

07-10
MARÇO
2022

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL ESTUDOS DO CATOLICISMO

CONCÍLIO VATICANO II
O CATOLICISMO DE JOÃO XXIII A FRANCISCO



II Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo

Concílio Vaticano II: O Catolicismo de
João XXIII a Francisco

ANAIS DO EVENTO



ANAIS DO

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL
ESTUDOS DO CATOLICISMO

CONCÍLIO VATICANO II: O CATOLICISMO
DE JOÃO XXIII A FRANCISCO

ANO 2 – VOL I



II Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo

**Concílio Vaticano II: O Catolicismo de João XXIII a
Francisco**

07 a 10 de março de 2022

Anais do evento

Ano 2 – Vol I

**Juiz de Fora
2022**

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:



S612a Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo (2. : 2022 : Juiz de Fora, MG).

Anais [do] II Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo: Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII a Francisco; 07 a 10 de março de 2022, Juiz de Fora, MG, Brasil / Organização Núcleo de Estudos do Catolicismo. – Juiz de Fora, MG : PPCIR/UFJF, 2022.

Vol. 2, n. 1 (2022).

ISBN: 978-65-992639-4-1

1. Religião. 2. Catolicismo. 3. Concilio Vaticano II. I. Universidade Federal de Juiz de Fora, Núcleo de Estudos do Catolicismo. II Título.

CDD 200

CDU 2

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

ORGANIZAÇÃO

Coordenação

José Pereira Coutinho (UCP)
Paulo Victor Zaquieu-Higino (NEC / UFJF)
Rodrigo Portella (Coordenador do NEC / UFJF)

Comissão Organizadora

Felipe Cosme Sobrinho (PUC-SP)
Giovanna Sarto (UFJF)
Mara Bontempo Reis (UFJF)
Nilmar de Sousa Carvalho (UFJF)
Rafael de Souza Bertante (UFJF)
Ricardo Alves Moreira Mazzeo (UFJF)
Rosiléa Archanjo de Almeida (UFJF)

Edição

Rafael de Souza Bertante (UFJF)

Comissão Científica

Alex Villas Boas (UCP)
Alexandre Palma (UCP)
Antônio Henrique Campolina Martins (UFJF)
Antônio Martins (UCP)
Carolina Teles Lemos (PUC-GO)
Emerson José Sena da Silveira (UFJF)
Helena Vilaça (FL-UP)
Isabel Varanda (UCP)
João Alberto Correia (UCP)
José Carlos Carvalho (UCP)
José Pedro Angélico (UCP)
Joaquim Costa (UM)
Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)
Maria Cecília Simões (UFJF)
Péricles Andrade (UFS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-MG)
Rodrigo Portella (UFJF)
Sílvia Fernandes (UFRRJ)
Teresa Messias (UCP)
Teresa Toldy (UFP)
Volney José Berkenbrock (ITF e UFJF)
Wellington Teodoro da Silva (PUC-MG)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	08
GRUPOS DE TRABALHO.....	09
GT 1: A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO BRASIL: 60 ANOS ENTRE INOVAÇÕES, REAÇÕES E INÉRCIAS	10
GT 3: MATERIALIDADES CATÓLICAS: ENTRE LITURGIA, ARTE, PATRIMÔNIO E PRÁTICAS DEVOCIONAIS	90
GT 5: GÊNERO E SEXUALIDADE NO CATOLICISMO: DESAFIOS E INTERPELAÇÕES PARA O DIÁLOGO	129
GT 6: CATOLICISMO E EDUCAÇÃO	209
GT 7: RELIGIÃO, MÍDIAS E CATOLICISMO	249
GT 8: DOS APÓSTOLOS À CONTEMPORANEIDADE: HIERARQUIA CATÓLICA E GOVERNO ECLESIAÍSTICO ONTEM E HOJE	285
GT 9: CATOLICISMOS E JUVENTUDES	346
GT 10: CATOLICISMO, ECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	361
GT 11: MORALIDADE CRISTÃ, MATURIDADE EMOCIONAL E O JUÍZO MORAL EM AMORIS LAETITIA	408
GT 12: CATOLICISMOS EM DISPUTA: NARRATIVAS RELIGIOSAS DE PODER E POLÍTICA NO MUNDO GLOBALIZADO	432
GT 13: PERSONAGENS DO CONCÍLIO	465
GT 14: CATOLICISMO E CONSERVADORISMOS	532
GT 15: CATOLICISMO E DIÁLOGOS	541
GT 17: A RECEPÇÃO CONCILIAR DO TRADICIONALISMO CATÓLICO NO BRASIL: HISTÓRIA, TESÕES E AMBIVALÊNCIAS	621
GT 18: CATOLICISMO E MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: TRADIÇÕES, MIGRAÇÕES E TERRITÓRIOS	652
GT 19: RELIGIÃO, LITERATURA E PSIQUE	677

Apresentação

O Concílio Vaticano II foi não só o maior evento religioso de caráter institucional do catolicismo, em dois mil anos de cristianismo, mas provavelmente o maior evento institucional da história das religiões, dada a magnitude global que alcançou em termos de composição numérica e internacional de representantes institucionais da Igreja Católica e de observadores da reunião conciliar. Portanto, o Concílio Vaticano II marca uma nova Era para a Igreja Católica quanto ao alcance da participação e decisões de seus agentes institucionais sobre sua organização e ação no mundo.

Para além de tais grandezas, o Concílio Vaticano II também se torna singularmente significativo devido ao contexto em que ocorre e às respostas dadas a tal contexto, isto é, o mundo moderno com todas as suas faces e desafios à Igreja. Assim, o Concílio Vaticano II ofereceu, a partir de seus documentos e de seu “espírito”, uma série de novas formas de ser e agir da Igreja Católica em relação ao contexto moderno. Para uns, as respostas dadas pelo Concílio, e as consequências teóricas e práticas advindas delas, representam a continuidade da doutrina e moral da Igreja, porém em novas perspectivas dialogais com o *ethos* da modernidade. Para outros, teria havido rupturas quanto à ordem doutrinária e moral, herdadas da Tradição da Igreja.

O presente Simpósio pretende visibilizar, marcados os sessenta anos da convocação do Concílio feita por João XXIII, como as decisões do Concílio, bem como o subsequente desenvolvimento delas, impactou, e tem impactado, neste longo período, a Igreja em várias de suas ações religiosas e em seus pressupostos, tais como a moral, a liturgia, a espiritualidade, a política, sua organização interna, o diálogo com agendas de direitos humanos e de convivências com outros agentes religiosos, entre outros temas.

Grupos de Trabalhos

GT 1: A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II NO BRASIL: 60 ANOS ENTRE INOVAÇÕES, REAÇÕES E INÉRCIAS.

Dr. Sérgio Ricardo Coutinho
(CEHILA-UnB-Brasil);
Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques
(CEHILA-UNICAP-Brasil);
Prof. Ms. Diego Omar Silveira
(CEHILA-UEA – Brasil)

Resumo: Há sessenta anos da abertura do Concílio Vaticano II, realizado em Roma entre os anos de 1962 e 1965, vale à pena perguntar qual o estado de consciência que se tem do desenrolar e alcance desse evento que marcou a história da Igreja Católica contemporânea. Em sua variedade e disparidade, os Concílios têm em comum o fato de serem eventos às vezes significativos, outros insípidos, complexos e flexíveis, nos quais estão presentes forças e correntes diversas. No entanto, em todo acontecimento eclesial, especialmente aqueles, como os Concílios, destinados a marcar em profundidade a vida da Igreja, três elementos devem ser tomados em consideração: os documentos nele aprovados, o evento em si e finalmente sua recepção. A recepção é o elemento de verificação mais importante, pois revela quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano do tecido eclesial, que outras deixaram de ser assimiladas e até mesmo as que foram seletivamente abandonadas. Desta forma, conforme o historiador italiano Giuseppe Alberigo, “todo o processo de recepção implica numa apropriação e, por isso mesmo, uma interpretação”¹. A recepção é o lento esforço de assimilação, é o trabalho paciente pelo qual a novidade de um Concílio vai penetrando na consciência histórico-eclesial, transformando mentalidades, recriando estruturas, reformulando o direito etc., de maneira que a vida eclesial, na totalidade de seus aspectos, alcance assim um novo perfil que antes não possuía. É, de fato, um processo histórico, não um ato isolado e, portanto, se inscreve, não só no tempo, mas também em um lugar e em uma cultura determinada. Toda recepção é inevitavelmente contextualizada, contingente ao tempo e ao espaço. E, no caso da recepção de um Concílio, ela é contingente às circunstâncias das Igrejas locais (dioceses) inseridas no seio da sociedade. A recepção é um processo em que se busca digerir, aceitar, absorver e assimilar ideias ou novos conteúdos teológicos em relação à própria tradição e ao vocabulário confessional. Está longe de ser um processo puramente passivo. A apropriação, enquanto assimilação metabólica, por um lado, põe em relevo quem recebe e, por outro, o próprio “bem” assimilado é necessariamente transformado. Trata-se de uma assimilação ativa que leva, inevitavelmente, a

¹ ALBERIGO, Giuseppe. O sentido do Concílio de Trento na história dos Concílios. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis: Vozes, fasc. 231, vol. 58, set. 1998, p.545.

uma recepção pluriforme entre inovações, reações e inércias. Este GT, organizado pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina, seção Brasil (CEHILA-Brasil), quer estimular a participação de pesquisadoras e pesquisadores, nos campos da antropologia, da sociologia, da história, da teologia, das ciências da religião e da ciência política, a apresentarem seus estudos (em andamento ou concluídos) sobre a recepção e a aplicação das decisões do Concílio Vaticano II no Brasil em diferentes espaços geográficos-religiosos-culturais (dioceses, movimentos eclesiais, pastorais sociais, comunidades de base, novas comunidades de vida e de aliança, grupos bíblicos, outras denominações religiosas cristãs ou não) e em diferentes conjunturas históricas, nestes 60 anos de sua abertura.

Palavras-chave: Recepção; Aplicação; Concílio;

A recepção do anúncio do Concílio Vaticano II, por Dom Luís do Amaral Mousinho, na arquidiocese de Ribeirão Preto

*Nainôra Maria Barbosa de Freitas**

Resumo: A recepção do anúncio do Concílio Vaticano II foi acolhida com entusiasmo por D. Luís do Amaral Mousinho, arcebispo de Ribeirão Preto. A diocese de Ribeirão Preto foi elevada a arquidiocese em 1958, período de grandes mudanças, no contexto da história do Brasil e, mais ainda, na Igreja Católica. Dom Luís estava envolvido com os projetos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e na preparação para o Concílio Vaticano II. A proposta do Papa João XXIII de *aggiornamento* foi acolhida com esperança, traduzida no zelo pastoral de uma Igreja mais próxima do povo. Uma das preocupações de D. Luís foi a de atualizar a arquidiocese de Ribeirão Preto. Para conhecer a realidade da arquidiocese, D. Luís encomendou um amplo estudo que ficou aos cuidados de Frei Antonio Rolim. O objetivo era de coletar dados variados como população, escolaridade, frequência às missas, aos sacramentos, participação em associações e atividades religiosas, dentre outros, identificando a vivência do povo de Deus que estava aos seus cuidados pastorais. Os dados levantados seriam usados para auxiliar na preparação de atividades pastorais. A população da região aumentava e novos desafios se faziam presentes por conta da mobilidade, das transformações sociais, ocorridas na Arquidiocese. Paralelo a este levantamento, encontramos a troca de correspondência de D. Luís com outros bispos, dentre eles D. Helder Câmara, mostrando um homem de vanguarda no seu olhar para com a Igreja. A doença e a morte rápida, poucos meses antes da abertura do Concílio Vaticano II, deixaram um vácuo na arquidiocese, mas também um alento para acolher o Concílio Vaticano II.

Palavras-chave: Arquidiocese de Ribeirão Preto; Concílio Vaticano II; D. Luís do Amaral Mousinho.

Introdução

O Concílio Vaticano II foi considerado um dos principais acontecimentos da história da Igreja Católica contemporânea. Nas palavras do pesquisador Giuseppe Alberigo (2005, p. 17), “a importância do Concílio Vaticano II, como evento de relevância mundial, é reconhecida universalmente [...]”. Em 25 de janeiro de 1959, na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, concluindo a Semana de Preces pela Unidade dos Cristãos, o Papa João XXIII noticiou a convocação

* Doutora em História, Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto, Centro Universitário Barão de Mauá, nainora.maria@yahoo.com.br.

de um Concílio Ecumênico a ser realizado no Vaticano. O anúncio agitou os bastidores da Igreja chegando ao interior de São Paulo na cidade de Ribeirão Preto e encontrando ampla acolhida do arcebispo D. Luís.

Para estudar o período do governo de D. Luís do Amaral Mousinho e o anúncio do Concílio Vaticano II, identificamos uma documentação nos arquivos da Cúria e na Biblioteca Padre Xavier Mácuca do CEARP, Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto, local em que está a coleção do jornal Diário de Notícias, a coleção do Boletim Igreja Hoje e do Boletim Diocesano, publicações pertencentes à arquidiocese, bem como livros e revistas referentes ao período estudado.

No Jornal Diário de Notícias, D. Luís publicou regularmente, ao longo de 10 anos, uma coluna de temas variados alusivos à sociedade e à relação com a Igreja. De acordo com Benzi (2012), o arcebispo escreveu “[...] dos problemas que assolavam a vida da cidade, do país e do mundo”.

D. Luís também escreveu vários artigos referentes à Conferência de Goiânia da CNBB divulgando as temáticas refletidas pelos bispos brasileiros, adotando uma linguagem bem acessível ao grande público.

No arquivo da Cúria da Arquidiocese de Ribeirão Preto, encontram-se documentos oficiais, bem como a resposta do arcebispo à consulta do Vaticano para o Concílio Vaticano II, a correspondência de D. Luís com outros bispos e com a CNBB, o texto original da obra “Levantamento Sócio-Religioso da Arquidiocese de Ribeirão Preto”, coordenado por Frei Antônio Rolim, dentre outras informações para compreender a recepção do anúncio do Concílio Vaticano II e depois seus desdobramentos.

1.O Papa João XXIII e a Igreja em Ribeirão Preto

Os tempos eram de *aggiornamento* e a Igreja vivia um intenso momento de esperança com o anúncio do Papa João XXIII. Aos poucos, a notícia do anúncio de um Concílio foi ganhando espaço e sendo conhecida pelos católicos no mundo inteiro. Em cada diocese, na medida em que os documentos de preparação foram chegando, os bispos foram se preparando para participar do Concílio, alguns mais ativos, outros menos ativos a frente de suas dioceses.

No final da década de 1950 para 1960, o mundo vivia uma tensão entre as principais lideranças da URSS e dos EUA. Por outro lado, católicos se reuniam com o objetivo de rezar, buscando evitar uma terceira guerra mundial.

O momento para a Igreja Católica era de um advento, a chegada do idoso Papa João XXIII, de quem ninguém demonstrava muita expectativa, acabou sacudindo a Igreja de uma letargia, despertando-a para uma renovação interna.

Os ventos que sopravam na Igreja Católica trouxeram mudanças com a criação da CNBB, fundada em 14 de outubro de 1952 e em Ribeirão Preto, onde inúmeras atividades eram realizadas pela Igreja refletindo o período.

O arcebispo de Ribeirão Preto, interior de São Paulo, D. Luís do Amaral Mousinho, pernambucano de Timbaúba, estudou na Gregoriana de Roma, foi professor do seminário de Olinda e Recife, cargo que ocupava quando nomeado bispo de Cajazeiras na Paraíba, local em que ficou de 1949 a 1952. Em 1952, foi nomeado bispo de Ribeirão Preto. Dom Luís assumiu a diocese de Ribeirão Preto no lugar de D. Manuel da Silveira d'Elboux.

O lema episcopal de D. Luís, traduzido para o português, era: “concordar em tudo com o Romano Pontífice”, em uma clara alusão a união dos Bispos com o Papa, no governo da Igreja Católica (IMPERATRIZ; FREITAS, 2008, p. 73). Dentre as tarefas como bispo e depois arcebispo, estava seguir as diretrizes emanadas da CNBB, visto que uma delas procurava conhecer melhor as camadas populares que faziam parte da Igreja. Uma inovação naqueles tempos que seguiram ao final da 2ª Guerra Mundial e o surgimento de uma nova ordem no mundo, pautada pela divisão em dois blocos liderados pelos EUA – capitalista – e URSS – socialista.

Ao tomar posse em Ribeirão Preto, D. Luís reconheceu que o momento exigia uma ação, tendo em vista a renovação do clero e incentivando as vocações sacerdotais. Desde o início do governo, ainda como bispo, dedicou-se a angariar recursos e durante seu ministério pastoral envolveu a diocese para a construção do Seminário. Para isso, empenhou-se em construir um seminário na cidade de Brodowski para onde levou os seminaristas. (CORREIA, 2008)

O arcebispo investiu no que o episcopado considerou uma renovação paroquial e promoveu uma grande transformação no que diz respeito à formação dos candidatos ao sacerdócio. A construção do prédio do Seminário Maria Imaculada em Brodowski, inaugurado em 12 de dezembro de 1961, contribuiu para preparar os jovens ao sacerdócio. Paralelo ao seminário, D. Luís implantou um projeto de Igreja em renovação, que, dentre outras ações, aparelhou a arquidiocese para a recepção do Concílio Vaticano II. (FREITAS, Sousa, 1961)

1.1. A Província eclesiástica e o governo de D. Luís do Amaral Mousinho

O ano de 1956 foi o ano da reforma da Liturgia da Semana Santa e no qual a Diocese começou a divulgar mais intensamente o Movimento por um Mundo Melhor. Para isso, a Diocese passou a contar com um programa diário, com um quarto de hora na ZYR-79, Rádio Ribeirão Preto, sob o título “Por um Mundo Melhor”.

Na cidade de Cravinhos, foi implantado um projeto considerado pelo arcebispo como piloto, trabalhando em conjunto com o pároco Padre Luiz Eugenio Perez², nomeado bispo da cidade de Jales e depois de Jaboticabal alguns anos mais tarde. O projeto “Por um Mundo Melhor” visava uma integração e maior participação dos leigos, descentralizando as atividades dos párocos.

Um homem a frente de seu tempo.

Em meio às inúmeras atividades pastorais e à construção da nova casa do Seminário, foi criada a Arquidiocese de Ribeirão Preto.

A Província Eclesiástica de Ribeirão Preto foi instituída pela Bula “Sacrorum Antistitum” em 19 de abril de 1958. Na Bula, a diocese de Ribeirão Preto foi elevada à categoria de Arquidiocese e D. Luís nomeado como primeiro Arcebispo Metropolitano. A criação da arquidiocese o levou a um patamar de articulação com os bispos da região e do Brasil por meio da CNBB.

² Dom Luiz Eugenio Perez, em 1970, foi ordenado bispo assumindo a diocese de Jales e, posteriormente, transferido a Jaboticabal.

A arquidiocese foi instalada no momento em que se preparava para as celebrações do cinquentenário da Diocese e uma delas era a Semana da Presença. No Boletim Diocesano³, publicaram-se as orientações para a Semana da Presença, que ocorreu entre os dias 1º a 8 de junho de 1958, a qual contou com a presença de autoridades eclesiásticas e de civis, bem como D. Helder Câmara, secretário da CNBB.

Com as ações de D. Luís, ficou evidente que a vida pastoral caminhava sob a orientação do arcebispo que, junto ao clero diocesano, incentivava os fiéis a vivenciar o catolicismo engajando inúmeras atividades pastorais.

A primeira e única Carta Pastoral de D. Luís para Ribeirão Preto, escrita quando tomou posse em 1952, apontou a urgência de Unidade e Atualização do Apostolado. Para D. Luís (MOUSINHO, 1952), era importante “pensar, viver e agir em perfeita harmonia ou sintonização com o pensamento, com a doutrina e com os desejos do bispo dos bispos”.

A harmonia com o Papa, articulado com outros bispos e o clero da Diocese, fez com que o governo de D. Luís colocasse a arquidiocese de Ribeirão Preto em sintonia com os propósitos da Igreja no Brasil e no mundo.

Ao tratar na prática com a questão da atualização da arquidiocese, ele buscou conhecer o clero, as associações laicas, os fiéis e a participação dos mesmos na vida cotidiana da Igreja por meio das paróquias. A colaboração do cristão era a palavra de ordem no sentido de formar a unidade da família diocesana.

Na primeira Carta Pastoral, ele anunciava (MOUSINHO, 1952):

O Bispo deve reunir todos a volta de si com espírito de verdadeira paternidade: aconselhá-los, guia-los, animá-los, mas também pedir-lhes conselho, uma vez que é com sua cooperação que salvara as almas que lhe foram confiadas. [...] Quanto mais conseguir despertar neles a atitude convicta da colaboração ativa, tanto melhor se tornará o governo diocesano.

³ O Boletim Diocesano era uma publicação oficial para servir de difusão da doutrina católica. Publicava artigos com aspectos morais e doutrinários; comunicados oficiais da cúria diocesana e da cúria romana, avisos da diocese, quadros de estatística do movimento paroquial, entre outros temas, desde o primeiro número, que surgiu em 1930, sob a direção de Monsenhor Dr. João Lauriano com o apoio do primeiro bispo D. Alberto José Gonçalves.

O texto deixava claro que D. Luís acreditava na força do trabalho conjunto, coletivo entre a hierarquia da Igreja e os leigos, no que chamou de colaboração ativa para executar a ação missionária da Igreja.

“[...] Chefes leigos para assumir a direção das variadas obras sociais, culturais, assistenciais, profissionais e técnicos nos diversos setores da vida moderna, pelos quais a Igreja atestará aos homens sua universal solicitude” (CORREIA, 2008, p. 193).

A experiência pastoral envolvendo os leigos constituía uma vivência ainda pouco conhecida na realidade das paróquias no Brasil, o que revela quanto o arcebispo estava envolvido com as propostas da CNBB.

1.2. O anúncio do Concílio em Ribeirão Preto

O jornal Diário de Notícias, em 27 de fevereiro de 1959, publicou na sessão de notícias que o Papa João XXIII havia anunciado a realização de um Concílio Ecumênico. A esta nota, seguiu outra ao lado em que descrevia o anúncio de um Concílio bem recebido pelos cristãos.

A recepção do anúncio do Concílio encontrou um arcebispo envolvido com discussões junto à Assembleia e comissões da CNBB. Durante as reuniões da CNBB, D. Luís teve uma participação ativa entre os anos de 1953 e 1962. A troca de correspondência de D. Luís para com D. Helder Câmara e outros membros da CNBB, realizada inclusive do leito do hospital, revela-nos o quanto estava articulado com as discussões.

Padre Beozzo (2005, p. 89), em sua obra sobre o Concílio Vaticano II, identifica D. Luís nos preparativos e destaca duas entradas ao nome de D. Luís, uma vez que foi um dos bispos que respondeu a consulta preparatória realizada pelo Vaticano dos documentos conciliares.

A preparação dos bispos brasileiros para o Concílio estava em curso. Em Ribeirão Preto, apesar da enfermidade que o consumia aos poucos, D. Luís não descuidou de aprontar a arquidiocese para o que ele chamava de pastoral de conjunto. Em meio aos preparativos para o Concílio, D. Luís adoeceu e os exames apontaram um câncer.

Os bispos brasileiros estavam discutindo a respeito da influência das estruturas sociais sobre a vida religiosa, muitos deles, assim como D. Luís, fizeram um levantamento do cotidiano civil e religioso de suas paróquias, debateram a respeito do papel dos párocos na espiritualização das estruturas sociais, dos leigos e a ação missionária, dentre outros temas referentes à situação da Igreja no Brasil e em suas dioceses.

Monsenhor Dr. João Lauriano, vigário geral da diocese, que conviveu e trabalhou com D. Luís, afirmou que após a recepção do anúncio do Concílio Vaticano II “cuidou Dom Luís em preparar-se a ele por mais assíduo estudo, promovendo reuniões para o exame dos temas conciliares” (LAURIANO, s.d, p. 22).

Uma das preocupações do arcebispo era conhecer melhor a arquidiocese. Para isso, contratou Frei Antônio Rolim da Ordem de São Domingos a fim de fazer um levantamento sócio-religioso da arquidiocese com objetivo de renovação pastoral. De acordo com Frei Rolim (ROLIM, 1963, p. I), o arcebispo sonhava em “levar a arquidiocese de Ribeirão Preto a uma pastoral missionária, com bases na Teologia Pastoral e no conhecimento objetivo da região”. O desafio vinha desde o surgimento do Plano de Emergência da CNBB que tomava por foco as paróquias, mas era necessário conhecê-las de modo objetivo para inserir na pastoral diocesana.

1.3. As ações pré-conciliares de Dom Luís

Ao saber do Concílio anunciado pelo Papa João XXIII, nas palavras do Padre Francisco Correia (1983, p. 58-59), “D. Luís preparou-se para o mesmo e colocou toda a Diocese nesta preparação, através dos trabalhos de Frei Antônio Rolim, convidado para dirigir um levantamento socioeconômico religioso de toda a Arquidiocese e apresentar um novo projeto pastoral, adequado às novas situações da região e às suas necessidades [...]”.

Os estudos coordenados por Frei Antônio Rolim contêm quatro partes: 1ª parte: aspectos históricos da região; 2ª parte: a diocese em sua realidade sócio-religiosa; 3ª parte: relações da arquidiocese com a região em mudança; 4ª parte: perspectivas pastorais.

A pesquisa traçou um quadro amplo da Arquidiocese. “[...] Da realidade sócio-religiosa diocesana, o seu produto social decorre inegavelmente da sua estruturação, do seu aspecto jurídico, do seu culto, mas, sobretudo, da sua atividade específica que é o pastoreio, concretizando-se pela evangelização e pelos sacramentos” (ROLIM, 1963, p. 14).

O texto traz uma interpretação que situa o contexto das paróquias do ponto de vista econômico, geográfico e das prováveis influências culturais nas mesmas, além de situá-las diante das práticas do catolicismo pelos fiéis.

A análise comparou os dados de 1950 a 1960, identificando em uma década possíveis mudanças na prática religiosa e, por isso, envolvia o clero diocesano e religioso, a população urbana e rural.

As ações identificadas pelas paróquias foram apontadas no documento que dividiu em duas regiões a arquidiocese:

[...] a zona de tradição, com a quase totalidade de suas paróquias ainda rurais, zona fronteira com Minas Gerais, e acusando elevados índices de prática dominical. Do lado oposto, a zona de mudança, ao centro e ao oeste da Arquidiocese, com quase todas as suas paróquias já transformadas em paróquias urbanas, zona em que a mobilidade e a concentração são mais sensíveis, e acusando os mais baixos índices de prática dominical. (ROLIM, 1963, p. 41)

Para as ações religiosas, os municípios foram divididos em duas áreas: área de tradição e área de mudança. De acordo com os estudos (ROLIM, 1963, p. 40-41), “vê-se que a zona de mudanças operou uma transformação na própria fisionomia paroquial, mudando a quase totalidade delas”.

As paróquias mais tradicionais das cidades pequenas da diocese permaneciam fiéis aos ensinamentos da Igreja, com atuação do pároco como líder da comunidade e alto índice de participação na missa dominical e nas diferentes atividades ligadas à Igreja. As paróquias das cidades maiores que sofreram mudanças rápidas no cotidiano deixaram de lado as práticas do catolicismo tradicional.

Dom Luís não conheceu os resultados da pesquisa encomendada por ele. No início de 1962, ano de abertura do Concílio Vaticano II, a doença de D. Luís, um câncer, piorou aos poucos e foi debilitando sua saúde.

O texto de Padre Francisco aponta que, no comunicado mensal da CNBB, foi publicado que “do seu leito de enfermo, enviou-nos [...] carta comovedora, acompanhada de sugestões que revelam inquebrantável zelo apostólico, o Exmo. Senhor D. Luís Mousinho, arcebispo de Ribeirão Preto” (CORREIA, 2008).

A carta enviada do leito do hospital a D. Helder contém sugestões a respeito de mudanças que deveriam ser promovidas pela Igreja referentes à liturgia. Alguns trechos estão reproduzidos no artigo “Dom Luís do Amaral Mousinho: Aspirações para o Concílio Vaticano II” (OLIVEIRA, 2014, p. 175):

Não sei que rumo tomarão aí os trabalhos. Nem qual seja o programa. Creio que os Bispos do Brasil deveriam, com intenção pura e diante de Deus, levar para o Concílio alguns pontos pastorais bem escolhidos, e defendê-los de modo uníssono. Aliás, seria para desejar que a Santa Sé distribuisse com tempo, entre os futuros conciliares, um folheto com os principais assuntos em pauta. Vou incluir aqui alguns palpites ou opiniões pessoais.

A defesa do diaconato permanente, protelando o presbiterado e com objetivo de evitar apostasias, a revisão dos impedimentos matrimoniais, o uso do latim na liturgia, proposta de limite de idade para aposentadoria para cargos eclesiásticos, dentre outros temas, foram abordados na carta de D. Luís a D. Helder Câmara, cuja cópia se encontra no arquivo da Cúria de Ribeirão Preto.

Por coincidência, algumas das sugestões do arcebispo foram adotadas posteriormente pelos Bispos durante o Concílio Vaticano II.

O trabalho de pesquisa aplicado na arquidiocese constitui um importante documento para analisar a tarefa da pastoral missionária, catequética, sonhada por D. Luís antes mesmo da realização do Concílio Vaticano II.

Na apresentação do estudo que realizou do contexto da arquidiocese, Frei Rolim nos conta que, a respeito da atitude do arcebispo diante da urgência de seu estado de saúde, “pressentido os passos da morte”, assim se exprimia em carta com data de 10 de março de 1962, D. Luís expressou: “quero a continuação do trabalho, mesmo em caso de morte minha, pois, os pressentimentos são sombrios” (ROLIM, 1963, p. I).

A morte prematura de D. Luís em 24 de abril de 1962 poucos meses antes da abertura do Concílio Vaticano II nos indica que, apesar dos

preparativos terem prosseguido, as exigências daquele momento e a transição para o novo governo deixaram um vácuo na arquidiocese.

Conclusão

O Concílio Vaticano II mudou os rumos da Igreja, e a história da arquidiocese de Ribeirão Preto ficou marcada pelo dinamismo de D. Luís, apesar de sua morte prematura poucos meses antes da abertura do Concílio.

O legado de D. Luís do Amaral Mousinho se estende pelos dias atuais e dentre suas obras notáveis encontramos ainda em funcionamento o Seminário Maria Imaculada.

Algumas das inúmeras atividades realizadas na arquidiocese junto aos leigos no governo do arcebispo se estenderam nas décadas seguintes. Em história, analisamos fatos concretos, não há como fazer conjecturas, mas ficamos sempre a pensar “se” D. Luís não tivesse falecido tão prematuramente antes mesmo do início do Concílio, quais teriam sido os rumos da arquidiocese de Ribeirão Preto diante do Concílio Vaticano II?

Dom Agnello, sucessor de D. Luís, permaneceu pouco tempo na arquidiocese, de 6 de setembro de 1962 a 1º de novembro de 1964, lembrando que parte deste período ele passou em Roma. Em 25 de março de 1965, D. Frei Felício César da Cunha Vasconcelos foi nomeado para Ribeirão Preto. Dessa maneira, entre o anúncio do Concílio Vaticano II e seu encerramento, a arquidiocese de Ribeirão Preto conheceu três arcebispos.

O levantamento realizado por Frei Rolim a pedido de D. Luís constitui uma importante documentação a ser estudada para pensar a aplicação do Concílio Vaticano II na arquidiocese de Ribeirão Preto e o envolvimento de cada cidade, a partir das perspectivas identificadas como as mais tradicionais, além de outras cidades que haviam se transformado mais rapidamente diante da urbanidade e modernização.

Referências

- ALBERIGO, Giuseppe. Apresentação. In: BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 17.
- BENZI, Luís Gustavo. *Centenário de nascimento de Dom Luís do Amaral Mousinho*. 2012. Disponível em: <https://arquidioceserp.org.br/centenario-de-nascimento-de-dom-luis-do-amaral-mousinho/>. Acesso em: 10 mar. 2022.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 89.
- BOLETIM Diocesano, v. XXVII, n. 236, janeiro a julho, 1958.
- CORREIA, Pe. Francisco de A. *História da Arquidiocese de Ribeirão Preto (1908-2008)*. Brodowski: edição do autor, 2008.
- CORREIA, Pe. Francisco de A. *História da Arquidiocese de Ribeirão Preto*. Franca: Santa Rita, 1983.
- LAURIANO, Monsenhor Dr. J. *Bispos e arcebispos de Ribeirão Preto (1909-1972)*. Ribeirão Preto: Ave Maria, s.d.
- IMPERATRIZ, Inês Maria; FREITAS, Nainôra Maria. *História de uma Vocação: a Biografia Revisitada de Monsenhor Dr. João Lauriano*. Ribeirão Preto: edição do autor, 2008, p. 73.
- MOUSINHO, Dom Luís do A. *Carta à Dom Helder Câmara*. Arquivo Metropolitano Dom Manuel da Silveira d'Elboux da Arquidiocese de Ribeirão Preto, 1952.
- OLIVEIRA, Luís Fernando. *Dom Luís do Amaral Mousinho: Aspirações para o Concílio Vaticano II*. Dialogus: Ribeirão Preto, v.10, n.1e 2, p. 175, 2014.
- ROLIM, Frei Antônio. *Levantamento Sócio-Religioso da Arquidiocese de Ribeirão Preto*. Ribeirão Preto, 1963.

I volti del Vaticano II: Un dizionario dei Padri del Concilio Vaticano II

As figuras do Vaticano II: Um dicionário dos Padres do Concílio Vaticano II

*Riccardo Burigana**

*Luiz Carlos Luz Marques***

Riassunto: Cosa si sa dei Padri Conciliari? Non mancano gli studi, talvolta anche di carattere autobiografico, di coloro che hanno preso parte al Vaticano II in qualità di Padri Conciliari, fin dalla Fase Antepreparatoria con l'invio di un *votum* con le proposte per il futuro Concilio. Il progetto di ricerca, coordinato da Riccardo Burigana e da Luiz Carlos Luz Marques, si propone di offrire una sintetica biografia di ognuno degli oltre 3500 Padri Conciliari, soffermandosi sulla partecipazione al Vaticano II e sugli studi a essa collegata, per rilanciare l'idea che il Vaticano II è stato un incontro di "volti" per la vita della Chiesa.

Parole-chiavi: Prosopografia; Vaticano II; Progetto di ricerca

Resumo: O que sabe sobre os Padres do Conselho? Não faltam estudos, por vezes até de natureza autobiográfica, daqueles que participaram no Vaticano II como Padres Conciliares, desde a Fase Preparatória com o envio de um *votum* com propostas para o futuro Concílio. O projeto de pesquisa, coordenado por Riccardo Burigana e Luiz Carlos Luz Marques, visa oferecer uma biografia concisa de cada um dos mais de 3500 Padres Conciliares, com foco na participação no Vaticano II e estudos relacionados a ele, para reavivar a idéia de que o Vaticano II foi um encontro de "figuras" para a vida da Igreja.

Palavras-chave: Prosopografia, Vaticano II; Projeto de pesquisa

Abstract: What do you know about the Council Fathers? There is no lack of studies, sometimes even of an autobiographical nature, of those who took part in Vatican II as Council Fathers, since the Preparatory Phase with the sending of a *votum* with proposals for the future Council. The research project, coordinated by Riccardo Burigana and Luiz Carlos Luz Marques, aims to offer a concise biography of each of the more than 3500 Council Fathers, focusing on

* Doutor em Ciências Históricas pela Università degli Studi della Repubblica di San Marino (1991). Professor visitante permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Professor convidado da Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, de Florença. Dirige o Centro per l'Ecumenismo in Italia (www.centroecumenismo.it). E-mail: direttore@centroecumenismo.it.

** Doutor em História das Religiões pela Università degli Studi, Bolonha, Itália (1998). Professor Adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e dos Cursos de licenciatura em História e Ciências da Religião. E-mail: luiz.marques@unicap.br.

participation in Vatican II and studies related to it, to revive the idea that Vatican II was a meeting of "faces" for the life of the Church.

Keywords: Prosopography, Vatican II; Research project

Giustificativa

Quando si parla della storia del Concilio Vaticano II si affronta un tema che, fin dalla celebrazione dello stesso concilio⁴, è stato uno degli elementi centrali per la sua comprensione tanto che non sono mancate delle ricostruzioni, che, pur fondate sul metodo storico-critico, alimentate anche dal ricorso a documentazione inedita per integrare e arricchire le fonti «ufficiali» pubblicate dalla Santa Sede proprio per sostenere una conoscenza storica del Vaticano II, «in diretta», in modo del tutto nuovo rispetto alla tradizione⁵, sono diventante protagoniste del dibattito sulla natura del Vaticano II, individuando nella ricostruzione storica il passaggio fondamentale per una valutazione del concilio in una prospettiva di lungo periodo in grado di mettere in evidenza le continuità e le discontinuità del Vaticano II rispetto alla tradizione cristiana e non solo cattolica⁶.

⁴ Il rapporto tra la celebrazione del Concilio Vaticano II e la narrazione storica delle sue vicende costituisce un elemento centrale nella comprensione non solo dello stesso Vaticano II ma soprattutto della sua recezione, tanto più quanto questa è chiamata a confrontarsi con la tradizione della Chiesa per stabilire quanto il Vaticano II si pone in continuità o in discontinuità con questa tradizione; da questo punto di vista è interessante il fatto che, ancora prima dell'apertura del Vaticano II, si cercò di trovare un posto al concilio indetto da Giovanni XXIII all'interno della tradizione dei concili, offrendo uno strumento agile in grado per spiegare il significato di concilio ecumenico nella storia della Chiesa H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte: die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Basel, 1959; tradotto in varie lingue, tra cui l'italiano, H. Jedin, *Breve storia dei concili. I venti concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Roma, 1960.

⁵ La pubblicazione degli oltre 100 volumi delle fonti ufficiali del Concilio Vaticano II, dalla Fase antepreparatoria alla sua conclusione l'8 dicembre 1965, seppur auspicata, e in qualche modo iniziata dallo stesso Giovanni XXIII, si deve a Paolo VI che concesse anche una speciale autorizzazione alla consultazione della documentazione dei padri e periti conciliari, relativa alla loro partecipazione al Vaticano II, così da favorire una conoscenza diretta del concilio, oltre che le ricostruzioni storiche a partire dalla lettura delle fonti. Proprio alle fonti inedite del Vaticano II il Pontificio Comitato di Scienze Storiche ha dedicato due convegni, dei quali sono stati pubblicati gli atti, *Il concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari*, a cura di Ph. Chenaux, Città del Vaticano, 2015 e *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, a cura di Ph. Chenaux e K. Plamen Kartaloff, Città del Vaticano, 2017.

⁶ Da questo punto di vista fondamentale è la lettura offerta dallo storico gesuita John O'Malley, con alle spalle una carriera di studioso, soprattutto, dell'età moderna, J. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge (Ma), 2010; per alcune considerazioni sul tentativo di O'Malley, C. E. Clifford, *Style is Substance: Origins of John W. O'Malley's Contribution to the Interpretation of Vatican II*, in «Theological Studies», 29 (2018), pp. 745-760.

L'attenzione alla storia del Vaticano II ha determinato una moltitudine di studi⁷, di carattere molto diverso tra di loro, tra i quali va ricordata – non solo perché chi propone questo testo ne ha fatto parte - la *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da Giuseppe Alberigo (1926-2007)⁸, opera di un'équipe internazionale e multidisciplinare⁹; questa storia, in cinque volumi, con traduzioni, anche parziali in diverse lingue¹⁰, ha segnato una svolta nella conoscenza storico-teologica del Vaticano II per l'ampio numero di fonti scoperte e per le ricerche attivate su documenti, figure e temi¹¹, mentre, per quanto riguarda l'ermeneutica, l'opera, così come era stata pensata, è venuta a sostenere la tesi, condivisa da molti, fin dalle ultime battute del Vaticano II, di una «svolta epocale, non condotta fino in fondo» rispetto al modello di Chiesa tridentina. Non è questa la sede di discutere di questa ermeneutica, che ha polarizzato il dibattito per anni, soprattutto durante il pontificato di Benedetto XVI¹², ma di osservare che la Storia del Concilio Vaticano II diretta da Alberigo

⁷ Per i tentativi di offrire una ricostruzione storico-teologica sul Vaticano II, R. Burigana, *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino, 2012; Ph. Chenaux, *Concilio Vaticano II*, Milano, 2012; P. Doria, *Storia del Concilio Vaticano II*, Todi (Pg), 2016; a queste ricostruzioni, solo tre di una lunga serie di monografie dedicate alle vicende storiche del Vaticano II, si dovrebbero aggiungere le numerose voci sul Concilio Vaticano II, presenti nei dizionari sulla storia dei concili ecumenici.

⁸ Sulla figura e sull'opera di Giuseppe Alberigo Alberto Melloni ne ha proposto di recente una interpretazione sottolineandone la dimensione teologica, A. Melloni, *Giuseppe Alberigo, Ovvero: della storia come metro e sperone della teologia nel rinnovamento delle chiese*, in *Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei nostri giganti*, a cura di M. Perroni – B. Salvarani, Torino, 2022, pp. 21-30.

⁹ *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, traduzione italiana a cura di A. Melloni, volumi 1-5, Leuven/Bologna, 1996-2001; al di là delle numerose recensioni che hanno accompagnato la pubblicazione della *Storia*, per una lettura simpatetica dell'impatto della *Storia* e della sua recezione, S. Scatena, *1962-2012: la storia dopo la Storia? Contributi e prospettive degli studi sul Vaticano II dieci anni dopo la Storia del concilio*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 1-13.

¹⁰ Della *Storia del Concilio Vaticano II* sono state fatte traduzioni, anche parziali, in brasiliano, francese, inglese, russo, spagnolo e tedesco, traduzioni che presentano, talvolta, come l'edizione inglese, delle significative modifiche.

¹¹ Il progetto per una Storia del Concilio Vaticano II ha prodotto un lungo elenco di monografie, soprattutto legate alla redazione dei singoli documenti promulgati, e ha provocato una serie di convegni internazionali, oltre che promuovere una campagna di ricerca di documentazione inedita che ha dato dei risultati che non erano stati neanche immaginati nella fase di definizione del progetto, quando uno dei maggiori problemi sembrava proprio la difficoltà di individuare archivi personali, oltre a quelli già noti.

¹² Il dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II risale alla sua stessa celebrazione e ha poi giocato un ruolo del tutto particolare nella valutazione della recezione del Concilio; sulle vicende di questo dibattito, legate alla sua riproposizione da parte di papa Benedetto XVI, si possono vedere due testi antitetici, esemplari della polarizzazione del dibattito, M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, 2013 e A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano, 2012; alcune considerazioni

costituisce tuttora un punto di riferimento anche per far cogliere quanto essa abbia prodotto nuove ricerche, oltre far crescere il numero delle fonti inedite, tra le quali quelle dell'Archivio del Concilio Vaticano II, presso l'Archivio Segreto Vaticano, inventariate e messe a disposizione degli studiosi per intervento diretto di papa Benedetto XVI¹³; l'apertura di questo archivio ha inevitabilmente posto nuove questioni su alcuni momenti delle vicende storiche del Vaticano II, che ancora attendono di essere ricostruiti, come nel caso della redazione dello schema *De Ecclesia*¹⁴, solo per citarne uno, come hanno bene messo in evidenza ricerche circoscritte, come quelle che hanno condotto alla prima ricostruzione storico-critica della dichiarazione *Nostra aetate*¹⁵.

sull'ermeneutica all'interno di un volume di presentazione del Vaticano II, O. RUSH, *Conciliar Hermeneutics*, in *The Cambridge Companion to Vatican II*, ed. by R. Gaillardetz, Cambridge, 2020 pp. 94-112. Un discorso a parte meriterebbe la celebrazione del Sinodo straordinario dei vescovi per il 20° anniversario della sua conclusione, voluto da Giovanni Paolo II proprio per una valutazione dello stato della recezione del concilio; delle brevi ma efficaci considerazioni sul Sinodo del 1985, F. S. VENUTO, *Para una herménéutica del Concilio Vaticano II: Desde 1965 hasta el Sinodo 1985*, in «Scripta Theologica» 45 (2013), pp. 571-601.

¹³ Non sarà mai sufficientemente sottolineato il rilievo dell'apertura dell'Archivio del Concilio Vaticano II e la sua indicizzazione grazie all'opera di Piero Doria; sull'Archivio, P. DORIA, *L'Archivio del Concilio Vaticano II: inventario e nuove proposte di ricerca*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 29-40 e P. DORIA, *L'Archivio del Concilio Vaticano II: storia e sviluppo*, in «Anuario de Historia de la Iglesia», 21 (2012), pp. 135-155.

¹⁴ Sugli iter redazionali dei singoli documenti sono stati pubblicati numerosi studi di carattere puramente storico-teologico, che sono anche serviti per le tante e tante di ricerche a commento dei documenti; in questa bibliografia, della quale Massimo Faggioli, da anni, offre ciclicamente una rassegna, se non esaustiva, ampia e articolata, va notata, ancora, l'assenza di una storia della redazione della costituzione *Lumen gentium* per mettere in rilievo il rapporto tra il dibattito ecclesiologicalo alla vigilia del Vaticano II, i primi tentativi di formulare uno schema sulla Chiesa e il procedere della redazione del documento, contraddistinta da una pluralità di posizioni e una costante attenzione da parte dell'Aula conciliare, dal momento che erano numerosi i padri conciliari, e tra questi papa Montini, che consideravano fondamentale per il Vaticano II un documento sulla Chiesa. Alcune considerazioni sull'iter redazionale, G. SALE GIOVANNI, *Dal «De Ecclesia» alla «Lumen Gentium»*, in *La Civiltà Cattolica*, 168/3 (2017), pp. 360-374. L'assenza di una storia complessiva della redazione della *Lumen Gentium* convive anche con quegli studi che si sono occupati, talvolta in modo fin troppo analitico, di un passaggio della Costituzione; esemplare da questo punto di vista, A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8) zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München, 2002.

¹⁵ Per una ricostruzione storico-critica della dichiarazione, fondata su materiale inedito, in parte proveniente dall'Archivio Segreto Vaticano, edita in occasione del 50° anniversario della promulgazione del documento conciliare (28 ottobre 1965), R. BURIGANA, *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra Aetate*, Milano, 2015. Su *Nostra Aetate* non mancano delle interessanti letture sulla sua recezione, soprattutto alla luce degli interventi magisteriali, *Catholicism Engaging Other Faiths. Vatican II and its Impact*, editors V. Latinovic, G. Mannion & J. Welle, London, 2018. Piace ricordare anche il puntuale lavoro di spolio compiuto da Tiziana Bertola sulla recezione della dichiarazione nelle pubblicazioni in italiano, T. BERTOLA, *L'eco di Nostra aetate nella stampa periodica degli ultimi vent'anni (1996-2015)*, in «Colloquia Mediterranea», 6 (2016), pp. 255-343.

Tra i tanti temi che hanno suscitato interesse e che attendono di essere affrontati c'è sicuramente quello dei Padri conciliari, cioè di coloro che materialmente hanno discusso e votato i documenti, in Aula conciliare, con la loro presenza nelle Sessioni pubbliche, non sempre e non tutte, segnando proprio con questa presenza non solo i lavori del Concilio, ma anche, e soprattutto, la prima recezione perché, come è ormai evidente, già durante la celebrazione del Vaticano II, i Padri si erano fatti carico di raccontare cosa stava succedendo, cosa per loro stava succedendo a Roma e come questo determinava cambiamenti e domande nella Chiesa universale e nelle comunità locali, dove, al tempo stesso, si stava sviluppando un dibattito, alimentato anche dalle parole dei singoli Padri conciliari, sui contenuti e sul valore del Vaticano II. Affrontare quindi il tema della partecipazione dei Padri conciliari, in modo sistematico e capillare, alla luce degli studi già esistenti¹⁶, significa promuovere una conoscenza su quel che è stato e quel che si è pensato fosse il Vaticano II già durante la sua celebrazione e nella prima fase della sua recezione, la più convulsa e innovativa a livello locale.

Nel corso degli anni, non solo alla luce di studi prosopografici su Assemblee, in qualche modo riconducibili, per nella profonda diversità di natura, all'assise conciliare, si è venuto sviluppando un interesse che andasse al di là della presentazione dell'attività del singolo Padre o che provasse a definire una categoria di «protagonisti»¹⁷, andando anche oltre la stessa categoria dei

¹⁶ Sui partecipanti al Vaticano II non mancano presentazioni biografiche, di genere molto diverso tra di loro, e edizioni di testi; per quanto riguarda i padri conciliari dell'Italia ci sono stati tentativi di lettura complessiva, G. TURBANTI, *I vescovi italiani alla prova del concilio*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 93-129; pubblicazioni sui vescovi di una Conferenza episcopale regionale, *I vescovi pugliesi al Concilio Vaticano II*, a cura di F. C. Ruppi e N. Giordano, Roma, 2007; *Il Vaticano II in Emilia Romagna. Apporti e ricezioni*, a cura di M. Tagliaferri, Bologna, 2007; *I vescovi della Toscana e il Concilio Vaticano II*, a cura di Re. Burigana e R. Burigana, Firenze, 2012; T. CABIZZOSU, *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II*, Cagliari, 2013 e *Roma, il Lazio e il Vaticano II. Preparazione, contributi, recezione*, a cura di A. Bua, Roma, 2019, mentre per il Brasile si hanno due strumenti straordinari per il contenuto e la chiave interpretativa, O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II (1959-1965)*, São Paulo, 2005 e L.C. MARQUES, *Dos tons verdes e amarelos do Concilio Vaticano II*. In: Sylvana Maria Brandão de Aguiar. (Org.). *História das Religiões no Brasil volume 3*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, v. 3, p. 267-290. Qualche anno fa è stato pubblicato un dizionario di «personaggi» del Vaticano II, *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. von M. Quisinsky – P. Walter, Freiburg in Breisgau, 2012.

¹⁷ Riprendo l'espressione «protagonisti» da un testo pubblicato in Italia dello studio Jan Grootaers (1921-2016), uno dei testimoni del Concilio Vaticano II, dove era presente in qualità

Padri conciliari proponendo dei «personaggi» del Vaticano II, includendo anche coloro che sono stati particolarmente attivi nella lunga stagione della recezione. Si hanno così numerosi studi, che hanno provato a delineare la partecipazione di Padri conciliari secondo gruppi, più o meno ampi, così da alimentare un interesse sul Vaticano II e sulla sua prima recezione, tanto più utile in un tempo nel quale, soprattutto per le parole e i gesti di papa Francesco, si è aperta una nuova stagione di rilettura del Vaticano II come fonte primaria per la riforma della Chiesa del XXI secolo¹⁸.

Il progetto

Il progetto per la realizzazione di *Dizionario dei Padri del Concilio Vaticano II*, che ha una lunga, tortuosa, complicata, ma sempre appassionata, storia alle spalle, si propone di offrire uno strumento, dinamico, scientificamente fondato e redatto, con il quale favorire una conoscenza storico-teologica della partecipazione dei Padri del Vaticano II, con la presentazione di sintetiche voci biografiche di coloro che ha preso parte al concilio dalla sua indizione, 25 gennaio 1959, alla sua conclusione, 8 dicembre 1965, includendo quindi non solo i Padri, vescovi e non, che hanno preso parte alle Sessioni Conciliari, ma anche coloro che hanno proposte e osservazioni durante il Concilio, pur non recandosi a Roma, e coloro che hanno redatto dei *vota* per il futuro concilio, nella Fase Preparatoria, e che, poi, per tanti motivi, non solo la morte, non sono approdati in concilio.

Di ogni Padre Conciliare verrà quindi fornita una voce biografica con luogo e data di nascita, rito di appartenenza, percorso ecclesiale,

di giornalista, al quale dedicò gran parte della sua attività di ricerca e di insegnamento da docente all'Università di Leuven, J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo (Mi), 1994; sempre sui «protagonisti» si può vedere una raccolta di suoi scritti, J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven, 1998.

¹⁸ In molti si sono interrogati sul rapporto tra papa Francesco e il Vaticano II, proprio per l'evidente rilievo che questo ha nel pontificato bergogliano, a partire da testi, dove questo rapporto emerge con maggiore chiarezza; alcuni esempi, J. M. DÍAZ RODELAS *Leer la Escritura: De la Dei Verbum a la Verbum Domini*, in «Anales Valentinus», 2/4 (2015), pp. 329-355; D. A. LANE, *Learning from Vatican II and Laudato Si*, in «Doctrine and Live», 66/3 (2016), pp. 7-23; G. INCITI, *In margine al motu proprio "Magnum Principium". Il coraggio di ritornare al Concilio*, in «Ephemerides iuris canonici», 58 (2018), pp. 151-180 e M. NOTHWEHR DAWN, *A Model for Muslim-Christian Dialogue on Care for the Earth: Vatican II, St. Francis and the Sultan, and Pope Francis*, in *Catholicism Engaging Other Faith... cit.*, pp. 265-284.

dall'ordinazione fino all'eventuale "pensionamento", presenza al Vaticano II, dalla redazione di un *votum* per il futuro concilio, al coinvolgimento negli organismi della Fase Preparatoria, alla vera e propria attività nella celebrazione del concilio, dagli interventi in aula, alla redazione di osservazioni scritte, alla sottoscrizione di testi, alla firma ai documenti promulgati, alle citazioni nei verbali, nella corrispondenza, nei testi, così come emerge dagli *Acta Synodalia*; saranno poi fornite delle indicazioni bibliografiche, dai testi scritti dagli stessi padri Conciliari agli studi su di essi sempre relativamente al Vaticano II, delle informazioni sulla eventuale presenza di fonti inedite e infine testimonianze dal Concilio sui singoli Padri.

Il *Dizionario*, che allo stato attuale è composto da oltre 4000 schede biografiche sarà proposto, nella fase iniziale, in questo anno, in uno spazio, all'interno del portale del Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, con l'intenzione di giungere a una pubblicazione, in formato e-book, per il 60° della conclusione del Concilio Vaticano II, è sarà, come abbiamo detto, dinamico, cioè sottoposto a un ciclico aggiornamento per cercare, per quanto possibile, di fotografare lo stato delle ricerche sul Concilio Vaticano II, in modo da contribuire alla conoscenza di un tempo che, al di là delle interpretazioni e delle letture che ne sono state date e che ne vengono date, costituisce una fonte preziosa e unica per la vita della Chiesa e della società contemporanea.

Referências:

ALBERIGO, G. (diretta da). *Storia del concilio Vaticano II*, traduzione italiana a cura di A. Melloni, volumi 1-5, Leuven/Bologna, 1996-2001.

BEOZZO, O. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)*, São Paulo, 2005.

BERTOLA, T. *L'eco di Nostra aetate nella stampa periodica degli ultimi vent'anni (1996-2015)*, in «Colloquia Mediterranea», 6 (2016), pp. 255-343.

BUA, A. (a cura di). *Roma, il Lazio e il Vaticano II. Preparazione, contributi, recezione*, Roma, 2019.

BURIGANA Renato; BURIGANA Riccardo (a cura di). *I vescovi della Toscana e il Concilio Vaticano II*, Firenze, 2012.

- BURIGANA, R. *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra Aetate*, Milano, 2015.
- BURIGANA, R. *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino, 2012.
- CABIZZOSU, T. *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II*, Cagliari, 2013.
- CHENAUX, Ph. (a cura di). *Il concilio Vaticano II alla luce degli archivi dei padri conciliari*. Città del Vaticano, 2015.
- CHENAUX, Ph. *Concilio Vaticano II*, Milano, 2012.
- CHENAUX, Ph.; PLAMEN KARTALOFF, K. (a cura di). *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*. Città del Vaticano, 2017.
- CLIFFORD, C. E. *Style is Substance: Origins of John W. O'Malley's Contribution to the Interpretation of Vatican II*, in «Theological Studies», 29 (2018), p. 745-760.
- DÍAZ RODELAS, J. M. *Leer la Escritura: De la Dei Verbum a la Verbum Domini*, in «Anales Valentinus», 2/4 (2015), pp. 329-355.
- DORIA, P. *L'Archivio del Concilio Vaticano II: inventario e nuove proposte di ricerca*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 29-40.
- DORIA, P. *L'Archivio del Concilio Vaticano II: storia e sviluppo*, in «Anuario de Historia de la Iglesia», 21 (2012), pp. 135-155.
- DORIA, P. *Storia del Concilio Vaticano II*, Todi (Pg), 2016.
- FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, 2013.
- GROOTAERS, J. *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven, 1998.
- GROOTAERS, J. *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo (Mi), 1994.
- INCITI, G. *In margine al motu proprio "Magnum Principium". Il coraggio di ritornare al Concilio*, in «Ephemerides iuris canonici», 58 (2018), pp. 151-180.
- JEDIN, H. *Breve storia dei concili. I venti concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Roma, 1960.
- JEDIN, H. *Kleine konziliengeschichte: die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Basel, 1959.
- LANE, D. A. *Learning from Vatican II and Laudato Si*, in «Doctrine and Live», 66/3 (2016), pp. 7-23.
- LATINOVIĆ, V.; MANNION, G. & WELLE, J. (editors). *Catholicism Engaging Other Faiths. Vatican II and its Impact*, London, 2018.
- MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano, 2012.

MARQUES, L.C.L. Dos tons verdes e amarelos do Concílio Vaticano II. In: Sylvana Maria Brandão de Aguiar. (Org.). *História das Religiões no Brasil volume 3*.

Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, v. 3, p. 267-290.

MELLONI, A. *Giuseppe Alberigo*, Ovvero: della storia come metro e sperone della teologia nel rinnovamento delle chiese, in *Guardare alla teologia del futuro. Dalle spalle dei nostri giganti*, a cura di M. Perroni – B. Salvarani, Torino, 2022, p. 21-30.

NOTHWEHR DAWN, M. *A Model for Muslim-Christian Dialogue on Care for the Earth: Vatican II, St. Francis and the Sultan, and Pope Francis*, in *Catholicism Engaging Other Faith... cit.*, pp. 265-284.

O'MALLEY, J. *What Happened at Vatican II*, Cambridge (Ma), 2010.

Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von M. QUISINSKY – P. WALTER, Freiburg in Breisgau, 2012.

RUPPI, F. C.; GIORDANO, N. (a cura di). *I vescovi pugliesi al Concilio Vaticano II*, Roma, 2007.

RUSH, O. *Conciliar Hermeneutics*, in *The Cambridge Companion to Vatican II*, ed. by R. Gaillardetz, Cambridge, 2020 pp. 94-112.

SALE GIOVANNI, G. *Dal «De Ecclesia» alla «Lumen Gentium»*, in *La Civiltà Cattolica*, 168/3 (2017), pp. 360-374.

SCATENA, S. *1962-2012: la storia dopo la Storia? Contributi e prospettive degli studi sul Vaticano II dieci anni dopo la Storia del concilio*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 1-13.

TAGLIAFERRI, M. (a cura di). *Il Vaticano II in Emilia Romagna. Apporti e ricezioni*, Bologna, 2007.

TURBANTI, G. *I vescovi italiani alla prova del concilio*, in «Cristianesimo nella Storia», 34 (2012), pp. 93-129.

VENUTO, F. S. *Para una herménéutica del Concilio Vaticano II: Desde 1965 hasta el Sinodo 1985*, in «Scripta Theologica» 45 (2013), pp. 571-601.

VON TEUFFENBACH, A. *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8) zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München, 2002.

Uma nova congregação, para uma nova Igreja:

A recepção das Irmãs da Sagrada Família ao Vaticano II (1965-1969)

*João Victor de Oliveira Estevam**

*Maria Augusta Bertolini de Oliveira***

Resumo: O Artigo proposto tem o objetivo de apresentar e analisar como a Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Villefranche-de-Rouergue reagiram ao *aggiornamento* proposto do Vaticano II no Brasil. A análise feita será dividida em três partes: Na primeira parte, abordaremos os elementos da História da Congregação e sua estrutura antes do Vaticano II. Na segunda parte, como essas mulheres se atualizaram, de acordo os documentos conciliares e as impressões das professoras por meio das cartas. Na terceira parte, trataremos das sugestões de D. Helder às religiosas do Brasil.

Palavras-chave: Igreja; Poder; Movimentos de Resistência; *Aggiornamento*

Abstract: L'article proposé vise à présenter et analyser comment la Congrégation de la Sainte Famille de Villefranche de Rouergue a réagi au projet d'*aggiornamento* de Vatican II au Brésil. L'analyse sera divisé em trois parties: Dans la première nous aborderons les éléments de l'histoire de la Congrégation et de sa structure avant Vatican II. Dans la deuxième partie, comment ces femmes se sont mises à jour em fonction des documents conciliares et les impressions des professes à travers les lettres. Dans la troisième partie, nous apporterons les suggestions de Monseigneur Hélder aux religieuses du Brésil.

1. Introdução:

1.1. Concílio Ecumênico Vaticano II

Após a Segunda Guerra Mundial até a década de 1970 o mundo católico ocidental se encontrou em uma fase de questionamento de práticas e posturas da Igreja Católica diante da sociedade contemporânea que se encontrava, já que as doutrinas da igreja católica são baseadas na tradição do evangelho que

* Licenciando em História Pela Universidade Católica de Pernambuco desde (2018.2) Integrante do grupo de Pesquisa "As narrativas do sagrado, suas comunidades, seus agentes, seus espaços e suas celebrações, na História da Sociedade Brasileira na época republicana." Orientando pelo Professor Dr. Luiz Carlos Luz Marques da Universidade Católica de Pernambuco. Email: Joaoviictor65@gmail.com

** Licenciada em História pela Universidade Católica de Pernambuco desde (2020.1) Integrante do grupo de Pesquisa "As narrativas do sagrado, suas comunidades, seus agentes, seus espaços e suas celebrações, na História da Sociedade Brasileira na época republicana." Orientando pelo Professor Dr. Luiz Carlos Luz Marques da Universidade Católica de Pernambuco. Email: mabertolinioliveira@gmail.com

fornecem explicações religiosas sobre o mundo. Ainda ocorre a idealização do passado e um apego há essa tradição na sociedade, mas devido as novas formas de organização social que foram implantadas nesse período como a maior participação das mulheres no mercado de trabalho e a ciência ganhando mais espaço na sociedade a religião católica o perdia.

No próprio processo de legitimação da sociedade, a religião vai deixando seu espaço para dar lugar às ciências sociais. A sociologia, a economia e a história explicam agora a sociedade melhor que qualquer religião. Explicam, inclusive, a religião. [...] Obviamente, os ecos da orientação religiosa ainda se fariam presentes em vários momentos da vida social. Cada vez mais, porém, em menor volume, e em meio a uma diversidade de outras vozes (PRANDI, SANTOS, 2015, p. 354).

O Concílio foi a reação da Igreja a essa perda de importância na sociedade da época, além de ser uma tentativa desde justificar seu pertencimento a ela. Este foi o maior já realizado pela igreja católica devido à quantidade de bispos que vieram de todo o mundo. O Concílio não tinha como objetivo criar ou encerrar dogmas, mas sim de discutir e regulamentar vários termos e temas da Igreja Católica em uma tentativa de atualizar suas reflexões sobre sua relação com o mundo e com ela mesma, além de aproximar a sociedade da igreja. Um exemplo que vale a pena ressaltar foi no âmbito da doutrinação, pois foi no Concílio que a igreja católica reconheceu é o direito da Liberdade religiosa, ainda

admitiu a importância da contribuição da ciência para o bem-estar humano e o bom desenvolvimento da sociedade; orientou as sociedades contemporâneas para a busca da justiça e paz; salientou a crescente falta de harmonia entre o crescimento econômico e o desenvolvimento integral dos povos e indivíduos (PRANDI, SANTOS, 2015, p. 356).

1.2. Adaptações e Recepção da Igreja Católica no Brasil ao Concílio

O episcopado brasileiro conseguiu aprovar no Concílio o “Plano de Pastoral de Conjunto” (PPC) um documento que tinha como objetivo implantar as novidades trazidas para as dioceses brasileiras, aproximar a igreja com a sociedade Brasileira, além de atender com praticidade as orientações feitas pelo Vaticano segundo. Vale ressaltar que sua elaboração e promulgação foram

respostas ao cenário histórico da década de 1960, assim, havia um teor de estimular e renovar a pastoral. OPPC foi pensado de acordo com as temáticas e os esquemas dos secretariados nacionais do Vaticano segundo, o Brasil é um país com um tamanho continental e há uma grande complexidade no cenário católico do Brasil, pois, são diferentes realidades que necessitavam do uso do diálogo para convencer a maioria. Também foi uma clara tentativa de aproveitar ao máximo a experiência que o Concílio proporcionou, colocando em uma ação pastoral com bases sistematizadas que apresentou um divisor de águas na história do processo do planejamento pastoral da igreja católica no Brasil.

Para que possamos compreender as experiências e os resultados obtidos com o PPC depois do Concílio Vaticano II no caso do Brasil. se vê a necessidade de analisarmos do macro para o micro, pois, o nível nacional influenciou direta e indiretamente na história da aplicação do Concílio na parte regional. De início houve um plano piloto que foi base para os planos posteriores, tanto nacional como regional, este plano teve uma análise e avaliação dos objetivos pretendidos, por exemplo. Assim proporcionando novas reflexões e ações mais acertadas para que os objetivos fossem alcançados com um maior sucesso. Com essa montagem de estratégia mais eficiente permitiu o conhecimento da realidade que se pretendia atingir. Então foi criado o plano regional que tinha como objetivo adaptar o plano o pastoral conjunto para a realidade de cada arquidiocese.

No caso da arquidiocese de Olinda e Recife ela já era empreendida antes mesmo de sua aprovação pelo arcebispo Dom Hélder¹⁹ que era muito engajado e teve participações muito importantes tanto no Concílio Vaticano II, vale destacar o trabalho que realizou no Vaticano II, como propor e assinar o “Pacto das Catacumbas”²⁰ e nos bastidores. Por isso ele tinha muitas expectativas sobre

¹⁹ Arcebispo da Arquidiocese Olinda e Recife, um dos fundadores da Conferência Nacional de Bispos no Brasil. Grande crítico da Ditadura Militar e defensor dos Direitos Humanos. Nas nossas pesquisas sempre se afirmar como Dom Helder tinha uma visão de uma Igreja voltada para os pobres e sua postura era voltada ao diálogo, indo contra as expectativas da elite oligárquica de Recife sobre a postura de um Arcebispo.

²⁰ “Pacto das Catacumbas” foi um termo assinado alguns dias antes do fim do Concílio Ecumênico Vaticano II, com o qual padres e bispos da América Latina se comprometiam a levar uma vida de pobreza e fazer com que sua vida fosse dedicada a ajudar as pessoas mais necessitadas.

a implantação do Plano Regional, contudo há uma grande diferença da implantação ideal e real. Muitas dificuldades foram encontradas como a mentalidade das oligarquias do açúcar, em que ignoravam a estrutura social que desfavorecia os pobres e mais necessitados, a falta de recurso para implantar tudo que foi proposto no PPC e uma certa resistência as mudanças e no trabalho que estava sendo desenvolvido. Isso já era esperado já que toda mudança gera receio e resistência em um primeiro momento.

A palavra "FIDELIDADE" terá perdido o seu sentido? Leram certamente as diretrizes do concílio ou do Santo padre as religiosas: fidelidade ao espírito dos fundadores. esta palavra tornou-se um imperativo e nada é mais perigoso do que tomá-la em consideração. [...] Saberemos em pensa são aceitar as modificações nos usos e costumes que devem inevitavelmente variar com os tempos e as necessidades dos tempos: habitação, mesa, vestuário, horário, estudo, viagens e obras. Adaptações foram realizadas nestes e noutros pontos. Por que? – Para melhor servir, para tornar nossa vida religiosa mais irradiante, mais acessível compreensível aos nossos contemporâneos, para que ela permaneça ou se torne atualizada na igreja de hoje²¹,

No trecho da carta que foi disponibilizada pela Congregação nos mostra Jean du Sacre-Coeur²² explicando como o Concílio Vaticano II mudaria o cotidiano religioso das irmãs e a necessidade de tal mudança. Como veremos durante o artigo nas cartas é possível analisar que por mais que os irmãos estivessem um pouco receosas quanto às mudanças que foram apresentadas elas ao mesmo tempo estavam muito receptivas.

2. Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Villefranche-de-Rouergue

2.1A estrutura da Congregação antes do Vaticano II

Antes de tudo, devemos compreender a Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Villefranche-de-Rouergue antes do Vaticano II. O instituto Frances estruturava-se em três ramos: as professoras enclausuradas, as irmãs de vida apostólica e as chamadas "conversas" e estava presente em 11 países, em três Continentes com atividades educacionais para as professoras de vida ativa em

²¹ CC: 30/12/1965.

²² Foi superiora Geral da Sagrada Família entre 1962-1975, responsável pelo *aggiornamento* da Congregação e mudanças Constituições.

diversos colégios, além de várias casas de clausura para as irmãs de vida contemplativa. As religiosas “conversas” seriam aquelas que não desempenhavam funções importantes no seio da Congregação, geralmente não pertenciam às famílias que tinham dotes. Por isso, a maioria desempenhava funções manuais. O primeiro país que a Congregação se inseriu depois da França foi Libano em 1894, chegando ao seu ápice de crescimento no início do século XX com 199 Casas e 1326 professoras. A Congregação chegou ao Brasil, primeiro lugar do instituto nas Américas, em 1902, a partir de uma grande cláusula contratual feita entre a Casa Geral e um empresário Brasileiro com a finalidade que as professoras pudessem educar os filhos dos operários dentro de uma Fábrica de Tecidos em Camaragibe. Assim, verifica-se, um dos pilares do pensamento de sua fundadora Emilia de Rodat: A educação. A Congregação nasceu na França em 1816, no contexto de pós-revolução francesa e suas consequências para o catolicismo francês que, naquele momento, encontrava-se devastado com inúmeros conventos, conventos e igrejas fechadas e destruídas. No Brasil, objeto deste artigo, a Congregação avançou durante o século XX, abrindo diversas casas e colégios, sendo o último colégio fechado no ano de 2020 no Bairro de Casa Forte, no Recife.

2.2. Os anos de *aggiornamento* da Congregação no Brasil

Em princípio, saber-se-á que o processo de renovação na vida da igreja não aconteceu de forma homogênea. Sendo interpretadas de acordo com a cultura local, política e economia. Os documentos produzidos pelo Vaticano II, em especial o *Lumen Gentium* e *Perfectae Caritatis* aprovados respectivamente em 1964 e 1965, causaram uma revolução no seio da igreja e nos institutos de vida Consagrada. As Congregações e institutos de Vida Consagrada foram instruídos a renovarem a mentalidade de sua consagração a partir das exigências do mundo atual. Assim, nosso trabalho, busca apresentar como a Congregação reagiu aos “novos ventos” do Concílio. A primeira suposição que apresentamos é o quantitativo de professoras no Brasil, a apuração do Boletim prévio para eleição das delegadas a organizar o primeiro capítulo provincial de 1969 informa que dez professoras foram eleitas em 15 de novembro de 1968 para

organização do capítulo provincial que elegera a irmã Marie du Christ Thérières como Madre Provincial em 1969. Além disso, o boletim informa que o resultado aconteceu de forma absoluta, com 49 votos. Assim, nossa suposição, considera que relativamente em 1969 a Congregação no Brasil contava com 49 professoras. Informado nossa hipótese referente ao número de professoras percorremos os caminhos da Congregação e suas agentes a partir de 1965- anos finais do Concílio, - até 1969 - ano do capítulo especial do Instituto. Como mencionamos a Superiora Geral da Sagrada Família, Jean du Sacre-Cour, em visita canônica ao Brasil, lançou no dia 30 de dezembro de 1965 uma circular importante a nível mundial de suas impressões do Vaticano II e o futuro de sua Congregação, talvez, a partir do que sentiu de suas companheiras no Brasil.

Para muitas dentre nós, o passado representa a segurança, a solidez; o futuro, a incerteza que só apreende. Escuto por vezes esta frase: “prefiro ter vivido a viver ainda”. Outras parecem duvidar de tantas mudanças, de tantas surpresas. As primeiras eu respondo: não sejais pessimistas, crede que marchamos na linha da Igreja, no espírito do concílio. Nossa Santa Madre Emília compreenderia a necessidade e se sentiria feliz de rejuvenescer, de modificar a fim de que a Congregação atenda as exigências de hoje e não somente às de ontem²³

As palavras da Geral refletem o medo e o desejo de permanência nos valores tradicionais que havia antes do Vaticano II. Além disso, a vida consagrada era marcada por uma disciplina total e fuga dos valores mandamos, valorizando-se muito o estado de perfeição pelos de castidade, pobreza e obediência e uma vida de silêncio e cumprimento das regras de vida.

Assim, a mulher que professava os votos religiosos deveria fugir do mundo, pois este era considerado um lugar de imperfeição, caos, degeneração e pecado. Em outras palavras, a vida religiosa era assumida como “fuga mundi” pelas pessoas que aspiravam à perfeição e, por esse motivo, era necessária a separação e distanciamento entre o convento e a sociedade (ARAS; BRITO 2013, p. 2).

Entretanto, Jean, de pensamento progressista pensava em conduzir seu instituto no espírito do Concílio, guiando a Congregação ao *aggiornamento* proposto. Assim, percebemos, também, que havia uma discussão interna no instituto em relação à clausura, muitas professoras externavam em cartas o medo

²³ CC: 30/12/1965

do fim deste regime. A madre, por sua vez, pede que as irmãs “confiassem na igreja”. Mas, talvez, a superiora tenha deixado uma pista real do seu pensamento quando afirma:

Todas, como verdadeiras filhas de Santa Emilia, e porque consagradas, saberemos colocar em nossas vidas este espírito de Clausura que é essencialmente contemplarão e se traduz por um sentido comunitário imenso e um sentido apostólico não menos real²⁴.

No ano de 1966- 67 a Congregação buscou organizar-se internamente para responder as exigências da igreja no capítulo geral que será realizado em 1968. Infelizmente não encontramos documentação referente ao ano de 1966, entretanto, acreditamos que pelos documentos de 67, as professoras receberam ao longo do ano de 1966 esboços daquilo que seria as novas constituições. A circular da Madre Geral datada de 1-1-67 esclarece que as irmãs têm em mãos o esboço daquilo que será as novas constituições, no espírito do Concílio nas diretrizes do “Perfectae Caritatis” e o recente, naquele momento, Motu próprio “Ecclesiae Sanctae”. A Congregação em processo de *Aggiornamento* buscava refletir no 1º Parágrafo do Capítulo I aquilo que seria sua nova constituição sobre a finalidade do Instituto. Além disso, a circular mencionava a importância de ser comunidade entre comunidades. A partir dessa perspectiva, percebemos a mudança no instituto, formando comunidades pequenas em bairros periféricos na década de 70. Mais uma vez, a madre geral alerta a necessidade de um aprofundamento da consagração no mundo atual: “cada uma de nós levará a sério, o estudo deste questionário, para compreender melhor o *aggiornamento* desejado pelo Concílio penetrar-se do seu conteúdo, de suas dominantes, do seu espírito” (Carta- 19-3-67)”. Durante o ano de 1968 a congregação estava destinada a viver momentos importantes: O Capítulo Geral que visava às mudanças nas regras do Instituto e transformá-las nas constituições e assim a do processo de *aggiornamento* proposto. Percebemos que no Brasil as Religiosas se dividiram em quatro comissões para estudos sobre a atualização da Congregação feita pelos questionários da casa mãe. As 4 comissões são:

²⁴ CC: 30/12/1965

1º Obras do instituto- Ação apostólica; 2º Comissão: Espírito do instituto- vida de oração- exercícios de piedade- vocações e formação. 3ª Comissão- Organização Geral e Governo da Congregação- superiores- provinciais- etc. 4ª Comissão:- Votos, - vida de comunidade²⁵(25-01-68).

As comissões devem estudar, pesquisar e sugerir as mudanças que serão encaminhadas ao capítulo geral. Além disso, no documento analisamos as sugestões revolucionárias que D. Helder fez a Congregação em sua visita em vinte cinco de janeiro de mil novecentos e sessenta e oito, na qual abordaremos no outro ponto deste trabalho. Na carta circular de vinte de maio de mil novecentos e oito é divulgado o nome das quatro religiosas delegadas ao Capítulo Geral: Ir. Maria de Cristo Rei, ir. Maria Stella, ir. Maria Elizabeth, ir. Charles de Jesus. Durante o capítulo geral de 1968 a irmã Maria do Cristo Rei enviou as religiosas no Brasil uma carta que nos dão pistas do pensamento de muitas professoras no Brasil.

Estranhei a insistência em me falar novamente de formar “províncias” já que estão decididas e aprovadas por Roma! Vocês estão ligeiramente atrasadas e eu, nem querendo, ia reabrir o capítulo para apresentar novas desitratadas! Achei graça! Fiquem quietinhas²⁶.

A partir disso, podemos levantar a hipótese que muitas professoras no Brasil não estavam satisfeitas com os rumos que a Congregação estava seguindo. O espírito do Concílio causou medo e o *aggiornamento* proposto, talvez, não estava sendo colocado em prática como pedido. Terminado o capítulo geral, as novas constituições são aprovadas, inclusive a mudança no hábito religioso das professoras. Em 1968, também, dez religiosas são eleitas para organização do primeiro capítulo provincial em janeiro de 1969. Antes de continuarmos a análise do *aggiornamento* da Congregação, ressaltamos que os acontecimentos descritos não aconteceram de forma linear, como causa e efeito, assim como a História não é linear, as mudanças aconteceram de acordo às intenções de cada professora e instituto consagrado. A criação da Província Brasileira em janeiro de 1969 fora frutos desta renovação. Antes disso, o

²⁵ CC: 25/01/1968

²⁶ CC: 30-08-1968

instituto era organizado por “Regionais” havendo uma irmã responsável pelas professoras. Entretanto, não havia uma liberdade na condução dos trabalhos, tudo era subordinado a Superiora Geral da Congregação. Na época, tratava-se da Irmã Jean du Sacre-Coeur Gouret, que conduziu o instituto por 12 anos, de 1962-1975. Roma pede a todas as Congregações religiosas e institutos de vida Consagrada a realização de um Capítulo Especial no ano de 1969 para tratar do *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II nos moldes dos documentos conciliares. Assim nasceu a Província brasileira em 21 de janeiro de 1969, na cidade de Cabedelo, Paraíba. Diferentemente dos fatos narrados no capítulo geral, as professoras da Sagrada Família agora estavam radiantes pela criação da província Brasileira. Acreditamos que pelo fato da decisão ser aprovada por Roma tenha silenciado as irmãs contrárias a esta idéia. Em 1969 a Congregação ainda vivenciaria o Capítulo especial pedido por Roma a todos os institutos de Vida Consagrada para tratar do processo *Aggiornamento*. Assim, analisamos os efeitos práticos do capítulo especial na vida da Congregação. O capítulo atingiu o duplo objetivo: decretando a divisão da Congregação em províncias, organizando o governo do instituto, revendo, ainda, a clausura. Percebemos pelos escritos que havia um descontentamento em relação ao fim da clausura como aconteceu. “Muitas dentre vós, sem dúvidas, ficaram decepcionadas de que as capitulantes não tenham achado oportuno à criação de uma casa de contemplação no seio instituto” (CIRCULAR 03-10-1969). A Geral ainda sugere que as professoras que tinham o desejo de viver em clausura vivam onde estão, ou seja, no local destinado com indulto para deixar a clausura e seguir na vida ativa da Congregação “Não poderiam elas ser mais intensamente orantes lá onde estão?” (CIRCULAR- 30-10-1969) Algumas professoras deixaram instituto em busca de uma vida monástica e outras pediram dispensas dos votos.

3. Sugestões de D. Helder Câmara às Religiosas da Sagrada Família

Antes de tudo, gostaríamos de trazer mais uma vez a importância de D. Helder para igreja católica a nível mundial. Helder, mesmo sendo uma figura conhecida internacionalmente sempre esteve ao lado dos pobres, injustiçados e perseguidos. Além disso, sempre manteve uma boa relação com as

Congregações religiosas. Assim, consideramos que para ele as Congregações religiosas poderiam ser agentes importantes na sua visão de construção de um novo catolicismo com opcional preferencial aos pobres. Na sugestão revolucionária, Helder provoca as religiosas e pede que as religiosas não guardem nada, tudo entregassem aos pobres.

1. As irmãs da sagrada família visto já possuírem as casas não venderiam nada, guardariam tudo, mas como Sta. Emília diz que o único pensamento que fez estabelecer a Congregação foi dar instruções cristãs as jovens pobres que, ao menos, uma das casas para começar, cuide unicamente das filhas dos trabalhadores, dos pobres. Que um colégio comece! Far-se-ia o que se fez em Cuba mas, em nome do cristianismo... Tenhamos o espírito largo da coragem! (esta é solução mais calma e tranqüila)

2. Hoje a grande preocupação da operação esperança é ajudar a massa a tornar-se povo. Não basta alfabetização, precisa lutar pela promoção humana conscientização. Para isto é preciso que haja animadoras de comunidade. Eu sonho com os colégios das irmãs, continuando a função da comunidade.. Formar, especializar certas irmãs de técnicas de grupos, técnicas áudio-visuais, etc. Se não entrarmos por este caminho, o que é indispensável, as massas continuarão massas e quando vierem os agitadores nada mais fácil de subjugar-las. Enquanto distribuirmos alimentos, roupas, etc. Somos santos; na hora em que vemos que isto não basta, que o problema é de promoção humana passamos a ser subversivos. É preciso saber que não seremos entendidos quando trabalhamos a "mettre l'homme debout", devemos entrar num trabalho destes sem ingenuidade.

3. É a loucura completa. Seria preciso que santa Emília falasse, que o nordeste tivesse meia dúzia de santos. Não estamos numa super prudência.. Então, a 3ª sugestão, da loucura completa seria de não guardar nenhuma propriedade, de entregar nosso patrimônio aos pobres.

Conclusão

O artigo teve como objetivo apresentar os passos que a Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Villefranche-de-Rouergue reagiu diante do Vaticano II. Tratou-se de apresentar as respostas das superiores e das professoras. Assim, verificamos que muitas vezes entravam em choque com o pensamento progressista das irmãs que lideravam a Congregação e as respostas mais conservadoras por meio das impressões das irmãs que estavam vivendo na época pós conciliar. Ou seja, mesmo diante de uma única Congregação,

analisamos que as respostas soam diferentes para cada momento do *aggiornamento*.

Fontes:

Arquivo Geral da Congregação das Irmãs da Sagrada Família, Casa Forte, Recife

Referências:

SOLANGE, Maria Silva. Arquidiocese de Olinda e Recife, 1966-1970: negociações e conflitos em torno da aplicação das diretrizes modernizadoras do Concílio Vaticano II. *Dissertação* (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, acesso em 07 fev 2021.

CONDINI, M. Dom Helder Camara, Arcebispo de Olinda e Recife, e o Concílio Vaticano II (1962-1965). *Último Andar*, [S. l.], n. 24, p. 65–84, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/21521>. Acesso em: 05 mar. 2022

PRANDI. Reginaldo, SANTOS. Renan William dos. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea* ISSN: 2236-532X v. 5, n. 2 p. 351-379 Jul.-Dez. 2015. Acesso: 06. abr. 2022

VASCONCELOS, S. S. D.; SANTANA JÚNIOR, M. M. *Dom Marcelo Pinto Carvalheira e o seu modelo de formação sacerdotal à luz do Concílio Vaticano II*. *Fronteiras - Revista de Teologia da Unicap*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 163–182, 2019. DOI: 10.25247/2595-3788.2019.v2n1.p163-182. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1253>. Acesso em: 02 abr. 2022.

O Concílio Vaticano II e sua aplicação na arquidiocese de Olinda e Recife (1966-1970)

Solange Maria da Silva Freire²⁷

Weinar dos Santos Silva²⁸

Resumo: O objetivo desta investigação é a compreensão da elaboração, promulgação e aplicabilidade do Plano de Pastoral de Conjunto, da Igreja Católica Apostólica Romana, na arquidiocese de Olinda e Recife (1966- 1970). Tal instrumento de planejamento e intervenção fora formulado pelos bispos brasileiros com a finalidade de aplicar a eles mesmos, ao clero e aos fiéis, as diretrizes modernizadoras do Concílio Vaticano II. Não existem estudos, no âmbito historiográfico, sobre a implantação desse Plano, nessa arquidiocese ou outras circunscrições da Igreja católica no Brasil. A pesquisa objetiva analisar as estratégias que os bispos, e seus peritos, julgaram poder aplicar à realidade local. Destacamos nos sucessivos planos de aplicação do Regional Nordeste-2 da CNBB (assumidos pela equipe reunida em torno do arcebispo Helder Pessoa Camara), articulações, apoios e resistências, convergências e divergências, entre os setores do clero e do laicato arquidiocesano mais atuante, buscando identificar os que aceitavam e os que refutavam os objetivos propostos. Recorremos a conceitos de P. Bourdieu (especialmente os de *campo* e *subcampo religiosos*), de P. Berger (*estruturas de plausibilidade*) e de M. Weber (*carisma* e *ação social*). Outro viés teórico usado foi a análise realizada pela historiadora Maria Sylvana Brandão de Aguiar, acerca da elaboração, promulgação e aplicação da Lei do Diretório Pombalino, de 1757. Procuramos compreender a dinâmica dos vários *subcampos* arquidiocesanos, na aceitação ou não da modernização da Igreja, e da criação de uma nova *plausibilidade* que lhe reforçasse o *carisma*. Recorremos a fontes primárias nos arquivos da Cúria metropolitana da arquidiocese de Olinda e Recife, nos da própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em Brasília e nos de seu Regional, o NE-2 (encíclicas papais, constituições e decretos do Concílio, atas, relatórios e projetos de bispos e peritos). Utilizamos também depoimentos orais, como recursos confluentes à compreensão da racionalidade discursiva inerentes aos documentos materiais.

Palavras-chave: Igreja Católica Apostólica Romana. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Renovação Pastoral. Campo religioso.

²⁷ Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco. solanufpe@hotmail.com. Atualmente, é servidora da Secretaria Estadual de Educação, atua na função de Assistente de Gestão da Escola Estadual de Referência em Ensino Médio de Ipojuca.

²⁸ Licenciatura Plena em História, 5º Período, pela Universidade Católica de Pernambuco. Pesquisadora de Iniciação Científica (PIBIC), como voluntária, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques. weinar.2020105037@unicap.br

Introdução

Neste trabalho abordamos a receptividade de um dos mais importantes momentos da história da Igreja Católica brasileira quando, ela mesma, através de seu Episcopado, assume a responsabilidade de renovar-se, promovendo a aplicação do Plano de Pastoral de Conjunto aprovado durante o último período do Concílio Ecumênico Vaticano II, em outubro de 1965. Nosso recorte privilegia o estudo desta tentativa, na arquidiocese de Olinda e Recife, AOR.

A Igreja Católica na década de 60 parecia um pouco enfraquecida no que se refere à imagem e função sobre ela criada - a de salvadora do mundo, que legitimava seu poder de controle no mundo católico. A fé parecia abalada, em parte, pela secularização, embora nem todos os setores da sociedade tenham sido atingidos por esse fator. Por essa razão, entende-se que, para o mundo católico havia dois caminhos: adaptar-se aos desafios interpostos pela sociedade moderna e depois às diretrizes do Vaticano II ou correr o risco de perder o controle sobre o capital simbólico, segundo perspectiva de Pierre Bourdieu.

O catolicismo ocidental, diante dos acontecimentos históricos como a Modernidade, secularização, Guerra Fria, Revolução Cubana, apresentou-se, embora hajam controvérsias, em crise de plausibilidade. Segundo Peter Berger, essa crise consistia em que a fé, os ritos, crenças no mundo católico, pareciam não mais “salvar” o cristão do sofrimento, das dores causadas pelo mundo em transformação. O cristão moderno, secularizado, não perdeu a fé, mas esta deixou de ser o único caminho de alívio em momentos de aflição. Ele apercebeu-se, diante da realidade moderna, que a religião não era mais a única via de resposta às dificuldades e dúvidas despertadas pelos desafios da vida cotidiana.

Os conceitos de secularização e estruturas de plausibilidade, foram abordados com o intuito de compreender o cenário de nossa temática, que sofreu influência da Modernidade na forma de pensar e agir, tanto da sociedade civil quanto da religiosa. Nesta época, a sociedade questionava valores, práticas, tradições, fossem elas sociais, religiosas, políticas. “A crise de credibilidade’ na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da

secularização para o homem comum. [...] A secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade”.

O conceito de estruturas de plausibilidade, ajudou-nos a entender a situação de crise religiosa e teológica da sociedade com o suposto enfraquecimento dessa estrutura eclesial, que justificou a convocação do Vaticano II, para a qual João XXIII, entre outras prerrogativas, tinha por finalidade adequar a Igreja a este momento de transformações científica, tecnológica, cultural. Com a Modernidade, “o tempo se secularizou, a religião deixou de ser o único referencial para compreender o mundo e a humanidade acreditou que estava fadada ao progresso, a ser alcançado pela razão”.

Para uma Igreja Católica de tradição milenar, entendemos que a implantação das diretrizes conciliares não seria um processo fácil. A proposta de *aggiornamento* poderia por em risco o tradicional controle do catolicismo ocidental sobre a sociedade cristã. Por essa razão, em nossa pesquisa questionamos: “Como o PPC foi aceito pela sociedade eclesial arquidiocesana, em especial a AOR?”. Esta é a questão que buscamos responder neste trabalho.

1. Uma inesperada primavera: o Plano de Pastoral de Conjunto

O processo sobre pensar, elaborar, implantar o Plano de Pastoral de Conjunto (CNBB, 2004)²⁹ na Igreja Brasileira envolveu vários atores presentes no Concílio Vaticano II através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Esta procurou adaptar-se às novas discussões ali promovidas. Diante disso, o prelado brasileiro, apesar dos *subcampos* religiosos, articulou com vários grupos, trabalhou incansavelmente, nos bastidores para terminar o evento com um Plano de Pastoral de Conjunto, que entitularemos de PPC, que foi elaborado e aprovado com o objetivo de implantação efetiva das mudanças Conciliares.

²⁹ Estruturalmente o PPC divide-se em três partes principais: A primeira corresponde à Introdução geral do Plano, e apresenta dados gerais sobre a CNBB, sua história e suas finalidades, assim como o objetivo geral, sua ligação com o Plano de Emergência, e os princípios básicos que orientaram a formulação das diretrizes. A segunda corresponde ao *plano de fundo* de toda formulação do Plano e de seu desenvolvimento. A terceira parte contém o Plano nacional de atividades da CNBB, e define os objetivos de trabalho, a sistemática adotada, os responsáveis pela execução, as tarefas, datas, prazos.

O processo de implantação de Pastoral no Brasil dividiremos, em linhas gerais, em dois momentos. No primeiro tivemos duas pastorais, a Pastoral Coletiva de 1890 e a Carta Pastoral de 1915. A Coletiva de 1890 foi elaborada pelo Episcopado brasileiro, visava e clamava, em linhas gerais, à comunidade católica união e discernimento diante dos perigos que rondavam a Igreja que se achava em crise com o Estado, cuja união estava por findar-se (PASTORAL, 1890, p. 02-03).

A **Pastoral Coletiva de 1915**³⁰ foi baseada no Concílio Plenário Brasileiro, de 1939 e no Código de Direito Canônico, de 1917. Apesar de complementar à **Pastoral de 1890**, ela apresenta-se densa, dividida em seis títulos contemplando desde aspectos hierárquicos à fé, sacramentos, culto, disciplina do clero e costumes do povo. Segundo Newton Cabral “foi uma forma de trazer respostas pastorais aos problemas (...) da Igreja e, sobretudo, por ter funcionado de direito e de fato como constituição eclesiástica e guia pastoral da Igreja Católica” brasileira até o início da implantação das reformas conciliares do Vaticano II. (1993, p. 168-169).

O segundo momento de Planejamento Pastoral na Igreja brasileira foi marcado por dois Planos Pastorais mais recentes: o **Plano de Emergência** (1962) e o **Plano de Pastoral de Conjunto** (1965).

Os **Planos de Emergência** e o **Pastoral de Conjunto** parecem estar mais direcionados àquela perspectiva de implantação da *ação social* aliados à questão fé, a promover aproximação da Igreja com o homem, com a sociedade. Este fora o caso do **PPC**, que foi tão somente continuidade do **PE**, de modo a atender, do ponto de vista prático, as orientações do Vaticano II na Igreja brasileira.

Ressaltando as convergências entre os documentos pastorais até agora estudados, percebemos que, tanto a **Pastoral de 1890**, como o **Plano de**

³⁰ Esta Pastoral foi idealizada e elaborada em 14 anos, isto é, sua primeira idéia escrita apareceu em 1901, ficou finalmente pronta em 1915 em cinco Conferências dos Arcebispos e Bispos das Províncias do Norte e do Brasil Meridional. Com a promulgação do Código e dos resultados do Concílio Plenário Nacional, a Pastoral de 1915 sofreu adaptações. **CONSTITUIÇÕES ECLESIASTICAS DO BRASIL. Nova edição da Constituição da Pastoral Coletiva de 1915.** Adaptada ao Código de Direito Canônico; ao Concílio Plenário Brasileiro e às recentes decisões das Sagradas Congregações Romanas.

Emergência foram elaborados às pressas, visando atender a um momento de emergência. O primeiro foi resposta da Igreja ao fim do Padroado; o segundo, propôs-se alertar o mundo católico e impedir o avanço comunista nos países latino-americanos.

Desde 1958, João XXIII solicitou a elaboração e aprovação do Plano de Emergência, que esteve sob a responsabilidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, entre os dias 2 e 5 de abril de 1962. “Entre os **documentos emanados** (grifo do autor) da V Assembléia Ordinária da CNBB, vem em primeiro lugar, o **Plano de Emergência** (Grifo do autor). É um documento longo e bastante minucioso em que, partindo de observações preliminares, se enumeraram os objetivos visados pelo Episcopado, as metas a atingir, a forma de proceder. (QUEIROGA, 1977, p. 17).

Porém, com o *aggiornamento*, atualização, do Vaticano II, surgiu a necessidade de uma adequação do Ser Igreja no Século XXI. Por isso, os Planos Pastorais executaram o papel de investigar, previamente, as necessidades e realidades a serem superadas num momento em que as *estruturas de plausibilidade* da Igreja Católica pareciam ameaçadas. Por isso, os Planos de Pastorais foram resultado das Pastorais Coletivas.

O Plano de Pastoral de Conjunto, foco de nosso estudo, pretendeu levar às Igrejas Brasileiras à transformação das mesmas na perspectiva AD Extra e Ad Intra no após Concílio. Ou seja, primeiro, “A igreja e o diálogo consigo mesma, explicando a igreja enquanto mistério do cristo vivo em seus fiéis (corpo místico) e para uma igreja renovada deve fazer: missões, catequese; santificação, oração” (GIUSEPPE, 2006, p. 67). Segundo, “Diálogo com o mundo; o empenho da igreja deverá levar em conta: justiça social, direitos humanos, evangelização dos pobres, a paz e a guerra” (GIUSEPPE, 2006, p. 67).

Para estudiosos sobre o tema Concílio Vaticano II, vale pontuar José Oscar Beozzo e Luiz Carlos Luz Marques. Eles nos permitiram compreender o grande projeto que foi o PPC à época, bem como o desafio que este representou para a Igreja brasileira. Por que a partir do Concílio as dioceses precisariam aprender e vivenciar as orientações conciliares em cada aspecto da vida da Igreja. Qual estratégia seria tomada? Não a partir dos documentos,

Decretos, Constituições nele aprovados, mas através de trabalho pastoral. Este era um desafio porque seria necessário converter todos os documentos conciliares em trabalho pastoral, envolvendo os vários grupos da Comunidade Católica Brasileiros, de sacerdotes, religiosos, consagrados e leigos. Sem falar, que havia as resistências às mudanças propostas.

Das características gerais da estrutura do PPC, organizada em “seis linhas de ação pastoral”, Marques destaca que era a concretude da aceitação do Vaticano II, uma vez que, tinha por base todos os seus 16 documentos, promulgados e por promulgar antes do término do Concílio. Desse modo, Marques ressalta que através desse Planejamento a Igreja brasileira não apenas *canalizou e traduziu* as orientações conciliares, mas as *superou*. Por isso, em nossa compreensão, o mais claro exemplo dessa superação, foi o incentivo do projeto para a continuação da experiência das CEB's, Comunidades Eclesiais de Base, na Igreja do Brasil, que “de maneira simples, mas eficaz, conseguem praticar mais intensamente as exigências da *Doutrina Social da Igreja*. (MARQUES, 2004, p. 116).

No mesmo viés de raciocínio, percebemos as semelhanças estruturais entre a **Pastoral Coletiva de 1915** e o PPC, que resultaram de encontros, discussões, reflexões de arcebispos, bispos do catolicismo brasileiro, pertencentes a vários *subcampos*. O importante é perceber que os sacerdotes da CNBB trabalharam e terminaram o Concílio com um Plano de Pastoral elaborado e aprovado por eles e com o compromisso de aplicá-lo em suas Dioceses. Mesmo ciente de que haveriam desafios a enfrentar.

2. Execução dos Planos Regionais de Pastoral de Conjunto na Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR)

2.1. O PPC em nível nacional

Examinar a implantação dos Planos Pastorais com base em uma direção tão somente dicotômica seria uma abordagem negligente. É preciso pensar que o Plano de Pastoral de Conjunto, primeiro o Nacional, depois o Regional.

Este primeiro Plano de Pastoral de Conjunto, teve seu planejamento iniciado na Igreja brasileira depois do Vaticano II, embasando os Planos

pastorais posteriores, os Regionais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Segundo Raimundo Caramuru esta fase de aplicação refere-se a “rever e avaliar o empreendimento realizado. (...)”. Significa “analisar se o objetivo foi atingido, se a sistemática foi a mais acertada, as metas foram bem previstas e realizadas; as tarefas, operações corretamente executadas em vista do objetivo”. Sob essa concepção, continua Caramuru: “a avaliação permite, igualmente, tomar consciência de situações novas, possibilidades resultantes da ação empreendida ou dificuldades surgidas”, alimentando assim novas reflexões, permitindo novas decisões para futuras ações mais acertadas.

A aplicação dos Planos Pastorais pautava-se em duas prerrogativas, renovar-se, mas sob a atenção da hierarquia católica. No dizer do Padre José Marins, quis “ser um esforço dinâmico e contínuo do Povo de Deus (sob o serviço orientador da Hierarquia)” (BARROS, 1967, p. 360). Percebemos explicitamente o apoio aberto à renovação, mas sob o olhar vigilante, aprovador/reprovador da hierarquia.

O Plano de Pastoral de Conjunto requeria rígido esforço dos vários Secretariados Nacionais para sua aplicação, pois “as diretrizes estavam traçadas para as atividades nacionais previstas, era necessário montar todo um sistema, criar tipos novos de organização, capazes de garantir o funcionamento do Plano”. Para que essa organização fosse eficiente, era necessário montar uma estratégia de trabalho colegiado. Eis aqui a justificativa da convocação de vários setores da Igreja e instituição de pesquisa, principalmente durante a aplicação, para se chegar ao conhecimento da realidade que se pretendia atingir. Pois, de nada adiantaria à Igreja brasileira possuir um Plano de Pastoral eficiente na teoria, mas não possuir condições de execução.

A estratégia de organização para a aplicação do PPC foi bem pensada, uma vez que havia início, meio e fim; pelo menos enquanto projeto essa perspectiva foi apresentada textualmente. Visto que, diante do que verificamos na documentação analisada, o foco foi estabelecido por partes, a saber: primeiro - fazer as pesquisas, estudos para o levantamento da realidade; segundo - os resultados desses estudos serviriam para reflexão dessa realidade em consonância com os objetivos a serem alcançados; por último - a aplicação

propriamente dita e, para tanto, foi imprescindível o serviço de assessoria. Isto é, nesse estágio coube aos grupos de coordenadores, peritos e supervisores orientarem a implementação das linhas de trabalho.

O Balanço das atividades pastoral, já aludido, sugere-nos que, tão logo foi terminado o evento conciliar, parte do Episcopado Brasileiro deu início aos trabalhos para implementar tais inovações conciliares.

3. A aplicabilidade regional do PPC na Arquidiocese de Olinda e Recife

Da elaboração à aplicação dos Planos Regionais, a Comissão Episcopal do NE-2 foi a principal responsável do ponto de vista da coordenação. Da etapa aplicação, vários grupos participaram: bispos, presbíteros, religiosos (as) e leigos.

Dos Planos de Pastorais de Conjunto Regionais da CNBB, o Regional Nordeste 2 elaborou o seu primeiro em meados de 1966, que vigorou de julho de 1966 a dezembro de 1967, corroborando em suas linhas de trabalho, o que foi planejado em âmbito nacional.

No III Encontro Regional de Catequese, por exemplo, realizado entre 16 e 23 de fevereiro de 1968, pretendeu-se a realização de um trabalho voltado à reflexão pessoal e comunitária das equipes diocesanas. Entre os temas discutidos, citamos a vivência cristã dentro e fora da catequese, como também liturgia. A avaliação dos resultados apresentou-se, segundo o relatório, de maneira positiva. Embora para outros participantes, mesmo admitindo falhas, alegaram que o encontro “abriu pistas, foi um bom começo, ajudou em parte...”.

No geral, facilidades e dificuldades foram pontuadas. Estas referem-se à heterogeneidade da massa; dispersão das comunidades e falta de entrosamento, de vivência cristã e falta, principalmente, de formação. Já no caso das facilidades, foi evidenciada a aceitação de parte dos fiéis; apoio de “certos bispos”, como também a existência de equipes litúrgicas.

Em alguns casos percebeu-se evolução, ou seja, a relação de presbíteros com religiosos, bispos melhorou. Mas quanto ao leigo, não se pode dizer o mesmo. Este é um tópico que merece um cuidado particular, assunto que discutiremos em momento específico.

A supervisão dos responsáveis pela AOR na promoção da ação

evangelizadora mostrou a importância que um acompanhamento de um especialista exerceria durante implantação do Plano Pastoral. Até porque, as dificuldades pontuadas durante o processo avaliativo dos Planos Regionais em vários casos não foram superadas pela falta de supervisão especializada, de modo que atuasse em consonância com a linha específica de que era responsável. Por isso, durante avaliação de 1966 viu-se que era desordenado o aproveitamento dos peritos.

Da avaliação do III Plano Regional na AOR, em relação à Evangelização e Catequese, viu-se que ali, foi feito um trabalho sistemático direcionado a jovens, adultos e professores. Foi promovida uma semana de Evangelização considerado um êxito entre os vários participantes, de várias paróquias.

Sobre Liturgia foi feito outro trabalho intenso, semanalmente, direcionado à publicação de textos subsídios para a pastoral litúrgica, no Boletim Arquidiocesano, como também nas homilias, celebrações etc. Da linha sobre ecumenismo também foram empreendidos importantes esforços para ampliar a experiência ecumênica.

Na linha de trabalho, referente à promoção da melhor inserção do povo de Deus no mundo, deixa claro que um de seus objetivos principais direcionou-se ao entrosamento com a Operação Esperança, OE, “que desenvolve um trabalho de promoção humana, nas chamadas áreas de risco do Recife”. Para nós, essa proposta sintonizou-se aos objetivos da linha, promoção humana.

Para entendermos melhor a amplitude da importância desse movimento, consideramos ímpar um pouco sobre o histórico da Operação Esperança, da qual ainda subsistem exemplos concretos, isto é, três engenhos em atividades na Região Metropolitana de Recife.

O movimento foi criado por Dom Helder Camara em apoio aos flagelados da enchente do dia 15 de junho 1965, na Região Metropolitana do Recife. Através da OE “(...) Organiza-se o Povo. Não para o ódio e a destruição. Para a resistência pacífica. Para a exigência na paz. Para a imposição do direito na base do Amor” (CAMARA, 2009, P. 39).

Diante do que acabamos de analisar sobre a aplicação do Planejamento Regional na AOR, podemos constatar que durante pelo menos o primeiro

semestre de 69, bons progressos foram alcançados. Talvez por haver atuação dos grupos de cada uma das linhas de forma mais sistemática.

Revisitando a fase final do período de execução do PPC, já em meados de 1969 foi iniciada a discussão pelo Episcopado Brasileiro, sobre o rumo que seria dado ao Planejamento Pastoral no Brasil. Conforme Raimundo Caramuru, “o sistema de revisão e avaliação pode ser montado ao longo da própria ação. Não é necessário esperar o término das atividades para iniciá-lo”, isto é, esse acompanhamento é feito durante o desenrolar da aplicação, que funciona como uma espécie de controle (BARROS, 1967, P. 136). Diferente do que afirmou Caramuru, alguns sacerdotes tinham a impressão de que, completados os cinco anos, o processo de Planejamento pararia. Pelo contrário.

Reuniões da Comissão Central da CNBB deixou claro que não era esse o interesse, mas sim o de tomar as experiências desses cinco anos, marcados por pesquisas sobre a realidade das arquidioceses, dioceses e paróquias brasileiras, cursos de formação, de reflexão, e construir novas Diretrizes de atividades Pastorais e, além de traçar novas rotas, melhor acabadas.

Portanto, ao término do atual PPC, a CNBB tinha a pretensão de continuar o Planejamento Pastoral, mas seguindo novos métodos, diretrizes, novas instituições. Em reunião da Comissão Central de 1969/340 foram aprovadas novas deliberações para um novo Plano Pastoral de Conjunto Nacional.

O PPC não se resume a apenas um documento. “Não é somente um instrumento de coordenação das atividades pastorais, mas é a expressão do compromisso da Igreja no Brasil com a atualização do Concílio Vaticano II”. Pretende ser uma ação contínua por ser um instrumento a serviço dessa mesma renovação.

No entanto, quando pensamos a recepção do documento aprovado pelo Episcopado Brasileiro, a vivência desse documento no dia-dia de uma arquidiocese, diocese, paróquias, é preciso levar em consideração que no momento da prática não é apenas a hierarquia que atua, mas todo corpo da Igreja, isto é, bispos, presbíteros, religiosos, religiosas e leigos.

Nesse sentido, é oportuno ampliarmos a discussão para o poder de

contestação existente na Igreja Católica, abordando as razões de quem contesta e por qual motivo o faz.

Quem contesta na Igreja, segundo frei Boaventura, pertence a três seguimentos diferentes da Igreja: quantitativamente, são clero e religiosos; em seguida vem os leigos e por último, numa perspectiva qualitativa, os grupos de teólogos, dos centros de estudos, grupos de pesquisa, revistas teológicas.

Mesmo o fragmento pertencendo ao Regional Norte 1, as inquietações acima servem para entendermos a situação de insatisfação referente à Igreja Brasileira, configurando-a enquanto unidade dentro de uma diversidade eclesial. E como tal, a leitura da citação descrita, alonga-se também nos demais Regionais, inclusive no Regional Nordeste 2, com reflexo significativo na arquidiocese de Olinda e Recife.

Conclusão

A partir da análise de nossa pesquisa observamos que o PPC, para atingir sua materialização, perpassou por um longo processo, envolvendo ideias, expectativas, interesses dos *subcampos religiosos* do catolicismo brasileiro. Expectativas essas relacionadas às mudanças, às práticas pastorais, aos *habitus* daqueles que participam deste mesmo catolicismo na tentativa de gerar uma nova *estrutura de plausibilidade*, que dizia respeito à pastoral, à catequese, à liturgia etc.

Da idealização à materialização, longas discussões foram travadas, posto que o PPC não foi fruto de unidade da Igreja Católica, mas sim resultado de entrosamento entre os *subcampos* do Episcopado brasileiro.

Quanto a aplicação do Plano de Pastoral de Conjunto nacional, mostrou-nos em seis primeiros meses de experiência, em meados de 1966, o sentimento de fortes expectativas, euforia daqueles responsáveis por coordenar sua implementação. Em termos gerais, a Igreja e seus vários *subcampos religiosos* procuraram sentir a coerência entre o texto e sua execução de acordo com as necessidades da comunidade religiosa que se pretendia inovar. Por essa razão, foi de tomada de conhecimento da realidade, para então ter ideia de quais *estratégias*, limites, deveriam ser traçados no momento da ação.

Segundo nossa análise, alguns resultados foram frutos da aplicação dos Planos de Regionais no sentido de permitir reflexão e formação para uma nova prática, ação pastoral, adoção de um outro *habitus* almejando a possível construção de uma *nova plausibilidade* para parte do clero e leigo arquidiocesanos, cuja participação do último, embora a questão apresente discordâncias, foi expandida em vários espaços da Igreja, inclusive, em ações catequéticas.

Dessa forma, apesar dos conflitos, das resistências entre os *subcampos*, percebemos significativos esforços, de vários grupos da arquidiocese de Olinda e Recife, inclusive de seu arcebispo Dom Helder Camara [que foi uma espécie de mediador de todo processo], e sua equipe, na materialização de algumas linhas de trabalho dos Planos Regionais, no espaço por nós delimitado.

Referências

- CAMARA, Helder. 13ª Carta-Circular. Roma, 22/23.09.1965. In: MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIA, Roberto de Araujo (Orgs.). *Dom Helder Camara. Circulares Conciliares: de 10/11 setembro a 07/08 de dezembro de 1965*. Recife: CEPE Editora, 2009, p. 39. (Coleção obras completas de Dom Helder Camara: v. 1, t.3).
- BARROS, Raimundo Caramuru de. *Brasil: uma Igreja em renovação*. A experiência brasileira de experiência pastoral. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 21, 2000, p. 10. Disponível em: www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/Berger-21.1_2000.pdf. Acesso em: 05 de março 2022.
- BOAVENTURA, Kloppenburg. "Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB. Decisões da X Assembleia Geral do Episcopado". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. vol. 29, fasc. 3, set.de 1969.
- BOURDEIU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- MARQUES, Luiz Carlos L. FARIA, Roberto de Araujo (Orgs.). *Dom Helder Camara. Circulares Conciliares: de 10/11 setembro a 07/08 de dezembro de*

1965. Recife: CEPE Editora, 2009. (Coleção obras completas de Dom Helder Camara: v. 1, t.3).

SILVA, Solange Maria da. *O fim da era Helder Camara: Mudança de rumo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1964)*. Monografia [Bacharelado em História]. Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE, 2006.

CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil. *Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970)*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Documentos da CNBB, nº 77), p. 15-18.

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II (1959-1965)*. Tradução de Pe. Clóvis Bovo. Aparecida; São Paulo: Santuário, 2006, p. 67.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MARQUES, Luiz Carlos Luz. Manter a Igreja em clima de Concílio: a aplicação do Vaticano II no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004, p. 116. v. 4.

PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO. s/l: 19 mar. de 1890, p. 02-03.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Manoel da Nóbrega” à Universidade Católica de Pernambuco: uma trajetória direcionada pela Igreja Romanizada (1943-1956)*. Recife, 1993, p. 168-169. Dissertação de Mestrado (em História), UFPE.

QUEIROGA, Gervásio Fernandes de, Pe. *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB: Comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 17.

A receptividade linguística da Língua Brasileira de Sinais na Igreja pós-Concílio Vaticano II

Antonio Michel de Jesus de Oliveira Miranda³¹

Resumo: Anterior ao Concílio Vaticano II, o latim, além de língua oficial da Igreja, sempre deveria ser utilizado nas celebrações litúrgicas. A *posteriori*, com o Concílio II, em relação às culturas modernas, houve a promoção da renovação litúrgica, também no âmbito da língua utilizada nas celebrações, com a concessão do uso das línguas vernáculas. Já em 2001, o documento pós-conciliar, *Liturgiam Authenticam* passa a reger normas que outras línguas deveriam seguir para autenticar a fidelidade à tradução do latim. Ao tempo que um ano depois, em 2002, com a Lei nº 10.436, o Brasil passa a reconhecer como meio de comunicação e expressão das pessoas surdas neste país, a Língua Brasileira de Sinais - Libras. Vale ressaltar, que todas as implicações por sobre a língua, podem se alicerçar sobre o pensamento do linguista Marcos Bagno (2007), diante das rejeições das variedades linguísticas de menor prestígio. Assim, em uma Igreja Católica pós-concílio, que concede suas celebrações e demais serviços eclesiais na língua vernácula e em um Brasil, que além da língua portuguesa, reconhece em sua legislação, o direito linguístico do Surdo, começa a instauração da utilização da Libras dentro da Igreja. Deste modo, tendo em vista o contexto pós-Concílio Vaticano II, as implicações da concessão de línguas vernáculas, o documento *Liturgiam Authenticam*, que dentre suas normas, restringia o uso de línguas, as colocando em um patamar hierárquico, esta pesquisa de cunho bibliográfico e qualitativo, objetivou compreender como se dar a receptividade linguística da introdução da Libras nas celebrações litúrgicas e serviços pastorais da Igreja brasileira. Nossos achados apontam para inúmeras reflexões diante da participação da Comunidade Surda na Igreja e suas implicações culturais, linguísticas e identitárias, perante ao contexto Católico pós-concílio.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; *Liturgiam Authenticam*; Língua Brasileira de Sinais.

Introdução

A língua pode ser compreendida também, como um forte instrumento de poder. E quando contextualizamos esta assertiva ao momento histórico do Concílio Vaticano II e as implicações sobre o uso de outras línguas, esta relação,

³¹ Doutorando em Ciências da Religião – UNICAP (Bolsista CAPES). Mestre em Ciências das Religiões. Professor Auxiliar - UESPI. Professor Educação Básica SEMED-Tutoia/MA. E-mail: educadormichel@gmail.com

língua, religião e poder, assume aspectos de política linguística, quando se coloca em polos dicotômicos o latim, que historicamente foi e é a língua oficial da Igreja e as demais línguas que passam, após o Concílio Vaticano II, em relação às culturas modernas, enquanto promoção da renovação litúrgica, também no âmbito da língua utilizada nas celebrações, por uma concessão dos seus usos, assim denominando-as por línguas vernáculas, nos documentos do Concílio.

O documento pós-conciliar, *Liturgiam Authenticam* (2001) passa a reger normas que outras línguas deveriam seguir para autenticar a fidelidade à tradução do latim, assim ratificando os aspectos de política linguística, oriundos da tríade supracitada: língua, religião e poder. Tais aspectos se tornam ainda mais sensíveis, a partir do recorte geográfico para esta pesquisa, que é a Igreja Católica no Brasil, cuja nação, em 2002, com a Lei nº 10.436, passa a reconhecer como meio de comunicação e expressão das pessoas surdas neste país, a Língua Brasileira de Sinais - Libras.

Partindo da contextualização da igreja brasileira pós-Concílio Vaticano II e as implicações linguísticas conferidas em seus Documentos, diante da legislação brasileira que reconhece a Língua de Sinais como meio legítimo de comunicação da pessoa surda, a inquietude desta pesquisa se materializa com a seguinte indagação: como vem acontecendo a receptividade linguística na introdução da Língua Brasileira de Sinais nas celebrações litúrgicas e serviços pastorais da igreja brasileira pós-Concílio Vaticano II?

Assim, tendo em vista a busca de respostas para nossa inquietude, elegendo a pesquisa bibliográfica, de abordagem qualitativa, nos propusemos a compreender como se dar a receptividade linguística na introdução da Libras na igreja brasileira. E para tanto, buscamos conhecer as implicações linguísticas contidas nos documentos pós-Concílio Vaticano II, à luz de concepções teóricas da língua enquanto instrumento de poder, a fim de, auxiliados por recortes de mídia, conceber a contextualização da receptividade da Libras na igreja.

1. O Concílio Vaticano II e as concepções vernáculas enquanto instrumento de poder

Na realidade, **desde o Pentecostes a Igreja falou e rezou em todas as línguas dos homens**. Contudo, as Comunidades cristãs dos primeiros séculos usaram amplamente o grego e o latim, línguas de comunicação universal do mundo no qual viviam, graças às quais a novidade da Palavra de Cristo encontrava a herança da cultura helénico-romana (LL, 1, 2012).

A epígrafe acima, pertence a Carta Apostólica, em forma de *motu proprio*, de Bento XVI, que instituiu a Pontifícia Academia de Latinidade, como uma forma de valorização linguística e cultural do latim, sendo justificada pelo Decreto pós-Concílio Vaticano II, *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal, que a respeito da Revisão dos Estudos Eclesiásticos, os seminaristas deveriam adquirir conhecimentos da língua latina.

Para além das ambivalências dos pró ou contra-Concílio Vaticano II, o que chama a atenção nesta epígrafe é quando Bento XVI afirma que desde o Pentecostes, a Igreja se vale de “todas” as línguas faladas pelos homens. E aqui, adicionamos, homens e mulheres.

Esta assertiva do pontífice é, de certa forma, ratificada pela reforma litúrgica, promovida a partir do Concílio Vaticano II, no *Sacrosanctum Concilium* de 1963, ao conceder o uso da língua vernácula a ser utilizada na liturgia.

A língua litúrgica: traduções

36. § 1. Deve conservar-se o uso do latim nos ritos latinos, salvo o direito particular.

§ 2. Dado, porém, que não raramente o uso da língua vulgar pode revestir-se de grande utilidade para o povo, quer na administração dos sacramentos, quer em outras partes da Liturgia, poderá conceder-se à língua vernácula lugar mais amplo, especialmente nas leituras e admoções, em algumas orações e cantos, segundo as normas estabelecidas para cada caso nos capítulos seguintes.

§ 3. Observando estas normas, pertence à competente autoridade eclesiástica territorial, a que se refere o artigo 22 § 2, consultados, se for o caso, os Bispos das regiões limítrofes da mesma língua, decidir acerca do uso e extensão da língua vernácula. Tais decisões deverão ser aprovadas ou confirmadas pela Sé Apostólica.

§ 4. A tradução do texto latino em língua vulgar para uso na Liturgia, deve ser aprovada pela autoridade eclesiástica territorial competente, acima mencionada.

D. Normas para a adaptação da Liturgia à índole e tradições dos povos (SC, 36, 1963).

Observa-se que há uma concessão a outras línguas, mas ainda prevalece, quanto ao uso da língua na Igreja, uma hierarquia e valorização do latim. A expressão “língua vulgar”, citada no documento, nos depreende que, muito embora o termo “vulgar”, emerja um sentido pejorativo em nossa cultura brasileira, este é usado etimologicamente, quanto pertença cultural ao povo, aqui cabendo às línguas vernáculas, sua utilização litúrgica, a partir de traduções do latim. Assim, a palavra “vulgar”, contida na expressão “língua vulgar”, é de origem latina e por primeiro, “foi usada em sentido não pejorativo por Tertuliano, que deu valor ao testemunho contido nas expressões usadas pelo povo” (ABBAGNANO, 2007, p. 1010).

Mais tarde, em 2001, com o *Liturgiam authenticam* instaura na Igreja pós-Concílio II, um documento instrutivo, em busca da garantia identitária do latim, sob aquilo que julgavam ser traduções aperfeiçoadas de uma experiência vernácula de mais de 30 anos da Igreja. O texto substituiu todas as normas, desta temática, anteriormente publicadas, e sobre as línguas vernáculas, diz,

Deveriam usar-se na Liturgia unicamente **as línguas mais faladas**, evitando a introdução de muitas línguas, com o risco de provocar uma fragmentação do povo em pequenos grupos e talvez causar discórdias. Ao fazer a escolha das línguas a serem introduzidas na liturgia, é preciso ter em conta factores como o número de sacerdotes, diáconos e colaboradores leigos que podem servir-se sem dificuldades de uma determinada língua, a disponibilidade de tradutores para aquela língua, e as possíveis práticas, compreendidos os problemas económicos, de produzir e publicar boas traduções da Liturgia (LA, 4, 200, Grifo Nosso).

Ao tomarmos o que fora dito no texto supracitado: “línguas mais faladas, evitando a introdução de muitas línguas”, pode ser possível a percepção de uma suposta hierarquia linguística. Quando hierarquizamos uma cultura linguística, dando a esta um maior prestígio, e nesse caso fica subentendido quer seja pela exacerbada valorização ao latim e quer seja pelas regras do documento que escolhe línguas, pode-se estar dando a outras línguas, um lugar de menor prestígio. Configura-se de certa forma, uma relação de força, de poder. Que neste exemplo que estamos refletindo se encaixa perfeito sobre aquilo que Bourdier (1977) afirmou que a língua deixou de ser um instrumento de

comunicação e conhecimento e passa a exercer também o papel de instrumento de poder.

Ainda, quando suscitamos sobre esta relação linguística que coloca uma cultura como maior e outra como menor prestígio, logo é possível refletirmos sobre o antônimo desta expressão usada no documento: “línguas mais faladas” e evocarmos o linguista Marcos Bagno que se debruça em seus estudos sobre as variedades linguísticas de menor prestígio, sendo assim, “as línguas menos faladas”. Bagno nos adverte sobre estas questões, pois poderemos estar fazendo uso do que o linguista chamou por “preconceito linguístico”, baseado na crença de que línguas majoritárias são únicas, modelos e que “qualquer manifestação linguística que escape desse triângulo escola-gramática-dicionário é considerada, sob a ótica do preconceito linguístico, “errada, feia, estropiada, rudimentar, deficiente” [...] (BAGNO, 2007, p. 40). E indo um pouco adiante, inferimos que nesta ótica, poderia ser excluída do rol das “mais faladas”, a serem usadas dentro da liturgia.

2. Breves reflexões sobre a Língua Brasileira de Sinais na Igreja pós-Concílio

Sobre essas variedades linguísticas de menor prestígio, no Brasil, a Comunidade Surda faz parte do que é denominado minoria linguística. Apesar de existir um debate amplo em torno do conceito de minorias, a este grupo social, compreendemos ser o que faz uso de uma língua própria e característica de sua cultura. E pode ser definida assim, porque “usam uma língua (independentemente de ser escrita) diferente da língua da maioria da população ou da adotada oficialmente pelo Estado” (MONTEIRO, s.d., n.p).

Esta língua, no ano de 2002, com a Lei nº 10.436, passa a ser reconhecida no Brasil como a Língua Brasileira de Sinais – Libras, meio legítimo de comunicação e expressão da Pessoa Surda brasileira. E assim como outras línguas de sinais, de outros países, ascenderam-se ao *status* linguístico de língua, a partir dos estudos de William Stokoe (1960), que, ao analisar a American Sign Language (ASL), a língua de sinais norte-americana, de forma quirológica, assim como no sistema fonológico das línguas orais, ele decompôs os sinais em unidades menores, identificando três tipos como: posição, configuração e

movimento, desta forma, comprovando o *status* linguístico das línguas de sinais (LODI, 2004).

O impacto do estudo de Stokoe (1960) foi tal que, a partir dele, nos anos subsequentes, diversas línguas de sinais passaram a ser descritas seguindo, em sua grande maioria, a mesma classificação proposta por este autor, ou seja, em níveis linguísticos (particularmente, em níveis fonológico, morfológico e sintático). Assim ocorreu com as línguas de sinais inglesa, chinesa, costarriquenha, tcheca, venezuelana, iugoslava (cf.: Rée, 1999), francesa, sueca, dinamarquesa, holandesa, alemã, italiana (cf.: Johnson, 1994), portuguesa (cf.: Amaral, Coutinho & Martins, 1994) e também com a brasileira (cf.: Ferreira-Brito, 1995; Quadros, 1997; Quadros & Karnopp, 2004), além de uma vasta quantidade de estudos sobre a língua de sinais americana (cf.: Klima & Bellugi, 1979; Poizner, Klima & Bellugi, 1987; Emmorey, Bellugi & Klima, 1993, dentre vários outros citados nos estudos das diferentes línguas de sinais) (LODI, 2004, p. 284-285).

Assim, diante deste contexto pós-Concílio Vaticano II, das implicações da concessão de línguas vernáculas, das ressalvas do *Liturgiam Authenticam*, quanto a quais línguas deveriam ser aceitas, as colocando em um patamar hierárquico, a normativa legal do reconhecimento da Libras como comunicação e expressão da Pessoa Surda brasileira, com isso, a introdução linguística da Libras nas celebrações litúrgicas e serviços pastorais da Igreja Católica brasileira, só poderia ser inevitável. Afinal, alicerçados em Marcos (16:15), como fazer um verdadeiro Ide a todo mundo e levar o Evangelho a toda criatura, se deixarem a Comunidade Surda de fora? Assim nasce na igreja brasileira um movimento pastoral que pudesse entender e reconhecer a cultura e as identidades surdas, a Pastoral do Surdo.

Segundo o reconhecimento oficial da igreja católica no Brasil, a Pastoral do surdo se firma em 1950, sob o impulso do Padre Eugênio e do Monsenhor Burnier. Tendo por objetivo visar à promoção humana, a Pastoral do surdo busca cumpri-lo, tendo seus desafios também “por se tratar de uma cultura de língua diferente e conseqüentemente de uma estrutura pastoral diversificada, a Pastoral do surdo é muito original, mas, ela quer ser uma unidade com toda a igreja, articulando a corresponsabilidade de seus trabalhos de evangelização” (SILVA, apud CERQUEIRA, 2019, p. 17).

Uma igreja inclusiva, desde então, tenta se emergir no Brasil. Mas para que isso seja possível, leigos e religiosos devem compreender as questões culturais e identitárias da Comunidade Surda, partindo do pressuposto de que a

suposta privação de um sentido, que a comunidade majoritária o tenha a mais, não é capaz de inviabilizar outras formas de interação por sobre o mundo.

Embora os surdos possam se enquadrar neste contexto como pessoas com deficiência auditiva, eles preferem ser compreendidos em sua singularidade cultural, como surdos, que possuem sua própria língua e um modo particular de ser no mundo. Dessa forma, a ideia de cultura surda poderia ser associada à ideia de cruzada moral de Becker (2008). Sob esta perspectiva, os movimentos de surdos, inclusive os estudos surdos e as ideias de identidade, comunidade e cultura surdas poderiam ser compreendidas como uma forma de empreendimento moral que reivindica o reconhecimento da diferença, que vai além do paradigma da deficiência (BIGOGNO, 2012, p.11).

De certa forma, ao contrário do que era previsto no *Liturgiam authenticam*, sobre a preferência de “línguas mais faladas”, com a introdução do serviço da Pastoral do Surdo no Brasil, é também percebida uma receptividade da língua desta comunidade dentro da igreja. Afinal, sua língua, a Libras, é seu bem cultural e se tornaria impossível a participação desta comunidade, sem que lhes respeitem seu direito linguístico. No entanto, Samuel Ferreira de Souza (surdo), atual coordenador nacional da Pastoral do Surdo no Brasil, aponta que,

A Pastoral do Surdo no Brasil percebe que a Igreja está se abrindo ao acolhimento dos surdos. Isto, em sua avaliação, passar por um processo de entendimento dos ouvintes (pessoas não surdas). Contudo, ele destaca que a cultura surda ainda causa certo incômodo na celebração dos sacramentos, como a Eucaristia (CNBB, 2020, n.p.).

Os incômodos culturais que Samuel aponta, não deixam de ser também o linguístico e isso poderá acontecer quando membros da igreja, leigos e/ou religiosos passarem a hierarquizar o uso da língua, enobrecendo aquela majoritária e sem que percebam, poderão menosprezar a outra minoritária, quando por exemplo, for negado o direito de usá-la como primeira língua, quer seja tendo ou não surdos como maioria na assembleia. Neste caso, não somente a língua, Libras, que no Brasil é minoritária, pode ser menosprezada, mas toda a sua gente que nela se reconhece.

reconhecer e aceitar a língua da pessoa surda implica em aceitar a identidade surda. O autor Tarje Basilier pontua que “Quando eu aceito a língua de outra pessoa eu aceito a pessoa... Quando eu rejeito a língua, eu rejeitei a pessoa porque a língua é parte de nós mesmos... Quando eu aceito a Língua de Sinais, eu aceito o Surdo, e é

importante ter sempre em mente que o Surdo tem o direito de ser Surdo”. Assim, cabe a nós aceitá-los como uma diversidade linguística presente num país com tantas facetas culturais (GRASSI, et al, 2011, p.66).

No Estado do Paraná, em Curitiba, a Paróquia Nossa Senhora da Ternura, tem por pároco o Pe. Wilson Czaia que é surdo congênito e é um exemplo de que assim como previu o *Sacrosanctum Concilium*, a receptividade linguística da Libras nesta comunidade e até como reconhecimento nacional da Comunidade Surda, reveste-se “de grande utilidade para o povo, quer na administração dos sacramentos, quer em outras partes da Liturgia” (SC, 36, 1963). “A aceitação e a participação da comunidade, segundo o padre, foram conquistadas com o tempo. Há sete anos, a Paróquia Nossa Senhora da Ternura recebeu o sacerdote, determinado a começar o trabalho de inclusão com a pastoral dos surdos” (PARIS, 2018, n.p.).

Considerações finais

Buscamos compreender a recepção na introdução da Libras na igreja brasileira pós-Concílio Vaticano II. Percebemos que muito embora o Concílio tenha sido o catalizador de uma “virada linguística” no seio da Igreja Católica, abrindo a concessão para a utilização de línguas outras, na promoção de uma renovação litúrgica, ainda assim, há nos documentos, uma semântica que notadamente denota uma relação de poder como aspecto da política linguística na escolha de línguas a serem proferidas no ambiente eclesial, imprimindo assim, neste contexto, a língua como um instrumento de poder, o que poderia trazer margens de hierarquias à línguas de minorias.

Dentre estas minorias linguísticas, correlacionamos as implicações da tríade, língua, religião e poder à Comunidade Surda, no uso de sua língua, a Libras – Língua Brasileira de Sinais, reconhecida por legislação enquanto seu meio legítimo de comunicação e expressão, que em contraponto ao que era previsto no *Liturgiam authenticam*, sobre a preferência de “línguas mais faladas” no seio da igreja, nasceu a Pastoral do Surdo, que utiliza, enquanto respeito cultural e identitário, sua “língua menos falada”, a Libras, no serviço pastoral e até em celebrações como é o caso do Padre surdo Wilson Czaia.

Provocamos ainda nesta pesquisa, a compreensão de que, a partir da percepção política e hierárquica que confere um certo fator de insensibilidade na escolha linguística conferida nos documentos do Concílio Vaticano II, especificamente no que concerne a receptividade da Língua Brasileira de Sinais na igreja, quando se nega o direito do uso da Libras como primeiro língua, seja lá por qual motivo, ao não aceita-la, estará-se-há também não aceitando sua comunidade falante e além de negar seu direito linguístico conferido na legislação em vigor, nunca se cumprirá um verdadeiro ide.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAGNO, Marcos. Preconceito linguístico: o que é, como se faz. 49. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- BIGOGNO, Paula Guedes. Cultura, Comunidade e Identidade Surda: O que querem os Surdos? 2012. 18 f. TCC - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.
- BOURDIEU, P. L'économie des échanges linguistiques. In: Langue Française, Paris, n. 34. 1977.
- CERQUEIRA, Larissa Mota. Diversidade, inclusão social e educacional. Alagoinhas: Bordô-Grená, 2019. Disponível em: <https://www.editorabordogrena.com/_files/ugd/d0c995_899495a899f045d391e55f6faf07e18d.pdf#page=13>. Acesso em 01 marc. 2022.
- CNBB, Membro da coordenação nacional da pastoral do surdo fala dos desafios da inclusão na igreja no brasil, 2020. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/membro-da-coordenacao-nacional-da-pastoral-do-surdo-fala-dos-desafios-da-inclusao-na-igreja-no-brasil/>>. Acesso em 02 marc. 2022.
- GRASSI, Dayse; et al. LÍNGUA BRASILEIRA DE SINAIS: aspectos linguísticos e culturais. Trama, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 57–68, 2012. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/5786>>. Acesso em: 02 marc. 2022.

LATINA LINGUA. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121110_latina-lingua.html>. Acesso em 03 mar. 2022.

LITURGIAM AUTHENTICAM. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_co_n_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_po.html>. Acesso em 03 mar. 2022.

LODI, Ana Claudia Balieiro. Uma leitura enunciativa da língua brasileira de sinais: o gênero contos de fadas. DELTA [online]. vol.20, n.2, pp. 281-310, 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/delta/a/XWkTstrFfzKpHdJvxGMStpL/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 01 mar. 2022.

MONTEIRO, Adriana Carneiro et al. Minorias Étnicas, Linguísticas e Religiosas. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/dh/br/pb/dhparaiba/5/minorias.html>> Acesso em 01 mar. 2022.

OPTATAM TOTIUS. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html>. Acesso em 03 mar. 2022.

PARIS, Letícia. Padre surdo celebra missas em Libras e trabalha para a inclusão no Paraná: Aquele medo se transformou em ajuda. G1 Paraná, 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/padre-surdo-celebra-missas-em-libras-e-trabalha-para-a-inclusao-no-parana-aquele-medo-se-transformou-em-ajuda.ghtml>>. Acesso em 02 mar. 2022.

SACROSANCTUM CONCILIUM. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em 03 mar. 2022.

“Pensamos em fazer uma Igreja do povo e acabamos com tudo que era do povo”: a Pia União das Filhas de Maria e Concílio do Vaticano II.

*Maria Lucelia de Andrade*³²

Resumo: Com o fim do Padroado a Igreja Católica no Brasil se viu em meio a desafios. A religiosidade popular era vivida nas Irmandades religiosas das mais diversas representações. Tais irmandades tinham funcionamento autônomo e sua condução não dependia da Igreja. Um dos desafios da Igreja foi retomar as diretrizes de Roma desde Trento (1545-1563) até o Vaticano I (1869-1870), o que ficou conhecido como Processo de Romanização e/ou Ultramontanismo. Para isso a Igreja investiu no público feminino. A Igreja romanizada, passou a criar suas próprias confrarias e irmandades, especialmente as femininas. A Pia União das Filhas de Maria era uma das de maior destaque. Nos primeiros anos do século XX instalou-se em todas as paróquias do país, uma irmandade das Filhas de Maria. Formada somente por jovens católicas solteiras, a Pia União 30 devia construir um modelo ideal de mulher católica, e para isso eram dirigidas por um diretor espiritual que orientava suas ações. O intuito era formar moças prontas a serem as mães do futuro sob os ensinamentos católicos. “A mão que balança o berço é a mão que domina o mundo”, repetia com certa frequência a revista mensal criada especialmente para esse público, a Revista Maria. À medida que a Romanização avançava e a Igreja se fortalecia, as Filhas de Maria desfrutavam da deferência em geral e também usufruíam de privilégios simbólicos, que davam à Pia União destacado status dentro das paróquias do país. Com a proposta do Vaticano II, de igualdade entre os fiéis, ser Filha de Maria passou a não ter o mesmo status, enquanto as exigências sobre suas condutas só enrijeciam, numa época em que as mudanças de comportamento feminino abalavam o ocidente de muitas formas.

Palavras-Chave: Irmandades; Mulheres; Vaticano II

Introdução

Eu era apenas uma jovem estudante de graduação quando ouvi atentamente pela primeira vez uma menção às irmandades. Estudava procissões católicas numa pequena cidade do interior do Ceará na primeira metade século XX, e usava como fonte principal, entrevistas com velhos e velhas da minha cidade sobre como se davam esses momentos que eram devoção, mas que também eram de sociabilidade, representação de status social e que acabavam

³² Doutora em História Social pela Universidade Federal do Ceará-UFC, Professora Adjunta do Depto. de História da Universidade Regional do Cariri – URCA. E-mail: lucelia.andrade@urca.br

por mobilizar a cidade inteira que se preparava com esmero para as procissões, se não por devoção ao santo homenageado, por um pouco de ludicidade numa cidade que com forte influência da Igreja Católica, sede da terceira Diocese do Estado do Ceará, e sem muitas opções de diversão para os jovens que lá residiam.

Nossas conversas, muitas vezes embaladas pelo romanceamento do passado e pela saudade da juventude, iniciavam sempre com frases do tipo “Era muito bom! Tinha as irmandades!”, seguido de um lamento triste: “depois acabou tudo”. As irmandades em princípio não eram parte da pesquisa, eu sequer sabia de sua existência, mas a recorrência nas falas fez as fontes me guiarem em busca dessas tão preciosas associações. (ANDRADE, 2004)

Recorri a historiografia, e lá encontrei muitas referências sobre irmandades. Mas não eram as que os entrevistados falavam. Eram outra coisa. E esse pequeno fio de Ariadne foi guiando em labirintos cada vez mais complexos até aqui.

As irmandades mais discutidas em nossa historiografia são aquelas que floresceram nos séculos XVII e XVIII e que além de seu papel inicial de garantir uma boa morte a seus membros, e uma grande festa ao seu santo de devoção, mostravam claramente as estratificações sociais da Colônia, e depois, do Império brasileiro: irmandades de pretos livres, de pardos livres, de comerciantes ricos, de pretos e pardos escravizados, enfim, uma infinidade de associações que especialmente criadas por pretos e pardos, livres ou escravos, que também foram, espaço de autonomia, resistência, diversão e devoção, tudo junto, sem distinção.

Mas essas irmandades eram muito diferentes daquelas que me habituei a ouvir os entrevistados falar. Depois, pesquisando mais a fundo encontrei nos arquivos da Cúria Diocesana de Limoeiro do Norte, as atas dessas associações, e desde então me debruço sobre o entendimento de seu funcionamento, mas principalmente de suas funções e relações dentro da sociedade brasileira.

1.1 - Uma reação da Igreja: irmandades romanizadas e a transformação das formas de devoção no Brasil

Assim como aquelas dos séculos anteriores, essas irmandades, que prevaleceram especialmente nas primeiras décadas do século XX, eram variadas. Muitos eram os santos de devoção que homenageavam. Na realidade irmandade era como o povo as chamava, certamente reflexos do apego àquelas que as antecederam. Afinal, era é consenso entre os historiadores do catolicismo brasileiro que o povo vivia sua religiosidade dentro das irmandades, e não sob as ordens da Igreja, que tinha um clero secular pouco numeroso, com formação deficitária e, em sua maioria, restrito aos centros urbanos maiores.

As irmandades que prevaleceram no século XX, na realidade eram sodalícios, confrarias, uniões pias, associações devocionais. Todas leigas, mas ao contrário daquelas dos séculos anteriores, deviam estar sob a direção de um clérigo. Suas ações deviam privilegiar o devocional, ou mesmo as demandas da Igreja Católica, que passava por um momento delicado de transformação que, no Brasil, se manifestava em dois movimentos: um de dentro para fora, conhecido por Romanização, onde a Igreja buscava resgatar e cumprir tudo aquilo que o Beneplácito régio, que terminou em 1889 com o fim do Império, não havia implementado ou mesmo havia proibido; e outro de fora para dentro, onde a própria sede Romana buscava uniformizar as Igrejas de todo o mundo, combatendo os “males da Modernidade”, dentre eles a maçonaria, o Regalismo, o espiritismo, o comunismo, o protestantismo, entre outros, movimento que a própria Igreja chamava de Ultramontanismo, ou seja, para “além dos montes” de Roma.

Por terem sido concebidas dentro das diretrizes do processo de Romanização, bem como a insistência das fontes em chamá-las de irmandades, até mesmo seus membros, as chamavam, passei a me referir a tais associações religiosas leigas de “Irmandades Romanizadas”. Muitas eras as características que essas confrarias apresentavam, mas todas se apegavam a uma vivência devocional normatizadora que valorizava e obedecia a hierarquia da Igreja Católica, que se fortaleceu no Brasil a partir do processo de Romanização. Umas infantis, outras masculinas, ou femininas, e até mesmo mistas, de todas as que

tomei conhecimento uma delas me chamou atenção, não apenas por seu status social, pelo lugar que ocupavam nas memórias dos entrevistados e principalmente pela importância que ganhou dentro da Igreja Católica romanizada brasileira: a irmandade das Filhas de Maria, ou mais exatamente a Pia União das Filhas de Maria.

1.2 - A Pia União das Filhas de Maria – Espaço de poderes e de controle de corpos femininos.

A Pia União das Filhas de Maria é um modelo de sodalício europeu. Sua origem data o século XIX em Roma. A ideia a priori era moldar comportamentos e corpos femininos para que mantivessem o recato desejado pela Igreja Católica. Tinha como santa de devoção além da Maria, a figura de Santa Inês, que tal como Maria, está presente na hagiografia católica como ícone da virgindade e pureza femininas. Por isso a associação exibia em seu título sob os auspícios da virgem e mártir Santa Inez. Dois modelos de pureza e castidade sob as bênçãos da Virgem Maria, nada mais ligado ao controle do corpo feminino. E esse era o intuito inicial, cuidar para que as jovens donzelas que a ela se associassem não viessem a ser seduzidas pelos males da modernidade e com isso perdessem o que tinham de mais valioso: sua pureza. Eternas descendentes de Eva, as Filhas de Maria deviam ser vigiadas de perto pela Igreja, pela sociedade e também pelas associadas da Pia União, sob pena de que uma única desviante manchasse a imagem imaculada de todo o grupo que ostentava com orgulho o título de Filhas de Maria.

Para ser Filha de Maria era obrigatório ser solteira, ter uma reputação ilibada na comunidade; saber ler, em comunidades onde o letramento fosse difícil era possível encontrar associadas não alfabetizadas; passar um período que poderia variar de 6 meses a 1 ano como aspirante, uma forma de testar se aquela candidata estava “apta a ser chamada de Filha de Maria”; e ser apresentada ao pároco, diretor da associação, por duas Filhas de Maria, que seriam avalistas do comportamento daquela aspirante durante o período de teste. (Cf. MANUAL da Pia União das Filhas de Maria, 1926)

Uma vez Filha de Maria, lhes era proibido dançar, frequentar qualquer tipo de baile, vestir roupas indecentes (cujo rol é longo: vestidos sem manga ou acima do tornozelo, ou com tecidos transparentes, muito justos ao corpo, de modo que delineassem as curvas, ou seja, roupas que de algum modo insinuasse o corpo e a sensualidade femininas.). Eram proibidos os “namoros por diversão”, risadas exageradas, falar alto e qualquer comportamento visto como extravagante para uma representante de Maria. Àqueles que viam a Igreja como um atraso, costumavam chamá-las de “vitalinas” que estavam na contramão do progresso e da modernidade, enquanto acusavam a instituição de estar tentando formar um exército de freiras, ao que o próprio Manual da associação rebatia afirmando:

[...] o fim desta Pia União não consiste em encher o mundo de freiras, como a cada passo dizem os inimigos do bem, mas em fazer crescer as jovens na piedade cristã, na honestidade dos costumes, em torna-las obedientes e respeitosas para com seus pais, afim de que um dia, segundo o estatuto a que forem chamadas por Deus, possam ser ou esposas fiéis e ótimas mães de família no século, ou esposa do Senhor no claustro, ou ainda castas donzelas no meio do mundo, no seio das suas famílias, servindo aí como flores ilibadas, de exemplo a todos na piedade e na virtude. [...] Ela deseja se procure conhecer a vocação refreando as paixões e freqüentando os sacramentos da Penitência e da Eucaristia, e não nos passatempos perigosos, no meio dos desvários [sic] da juventude, dando largas às suas naturais inclinações. (MANUAL da Pia União das Filhas de Maria, 1926, p. 6-7)

Portanto, em seus primórdios europeus, era esse o fim maior da associação, controle do corpo e da sexualidade feminina em nome do sacrifício santo da castidade, mantendo-as protegidas de suas “naturais inclinações” herdadas de Eva.

No entanto, em virtude do contexto próprio da Romanização do Brasil, aqui a Pia União das Filhas de Maria além de seu caráter devocional e de controle dos corpos e da sexualidade feminina, ganhou também um caráter político-social de defesa das demandas da Igreja Católica. É consenso entre os historiadores da Igreja no Brasil que no trilho da Romanização veio também uma feminização do catolicismo (AZZI, 2008). A Igreja apostou numa maior participação das mulheres nos rituais da instituição, utilizando-se das devoções

aos santos, mas principalmente da devoção a Virgem Maria para atrair um numeroso público feminino para suas obras. O marianismo estava presente em muitas das associações romanizadas presentes no Brasil do século XX. (ANDRADE, 2019)

Os propósitos de pureza, castidade e controle continuavam no âmago da Pia União das Filhas de Maria, o que também agradava e tranquilizava as famílias que viam na Pia União mais uma garantia de proteção da honra de suas filhas e conseqüentemente, de suas famílias. Mas ao longo das primeiras décadas do século XX, a Igreja Católica brasileira viu na reunião dessas mulheres um forte potencial social e político que poderia ser mobilizado em nome das demandas e disputas que a Igreja Católica enfrentava em um Estado que agora se propunha leigo e sem religião oficial.

Espalhadas por todas as paróquias do país, por orientação dos próprios bispos da Igreja, o “exército mariano” ganhou destaque na sociedade e conquistou status dentro da Igreja que queria ver sua “milícia cor de neve” cada vez mais espalhada e mais engajada nas necessidades da Igreja. No Brasil, a Pia União ganhou novas dimensões políticas e sociais, que incentivavam a Igreja traçar para elas planos de curto, médio e longo prazo.

A primeira estratégia da Igreja foi organizar para que em toda paróquia houvesse pelo menos uma Pia União das Filhas de Maria. Em cidades maiores, ou com colégios religiosos para meninas, geralmente havia mais de uma Pia União.

A elas a Igreja deu status dentro e fora da Igreja. Em todos os ritos, as Filhas de Maria tinham lugar de destaque e distinção, diferenciando-se de todas as outras irmandades e grupos da comunidade. Ser Filha de Maria tornava-se uma identidade, e dentro dessa identidade havia espaços de poderes que essas jovens desfrutavam nos momentos de maior evidência da Igreja: seus ritos. Nas missas, demonstrando recato e contrição, ajoelhavam-se frente ao altar, tomavam às mãos suas medalhas presas à uma cintilante fita azul, beijavam devotamente a medalha e as colocavam ao pescoço, por cima de seus longos vestidos brancos de mangas compridas. Sentavam-se nos primeiros bancos da Igreja, de onde eram vistas por toda a comunidade presente a missa

(ANDRADE, 2004). Ali o desejo de ser Filha de Maria era despertado em muitas jovens presentes, e fazer parte da associação compunha os sonhos de muitas jovens. Foi numa tarde nublada de 22 de novembro de 2002, que pude vislumbrar o encanto que a fita azul despertava nas jovens durante os rituais da Igreja. Uma entrevistada, dona Raimunda Francisca de Andrade, sentada em frente a uma xícara de café fresquinho, falou-me num tom nostálgico:

Eu achava muito bonito quando chegava aquele pessoal que era da irmandade [das Filhas de Maria], tudo de branco, que se ajoelhava. Aí pegava a fita, beijava a medalha e era só botar no pescoço. Assistia a missa todinha com aquela fita. Eu achei que era muito bom. Queria ser também. Era assim o plano das jovens nesse tempo, né? (Apud. ANDRADE, 2004, p.14-15).

Dona Mundinha, como é conhecida, falou-me que não se importava com as rígidas regras que as Filhas de Maria deveriam seguir, afinal “era assim o plano das jovens nesse tempo”. Mas ela nunca foi Filha de Maria. Filha de agricultores pobres, semi-alfabetizada, moradora da zona rural, sua posição social não colaborava para que tomasse parte na associação e, no entanto, ela nunca esqueceu a beleza ritualística do grupo que ocupava lugar de destaque em todos os ritos públicos da Igreja Católica de Limoeiro do Norte, interior do Ceará.

Nem todas portanto podiam tomar parte do grupo, embora não fosse o foco principal, a Pia União tinha uma clivagem de classe que não pode ser negada. Nela tomavam parte as filhas das camadas médias e abastadas, que soubessem ler, visto que a leitura do Manual da Pia União das Filhas de Maria era compulsória e deveria acompanhar vários momentos do dia, e que ainda pudessem estar a dispor das necessidades da congregação sempre que fossem chamadas.

Aquelas que fizeram parte da associação, por outro lado, diziam com orgulho garboso que foram Filhas de Maria, isso era algo que se tornava intrínseco à suas identidades. Ainda nos momentos presentes, faziam questão de dizer “Eu sou Filha de Maria”, muito embora a irmandade não existisse mais, mas ao que parece, uma vez Filha de Maria sempre Filha de Maria e mesmo que

casassem e deixassem a irmandade, continuavam se identificando como uma das moças com cintilantes fitas azuis ao pescoço. (ANDRADE, 2004)

Como já foi dito, para ser Filha de Maria era obrigatório ser solteira, logo, assim que assumisse o compromisso de noivado a moça já deveria se despedir da Pia União. O noivado era um tempo de perigo, nele a jovem corria o risco de ter algum contato inadequado com o noivo, ou vivenciar certos sentimentos ou situações, que eram vistos como sinal de perda da pureza, uma vez que para a Igreja a pureza não era apenas sinônimo de virgindade, mas essencialmente de ignorância do mundo e das sensações que podiam ser despertadas em seus corpos.

Talvez como forma de recompensa, ou de ainda sentir-se fazendo parte do grupo, havia a irmandade das Mães Cristãs, que era composta basicamente de ex-Filhas de Maria, que tornando-se mães aproximavam-se mais de Maria e se afastavam um pouco mais da sua “natureza de Eva”.

Diante de grupos de mulheres que cresciam bastante ao longo das primeiras quatro décadas do século XX, era necessário por parte da Igreja uma estratégia para canalizar as ações dessas jovens de acordo com as demandas da Instituição. Afinal, no Brasil das primeiras décadas do século XX, o Manual da Pia União, obra do século XIX, já não tinha respostas para tudo. Era preciso colocar em (re)visita as questões da atualidade e as formas de agir de acordo com as decisões da Igreja. A solução para isso saiu do Seminário de Olinda: uma revista direcionada à esse grupo específico: Maria, a revista das Filhas de Maria. De periodicidade mensal, acabamento cuidadoso em papel *couché*, sem anúncios e a princípio totalmente escrita pelo clero pernambucano, a proposta da revista era discutir as questões da atualidade, para as quais o Manual não tinha respostas. Orientar uniformemente todos os grupos de Filhas de Maria espalhados pelo país. As modas, os costumes, a política, a leitura, o cinema, os namoros, noivados e casamentos, nada escapava às páginas de Maria, que mensalmente elegia as questões que os grupos deveriam discutir e aconselhá-las como agir. As pautas do dia chegavam via as páginas de Maria e a forma de reação a elas também.

A maternidade aliás era algo muito importante na pauta da revista, mas não como algo romanceado. Casamento e maternidade eram encarados como missões. No discurso da revista, o país só seria um país cristão e decente se as jovens tomassem a missão do casamento não como algo romântico, mas como uma obrigação de trazer ao mundo e educar os filhos do amanhã. A revista recorrentemente argumentava que “a mão que balança o berço é a mão que domina o mundo” e que não havia na Terra um homem poderoso sequer que não sofresse a influência de uma figura feminina, fosse a mãe, a esposa ou uma filha.

A revista Maria circulava por todos os Estados do país, além de fazer constantes campanhas para que suas leitoras conseguissem cada vez mais assinantes para o periódico. Saída de uma redutos mais influentes da Igreja Católica do Brasil a arquidiocese de Olinda e Recife, a revista cumpria sua missão de organizar esses grupos de mulheres em tona de causas como o casamento civil, a educação leiga, o combate ao comunismo, voto na constituinte de 1934, como se comportar diante das mudanças que o primeiro meado do século XX trazia, etc. Fazia sua função de colocar em (re) vista os temas da atualidade sob o ponto de vista da Igreja Católica.

As mudanças, em especial aquelas que se referiam ao comportamento feminino eram muitas, mas as regras da Pia União permaneciam as mesmas. O trajar, como se comportar, por onde e com quem andar, tudo era devidamente controlado. O corpo da Filha de Maria não pertencia a ela, mas ao grupo ao qual fazia parte, e por fim à Igreja, esse corpo não podia ser maculado. Lembrava o Manual:

Para o bom funcionamento da Pia União, é necessário que na Congregação se mantenha sempre continuamente aceso o foco de verdadeiro fervor, de sincero amor a Nosso Senhor e à Santíssima Virgem. **É mil vezes melhor não existir Pia União de Filhas de Maria, do que, em lugar dum corpo cheio de vigor e vida espiritual, como ela deve ser, ver-se um frio cadáver, estado a que levou a tibieza.** (Manual da Pia União das Filhas de Maria, 1926, p. 45.) (Grifos da autora)

No primeiro meado do século XX, ciente do impacto que o crescimento das irmandades romanizadas, em especial as Filhas de Maria exerciam na

sociedade, a Igreja Católica passou a realizar dos Congressos Eucarísticos, principalmente nos grandes centros urbanos, eventos que retumbavam na imprensa católica pela quantidade cada vez maior de participantes, em sua grande maioria as associadas marianas, e que eram, uma clara demonstração de poder da Igreja. Com isso, de acordo com Riolando AZZI (2008, p. 418)

Os congressos eucarísticos, cuja celebração passa a ser valorizada, tinham uma finalidade específica.

Essa mesma ênfase no mistério eucarístico servia para fortalecer na Igreja o caráter dogmático e apologético, pois o catolicismo continuava sendo considerado como forma única e exclusiva de vivência da fé cristã.

Ao mesmo tempo, porém diminuía-se a antinomia acentuada pelo ultramontanismo entre o mundo e a Igreja. a necessidade de refirmar a presença de Cristo no mundo, trazia necessariamente como consequência, uma preocupação maior com as questões de natureza política e social.

Embora o número de associadas crescesse ao longo do século XX, os desvios também. Afinal, especialmente nos centros urbanos as jovens já estavam submetidas a muitas tentações às quais não deveriam ceder. A década de 1960 é uma década muito simbólica acerca do comportamento feminino. As novidades mundanas se sobrepunham aos eventos religiosos, era cada vez mais difícil manter os longos vestidos brancos de manga longa, não dançar, não frequentar bailes. Além do cinema e da literatura, que deveriam ser para elas vigiadas e recomendadas, ou condenadas, pela Igreja, outros “perigos” à pureza das associadas também estavam em voga, tais como o rádio e a televisão. A segunda metade do século XX marcava não apenas as atividades mundanas, cada vez mais irresistíveis e aparentemente inofensivas, apesar dos constantes ataques da Igreja.

Quando o concílio ecumênico do Vaticano II foi convocado em 25 de dezembro de 1961, a Igreja ainda vivia em observância ao Sílabo dos erros, que bradava ferozmente contra os “males da modernidade” o que ia de encontro com os propósitos do Vaticano II que buscava uma aproximação-adaptação entre Igreja Católica e modernidade. De acordo com João Batista LIBÂNIO (2005, p. 17), “Em resumo, predominava na Igreja até o Vaticano II o sujeito social pré-moderno e tradicional que vivia o dualismo natural e sobrenatural,

com a acentuação da dimensão clerical e dos aspectos de visibilidades da Igreja.”

Conclusão - “de uma Igreja -Hierarquia para uma Igreja Povo de Deus” (LIBÂNIO, 2005, p.120)

Na Igreja do sujeito pré-moderno e tradicional, para usar os termos de João Batista LIBÂNIO (2005), renunciar alguns prazeres sociais em nome de deferência, reconhecimento e status, enquanto também não deixavam de crer que lutavam pela salvação de si e do mundo, era algo que trazia uma compensação e validava os sacrifícios daquelas que faziam parte das Filhas de Maria.

Mas quando os ventos do Vaticano II sopraram no Brasil, em alguns lugares, devido ao entusiasmo de alguns clérigos, com mais força que em outros, o povo não entendeu o que estava acontecendo.

De repente, o latim desapareceu das missas, os padres falavam em português e puderam deixar o uso da batina de lado. Alguns exageraram nas mudanças. Não explicaram ao povo que estavam fazendo uma Igreja do povo, onde todos deveriam ser iguais. Logo o povo, que passou décadas se adequando a rígida hierarquia romanizada, não entendia agora o porquê das procissões deixarem de ser em fila, base de seu caráter hierárquico, e passarem a compor um corpo indistinto de fiéis, não entendiam a razão pela qual alguns templos aboliram suas tribunas³³, enfim, não entendiam essa abertura da Igreja para o diálogo com a modernidade que ela tanto rejeitou.

As irmandades, antes tão valorizadas foram sendo deixadas de lado. As Filhas de Maria, que contavam com reuniões mensais com seu diretor, de repente se viram sem o tempo do pároco que buscava construir uma Igreja, onde todos, até os padres eram iguais. As mudanças propostas pelo Concílio eram muitas, e para alguns, estranhas.

³³ As tribunas eram espaços de distinção que existiam em alguns templos do Brasil. Geralmente as tribunas, tal como um camarote, eram ocupadas por aqueles mais abastados que podiam pagar para ter um espaço especial no primeiro andar do templo, para verem e serem vistos durante os rituais na Igreja. Eram lugares privilegiados e, portanto, de clara distinção e diferenciação social.

Nunca um concílio tratou da problemática do mundo com essa abrangência e profundidade. Instaure-se verdadeira reconciliação da Igreja com o mundo moderno, expresso na euforia da década de 1960: milagre econômico, democracia, líderes cristãos proeminentes, visão otimista e positiva do processo de desenvolvimento. (LIBÂNIO, 2005, p.138.)

O que antes era condenado com veemência passou a ser ressignificado, assim como foi ressignificado o papel de relevância das Filhas de Maria. Sem a distinção, sendo tratadas como iguais a todos os fiéis, sem o status e a deferência, ser Filha de Maria parece que foi perdendo o sentido de ser. Como nos diz Libânio (2005, p.35), “a entrada do sujeito moderno abalou sobretudo a Congregação Mariana, que perdeu muito de sua importância com o movimento leigo que encarnou o sujeito moderno: a Ação Católica.”

Na Igreja povo de Deus, o cetim cintilante das fitas azuis já não brilhava com o mesmo fulgor. E assim, foram esmaecendo, perdendo o brilho e sumindo das paróquias. A Igreja Povo de Deus do Vaticano II, embora nunca tenha se concretizado plenamente, já não tinha espaço para jovens que ritualisticamente beijavam medalhas para ocupar os espaços de destaque a elas reservados. Na Igreja povo de Deus, o brilho de ser Filha de Maria esmaeceu até tornar-se uma saudosa memória daqueles que viveram e entenderam a Igreja de outra forma, com outras cores e outras clivagens.

Referências

ANDRADE, Maria Lucelia de. “Filhas de Eva como anjos sobre a Terra”: A Pia União das Filhas de Maria em Limoeiro-CE (1915-1945). 2008. 112 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

_____. Nuanças de um ritual de fé: as procissões católicas em Limoeiro do Norte (1940-1980). 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual do Ceará, Limoeiro do Norte, 2004.

_____. “Uma revista bem moderna e bem cristã”: a revista Maria entre o passado e o futuro (1915-1965). 2019. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

AZZI, Riolando. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIBÂNIO, J. B. Concílio do Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MANUAL da Pia União das Filhas de Maria. Tradução Ananias Corrêa Amaral. Rio de Janeiro:[s. n.], 1926.

AGGIORNAMENTO E CONSERVADORISMO: O PROCESSO DE RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II EM SÃO JOÃO DEL-REI, 1959-1983.

*Yohannes Fernandes de Moraes Silva**

Resumo

O Concílio Vaticano II propôs uma série de reformas que remodelaram a estrutura da Igreja. Nesse sentido, coube aos bispos, sacerdotes e leigos adequarem-se às novas diretrizes conciliares no seu cotidiano religioso. Apesar do Concílio Vaticano II no Brasil ser objeto de estudo por vários pesquisadores, ainda se faz necessário realizar pesquisas a nível local, a fim de compreender como as dioceses, diante das suas diferentes realidades, implantaram as diretrizes propostas por Roma. Por isso, este texto divide-se em compreender a formação da diocese de São João del-Rei, a adequação da mesma ao Concílio Vaticano II, uma análise do bispo que estava à frente do movimento, Dom Delfim Ribeiro Guedes, e, por último, uma explanação sobre a recepção conciliar.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II. Dom Delfim Ribeiro Guedes. Igreja Católica. São João del-Rei.

Introdução

As religiões produzem diversos significados simbólicos-culturais. Seus aspectos moldam o mundo a sua volta e também são moldadas por ele. A princípio, temas que parecem ter certa oposição estão intrinsecamente ligados ou são, até mesmo, complementares. No caso específico da religião, pode-se tomar como exemplo: o sagrado e o profano; religiosidade e secularização; povo e hierarquia; fé e razão; preservação e atualização; conservadorismo e progressismo.

Segundo Jacqueline Hermann (2011, p. 467), a “teia que liga as diversas religiões às diferentes e possíveis formas de religiosidades tem demonstrado ser um campo fértil para continuadas reflexões teórico-metodológicas e futuras investigações historiográficas”. A historiadora também pontua que é de

* Licenciado em História pela Universidade Católica de Santos (UNISANTOS). Mestrando em História na Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail.: yohannes.fernandes@gmail.com

fundamental importância compreender os diversos filtros sociais que recebem e elaboram as mensagens religiosas, pois, “é a partir das vivências culturais específicas e determinadas que é possível identificar as formas diferenciadas de entender e viver a experiência religiosa”.

A Igreja Católica, enquanto uma organização que pretende ser universal, sempre teve como premissa a preservação da sua unidade ao longo da história. Para que esse objetivo possa ser conquistado, os membros da Igreja reúnem-se em assembleias conciliares. No sentido contemporâneo do termo, um Concílio consiste em uma assembleia de Bispos e de outros Prelados, que são convocados sob autoridade papal a fim de estudarem e discutirem questões doutrinárias e disciplinares que interessam para a vida da Igreja (KLOPPENBURG, 1962).

No caso do Concílio Vaticano II, objeto de estudo deste trabalho, foram realizadas ao todo quatro sessões, ocorridas em 1962, 1963, 1964 e 1965 com o objetivo de realizar uma atualização na Igreja Católica, essas propostas de renovação eclesial receberam o nome de *aggiornamento*. Prestes a fazer 60 anos desde sua abertura, o concílio que pode ser considerado o maior evento da Igreja no século XX ainda possibilita um vasto campo para pesquisa: suas consequências, as correntes filosóficas/teológicas, a aplicabilidade, as rupturas e permanências, pontos que podem ser analisados numa escala macro ou micro.

Assim, este trabalho tem como objetivo estudar a recepção e adaptação ao Concílio Vaticano II na diocese de São João del-Rei, a partir do estudo de história oral e documentos oficiais diocesanos, como circulares e cartas pastorais, boletins paroquiais, jornais e atas das irmandades e associações.

1. A Diocese de São João del-Rei

O primeiro bispo da Diocese de São João del-Rei foi Dom Delfim Ribeiro Guedes (1960-1983), seguido por Dom Antônio Carlos Mesquita (1983-1996), Dom Waldemar Chaves de Araújo (1996-2010), Dom Célio de Oliveira Goulart (2010-2018) e Dom José Eudes Campos de Nascimento (2018 - atual). Dom Antônio e Dom Célio deixaram o bispado por motivo de falecimento, enquanto Dom Delfim e Dom Waldemar, quando atingiram a idade limite para renúncia

obrigatória (75 anos), tornaram-se bispos eméritos. Até a presente data, Dom Waldemar continua auxiliando em atividades episcopais junto a Dom José Eudes.

A diocese de São João del-Rei foi erguida pelo Papa João XXIII em 21 de maio de 1960 pela *Bula Quandoquidem Novae*³⁴, a pedido dos bispos da região, como exposto no documento pontifício:

De bom grado, acolhemos o pedido do venerável Irmão Armando Lombardi, Arcebispo Titular de Cesaréia de Felipe e Nuncio Apostólico no Brasil, o qual tendo ouvido os Prelados D. Oscar de Oliveira, Arcebispo de Mariana, D. Inocêncio Engelke, Bispo de Campanha e D. Geraldo Maria de Moraes Penido, Bispo de Juiz de Fora, pediu a esta Sé Apostólica que de territórios desmembrados dêsse Bispos se criasse uma nova Diocese.

Desmembrada da Diocese de Campanha e Arquidiocese de Mariana e Juiz de Fora, a Diocese de São João del-Rei passou a fazer divisa com a Arquidiocese de Juiz de Fora, Mariana, Diocese da Campanha e Oliveira. Abrange atualmente 25 municípios: Andrelândia, Barroso, Carrancas, Conceição da Barra de Minas, Coronel Xavier Chaves, Dolores de Campos, Ibituruna, Ijaci, Ingaí, Itumirim, Itutinga, Lagoa Dourada, Lavras, Luminárias, Madre de Deus de Minas, Minduri, Nazareno, Piedade do Rio Grande, Prados, Resende Costa, Ritópolis, Santa Cruz de Minas, São João del-Rei, São Vicente de Minas e Tiradentes.

A escolha da cidade de São João del-Rei como sede da diocese ocorreu, segundo relato do monsenhor Almir de Resende Aquino, por conta do número de vocações. Todos os anos, muitos sanjoanenses entravam no seminário de Mariana. Também relatou o sacerdote, em seu diário de memória, que a escolha foi um esforço seu para reunir os nomes ilustres da cidade, a fim de demonstrar a sua importância perante aos outros municípios.

Outra pessoa importante na formação e construção da diocese foi Monsenhor Juvenal Vaz Guimarães Filho, com 89 anos no momento da entrevista concedida ao autor deste artigo (2021), vindo a falecer 4 meses depois. O sacerdote participou nesse processo de reorganização, trabalhando

³⁴ APNSP-SJDR. O Pilar, Vol. 1. Ano I.

como pároco da Igreja São José Operário, reitor e administrador diocesano. Ao ser indagado sobre a escolha da cidade para sede da diocese, respondeu que, além do grande número de vocações, visava-se ter um bispo mais próximo do povo católico, como pode-se observar na transcrição da conversa:

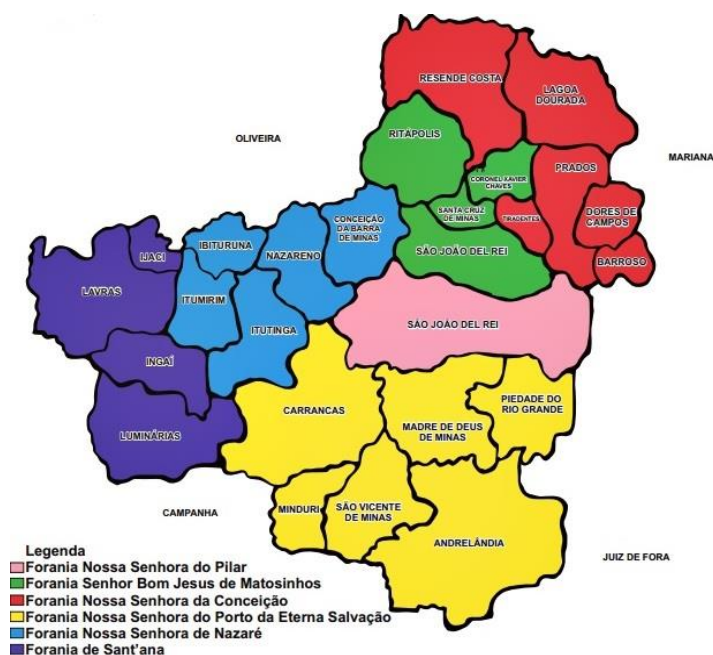
A diocese e o relacionamento das paróquias era feito por Mariana, muito longe, então foi criada para facilitar os párocos, consultar a diocese e a diocese os párocos. Foi muito positivo, a diocese foi criada porque era uma cidade que tinha muita vocação sacerdotal e religiosa, era muito fértil, estudávamos em Mariana. Era a cidade [São João del-Rei] que dava mais vocação, florescia mais padres para a diocese, tanto as vocações sacerdotais e femininas. Inclusive a diocese foi criada com uma certa imposição de ser construído um prédio para o seminário, para que a diocese de São João fosse um celeiro de vocações e o progresso foi muito bom, facilitou muito para gente que era pároco, tudo ficou mais próximo. Aqui dava muito padre, se ordenava muito padre, por isso a importância da posição e escolha da cidade.²

Os sacerdotes seculares que se encontravam na nova circunscrição eclesiástica, como Monsenhor Juvenal, passaram automaticamente a fazer parte da Diocese, como exposto na bula *Quandoquidem Novae*: “instalada a Diocese, logo os sacerdotes serão adscritos àquela Igreja que tenham benefício ou ofício eclesiástico”. Também ficaria a cargo do bispo reorganizar o clero da diocese, a mesma bula destaca que “os demais clérigos, à igreja em que tiverem legítimo domicílio, ficando sob responsabilidade do Bispo, caso houvesse necessidade, realizar as transferências e nomeações dos cargos para compor o quadro burocrático da Diocese.”.

Na figura 1, é possível observar a demarcação da Diocese e o seu território atual abrangendo mais de 10 mil Km². É composta ainda de 6 Foranias, a fim de melhor administrá-la devido a abrangência da diocese.

² Entrevista realizada no dia 28/07/2021

Figura 1 - Demarcação da Diocese de São João del-Rei



Fonte: Diocese de São João del-Rei.

2. O Concílio Vaticano II

O Concílio Ecumênico consiste em uma assembleia dos Bispos da Igreja Católica e de outros Prelados (em sua maioria oriental), que são convocados sob autoridade papal a fim de estudarem e discutirem questões doutrinárias e disciplinares que interessam para a vida da Igreja. O termo ecumênico provém do caráter universalista da Igreja e, nesse sentido, as decisões tomadas em Concílios precisam ser acatadas pela hierarquia eclesiástica. (KLOPPENBURG, 1962).

O anúncio do novo Concílio aconteceu formalmente no dia 25 de janeiro de 1959, três meses após a eleição do Papa João XXIII, que discursou a 17 cardeais sobre o seu plano para a Igreja:

Pronunciamos diante de vós, certamente tremendo e com um pouco de emoção, mas juntamente com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta da dupla celebração: de um Sínodo diocesano para a Urbe, e de um Concílio Ecumênico para a Igreja universal. (JOÃO XXIII, 1959)

A alocução do pontífice romano pegou a Igreja no mundo de surpresa, pois, vale ressaltar, que o pontificado de João XXIII era incerto, sua idade de 77 anos era avançada para um papa, a saúde prejudicada, além de circular nos meios católicos a ideia de que seria impossível superar o papado de Pio XII. Em depoimento sobre esse período, o frei Henrique Cristiano José Matos (2013) comentou:

Lembro-me vivamente da nossa grande decepção quando o Cardeal decano do Sacro Colégio anunciou, na sacada da Basílica de São Pedro, o nome de Ângelo Roncalli [...]. Aos nossos olhos, era um prelado idoso de quem pouco se poderia esperar em termos de renovação. Os recortes de jornais e revistas que selecionei na época refletem a mesma ideia. [...]. Aliás, para nós, jovens candidatos a Vida Religiosa, o Papa Pacelli representava a encarnação do papado em toda sua magnificência e superioridade. (MATOS, 2013, p. 37-38)

Ao todo foram realizadas quatro sessões do Concílio: a primeira entre 11/10/1962 até 08/12/1962; a segunda de 29/09/1963 até 04/12/1963; a terceira de 14/09/1964 até 21/11/1964; a quarta ocorreu de 14/09/1965 até 08/12/1965. O Bispo de São João del-Rei participou de todas, com exceção da segunda, e também participou da elaboração das propostas pré-conciliares de 1959, além das intervenções orais na quarta sessão (BEOZZO, 2001).

Os Bispos brasileiros que chegavam à Roma, ficavam hospedados na casa *Domus Mariae*, local providenciado pela Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Todavia, cada Diocese precisava arcar com os custos da ida do seu Bispo e, por isso, a diocese de São João del Rei organizou uma mobilização por parte do clero. Como pode ser visto nessa circular emitida em 09 de Setembro de 1965 por Dom Delfim Ribeiro Guedes, em que ele diz:

Ainda que poucas palavras desejo cumprir o dever de apresentar-vos minhas despedidas, ao têr de partir, hoje, com destino a Roma, a fim de tomar parte na IV Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II. Valho-me deste ensejo, para, mui de coração, agradecer-vos a generosa oferta que me fizestes, a qual possibilitou-me poder fazer face às despesas decorrentes dessa viagem a Roma. (CIRCULAR N.º 52).

3. Dom Delfim Ribeiro Guedes

Dom Delfim nasceu na cidade de Maria da Fé, em Minas Gerais, no dia 02 de maio de 1908. Fez seu estudo primário na cidade natal e o secundário em Pouso Alegre (MG). Em 1926 ingressou no Colégio Pio Latino-Americano em Roma para terminar o curso de Teologia em 1931, nesta capital também defendeu o título de doutor em Teologia e Filosofia.

As ordens recebidas estão nas seguintes datas:

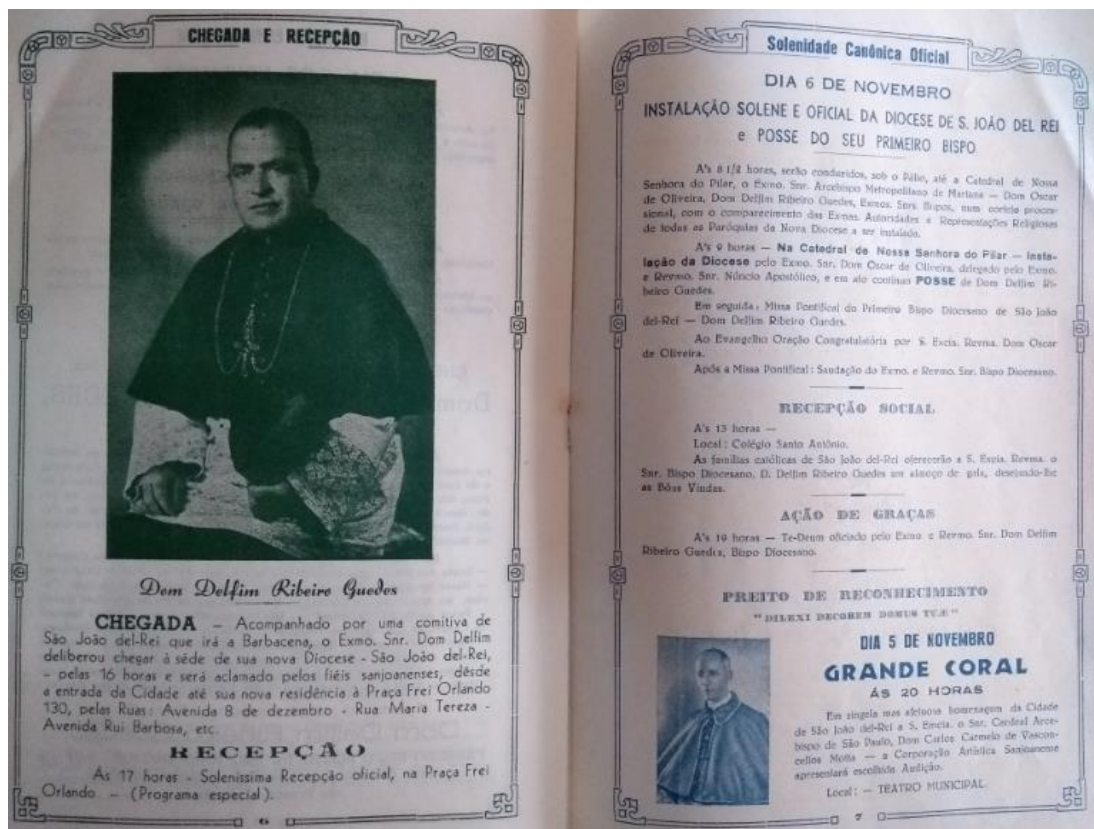
- Subdiácono³: 30/05/1931
- Diácono: 20/07/1931
- Presbítero: 25/10/1931
- Bispo: 03/10/1943

Foi ordenado bispo em 26 de junho de 1943 e, no mesmo ano, assumiu a cátedra da Diocese Leopoldina. Possuía prestígio entre seus pares episcopais, fazendo a carreira comum da Elite Eclesiástica Brasileira, como escreveu Sergio Miceli (1985).

O bispo foi transferido de Leopoldina para São João del-Rei assim que a diocese foi criada. Os preparativos para a posse pararam a cidade e autoridades políticas e eclesiais, como Cardeal Mota e Tancredo Neves, participaram do evento. Entre as paróquias foram distribuídos folhetos convidando para esse momento, como é possível observar na figura 2.

³ Abolido em 1972 pelo papa Paulo VI via *motu proprio* "Ministeria quaedam", atualmente utilizam-se o termo "ordens menores", que é conferido ao seminarista antes de virar diácono.

Figura 2 - Folheto sobre a chegada de Dom Delfim, 1960.



Fonte: Acervo da Igreja Matriz Catedral Nossa Senhora do Pilar

4. A recepção em São João del-Rei: um estudo

Entre os documentos e decretos produzidos ao longo do Concílio, o mais impactante foi a *Constituição Sacrosancti Concilium*, a qual propôs uma mudança na vida litúrgica da Igreja: Missas, Batizados, Casamentos, Procissões e até alterações nas vestimentas das Ordens Terceiras. Foi a decisão conciliar que mais alterou a religiosidade externa dos católicos, incluindo os sanjoanenses, uma mudança abrupta ao menos para os membros das tradicionais irmandades e associações, que sempre tiveram prerrogativas para organizar as festas religiosas da cidade.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento foi responsável pela construção da igreja Nossa Senhora do Pilar no século XVIII e, por isso, seus membros sempre possuíram grande relevância nas decisões da Catedral. Diante disso, coube ao Bispo fazer a difícil mediação entre a irmandade e a adaptação para

as novas demandas conciliares, principalmente, em uma igreja tombada em 1938 e que não poderia passar por grandes reformas.

Nessa situação, dom Delfim aproveitou a sua ida à Roma para tentar negociar uma possível elevação do *status* da catedral para basílica, que atrairia maior prestígio para as irmandades e reconhecimento “pelo Sumo Pontífice com o título de Basílica Menor, o que indica um vínculo peculiar com a Igreja Romana e o Sumo Pontífice”, conforme o Decreto Casa da Igreja. Entretanto, para que isso pudesse ocorrer, seria necessário às Irmandades doarem um altar de mármore (COSTA, 2016), como é possível observar no trecho abaixo da ata de 12 de outubro de 1964:

Para conseguir tão alto benefício a que se juntam inúmeras indulgências, nosso Bispo Diocesano atualmente em Roma tomou parte no Concílio Ecumênico do Vaticano. [...] seguido fez a Sagração de nossa Catedral, para o que, a nossa Irmandade, honrosamente, cooperou, oferecendo com as demais irmandades da Catedral, o altar fixo de granito. (LIVRO 57, p.61-62)

Além da adaptação das irmandades, houve mobilização por parte do clero para realizar formações com os leigos. Para isso, foi criado o boletim paroquial “Mensagem”, que foram escritos pelos párocos durante os anos de 1967 e 1968⁴. Nestes boletins encontravam-se frequentes avisos de realização dos cursos de formação, textos sobre o “espírito conciliar”, além de algumas críticas. No boletim nº 28, o responsável pela paróquia de Matosinhos escreveu um texto intitulado “Missa de iê iê iê”, diz ele:

Para o povo cantar deve ser a música popular! Está certo. Não podemos exigir e nem pretender, seria um absurdo, que os nossos fiéis cantem as composições orquestradas tão artísticas do Pe. José Maria Xavier. Mas o oposto também é um absurdo. Nem 8 e nem 80. Vamos ficar nos 40 ou melhor 50. (LIVRO Nº 14, Boletim n. °28, p.2)

Outra questão sobre a liturgia ocorreu na Paróquia São Francisco de Assis, igreja que pertence à ordem terceira. Seus membros se opuseram às modificações que os frades franciscanos queriam adotar, seguindo os pedidos do Vaticano II. Como resultado do impasse, Dom Delfim transferiu a paróquia e proibiu administração dos sacramentos na igreja.

⁴ Seu breve tempo de publicação, possivelmente, ocorreu porque a diocese implantou o novo rito conciliar em 1969, pois além de formações, o boletim trazia as leituras da Missa.

É possível mapear a existência de três grupos distintos na cidade: o primeiro queria maiores modificações nas liturgias, possivelmente orientado pelos sacerdotes salesianos da paróquia São João Bosco; o segundo grupo, na catedral do Pilar, não aceitava as alterações conciliares, pois era lá onde as músicas do Pe. José Maria Xavier, ao estilo barroco, eram tocadas e onde as irmandades ficavam concentradas; e o último grupo era de caráter mais moderado, com proposta de maior participação dos leigos e orientação à vida de comunidade paroquial, como aparenta os boletins da paróquia do Matosinhos.

Conclusão

Analisar a recepção do Concílio Vaticano II e toda a sua complexidade dentro da diocese consiste em um estudo vasto. Todavia, foi possível fazer, neste trabalho, uma breve exposição abordando a história da Diocese, seu primeiro bispo e a recepção.

Vale ressaltar que a recepção do Concílio Vaticano II em São João del-Rei ainda precisa de maior análise das fontes. Por isso, essa pesquisa é importante para compreender como as decisões em Roma e proposta pelos bispos foram executadas nas Igrejas locais e como os diversos grupos se apropriaram desse evento nos anos subsequentes.

Os bispos, claramente, tiveram uma posição primordial no período pós-conciliar e é possível observar que, em sentido micro, cada Igreja particular acolheu o Vaticano II de uma forma diferente, por isso, é preciso estudar a recepção nas diferentes realidades.

No caso da Igreja de São João del-Rei, liderada por Dom Delfim Ribeiro Guedes, há uma preocupação centrada nas mudanças litúrgicas, principalmente no centro da cidade, onde estão presentes as igrejas das irmandades, associações e ordens terceiras. Por outro lado, nas comunidades lideradas pelos sacerdotes salesianos, houve uma maior participação dos leigos, principalmente dentro das pastorais.

Cabe ressaltar que este trabalho é apenas o início da pesquisa e há ainda muito campo para se aprofundar e diversas perspectivas que podem ser abordadas.

Referências

- MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 1985.
- MATOS, Henrique José Cristiano. **Concílio Vaticano II: história, esperança, inspiração**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2 ed. 2013.
- JOÃO XXIII, Papa. **Allocuzione del Santo Padre com la quale annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico**. 1959. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html. Acesso em: 01 out. 2021.
- SANTOS, Sérgio Ricardo Coutinho dos. **"VERBALIZAÇÃO DO SAGRADO" EM TEMPOS DE FRONTEIRA: A recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959-1979**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 2015.
- SILVEIRA, Diego Omar da. **Sacerdos Magnus: Dom Oscar de Oliveira, O Arquidiocesano e a recepção fragmentada do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Mariana (1959-1988)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. 2009.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias**. Vol 4. 3 ed. 2014.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Ed Vozes, vol. 1, 1962.
- BEOZZO, José Oscar. **Padres Conciliares Brasileiro no Vaticano II: participação e prosopografia. 1959-1965**. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2001.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DA DIOCESE DE SÃO JOÃO DEL REI. Inventário de fontes do acervo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar. São João del Rei, XVIII – XXI. APOSTOLADO DA ORAÇÃO, Livro 60. BOLETIM MENSAGEM. Livro 57. BOLETIM MENSAGEM. Livro 14. APNSP-SJDR. O Pilar, Vol. 1. Ano I.

GT 3: MATERIALIDADES CATÓLICAS: ENTRE LITURGIA, ARTE, PATRIMÔNIO E PRÁTICAS DEVOCIONAIS

Dra. Renata de Castro Menezes
(MN-UFRJ-Brasil)

Dra. Raquel dos Santos Sousa Lima
(UFV-Brasil)

Dr. Adriano Santos Godoy
(CEBRAP-Brasil)

Resumo

Uma das características do Concílio Vaticano II foi propor uma ampla reforma na liturgia católica, o que implicou em profundas mudanças nas diretrizes sobre arte sacra e, mais amplamente, sobre a composição estética dos espaços arquitetônicos das igrejas e sobre formas adequadas de realização de práticas devocionais. Ao imporem mudanças de grande porte, em um contexto marcado fortemente pela ideia de racionalidade e secularização, essas reformas provocaram resistências e mesmo casos de conflito aberto quando da sua implementação. Nos dias de hoje, com as efervescentes transformações no campo religioso brasileiro, a Igreja Católica busca se realocar ao contexto pluralista. Nesse sentido, a questão da “cultura” tem interpelado as práticas católicas e redimensionando seu espaço na vida social e política do país, o que estabelece novas relações com o patrimônio nacional, seja ele artístico, como arquitetônico e mesmo imaterial. Este Grupo de Trabalho visa acolher pesquisas em andamento, isto é, que estejam em pleno desenvolvimento, que tenham o objetivo de analisar as múltiplas dimensões dos objetos, dos espaços e dos ritos pós-conciliares, considerando seja o contexto imediatamente pós concílio, seja o contexto atual. Ou seja, o que interessa é debater como práticas religiosas concretas se articulam com materialidades que seriam classificadas socialmente como arte e/ou patrimônio e/ou cultura. O movimento de análise proposto, portanto, opera num duplo sentido: por um lado, visa compreender como as diretrizes do Concílio Vaticano II provocaram transformações e inflexões em espaços, objetos e práticas devocionais dos últimos sessenta anos e/ou inversamente, como as diretrizes pós-conciliares são transformadas e adaptadas tanto pelas práticas devocionais mais recentes, sejam elas espontâneas, sejam estimuladas pelas diretrizes estatais de patrimonialização ou pelo reconhecimento como elemento cultural.

Palavras-chave

Patrimônio; Materialidades, Práticas rituais.

A IGREJA-EDIFÍCIO, “SINAL E SÍMBOLO DAS REALIDADES CELESTES”: CONVITE À ADEQUAÇÃO LITÚRGICA

*Raquel Tonini Rosenberg Schneider*³⁵

Resumo: A igreja-edifício manifesta a relação nupcial entre o Cordeiro e seu povo, estabelecendo-se no espaço-tempo ‘presente já’ da vida humana, em vista do ‘ainda não’ do seu cumprimento final. Revela-se mediante linguagem simbólica: é sinal e símbolo do que anuncia e sua mistagogia conduz o observador-fiel, como assembleia litúrgica, à feliz experiência do encontro com o Crucificado-Ressuscitado. Estruturada em um único espaço com duas áreas fundamentais - modelo já apresentado para a construção da Tenda (cf. Hb 8,1-7) e desenvolvido pela Tradição, sobretudo nos primeiros séculos do cristianismo, que “se descia do céu, junto de Deus, com a glória de Deus” (cf. Ap 21,2) -, apresenta princípios e critérios norteadores da organização e distribuição dos seus espaços. Por conseguinte, o conteúdo objetiva mostrar que toda intervenção nos espaços do edifício eclesial é sempre possibilidade de adequação litúrgica e ação pastoral. De um lado, a urgente necessidade de formação específica dos seminaristas - desde o período propedêutico -, do clero, das equipes de liturgia, batismo, catequese, confirmação, entre outras, assim como de toda a assembleia dos fiéis e ainda, da equipe técnica interdisciplinar responsável pela intervenção, a respeito da linguagem simbólica, da mistagogia do edifício eclesial, da história do espaço de culto e do modo como a arquitetura-arte interfere na qualidade da ação litúrgica realizada pela assembleia reunida. De outro lado, urge o planejamento técnico-financeiro, incluindo a elaboração de projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico que contemple a totalidade do programa de necessidades, em vista da realidade e da execução da obra em etapas, quando necessário, evitando-se intervenções pontuais e gastos desnecessários. Conclui-se com a necessidade de uma consciência sempre mais atenta, inteligente e responsável, em vista de resultados que contribuam para uma autêntica participação ativa, consciente e frutuosa da assembleia celebrante.

Palavras-chave: Igreja-edifício. Linguagem Simbólica. Mistagogia. Adequação Litúrgica. Projeto Arquitetônico Litúrgico-Iconográfico.

* Arquiteta Especialista em Espaço Celebrativo-Litúrgico e Arte Sacra (ITESC-FAJE), aluna do Pontifício Instituto Litúrgico de Roma, no Master *Arte per il Culto* e mestranda em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Instituição de origem: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Instituição financiadora da pesquisa desenvolvida: a aluna recebe apoio financeiro da CAPES. E-mail: raqueltoninischneider@gmail.com.

Introdução

As três grandes expressões que compõem o título dão voz ao convite para um belo voo e abrem as portas ao conteúdo a partir delas dividido. A primeira parte, a respeito da igreja-edifício, nasce um caminho que busca compreender a finalidade primeira da edificação. A que serve esta construção, o que significa e qual função desempenha são algumas perguntas cujas respostas esclarecem a razão pela qual o cristão tem construído espaços de culto ao longo da sua história. Reconhecida como a *casa de Deus junto a seu povo*, chega-se à parte central do tema com a afirmação de que esta edificação é “sinal e símbolo das realidades celestes”.

A definição dada pela segunda expressão, pressupõe de imediato a exigência de uma linguagem própria, capaz de responder aos anseios mais profundos do ser humano e de dar à sua vida, sentido e razão, sendo também a mais adequada para manifestar a identidade da igreja-edifício. Encontra-se fundada na experiência humana das tradições antigas, onde o homem sempre se compreendeu a partir da sua relação com o transcendente e em relação com a criação, descobrindo os símbolos essenciais e se conscientizando da sua estrutura de microcosmo. Alcança seu cume na Revelação de Deus, pela Encarnação do Verbo e, justamente por isto, seus fundamentos não poderiam deixar de estar presentes nos textos da Sagrada Escritura, além do seu reconhecimento e ampla utilização pela Sagrada Tradição e Magistério da Igreja, sobretudo em seu primeiro milênio. Redescoberta nos últimos decênios, é essencial na interpretação e sequente aplicação da Reforma Litúrgica promulgada pelo CV II.

Chega-se então, à terceira e última parte, que propõe o necessário e urgente caminho da adequação litúrgica dos espaços de culto cristão. Esta via tem implicação direta no processo formativo integral do ser humano e visa a incessante busca de se atender à finalidade do edifício-igreja - sinal e símbolo da Igreja, Corpo de Cristo e assembleia celebrante, presidida por Ele que é a Cabeça -, a fim de que esta *ekklesia* realize um culto agradável ao Pai, no Espírito, unida numa única assembleia, a todos os Anjos e Santos, e também a todos os defuntos que estão junto d’Ele. Assim, pela sua participação ativa e

consciente, atua na história como sinal fecundo, testemunha e protagonista de uma humanidade nova, mais fraterna, mais justa e responsável pela casa comum, na expectativa da vida futura e definitiva, em Deus.

1.A igreja-edifício

Este edifício faz vislumbrar o mistério da Igreja, que Cristo santificou com seu sangue, para apresentá-la a si mesmo, qual Esposa gloriosa, Virgem deslumbrante pela integridade da fé, Mãe fecunda pela virtude do espírito (RDI, n. 62).

O edifício-igreja, a igreja de pedra, pela configuração, distribuição e organização dos seus espaços, é capaz de fazer entrever o mistério da Igreja que, presente no espaço-tempo da história, caminha na esperança da sua realização final em Deus, manifestando, desta forma, a relação nupcial entre o Cordeiro e seu Povo. Esta relação tem seu ápice na Liturgia celebrada, onde a teologia do *Sanctus* revela a união das duas assembleias - da Terra e do Céu -, “por isto, com todos os Anjos, com todos os Santos, com todos os defuntos que estão junto de Ti, nós cantamos: Santo, Santo, Santo é o Senhor, Deus dos Exércitos (da Anáfora zairense) ” (GIRALDO, 2007, p. 309).

Este edifício é, por conseguinte, imagem da Igreja viva, Corpo de Cristo. Sua forma e volumetria, disposição dos seus espaços e programa iconográfico, isto é, o conjunto dos elementos e conceitos arquitetônicos-artisticos que constitui o projeto arquitetônico litúrgico-iconográfico de uma igreja define o lugar de culto da assembleia reunida, a *kahal* - Povo de Deus -, permite o desenvolvimento da dimensão ministerial da Igreja na ação litúrgica e garante o atendimento à sua finalidade primeira, de custodiar o altar, em torno do qual essa *communitas* se reúne, se encontra e celebra sua fé.

Os primeiros cristãos, então, não erigiram seus templos com o objetivo de uma oposição a outro templo. Ao contrário, sempre estiveram convictos de que a comunidade dos crentes, sua assembleia, constitui o Corpo de Cristo, templo do Senhor (cf. Jo 2,21). São Paulo afirma que “o templo de Deus é santo e esse templo sois vós” (1Cor 3,17), referindo-se a cada batizado e, que “vós, também, nele sois co-edificados para serdes habitação de Deus, no Espírito” (Ef 2,22). A mesma linguagem será usada por São Pedro, ao escrever em sua primeira

epístola que “também vós, como pedras vivas, prestai-vos à construção de um edifício espiritual, para um sacerdócio santo” (1Pe 2,5). É simultaneamente na assembleia dos batizados e no coração de cada um dos seus membros que é oferecido a Deus o culto em espírito e em verdade” (SARTORE; TRIACCA, 2004, p. 695). E assim, pode-se dizer também que “a arte de inspiração cristã começou em surdina, ditada pela necessidade que os crentes tinham de elaborar sinais para exprimirem, com base na Escritura, os mistérios da fé (...)” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 7). Deste modo, no mesmo número da sua Carta aos Artistas, continua o Papa ensinando que “enquanto a arquitetura desenhava o espaço sagrado, a necessidade de contemplar o mistério e de o propor de modo imediato aos simples levou progressivamente às primeiras expressões da arte pictórica e escultural”.

O lugar, ou espaço destinado à reunião desta assembleia, traz, portanto, em si mesmo, significado profundo, com objetivo claro, orientado a um propósito. Logo, não se trata, apenas de um lugar coberto e amorfo, mas, qualificado, que deseja ainda responder às necessidades humanas, onde os elementos devem se manifestar de modo a transcender, pelo seu sistema de relações, à simples materialidade das construções (cf. BARNABÉ, 2011)³⁶. Neste sentido,

a chave da arquitetura religiosa é que, como nota Gio Ponti, (...), uma igreja não é para ser apenas bela, mas a sua forma deve ser consequência do espírito que a anima e lhe dá razão de ser, o que lhe confere duas dimensões fundamentais, distintas mas complementares: uma interna, enquanto instrumento ao serviço da comunidade crente para sua reunião e louvor a Deus; e outra externa, ao ser símbolo e reflexo de uma mensagem que a Igreja é chamada a transmitir e apresentar ao mundo. Destas duas, a primeira terá sempre a prioridade (CUNHA, 2009, on-line).³⁷

³⁶ BARNABÉ, Paulo. Conceitos e elementos arquitetônicos. Diretrizes de projeto. Curitiba, 2011. Disponível em: <http://projedata.grupoprojetar.ct.ufrn.br/dspace/bitstream/handle/123456789/689/154.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 mar. 2022.

³⁷ CUNHA, João Alves. *Apontamentos sobre o diálogo com os arquitetos*. SNPC, 20 fev. 2009. Site do Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura. Arquitetura. Disponível em: https://www.snpcultura.org/tvb_apontamentos_sobre_o_dialogo_com_os_arquitetos.html. Acesso em: 09 mar. 2022.

Considerando a afirmação conciliar a respeito do lugar da Eucaristia, enquanto “fonte e ponto culminante de toda a vida cristã” (LG, n. 11), fica evidente a necessidade e importância de que todo o espaço destinado à reunião da comunidade de fé para celebrar a Liturgia esteja ordenado a partir do altar. Isto porque “a dignidade do altar fundamenta-se no fato de ele ser a mesa do Senhor, o centro da ação litúrgica, para a qual se orientam todas as outras celebrações litúrgicas da Igreja e ao redor do qual nós também formamos um único corpo” (IGMR, n. 299; CNBB, 2013, n. 25). O altar é, por conseguinte, o centro, não necessariamente físico, deste espaço de culto cristão. O RDI, no capítulo II, sobre Dedicção de uma igreja, afirma que “por esta celebração [Rito de Dedicção], atinge-se a finalidade intencionada pela construção da igreja e do altar, manifestando-a pelos sinais mais excelentes” (n. 17). Assim, “os ritos de ungir, incensar, revestir e iluminar o altar manifestam, por meio de sinais visíveis, algo das obras invisíveis que o Senhor realiza por meio dos divinos mistérios da Igreja, sobretudo pela celebração da Eucaristia” (RDI, n. 16).

A realidade, entretanto, revela que estes fundamentos essenciais para a construção e/ou reforma das igrejas muitas vezes não são observados e mesmo quando conhecidos, grande é a dificuldade de serem compreendidos e aplicados em sua essência. Sistemáticamente prevalecem opiniões infundadas e gostos pessoais, que, além de desperdícios, geram resultados imediatos, sem estudo e planejamento e, por isto, passíveis de alteração a cada nova ideia. Algumas lacunas podem ser consideradas para justificar o presente quadro - em vista de que estas construções e seus espaços tenham, de fato, sua identidade garantida e sejam anúncio do que simbolizam -, sobretudo aquelas relacionadas à formação, por parte de todos os envolvidos.

Foi, então, reconhecida a necessidade de se “começar uma viagem, que será longa, para tentar tecer de novo o diálogo, depois do divórcio que houve com os artistas”, como afirmou Dom Gianfranco Ravasi, em 2008. Esta ruptura se deu, sobretudo na Idade Moderna, quando “ao lado deste humanismo cristão que continuou a produzir significativas expressões de cultura e de arte, foi-se progressivamente afirmando também uma forma de humanismo

caracterizada pela ausência de Deus senão mesmo pela oposição a Ele” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 10). E, conseqüentemente, foi sentido um menor interesse pelos temas religiosos, por parte de arquitetos e artistas. O CV II retomou esta herança de comunhão com a arquitetura-arte, lançando os fundamentos para o resgate deste diálogo e, através da SC, sua Constituição sobre a Liturgia, recordou ao mundo a amizade da Igreja com as artes, considerando-as, particularmente a arte sacra, “entre as mais nobres atividades do espírito humano” (SC, n. 122). A arquitetura-arte orientada para o louvor e glória de Deus e objetivando conduzir o espírito humano a Deus, com seus fundamentos arquitetônico-litúrgico-iconográficos é, deste modo, capaz de exprimir com sua forma, traços e cores, a infinita beleza deste Deus.

Arquitetura e arte para o culto, por conseguinte, se expressam a partir de uma linguagem própria, mais adequada a traduzir a igreja-edifício enquanto “sinal e símbolo das realidades celestes” (RDI, cap. II, n. 3). Trata-se da linguagem simbólica que, redescoberta a partir do segundo quarto do século XX, havia sido uma “orientação geral na Europa até o século XVIII e que é, além do mais, conatural às outras culturas extra-europeias, sejam elas ‘históricas’, ou arcaicas e ‘primitivas’” (ELIADE, 1979, p. 10).

2. “Sinal e símbolo das realidades celestes”

Em relação ao conhecimento analógica, o movimento simbólico parece bem mais eficaz. O seu dinamismo, de fato, se funda diretamente sobre a percepção sensível. A consciência parte da experiência primária do sensível, para passar ao plano espiritual. Dizer que a alma tem sede de Deus, significa que o desejo do espírito se encontra em uma certa continuidade com o desejo de vida do corpo. (BERNARD, 1984, p. 436, tradução nossa).

Os símbolos então, segundo Paul Tillich, têm a função de “indicar para além de si mesmos, com a força daquilo ao qual assinalam, abrir níveis de realidade, que de outra maneira estão fechados, e abrir níveis da mente humana dos quais, de outro modo, não seriam conscientes” (ELIADE, 1962, p. 154). Revelam, deste modo, “os segredos do inconsciente, nos conduzem às origens mais escondidas que motivam as ações, abrem o espírito ao desconhecido e ao infinito. (...). Dizer que vivemos em um mundo de símbolos é

pouco: um mundo de símbolos vive em nós” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2018, p. VII-VIII, tradução nossa). O símbolo autêntico não é criação do homem, não pode ser inventado, ao contrário, nasce da sua experiência com o cosmo, tem um caráter vital, é movimento e expressão da vida imaginativa.

São os símbolos, portanto, descobertos pelo homem que, observando o mundo criado, o macrocosmo, reconhece a si mesmo como microcosmo e, por consequência, uma relação de dependência mútua. O homem das culturas tradicionais descobre, assim, os símbolos essenciais e compõe sua cosmovisão. Seu desejo de vida o conduz a erguer os olhos para o alto, encontrando no céu um ponto fixo, a partir da observação do movimento das estrelas. Entende que este ponto situado na calota celeste e imutável, segundo sua percepção, é a abertura para além do seu mundo visível e mutável. Ali se encontra a fonte da vida, a origem de tudo, o lugar da transcendência, o Trono de Deus “*In Excelsis*”. O céu, então, em sua forma circular esférica, originado daquele ponto, se torna símbolo das realidades divinas, lugar que conduz ao sagrado. Daquele ponto fixo, descobre um eixo vertical que faz a união entre o céu à terra, o lugar onde o sagrado se manifesta no mundo, lugar da hierofania. Este eixo imaginário é, para ele, o *Axis Mundi*. Orientado pelo movimento do sol, que o situa em relação aos quatro pontos cardeais, descobre os eixos N-S e L-O que se cruzam no ponto onde está o eixo do mundo. Encontra, desta forma, a cruz e, como microcosmo, compreende a si mesmo como um ser orientado que se move nas quatro direções da terra, uma cruz que caminha no limite da história e que deseja o eterno. Daquele ponto fixo, do círculo e do movimento cruciforme, descobre ainda que o quatro é o número da terra - o lugar onde sua vida se desenvolve - e o quadrado é o símbolo deste lugar. Está estabelecida assim, a sua relação de dependência do alto e interdependência com o mundo visível. Por fim, segundo sua cosmovisão, as águas superiores encontram-se na cúpula de curvatura sólida e a terra é um disco limitado pelo oceano primordial. As montanhas suportam a calota celeste e as colunas sustentam a terra e dão origem ao animal mítico. E do ponto fixo, observa no céu dois movimentos estelares distintos, um que determina o período dia-noite e outro que dá origem às estações do ano, marcadas pelos solstícios e equinócios.

A igreja-edifício - estabelecendo-se no espaço-tempo 'presente já' da vida humana, em vista do 'ainda não' do seu cumprimento final, como sinal e símbolo das realidades celestes e imagem da Igreja viva, Corpo de Cristo e templo do Senhor -, enquanto microcosmo que é, deve então apresentar em sua estrutura física a mesma estrutura simbólica do cosmo. Assim, da cosmovisão da Antiguidade às pedras do templo cristão, este edifício é erguido a partir das pedras fundamental, de fundação e angular, sendo de grande importância a compreensão da diferença entre elas e, por conseguinte, do seu significado. A pedra fundamental, embora não exista concretamente, coincide de forma ideal com o ponto central do edifício cristão, o altar. Esta se identifica, segundo Champeaux, com a pedra de suporte da Arca da Aliança, colocada no Santo dos Santos. A de fundação, por sua vez, é a primeira pedra da construção, colocada à nordeste do edifício quando este é orientado. "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno nunca prevalecerão sobre ela" (Mt 16, 18) revela a identificação desta primeira pedra de fundação com São Pedro. As pedras de fundação têm forma cúbica e são quatro, estando situadas uma em cada esquina da construção, a partir daquela primeira.

Por fim, aquela "que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular" (Sl 118,22) que, identificada com o próprio Cristo, tem seu lugar no ponto culminante da estrutura, é a pedra cumeeira da construção, a cabeça e o sustento de todo o edifício (cf. 1Pe 2,4-10). Com forma cônica, seu simbolismo de coroamento da construção - abundantemente utilizado pela tradição cristã (cf. Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; At 4,11; 1Cor 3,11; Ef 2,20; 1Pd 2,7) -, remete à perfeição à qual este edifício é elevado. O arco, elemento construtivo em curva e figura que realiza a união do círculo com o quadrado, por isto mesmo de importância capital, encontra nesta pedra seu elemento fundamental de sustentação. Isto posto, tem-se que aquele ponto na terra, marcado pela pedra fundamental - coincidente com o altar identificado com Cristo -, se une àquele no cume do edifício, a pedra angular - rejeitada pelos construtores e também identificada com Cristo -, por meio de um eixo imaginário. Este, cósmico - *o Axis Mundi* - traz sobreposto a si mesmo o braço vertical da cruz e, deste modo,

identifica aquela união definitiva realizada por Cristo, com Ele e n'Ele entre o mundo visível e o mundo invisível e inexprimível.

Cristo é, pois, Via e Porta de salvação, caminho perenemente aberto que conduz o homem ao encontro com Deus e, assim, à sua reconciliação total. A espera por esta realidade definitiva é antecipada na união das duas assembleias, a do Céu e a da terra, quando a Igreja celebra a Liturgia. A natureza e identidade da igreja-edifício assim, atesta por si mesma, a intuição da Igreja em seu grande desejo de reflorescimento do espírito cristão, conduzindo-a à Reforma Litúrgica promulgada pelo CV II, diante da necessidade e urgência de se “prover antes de mais nada à santidade e dignidade do templo, onde os fiéis se reúnem precisamente para haurirem esse espírito da sua primária e indispensável fonte: a participação ativa nos sacrossantos mistérios e na oração pública e solene da Igreja” (PIO X, 1903, Introdução).

3. Um convite à adequação litúrgica

A finalidade da arquitetura sacra é oferecer à Igreja que celebra os mistérios da fé, especialmente a Eucaristia, o espaço mais idôneo para uma condigna realização da sua ação litúrgica; de fato, a natureza do templo cristão define-se precisamente pela ação litúrgica, a qual implica a reunião dos fiéis, que são as pedras vivas do templo (SCa, n. 35).

A Igreja do Brasil, tendo em vista esta finalidade e natureza da arquitetura-arte sacra, trouxe uma orientação clara e objetiva quando escreveu que “a igreja-edifício deve ser funcional e significativa, favorecendo, através de configuração e distribuição dos dois espaços fundamentais, tanto a execução da ação litúrgica quanto a participação ativa dos fiéis” (CNBB, 1989, n. 142). Entretanto, a interpretação desta orientação parece não ter sido compreendida tão bem, resultando na continuidade, por fatores diversos, de uma organização espacial centrada em nave e presbitério, onde este último, localizado na maioria das vezes junto à parede de fundo, recebe todos os monumentos pascais – ainda que esta configuração pareça atender ao enunciado pelo referido documento. Como consequência imediata, a assembleia permanece, de certo modo, dividida e, parte dela, espectadora da ação litúrgica. Um olhar mais

atento, a partir do conteúdo simbólico rapidamente apresentado e da própria ação litúrgica, pode contribuir na percepção de que esta configuração não expressa exatamente o que o texto anuncia.

Os dois espaços fundamentais, entendidos da forma acima citada, além de se contrapor a uma melhor experiência litúrgica, com seu movimento e ministerialidade próprios, prejudicando o senso de participação ativa e consciente, aumenta a sensação de assistente por parte desta parcela da assembleia que, do seu lugar, *vê* tudo acontecer *lá* no presbitério. Mais sério ainda se torna a situação diante da falta de consciência desta realidade, verificável simplesmente pelo fato de que permanece corriqueira em nosso meio a expressão “assistir à missa”, ao contrário de “participar”. Essenciais então se tornam as palavras de Louis Boyer, quando escreve que “a maneira como construirmos as nossas igrejas constituirá a manifestação, por excelência, da qualidade da nossa vida eclesial, da nossa vida de comunhão no corpo de Cristo” (BOUYER, 1994, p. 12). É sabido que o espaço marca a experiência pessoal e de grupo e, neste caso, pode-se acrescentar às palavras de Bouyer que o espaço das igrejas marca profundamente e de forma imperceptível a consciência de fé de uma comunidade.

Não se trata aqui simplesmente de copiar modelos do passado, mas, precisamente o contrário, considerando que a Igreja nunca teve estilo próprio porque sempre hauriu da cultura onde esteve e está inserida (cf. SC, n. 123). Neste sentido, é imprescindível que esta tenha sempre diante de si aqueles critérios fundamentais - recebidos pela experiência e formação -, capazes de manifestar a identidade deste edifício, tendo em vista sua natureza, dignidade e função. Estes não devem ser negligenciados ou ignorados, pois são critérios objetivos, princípios norteadores a serem observados a fim de que sua identidade-função sejam garantida.

O edifício-igreja - a cidade que “se descia do céu, junto de Deus, *com a glória de Deus*” (cf. Ap 21,2) -, um único espaço estruturado em dois espaços fundamentais, está absolutamente conforme aquele modelo apresentado para a construção da Tenda mosaica (cf. Hb 8,1-7) e desenvolvido pela Tradição da Igreja, sobretudo nos primeiros séculos do cristianismo. Por conseguinte,

“quando se constrói uma igreja, não se pode esquecer que ela toda é um ícone, uma imagem viva” (CNBB, 2013, Apresentação). Surge então, a pergunta fulcral: quais são estes dois espaços fundamentais, aos quais se refere o Documento 43 da CNBB?

Primeiro, é inequívoco que o altar onde se celebra a Eucaristia corresponda, na terra, àquele ponto fixo no céu, sendo, portanto, o centro - não necessariamente físico - do espaço celebrativo. Inalcançável, ele é revelador da transcendência, uma realidade totalmente diferente para o homem. Por isto, este céu altíssimo se torna como que um atributo do divino, representado pela forma circular ou esférica. Na configuração do espaço de culto é, então, o lugar destinado ao altar – identificado como santuário, correspondendo à abside das igrejas ou ainda, o presbitério. A cruz, figura anterior ao quadrado, é o lugar onde o Criador encontra a criação e, assim, passagem para outra realidade. Sobreposta ao *Axis Mundi*, indica movimento de caminho, descida e elevação. Apresenta-se, portanto, bastante adequada sua colocação pendente sobre o eixo do monumento pascal altar, de modo a simbolizar o Cristo Crucificado-Ressuscitado, Caminho e Porta das ovelhas – como atestam textos patrísticos.

O quadrado simboliza a terra, o lugar da palavra, do encontro, do diálogo, da comunicação. A cifra da terra e do homem é o quatro, reveladora da sua dimensão quadrilátera e da vida na terra: os quatro pontos cardeais, os quatro elementos (terra, fogo, ar e água), as quatro estações do ano, a estrutura do Tetramorfo. Este, constituído pela união dos quatro animais marcos das constelações nos momentos-chave do ano - os dois solstícios e dois equinócios -, exprime as quatro dimensões do ser humano, sua forma de existir: no Touro, o aspecto vegetativo, no Leão o irascível (psíquica-emocional), na Águia o intelectual e, por fim, no Homem-Anjo o espiritual, isto é, aquela dimensão que manifesta o desejo e anseio pelo transcendente. A tradição judaica faz uma correspondência entre cada um destes seres e as quatro letras do nome de Deus (YHWH) e a visão de Ezequiel os apresenta associados à *Merkabah* - o carro de Deus -, estando nesta mesma linha a relação dos quatro seres com os quatro evangelhos, feita pelos Santos Padres. Em consequência, é neste lugar - a nave da igreja -, símbolo da terra, o lugar próprio do ambão, podendo este se

localizar no meio da assembleia ou em posição lateral, ou ainda no espaço limiar entre a nave e o presbitério.

A arquitetura sacra é, portanto, cósmica, reproduzindo, de forma simbólica, a estrutura do mundo e seguindo o protótipo revelado por Deus na Sagrada Escritura. Por isto, em sua configuração é capaz de deixar evidente a passagem ritual que acontece, do centro ao círculo, do círculo ao quadrado. Estes limiares podem ser observados em vários momentos de passagem, representados pela porta, pelo arco triunfal, pelo arco absidal, para o movimento horizontal da pessoa e da assembleia e, por fim, nos monumentos pascais, particularmente no altar, para o movimento vertical ascensional. Assim, imagem do mundo e anúncio do mistério da Igreja, a igreja de pedra, o templo cristão “pode ser considerado uma porta aberta para o Além, segundo a palavra da Escritura que a sagrada liturgia lhe aplica: ‘Quão venerável é este lugar! Não é ele senão a Casa de Deus e esta é a porta do Céu (Gn 28,17)’ (HANI, 1998, p. 78).

Considerações finais

Os três grandes eixos apontados pelo título deste artigo e aqui desenvolvidos sumariamente, constituem-se guia para um despertar mais atento a respeito da imagem da Igreja, Corpo de Cristo, revelada na igreja-edifício, em comunhão com a simbologia tradicional unida à Sagrada Escritura, Sagrada Tradição e Magistério da Igreja. Apresentam os símbolos autênticos e ensinam sobre os critérios para as intervenções nos edifícios eclesiais e a exigência de uma linguagem mais adequada - simbólica -, em vista da identidade e sentido de existir do edifício destinado ao culto cristão.

Toda intervenção nos espaços do edifício eclesial é, então, uma possibilidade concreta e, muitas vezes, também uma necessidade de adequação litúrgica, resultando em uma ação pastoral em nível experiencial e formativo, a partir daqueles critérios basilares apresentados. É importante ainda ressaltar o fato de que muitas igrejas construídas ou adaptadas, após a Reforma Litúrgica que o CV II promulgou, necessitam de um processo de adequação litúrgica. A celebração da fé é sempre a condição para a liberdade de expressão na

arquitetura, pois “como pede sua natureza, a igreja terá de ser adequada às celebrações sacras, bela, resplandecente de nobre formosura e verdadeiramente sinal e símbolo das realidades celestes” (RDI, cap. II, n. 3).

Ainda a partir das orientações do CV II, pode-se verificar uma realidade desafiadora e instigante, onde urge a necessidade de formação integral do ser humano e formação específica a todos os envolvidos no processo de uma intervenção, além de planejamento técnico-financeiro para elaboração de um projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico global, executado em etapas, evitando-se intervenções pontuais e gastos desnecessários. Nesta arte do crescimento humano, em vista do bem comum, “a educação é uma realidade dinâmica, é um movimento que ilumina as pessoas. Trata-se de um tipo peculiar de movimento, com características que o tornam um dinamismo de crescimento, orientado para o pleno desenvolvimento da pessoa na sua dimensão individual e social” (FRANCISCO, 2022).

O reconhecimento da responsabilidade pastoral que esta realidade demanda é capital, a fim de que sejam garantidos a fidelidade aos princípios fundantes da identidade do edifício eclesial, o processo dialogal nos diversos níveis - administrativo-comunitário-equipes técnica e de obra-orçamento-comissão arte sacra-órgãos civis -, assim como o modo de participação de cada instância envolvida. Além disto, é fundamental compreender que o arco de uma intervenção se estende da escolha do terreno à finalização da obra, exigindo ainda planejamento de manutenção e conservação pós entrega. Assim, que toda intervenção na igreja-edifício seja realizada em vista de uma consciência sempre mais atenta, inteligente e responsável, a causa da construção do edifício de pedras vivas - a Igreja -, cujos resultados contribuam para uma autêntica participação ativa, consciente e frutuosa da assembleia celebrante, que anseia por um mundo novo na esperança de chegar àquele definitivo.

Abreviaturas e siglas

CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CV II	Concílio Vaticano II
IGMR	Instrução Geral do Missal Romano
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NT	Novo Testamento
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
SCa	<i>Sacramentum Caritatis</i>
RDI	Ritual de Dedicção da Igreja e do Altar
cap.	Capítulo
cf.	Conferir
n.	Número

Referências

BENTO XVI, Papa. *Sacramentum Caritatis*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Eucaristia fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.

BERNARD, Charles André. *Teologia Simbólica*. 2.ed. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1984.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

BOUYER, Louis. *Architettura e liturgia*. Magnano: Edizioni Oiqajon, 1994.

CERON, Sérgio. Material preparado para as aulas da Disciplina Iconografia e Iconologia Cristãs, da Pós-Graduação Lato Sensu em Espaço Litúrgico: Arquitetura e Arte Sacra, do UNISAL - Centro Universitário Salesiano de São Paulo / SP, em janeiro de 2022.

CHAMPEAUX, G. et STERCKX, S. *I simboli del medioevo*. Milano: Jaca Book, 1981.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dizionario dei simboli. Mitti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*. 14 ed. Milano: BUR, 2018.

CNBB, Documento 43. *Animação da Vida Litúrgica no Brasil*. Elementos de Pastoral Litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1989.

CNBB, Estudo 106. *Orientações para Projeto e Construção de Igrejas e disposição do Espaço Celebrativo*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. *Unitatis Redintegratio*. Decreto sobre Ecumenismo.

Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/va_t-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 25 fev. 2022.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Constituição dogmática sobre a Igreja. 19.ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium*. Constituição sobre a Sagrada Liturgia. São Paulo: Paulinas, 2002.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCISCO, Papa. *Discurso aos participantes na Plenária da Congregação para a Educação Católica (dos Institutos de Estudos)*. Cidade do Vaticano, 2022.

Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200220_congregaz-educaz-cattolica.html. Acesso em:

03 mar. 2022.

GIRAUDO, Cesar. *In unum corpus – Trattato mistagogico sull'eucaristia*. 2.ed. Milano: San Paolo. 2007.

HANI, Jean. *O simbolismo do templo cristão*. Lisboa: Edições 70, 1998.

INSTRUÇÃO GERAL DO MISSAL ROMANO E INTRODUÇÃO AO LECIONÁRIO. Texto Oficial, 5.ed. Brasília: Edições CNBB, 2014.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta aos Artistas*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

JOÃO PAULO II, Papa. *Orientalium Lumen*. Carta Apostólica ao episcopado, ao clero e aos fiéis no centenário da *Orientalium Dignitas* do Papa Leão XIII.

Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.

Acesso em: 25 fev. 2022.

JOÃO PAULO II, Papa. *Ut Unum Sint*. Carta Encíclica sobre o empenho ecumênico. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html)

[ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html](https://www.vatican.va/content/hf-jp-ii/enc/25051995/ut-unum-sint.html). Acesso em: 25 fev. 2022.

MUZJ, Maria Giovanna. *Edificio Ecclesiale e Mistagogia* (pro manuscrito). Roma: Pontificio Istituto Orientale: Anno Accademico 1998-1999.

PIO X, Papa. *Tra Le Sollicitude*. Motu Proprio sobre a Música Sacra. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollicitudini.html. Acesso em: 25 fev. 2022.

PONTIFICAL ROMANO. *Ritual de Dedicção da Igreja e do Altar*. Disponível em: https://www.liturgia.pt/pontificais/Dedicacao_Igreja_Altar.pdf. Acesso em: 28.nov 2020

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. *Dicionário de Liturgia*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

Práticas Sincréticas- Religiosas e o Catolicismo Popular na Romaria de Finados: Juazeiro do Norte (CE)

*Janaina Felix Julio**

Resumo: O presente trabalho, narra minha primeira experiência em campo de pesquisa na romaria de finados, a maior romaria de Juazeiro do Norte- CE. A intenção desse relato é refletir a prática dos índios Pankararu no interior da igreja do Bom Jesus do Horto. No dia 31 de outubro de 2017, em meio à multidão de fiéis, estava com a câmera no pescoço e observava a entrada dos índios Pankararu na Igreja. Foi impossível não me contagiar e afetar-se (SAADA, 2005), pela diversidade religiosa que conectava todas aquelas pessoas ao “catolicismo popular”. Segundo Orlando Silva, (1978) a categoria catolicismo popular inseridas nos rituais dos índios Pankararu são “manifestações religiosas originárias da igreja católica e espanhola do período correspondente aos primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil. (Idem, 1978, p.116). Ao passo que os índios entravam na igreja começava fazer sentido a definição do presente relato, imaginava a todo momento qual seria a reação do Padre que celebrava a missa no momento. Naquele instante com o dispositivo da câmera, narro interpretações, significados, por meio da observação em campo. Registro o padre dirigir-se à mãe do *praiá* (autoridade no ritual), ele coloca a mão esquerda sobre o peito e a direita oferece o microfone para Dona Lourdes (mãe do praia), entoar o toante durante o ritual da missa. Minha expectativa para a realidade acerca da experiência, seria o ato de coibir as manifestações populares como aconteceu em (2007), um padre retira a eucaristia e argumenta: “para que não haja duas coisas diferentes” convida os índios a se retirarem da igreja. Encerro como resultado dessa experiência sincrético-religiosa, o padre respeitando e saldando o ritual indígena e suas práticas concretas que se articulam com a materialidade classificada como cultura e religiosidade popular em Juazeiro do Norte-Ce.

Palavras-chave: Catolicismo popular; romaria de finados; manifestações religiosas.

Introdução

A Romaria de Finados acontece entre os dias 28 de outubro à 02 de novembro, é considerada a segunda maior romaria do país, reúne um número aproximado de 2,5 milhões de romeiros, à maior concentração acontece na festa de finados. O Padre Cícero, é um dos responsáveis pelos “deslocamentos de milhares de pessoas que convergem de outros espaços geográficos.” Em

* Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN, instituição financiadora da pesquisa: Capes/CNPq.

Juazeiro do Norte às romarias são determinadas pelos aspectos religiosos, diversas interpretações com viés sociológico e antropológicos existem para os fluxos religiosos à Juazeiro do Norte³⁹. Gabriela Guedes, (2017).

Juazeiro do Norte é conhecida pelas romarias no Cariri cearense, o povo considera a terra santa, solo sagrado – A capital da fé, um “caldeirão” de cultura e religiosidade, com elementos de um catolicismo diferenciado. Para Anna Christina, (2017) nesse contexto a religiosidade se materializa em *curas milagrosas, magia, penitência, romarias, autoflagelação, relíquias, ex-votos, santos protetores* e etc. A presença dos índios Pankararu é sistemática dentro do ciclo anual das romarias de Finados em Juazeiro do Norte, às noções de peregrinação incorporadas na expressão religiosa são motivada, como em *Santiago de Compostela*⁴⁰ na Espanha, compreendidas como:

Percurso em direção ao divino e é compreendida tanto no sentido material de um deslocamento geográfico quanto um ponto de vista metafórico, correspondente a uma jornada interior. É compreendida como um caminho a ser percorrido, independente de um efetivo deslocamento físico, e nesse sentido a própria vida pode ser uma peregrinação (CORDEIRO, 2011, p. 71).

É possível contemplar o percurso de peregrinação em direção ao divino na romaria de Finados em Juazeiro do Norte na rua do Horto, desde a casa de madrinha Dodô a presença dos índios Pankararu de Brejo dos Padres - PE. Os penitentes de São Gonçalo de Santa Brígida – BA, os penitentes de Santa Brígida ficam alojados na capela de São Gonçalo erguida por Madrinha Dodô na Rua do Horto, a poucos metros de sua casa, os brincantes já vem brincando à cerca de (05) dias. Os índios Pankararu mantêm a tradição de permanecerem alojados no santuário Madrinha Dodô.

³⁹Dados extraídos dos sites: <https://v-simposio-internacional-do-padre-cicero.webnode.com/>

⁴⁰É uma cidade internacionalmente famosa como um dos destinos de peregrinação cristã mais importantes do mundo, cuja popularidade possivelmente só é superada por Roma e Jerusalém. Santiago de Compostela é uma cidade e município (*concello* em galego) no noroeste de Espanha. É capital da comunidade autónoma da Galiza e faz parte da província da Corunha e da comarca de Santiago. O município tem 220 km² de área e em 2019 tinha 97 260 habitantes (densidade: 442,1 hab./km²). Dados extraídos dos sites: <https://pt.wikipedia.org/wiki/SantiagodeCompostela>

O processo de enraizamento da tradição religiosa da penitência no Juazeiro foi trazida pelas visões de mundo de líderes religiosos que andaram no sertão, nos pilares do celibato, mendicância e itinerância das casas de Caridade de Padre Ibiapina⁴¹. Esses influenciaram Madrinha Dodô, Padre Cícero, Pedro Batista, Antônio Conselheiro, Beato José Lourenço, dentre outros. Nos dias de hoje, permanece na atualidade incorporada nas atividades e práticas ritualísticas. Claro, sujeitas a inúmeras mudanças histórico-culturais, mostrando-se de acordo com princípios e formas distintas. São manifestações das vivências entre a vida sociocultural e a religiosa. Melhor dizendo, “embora seja comumente retratada a partir de um referencial analítico que tende classificar e repertoriar elementos como sendo populares (em contraposição a outros, considerados eruditos)” (MARINHO, p.24, 1998). A conhecida religiosidade popular expressa um imenso cosmos de costumes e crenças religiosas, de uso e apropriações diversas. (Idem, 1998).

2. Contextualização

2.1 Madrinha Dodô

Segundo os registros orais, tudo começou quando Madrinha Dodô aos 12 anos de idade fazia sua primeira peregrinação a pé, saindo de Água Branca para a cidade sagrada de Juazeiro do Norte-Ce. Segundo Patrícia Pesar (2004), a madrinha Dodô chamava a atenção do Padre Cícero, por conduzir romarias a Juazeiro e servir de mensageira para Padre Cícero Joaquim de Silqueira Torres, políticos e autoridades religiosas. Madrinha Dodô era da ordem Laica das irmãs de Água Branca⁴². Fundada pelo Padre Cícero Joaquim de

⁴¹ Para Roberta Pivar. (2008) o Padre Ibiapina nas suas pregações e missões e semelha-se de acordo com a historiadora Ediane Nobre (2004) como as “Santas Missões dos padres capuchinos, estas por sua vez adaptadas de um modelo existente na Itália que funcionava ainda nos moldes sugeridos por Trento”. Em sua estrutura básica, a santa missão durava de oito a dez dias (a de Ibiapina era feita em nove dias). Na noite de chegada pregava-se o ‘sermão forte’, que devia ‘demonstrar a gravidade do pecado, a essência da ofensa a Deus e suas conseqüências no plano social, a visão exata dos castigos eternos’, e em seguida havia confissões que se prolongavam durante a noite, enquanto o povo entoava benditos(...) O ponto alto da missão era a procissão da penitência, em que missionários e fieis perfaziam longos trajetos em meio a pregação (centrada nas ideias de castigo, inferno e apocalipse) e muitas confissões. (POMPA, 2004, p.86)

⁴²De modo geral a vida dessas pessoas, mantém três pilares: A itinerância, na medida em que a vocação para a peregrinação é essencial para quem propõe levar auxílio espiritual e material aos

Silqueira Torres⁴³, devoto de Padre Ibiapina e colega antigo de um antigo defensor do Padre Cícero, esse é um pequeno recorte da relação histórica com o Juazeiro.

A participação precoce de Doda Dodô na irmandade de beatas de Água Branca ajudou a acender e manter seus contatos com Padre Cícero e Juazeiro. Foi um relacionamento para toda a vida, aos 12 anos ela faz sua primeira peregrinação a pé à cidade sagrada. Embora modesta demais para comentar em detalhes, Doda Dodô chamou a atenção do Padre Cícero desde o início. (PESSAR, p. 209, 2004).

Conhecida como Madrinha Dodô, Maria das Dores foi uma das primeiras devotas e assistente pessoal de Padre Cícero Romão Batista⁴⁴ Madrinha Dodô permaneceu ao seu lado até sua morte em 1934. Após conhecer o beato Pedro Batista⁴⁵, mudou-se para Santa Brígida/BA, tornando-se braço direito do beato em suas atividades. “Uma moça valente e corajosa”, desse modo era descrita: acreditava que o sofrimento do corpo, era a conexão para as almas elevar-se ao plano de Deus (Silóe Amorim, 2012, p. 2012). Natural de Água Branca-AL, conviveu sob os preceitos do beato Pedro Batista concebendo trabalhos com o viés comunitário em peregrinação por diferentes cidades do Nordeste (Claudia Mura, 2013). Padrinho Pedro Batista, assim como Madrinha Dodô, são tidos como santos por muitos romeiros e penitentes. O padrinho escolheu a região de Santa Brígida para fixar a morada, tendo a penitência e a devoção ao Padre Cícero, os marcos principais de sua trajetória. Nesse sentido, compreende-se que “os atos de penitência são meios para evitar o que os penitentes mais temem, a condenação do seu espírito ao inferno” (Lais Crisanto, 2018, p.46).

necessitados. A mendicância pois, dedicando-se à coletividade, não lhe sobram meios próprios para o seu sustento e por último o celibato (Renata Marinho, p. 1998, P.57 e 58).

⁴³Para Riedl (1996), um capelão por nome Cícero Joaquim Siqueira Torres (1852-1898), um os maiores herdeiro de terras do município de Santa Brígida/BA, fundou o grupo da irmandade convocando mulheres solteiras e pobres que conseguissem devotar-se a vida religiosa.

⁴⁴Padre Cícero (1844-1934) foi um líder católico brasileiro. Foi ordenado padre em Fortaleza no ano de 1870. Realizou um trabalho pastoral, com pregações e visitas domiciliares. Cícero Romão Batista, (conhecido como Padre Cícero, nasceu no dia 24 de março de 1844, na cidade do Crato, Ceará. Dados extraídos dos sites: https://www.ebiografia.com/padre_cicero/.

⁴⁵ “Tido como santo por muitos, de nome Pedro Batista. O município de Santa Brígida, que vive da agricultura de subsistência, foi adotado pelo “santo”, como casa, que já peregrinava pelos estados Alagoas e Sergipe. Dados extraídos dos sites: <https://www.santabrigida.ba.gov.br/internas/noticias/read.php?id=1>

Para Renata Marinho (2005), o grupo das irmandades está associado aos costumes dos cultos medievais, originários de um catolicismo arcaico difundido pelos missionários no decorrer da época colonial, como também pelos leigos portugueses embebidos de “catolicismo popular”. Para Cristina Pompa (1995), a resistente carga que envolve as penitências diz respeito às visões apocalípticas manifestadas pelas irmandades em decorrência da frequente atuação dos frades capuchinhos durante o período colonial pregando o sacrifício penitencial.

Segundo Claudia Mura (2013), Madrinha Dodô desde criança participava da irmandade das beatas. Dodô fundou por volta de 1942 o grupo de mulheres do culto a Nossa Senhora da Boa Morte. Segundo Laís Crisanto (2018), no Brasil, as irmandades de beatas e penitentes surgem como herança do processo de colonização da coroa portuguesa, os seus rituais visam afastar os espíritos malignos. Essas irmandades se espalham por diferentes lugares em São Paulo, Salvador, Minas Gerais e Maragogipe e Cachoeira no Recôncavo Baiano (COSTA, 2007, p.57). Suas práticas ao culto a nossa Senhora da Boa Morte eram constituídas de rituais fúnebres em homenagem a boa morte, culto disseminado no catolicismo popular com a finalidade de rezar as incumbências, englobando o flagelo para conduzir o corpo físico a alcançar a salvação. Segundo Siloé Amorim, (2012) à origem dessas práticas de peregrinação e penitência:

Visam curar o corpo, purgar a alma e alcançar uma boa morte em relação a ou através da mediação entre o mundo divino e o humano, é encontrada nas beatas da região nordeste, que desde jovem uniram-se à madrinha Dodô ou foram conduzidas pela madrinha. Elas usam vestidos de algodão branco ou azul claro, e usam lenços da mesma cor amarrados à cabeça, referente à “pureza de nossa senhora” (AMORIM 2012, p.471).

Segundo Patrícia Pessar (2004), ao longo de duas décadas as práticas de devoção popular foram executadas de forma secreta em algumas regiões no nordeste brasileiro, como a aldeia que nasceu Madrinha Dodô, Água Branca-AL. Aos doze anos, a madrinha Dodô “trocou o vestido do dia a dia, pelo manto marrom, faixa de corda e véu da irmandade” (Patrícia Pessar, 2004, p. 207).

Dedicou-se aos ensinamentos das principais orações, novenas, atos penitenciais, hinos definidos para que os fiéis como antiga lei⁴⁶.

2.2 Os índios Pankararu

Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a demografia Pankararu estima o número de 3676 índios, distribuídos em 12 aldeias localizadas no estado de Pernambuco ao longo do Rio São Francisco, entre os municípios de Brejo dos Padres e Petrolândia. Segundo José Arruti, (1996) houve a instalação da missão da ordem de São Felipe Néry⁴⁷. Todavia antes da missão ser instalada, "já existia ali uma maloca indígena denominada Cana Brava, formada pela reunião de índios Pancarus, Umaus Vouvês e Geritacós, presumivelmente do grupo linguístico Kariri (José Arruti, p. 8, 1996). À referência histórica mais antiga sobre a demografia Pankararu, estima o século XVII, época do surgimento da vila Tacaratu⁴⁸. A designação⁴⁹ Tacaratu, é de origem Pankararu, que representa "serra de muitas pontas ou cabeços", devido às muitas serras pontiagudas na região.

"Brejo dos Padres" é o nome de um pequeno vale de terras úmidas e muito férteis, localizado em pleno sertão pernambucano. Seu formato alongado, semelhante a um anfiteatro voltado para as margens do São Francisco, deve-se ao espraiamento de uma das últimas ramificações do maciço da Borborema que penetra o estado de Pernambuco, onde, ao alcançar as margens daquele rio, ganha o nome de Serra de Tacaratu. (ARRUTI, 1996, p.1).

⁴⁶O culto em torno da devoção a um santo, representado por relíquia ou imagem, fazia parte das práticas do catolicismo ibérico. Devoção particular vivida na privacidade da casa, e devoção coletiva vivida na comunidade de irmãos organizada em torno da eleição de um padroeiro comum, com quem dividia simbolicamente as incertezas e dificuldades terrenas. Dados extraídos dos sites: <http://historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5071:comentario&catid=66&Itemid=215>.

⁴⁷Filipe Néri, cognominado *O Apóstolo de Roma* e *O Santo da Alegria* (Florença, 21 de julho de 1515 – 26 de maio de 1595), foi um padre e santo católico. Dados extraídos dos sites: <https://paroquiasaojorges.wixsite.com/paroquiasaojorgesps/sao-filipi-neri>.

⁴⁸Tacaratu é um município brasileiro do estado de Pernambuco, localizado na região do Médio São Francisco. Dados extraídos dos sites: <https://www.tacaratu.pe.gov.br/Etimologia>:

⁴⁹O nome Tacaratu é de origem indígena Pankararu, que significa "serra de muitas pontas ou cabeços", devido às muitas serras pontiagudas na região. Dados extraídos dos sites: <https://www.tacaratu.pe.gov.br/Etimologia>.

Segundo José Arruti, (1996) os índios Pankararu são originários de diferentes povos, ou fugidos da perseguição bandeirante, transferidos de aldeamentos recém-extintos ou simplesmente recolhidos de sua perambulação. Falantes da língua Tupi Guarani até meados da década de 30, os Pankararu foram desencorajados progressivamente de se comunicar no próprio idioma com a intensificação do contato com o “mundo dos brancos”. A primeira delimitação de suas terras ocorreu ainda no período do Segundo Império, quando se demarcou uma área de 14.294 hectares aos índios. Desde então, os Pankararu são, dentre os grupos étnicos situados no Nordeste, os que mais possuem suas terras ameaçadas em razão de conflitos com fazendeiro e posseiro em torno do direito da posse da área delimitada. Em 1989, através do Grupo de Trabalho Interministerial, o Estado realizou nova delimitação designando uma área de 8.100 hectares aos índios (homologação da Área Indígena através do Decreto 88.118/83). Porém os conflitos gerados sobre o uso e posse das terras não cessaram, ocorrendo ainda nos dias de hoje, a presença dos posseiros vem de muitas gerações, os conflitos continuam a crescer.

A estrutura econômica Pankararu é a agricultura, conjunto de técnicas usadas no cultivo de plantas, às principais são; milho, feijão e a produção da farinha de mandioca; “A *casa de farinha* é o local onde se transforma a mandioca em farinha, ingrediente usado na fabricação de vários alimentos, entre eles o *beiju*, (Lúcia Gaspar, 2009). Os índios Pankararu comercializam pinha, *fruta típica* da região, assim como à arte milenar das *loiceiras* de Tacaratu⁵⁰, têm o artesanato como fonte de renda complementar.

As comemorações mais aguardadas pelos índios Pankararu são o *Menino do Rancho* e a *Festa ou Corrida do Umbu, A Dança dos Bichos*⁵¹. Mulheres, crianças, homens, dançam o ritmo do *Toré*, a sintonia no momento da dança é sinalada pelo som do maracá, os versos das canções são cantados em português, embebido com manifestações do antigo dialeto da aldeia. Do

⁵⁰O FotoLivro relata histórias do povo do sertão pernambucano, mas sobretudo da tradição das mulheres do município que trabalham com a loiça - cerâmica utilitária de tradição indígena Pankararu Virou livro da fotógrafa Ana Araújo.

⁵¹*Ver José Arruti, (1996)

mesmo modo que o *Toré* é o central do complexo ritual Pankararu, os Encantados são sumidades centrais na cosmologia. Os encantados se manifestam pela primeira vez nos Pankararu em forma de “semente”, são tidos como “índios vivos que se encantaram”, o mistério povoa o povo Pankararu os índios do Nordeste. (José Arruti, 1996).

2.3 Os Índios Pankararu e a casa da Madrinha Dodô em Juazeiro do Norte

- *“Porque que os índios Pankararu vem para romaria de finados”?*

- *“Mês de outubro, dia 29! Tá com muito tempos que eles vem, a tradição já vem de meu Padrinho Pedro de Santa Brígida e do meu Padrinho Cicero e aqui Madrinha Dodô”, segundo: Dona Isabel.*

Lays Crisanto (2018), escrevendo sobre devoções e herança messiânica⁵² no sertão nordestino, a autora afirma que existem uma força e uma devoção nas três divindades: *Padre Cicero, Madrinha Dodô e Pedro Batista*, para os romeiros formam um eixo de divindades através dos quais estes vivenciaram experiências com o sagrado⁵³.

Dona Isabel⁵⁴ como é conhecida, é uma das últimas rezadeiras da irmandade⁵⁵ de mulheres, criada pela madrinha Dodô, de portas e coração

⁵²Maria Isaura de Queiroz (1991, 1976), argumenta que os movimentos religiosos como o de Antônio Conselheiro em Canudos/BA, de Pedro Batista em Santa Brígida/BA e Padre Cicero em Juazeiro do Norte-CE, são movimentos “rústicos”, um cosmo relativo que compreende à cultura tradicional do homem do campo, particularidades das culturas negras misturadas e culturas nativas, heranças do processo da colonização portuguesa. Um dos fundamentos gerais dentro do movimento é a sua afinidade com o sebastianismo, acontecimento que demonstra uma conduta social aplicada pelos líderes e experiência dos por seus seguidores. Iremos centralizar as reflexões nas particularidades religiosas de devoção e penitência vivida estimulada por diferentes gerações na casa da Madrinha Dodô.

⁵³ Padrinhos e a Madrinha Dodô ‘não faleceram’ mas ‘se mudaram’: Padre Cicero se teria novamente manifestado em Pedro Batista que deixaria o lugar ao Velho de Inajá. Por isso as romarias têm diferentes destinos: Juazeiro do Norte (Ceará) Residência do padre Cicero, Santa Brígida (Bahia) de Pedro Batista e Inajá (Pernambuco). Claudia Mura, (2012).

⁵⁴ A biografia de Maria Isabel, 64 anos, é vasta. Jovens nascidas na região Nordeste e que, um dia, migraram nas romarias atraídas pela “chama de Padre Cicero, Nossa Senhora das Dores e atrás de socorro”. Nunca mais largaram Juazeiro do Norte. Optaram pela castidade, pela pobreza, deixaram as famílias e foram viver de rezar pelo alívio dos outros. De segunda à sábado após o horário do almoço. Dona Isabel como é conhecida, é uma das últimas rezadeiras da irmandade de mulheres criada por madrinha Dodô, suas raízes da raízes estão no povo ÍndiosKapinawá. Este se reconhece como “a rama nova, isto é, descendentes diretos, de índios que foram aldeados na Serra do Macaco ainda no século XVIII.” Dados extraídos dos sites: <https://especiais.opovo.com.br/santificados/rezadeirasdemaedodo.html>

⁵⁵Para Renata Marinho (2005), o grupo das irmandades está associado aos costumes dos cultos medievais, originários de um catolicismo arcaico difundido pelos missionários no decorrer da

abertos, dona Isabel abre a casa da madrinha Dodô para as pessoas que procuram orações. Todavia na romaria de Finados a casa ganha uma nova roupagem, abriga uma quantidade⁵⁶um fluxo intenso de índios romeiros, para dona Isabel a casa na romaria de Finados:

É o acolhimento pra todos que vem, mãe Dodô já deixou assim né?! então, essa casa foi comprada por 10 mil réis, 10 mil réis na época era dinheiro como folha de pau. É dos romeiros dela, por isso que ninguém paga para ficar hospedado aqui, os romeiros do tempo dela. Quem tem a boa vontade o bom coração, dá uma ajuda para água e para luz, nem todos que dá, quem reconhece. Eles trazem o dicomer, o que faltam compram aqui. Vem um cozinheiro para cozinhar pra eles. (Dona Isabel)

O processo da *penitência* consiste no pagamento de *promessas*, motivação principal dos romeiros Pankararu que enfrentam viagens anualmente de Brejo dos Padres-PE a Juazeiro do Norte-Ce, com elevada valorização na *beata Madrinha Dodô, Padre Cícero e o beato Pedro Batista* esses personagens refletem autoridade moral, empenho e dedicação em assuntos religiosos. No trabalho da Claudia Mura, (2012) me chamou atenção à maneira como ela descreve a casa da madrinha Dodô, um lugar em comum para viver, descansar e repousar de forma apropriada ao espírito do *communitas*⁵⁷, é um sustentáculo para a promoção dos rituais de *penitência, devoção, peregrinação e cura*.

Existem diversos estudos sobre o fenômeno das romarias de Juazeiro do Norte, à tese intitulada: *“Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*, Claudia Mura, (2012). Ela vivenciou romarias de Finados em Juazeiro do Norte, descreve saindo de ônibus de Tacaratu- Pe com os índios Pankararu à Juazeiro, acompanhou todos os locais sagrados onde acontece os rituais; (Santo Sepulcro, Igreja da Matriz, Igreja do Socorro, Colina do Horto e o *toré* da Cura na madrinha Dodô). ‘O itinerário e as datas das visitas

época colonial, como também pelos leigos portugueses embebidos de “catolicismo popular”. Para Pompa (1995), a resistente carga que envolve as penitências diz respeito às visões apocalípticas manifestadas pelas irmandades em decorrência da frequente atuação dos frades capuchinhos durante o período colonial pregando o sacrifício penitencial.

⁵⁶Trechos do diário de campo: Segundo Isabel: “não é bom dizer quantidade de índios Pankararu que vem à Juazeiro.

⁵⁷*Ver Victor Turner (1974)

a cada um dos *locus* foram estabelecidos pela madrinha Dodô ainda em vida. Era ela quem orientava os índios e muitos outros romeiros.’ (Claudia Mura, 2012, p.267).

Sobre a casa da *madrinha* Dodô – Mura salienta:

A casa da *madrinha* Dodô, além de ser o lugar de convergência para descansar e viver a comensalidade adequada ao espírito da *communitas*, é o fulcro para o desenvolvimento de rituais de cura. A visibilidade alcançada através dos rituais de cura na casa da *madrinha* Dodô, diante de um público oriundo de diferentes lugares do Nordeste, promove a divulgação das habilidades desses especialistas rituais e impulsiona posteriormente a procura por eles em seus locais de residência. Proporciona, portanto, uma fama particularmente ampla no que diz respeito a espaço e incentiva os *romeiros* a deslocarem-se para se submeterem às curas. (MURA, 2012, p. 272).

As relíquias sagradas, rezas, benditos, benzimentos, cura sobrenatural ligados a manifestações religiosas, um universo híbrido de aptidões espirituais, estes considero, pressupostos importantes para refletirmos a função de um culto difuso extremamente antigo, embasados em rezas e benditos. Os trabalhos de cura na casa da madrinha Dodô, são meios terapêuticos eficazes para as pessoas que submeter-se a cura, (segundo informações coletadas em campo). Diferentes histórias das que contam a respeito de casos de doenças e curas das pessoas que procuram a casa da madrinha Dodô, revelam itinerários complexos entre distintos serviços terapêuticos para os pacientes, bem como, um (ar) de muito mistério, por toda parte, das pessoas ao relatarem as experiências.

Considerações Finais

Assim como foi apontado ao longo do artigo, os vários sistemas ritualísticos que estão em negociação na casa da madrinha Dodô, são práticas e crenças desvinculadas do catolicismo ortodoxo, ocorre às margens da Igreja católica, embora faça parte do universo religioso, ao mesmo tempo, tem uma dinâmica própria conduzida pelos agentes religiosos, nesse contexto a “organização dos cultos tem na sua estrutura os agentes sem ordenação ou investidura institucional”. (CARVALHO, 2011, p. 14). Expressos em benditos promessas, orações, romarias, entre outros, o terreno do catolicismo

diferenciado praticado na casa da madrinha Dodô irradiam formas sistemáticas e dinâmicas variadas, uma coleção de práticas e crenças religiosas realizada por determinados grupos, desde os símbolos religiosos introduzidos e presentes no Brasil desde sua colonização. (Idem, 2011).

A contribuição desse estudo para o campo da religiosidade carrega uma representatividade muito grande em termos de religião, história e cultura, embora seja um tema com raízes secular, possui certo ineditismo, dado que não houve aprofundamentos sobre esses fluxos ritualísticos na casa da madrinha Dodô. Acredito que essa futura dissertação servirá de base para outras análises futuras, suponho haver impactos positivos para o universo acadêmico que pesquisa sobre religiosidade. Bem como para a população de uma maneira geral.

Referências

AMORIM, Siloé Soares de. Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn – Resistência e Ressurgência Indígena no Alto Sertão Alagoano. 2010. 314 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [2010]._____. Crônicas etnográficas dos rituais de promessas Koiupanká, Karuazu, Katokinn e Kalankó. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v.6, n.1, p. 140162, jan./jun. 2012a. “The Pilgrims to Madrinha Dodô (Penitence and Pilgrimages)”. In: Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v.9 n.2. July to december 2012b. Brasília, ABA.

ARRUTI, José Maurício de Paiva Andion. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: Musel Nacional-UFRJ, 1996. (Dissertação de mestrado).

CARVALHO, Anna Christina. As Irmandades de Penitentes do Cariri Cearense e as Práticas Mágico-Religiosas na (re)construção de Bens Simbólicos de Salvação. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003.

CRISANTO, Lays. A batida no chão, o subir da poeira, o clamor da oração: pertencimento e memória na construção do ritual de São Gonçalo. UFAL, PPGAS, Alagoas, 2018.

- FONSECA, Claudia. "O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. *Teoria e Cultura*, v. 2, números 1-2, Juiz de Fora, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo n.13. p.155-161. 2005.
- GUEDES, Gabriela. **Romaria de finados em Juazeiro do norte-ce: a hospedagem do ponto de vista do romeiro**. Reunião Regional da SBPC no Cariri URCA- Cariri-CE 2017.
- JACINTO, Paula Cordeiro. **Entre chegadas e Partidas: Dinâmicas da Romaria em Juazeiro do Norte- Ce**. Tese de doutorado, UFC, Fortaleza-Ce, 2010.
- MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do Imbu e da penitência entre os Pankararu**.
- MURA, Claudia. "Todo Mistério tem donoi!": **Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu** / Claudia Mura – Rio de Janeiro, UFRN, PPGAS, Musel Nacional, 2012.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, Dec. 2009.
- NOBRE: Ediane. **Incêndios da alma: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil de Oitocentos**. Editora Multifoco, 2016. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.
- PAZ, Renata Marinho. **As Beatas do Padre Cícero: Participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte**. Juazeiro do Norte, Ed. IPESC/URCA, 1998.
- PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- POMPA, Cristina. 1995. **Memórias do Fim do Mundo: para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher**. Tese de Mestrado, UNICAMP.
- PESSAR, Patrícia. **From Fanatics To Folk: Brazilian Millenarism and Popular Culture**. Duke University Press. Durham and London, 2004
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de 1976b [1965]. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega.

RIEDL, Titus Benedickt 1996. **“Viva a Boa Morte: a precaria sobrevivência de uma comunidade religiosa no Setão nordestino”**. Comunicação apresentada na XX RBA. 2002. _____. **Últimas Lembranças: Retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste Brasileiro**. São Paulo: Annablume. 2007. **Viva a Boa Morte: Memórias de uma comunidade romeira**. Tese de Doutorado, UFC

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis-RJ: Vozes, 1974. (Antropologia-7)

Extraídos dos sites:

LEITE, W. **Padre Cicero Romão Batista: quem foi e quem é hoje**. VaConferir, Juazeiro do Norte, 13 de Maio de 2021. Disponível em: <https://vaconferir.com.br/estatua-de-padre-cicero/>. IGREJA. **Conheça o Caminho do Santo Sepulcro em 360º - Juazeiro do Norte (CE)**. Juazeiro do Norte, 11 de Maio de 2021. Disponível em: <https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/conheca-caminho-do-santo-sepulcro-juazeiro-do-norte-ce>.

ATILA, Iamarino. **Coronavírus: Brasil apostou em estratégia 'genocida' para combater covid-19, diz Atila Iamarino**- Crato-Ce, 11 de Maio de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56255563>

ROSSETTI, Regina. **Religião e cultura popular: exposição midiática da comunidade dos Penitentes de da Irmandade da Cruz na região do Sertão do Cariri no estado do Ceará, Brasil**. Crato-Ce, 11 de Maio de 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/316/31652406005/html/index.html>

MELO, Marcelo. **Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças**. Etnográfica, vol.20. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4193>

SETUR, Secretaria de Turismo e Romaria Disponível em: <https://juazeirodonorte.ce.gov.br/secretaria/setur>

ZUCA, AC. **Cidade de Santa Brígida celebra “Beato Pedro Batista” com caminhada penitencial, dia 11**. Fonte bahia.com/. 11.05.2021. Disponível em: <https://www.santabrigida.ba.gov.br/internas/noticias/read.php>

Encontros entre Arte e Religião: Jesus pretinho vai à Missa

*Juliana Baptista Pereira*⁵⁸ *

Resumo: A obra “Jesus Pretinho”, de autoria do artista Alberto Pereira, foi apresentada como parte da liturgia da Missa de Cristo Rei, na ocasião das celebrações do dia da Consciência Negra, que ocorreu na Paróquia Nossa Senhora do Sagrado Coração, em Niterói (RJ). Trata-se de uma tela que apresenta uma Nossa Senhora branca segurando um menino Jesus negro. Ela foi colocada sobre o altar durante o momento do ofertório, onde permaneceu até o fim da missa. Essa foi a primeira vez que a obra apareceu em um contexto litúrgico. Desta maneira, interessa discutir esse “Jesus Pretinho” integrado a múltiplos lugares, observando seus usos e o diálogo que provoca no contexto do catolicismo brasileiro. Em conversas com um grupo de paroquianos, foi constatado que a representação foi bem recebida, destacando-se o papel primordial do padre celebrante da missa. A fala do Pe. Ailton enfatizou que é preciso que o rosto de Jesus possa ser reconhecido pelo povo negro. Apresenta-se aqui a etnografia desse evento e a participação de “Jesus Pretinho” no evento, como ponto de partida para novas reflexões sobre a circulação e os impactos dessa obra em diferentes espaços e suportes, como ocorre com “lambes” e “sticker”, distribuídos pelo Rio de Janeiro, ou ainda, quando passa a ser emoldurada e pendurada em paredes de religiosos e não religiosos, recebendo contornos de Arte Sacra.

Palavras-Chave: Religião; Arte; Jesus

Introdução

Esse trabalho⁵⁹ aborda brevemente as intersecções possíveis entre Arte e Religião, campos envoltos por diversas polêmicas quando em relação. Consideramos que a partir dos usos que artistas contemporâneos têm feito de elementos da simbologia e do repertório iconográfico religioso, podemos analisar como as fricções entre os campos provocam novas relações observador/devoto que questionam ainda mais o estabelecimento de tais fronteiras.

*Cientista Social. Mestranda em Memória Social na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. (UNIRIO). Integra o Observatório do Patrimônio Religioso (OPR/UNIRIO). Endereço eletrônico: julianabpereira@edu.unirio.br, ORCID 0000-0002-5188-9853.

⁵⁹ Esse trabalho integra o conjunto de pesquisas do Observatório do Patrimônio Religioso, sendo parte de um projeto mais amplo de documentação e análise de obras de artistas contemporâneos que visam re-apresentar Jesus e outros personagens icônicos, por meio de grafites, lambes, pinturas etc.

Pensando nas possibilidades visuais produzidas a partir da presença da religiosidade católica como parte integrante da cultura brasileira, tais imagens são coletadas dos muros, da internet, e analisadas tanto no contexto digital quanto da rua, quando aparecem sob forma de “lambes”. “Jesus Pretinho” é uma dessas obras que surge em múltiplos lugares. Além da rua, a obra tem aparecido como uma espécie de “santinho” na forma de “sticker”, como quadro, em refinadas molduras, penduradas nas paredes de religiosos e não religiosos, ganhando até mesmo contornos de Arte Sacra. Dentre os diversos espaços públicos e privados em que essa obra aparece essa foi a primeira vez em um contexto litúrgico. Tal evento demonstra que diferentemente de outros artistas que propunham realizar uma crítica usando símbolos religiosos muitas vezes de forma iconoclasta, o artista Alberto Pereira cria composições que dialogam com a visualidade católica, buscando indexar novos corpos à sacralidade já atribuída a tais imagens. Utiliza tanto os elementos religiosos como outros recursos estilísticos na valorização dos corpos re-apresentados em tais obras, como no caso de “Jesus Pretinho”.

1. Jesus Pretinho: a obra e seu autor

“Jesus Pretinho” é uma obra concebida pelo artista niteroiense Alberto Pereira. Um jovem artista negro e “lambedor”. Dentre as diferentes formas de expressão artística que utiliza, o lambe é uma delas, ou seja, sua arte se expressa por meio da colagem das obras em muros, nas ruas. O artista não se define como cristão ou religioso e muitas de suas obras sequer se relacionam com o tema da religião. Vinculam-se a lutas antirracistas e movimentos pró-periferia. É possível encontrar seus lambes em pontos de ônibus, sendo exibidos ao lado de algum anúncio ou pixo. Uma das características do lambe é justamente a reprodução fidedigna da imagem original por qualquer pessoa que possua a impressão em mãos. Após colado não é possível saber se o ato foi realizado pelo próprio artista ou por alguém com uma cópia da obra. Suas ilustrações também podem ser compradas na página web do artista como *fine art*⁶⁰, onde

⁶⁰ É o processo de transferir e apresentar mídias digitais em formatos impressos com o máximo de qualidade.

aparecem como objeto decorativo, mas também contemplativo. Algumas publicações no Instagram pessoal do artista mostram que o quadro aparece também compondo altares domésticos.

“Jesus pretinho” gera diferentes reações em relação ao caráter religioso que suscita. Ao contrário do uso como lambe que sugere a efemeridade, provocada pela deterioração a que está submetido, em seu uso doméstico podem ser observados novos significados a partir da relação que os sujeitos estabelecem com eles em que os sentidos são atribuídos a partir dos usos. Adiciona-se ao sentido artístico as experiências religiosas e devocionais prévias dos sujeitos, a partir da sugestão promovida pelo uso da visualidade católica na imagem. Alberto, assim como outros artistas contemporâneos faz uso ativo da rede social, Instagram. Algumas considerações importantes sobre sua obra podem ser feitas a partir o conteúdo de suas publicações. O Instagram além de um canal de vendas e visibilidade, também funciona como portfólio, onde é possível conhecer mais do artista, seus trabalhos e os lugares em que expõe suas obras. Um arquivo, onde imagens passíveis de destruição, como os lambes, sobrevivem por mais tempo (FERNANDES, 2019).

Há uma publicação de Alberto em que é possível ver uma fotografia em que Dona Maria segura com orgulho seu quadro de Jesus Pretinho emoldurado. A moldura apresenta requinte de arte barroca, dourada e sinuosa. Ao fundo, é possível ver outros símbolos religiosos, evidenciando a prática devocional católica de Dona Maria, enquanto a devota segura o cartaz feito pelo artista. A partir dessa imagem publicada na rede, realizada antes da entrada de Jesus Pretinho na Missa, é possível refletir sobre como essa presença de símbolos cristãos se inscreve na abordagem de Latour (2004) sobre descongelamento, na qual a imagem vincula-se sem objeções ao repertório iconográfico visual estabelecido pela religião, funcionando como mais um degrau nessa “cascata de mediações” (LATOUR, 2004, p. 372). Portanto, não há separação entre fins artísticos ou fins religiosos. A partir da experiência de Dona Maria, “Jesus pretinho” é arte e devoção⁶¹.

⁶¹ Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/B-5nztfJE-I/>>, acesso em 20 de abril, 2022.

Outra publicação no Instagram de Alberto apresenta uma reprodução de Jesus Pretinho sendo exibida como lambe nas ruas da capital do Líbano, Beirute⁶². Um país com elevado número de cristãos, mas de maioria muçulmana. O que a obra de Alberto possui que parece poder deslizar quase sem interdições em formatos e espaços tão distintos? Observamos que quanto mais próximas da herança iconográfica religiosa estabelecida mais facilmente, as imagens se estabelecem nessas frestas, atravessando as fronteiras entre arte e religião já não tão bem definidas. Nesse sentido, a permeabilidade da proposta crítica do artista está não na iconoclastia, mas nessa capacidade de deslizamento. Uma imagem que se posiciona cá e lá, que é e não é, que se transforma pelo olhar atribuído pelo observador e pelos espaços em que é exibida.

Essa imagem artística específica, o “Jesus Pretinho”, foi usada para fins devocionais, quase à revelia da intenção de seu criador. Mas, ao pensarmos em uma linhagem de trabalhos de arte que evocam temáticas cristãs, as criações também podem aparecer sendo usadas para fins de sátira religiosa, por exemplo. Obras que na presença de tais modificações sofrem censura, são rechaçadas, consideradas ofensivas, e não são penduradas nas casas ou emolduradas como objetos devocionais. Tornar Jesus menino em um Jesus pretinho não é apenas uma pequena mudança de tons de tinta em uma paleta de cor, trata-se de uma significativa transgressão de significados históricos, que faz emergir debates caros às práticas antirracistas adotadas pelo artista.

Se pensarmos no sentido da repetição, como nos falava Latour (2004), é essa ligação com o repertório religioso pré-definido que aproxima devoto e obra. Para além do aspecto dócil evocado pela imagem de um Jesus menino, no colo de sua mãe - o que traz distinções significativas em tais imagens -, a Maria de pele branca também parece remeter ao passado, a imagens canônicas da Arte Renascentista. Uma forma de aproximar e evocar presença - ação que poder ser em si, religiosa. A obra demonstra que é preciso explorar as possibilidades do campo das materialidades tanto na Arte quanto na Religião,

⁶² Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CJ62VYSp-js/>>, acesso em 20 de abril, 2022.

produzindo imagens que entrecruzam os mesmos, sem que se perca conteúdo crítico.

1.1 Outros Cristos possíveis

A artista uruguaia Gabriela Sánchez, também aparece em nossas pesquisas e sua obra foi uma das primeiras com a qual tive contato, ainda em 2019. O lambe de Gabriela, colado em uma rua de Montevidéu, inscreve de maneira emblemática sobre um regime de indexação do sagrado, que a presente pesquisa pretende analisar. Na imagem de @ggabbezz, “‘Je-suis’ anônimo”⁶³, aparece ilustrado um Jesus na emblemática posição com a mão direita para cima, recebendo nas vestimentas as cores da bandeira dos movimentos pelos direitos das pessoas trans. No esplendor sobre a cabeça notam-se as cores do arco íris das lutas LGBTQIA+. Em sua face há uma máscara que só permite ver seus olhos. Nessa obra, a artista evidencia o anonimato, apresentando um Jesus sem rosto. A artista, abre assim a possibilidade de leitura desse corpo como um significante vazio a ser preenchido por aqueles, que como ele, foram perseguidos pela sociedade de sua época. Esse “Jesus sem rosto”, representação dos “invisíveis” (PY, 2019), permite múltiplas possibilidades de apresentação do personagem, a ser preenchida a partir das próprias experiências subjetivas no contexto contemporâneo.

À semelhança de Alberto, os diferentes suportes do trabalho de Gabriela também incluem *stickers*, *fine-arts* e lambes. No circuito de comercialização da artista, somam-se ainda Feiras de Arte Impressa, que são particularmente populares na Argentina e no Uruguai. No Brasil, o universo do lambe e dos formatos impressos de obras contemporâneas têm se expandido exponencialmente alavancando essa forma de arte por todo território nacional. Grupos como o *Lambes Brasil*, cujo Alberto é um dos idealizadores, atualmente contam com uma rede de centenas de artistas e projetos dedicados à popularização do lambe como arte pública⁶⁴.

⁶³ Disponível em < https://www.instagram.com/p/BpzPbslnl_K/>, acesso em 12 de out. de 2019.

⁶⁴ Arte pública é uma categoria nativa dos artistas de lambe, pois a exposição de suas obras na rua faz com que elas estejam disponíveis para todos, sem distinção, cobrança de ingresso ou

2. A missa de Cristo – Rei

O caso a ser explorado mais profundamente em nossa breve análise, relata a entrada da obra “Jesus Pretinho” durante uma Missa de Cristo Rei, em uma comunidade católica de Niterói (RJ). Sendo um evento que marca o encerramento do ano litúrgico, a missa daquele ano, por iniciativa de um grupo de paroquianos decidiu apresentar no momento de ofertório da celebração, o quadro de Alberto Pereira. A obra foi levada pelo hall da igreja por uma paroquiana, permanecendo no altar durante todo o restante da celebração.

No Brasil, no dia 20 de novembro se celebra o Dia da Consciência Negra. Uma data em que são comuns festividades e ações memoriais que visam alertar e promover conscientização sobre os males da escravidão e a persistência de estruturas racistas na sociedade brasileira como um todo. Por ocasião da proximidade de datas, a Missa de Cristo Rei, que foi celebrada no dia 21 de novembro de 2021, abordou o tema do racismo através da inserção da obra no ritual, mas também por uma série de abordagens sobre a persistência e os malefícios do racismo no Brasil, utilizando para isso dados estatísticos e leituras bíblicas. A ação, ao contrário da indignação que tal abordagem poderia provocar, foi bem recebida pelos membros. Durante a missa, Padre Ailton, o responsável pela cerimônia, proferiu um clamor pedindo para que os membros da congregação reconhecessem o rosto de Jesus no povo negro e não o crucificassem novamente com sentimentos de indiferença à realidade do racismo (SANTUÁRIO DAS ALMAS, p. 1, 2021).

Tivemos a oportunidade de conversar com um dos organizadores que propôs a entrada do quadro. Este além de ser membro da paróquia, é amigo do artista. Segundo ele, ao falarmos de “sagrado” ou “religiosidade” frequentemente pressupõe-se uma certa autoria, uma certa “voz” por trás. Segue dizendo que em nossa sociedade essa autoria estaria vinculada à instituição igreja que acaba por definir o que é sagrado. Sendo assim, a entrada de uma obra como a de Alberto num contexto religioso promove a aceitação do conteúdo daquela obra enquanto sagrado. Ainda sobre o quadro, o

cordas de separação. Para saber mais sobre o trabalho do grupo, acesse: <https://www.lambesbrasil.com.br/>

organizador ressalta que é mais potente ter a inter-racialidade retratada no quadro, pois, é interessante que uma mulher branca tenha um filho retinto.



Figura 1: Entrada da obra "Jesus pretinho" em Niterói (RJ), 2021
Fonte: Marcos Kalil

Outro aspecto relevante ressaltado pelo paroquiano é a legitimidade da história de Padre Ailton, o celebrante da missa. A autoridade pastoral trazida pela fala de um padre negro e que teve sua ordenação anos atrás realizada justamente em um 20 de novembro, em boa parte é responsável pela acolhida que a ação obteve.



Figura 2: Padre Ailton e a obra no altar da Paróquia Santuário das Almas, Niterói (RJ), 2021
Fonte: Marcos Kalil

Ao contrário do que se poderia esperar, por conta de fricções recorrentes entre Arte e Catolicismo (OLIVEIRA, 2016) a obra foi bem recebida pelos presentes. O que foi confirmado pela pesquisa, em conversa com outros diversos membros da Paróquia, algum tempo depois da missa. A maioria relatou que mesmo os paroquianos com alguma ressalva quanto a apresentação do quadro, acabaram por aceitar e considerar justificável sua entrada durante a missa.

Conclusão

A análise do episódio sobre a entrada da obra Jesus Pretinho durante a Missa de Cristo Rei, na Paróquia Santuário das almas, possibilita perceber que apesar de existirem fronteiras comumente estabelecidas entre Arte e Religião, com frequência esses campos se tangenciam ou mesmo se misturam. Algumas obras, trazem questões contemporâneas em diálogo com o universo teológico e a presença do imaginário católico na cultura, tornando possível que uma imagem seja olhada ao mesmo tempo enquanto obra de arte e de devoção (ou separadamente, como arte e devoção). Obras que chegam em espaços não imaginados para arte contemporânea, como contextos litúrgicos, por exemplo.

Nota-se que os aspectos materiais mediadores produzidos por/pela e para a religião cristã na promoção da devoção e sacralização podem ser produzidos inclusive por/pelas imagens não necessariamente produzidas com fins religiosos, como no caso da obra Jesus Pretinho, produzido com o intuito de desconstruir a imagem congelada de Jesus, branco e colonizador.

Vale considerar a produção de artistas brasileiros e latino-americanos que têm se utilizado de um repertório iconográfico religioso, não por escárnio, mas como promoção de diálogo, utilizando-se da visualidade religiosa como estratégia para trazer conscientização acerca de questões sociais importantes, como percebe-se nas obras de Gabriela Sánchez e Alberto Pereira.

Longe de esgotar tais questões, o intuito deste breve trabalho é iniciar alguns questionamentos não apenas sobre as mudanças no campo da Arte pela presença da Religião, mas também da Religião pela crítica e presença da Arte, por meio de análises sobre a produção de artistas que se engajam em temáticas

como a religião, o antirracismo e o impacto que suas obras exercem nos diversos circuitos de arte-cultura-religião em que passam a circular.

Referências

FERNANDES, Thiago Spíndola Motta. Documentação e iconização do efêmero: arte contemporânea e intervenção urbana. Porto Arte: Revista de Artes Visuais. Porto Alegre: Ppgav - Ufrgs, jul-dez, 2019.

INSTAGRAM. Alberto Pereira. Perfil pessoal do artista, 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/albertopereira/> acesso em 02 de nov. 2021.

INSTAGRAM. Gabriela Sánchez. Perfil pessoal da artista, 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/ggabbezz/> Acesso em 2 de nov. 2021

INSTAGRAM. Maxwell Alexandre. Perfil pessoal do artista, 2022. Disponível em: https://www.instagram.com/maxwell_alexandre/ Acesso em 10 de jan. 2022

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem": ou como não desentender o debate entre ciência e religião. MANA 10(2): p.349-376, 2004.

OLIVEIRA, Paola Lins de. Arte e Religião em controvérsia: relações entre censura, arte erótica e objetos religiosos. Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016.

PY, Fábio. Jesus e a memória insurgente dos 'sem rosto' in: Vozes proféticas no Brasil: Por uma teologia da transformação, pp. 30-41, Christian Aid, 2019.

SANTUÁRIO DAS ALMAS. Roteiro litúrgico elaborado pelo grupo 6 para a Missa de Cristo Rei. Roteiro da celebração realizada na Paróquia Nossa Senhora do Sagrado Coração, Santuário das Almas. Niterói (RJ), 21 de novembro de 2021.

GT 5: CATOLICISMO E EDUCAÇÃO

Dra. Andréa Silveira de Souza
(UFJF-Brasil)

Dra. Maria Luiza Igino Evaristo
(FUNALFA/PJF-Brasil)

Resumo: Este grupo de trabalho tem por objetivo sistematizar estudos e pesquisas sobre a relação entre catolicismo e educação a partir da Ciência da Religião, considerando a religião e o fenômeno religioso como objetos de estudo na educação básica, tanto em espaços escolares públicos quanto privados. Nesse sentido, o presente grupo de trabalho constitui-se um espaço para a socialização e o debate de produções científicas 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. No contexto do presente evento, este grupo também tem por objetivo discutir a relação entre religião e educação no contexto do Concílio Vaticano II, procurando observar como essa temática é abordada na declaração conciliar *Gravissimum Educationes*, e de que modo tal documento reverbera na educação brasileira, desde a sua promulgação em 28 de outubro de 1965 até os dias atuais.

Palavras-chave: Catolicismo; Educação; Espaço escolar; Ensino Religioso.

Pastoral Afro e o Ensino Religioso: uma proposta de conteúdo de combate à intolerância religiosa na perspectiva da Ciência da Religião

*Adriana Rocha Ribeiro Araújo*⁶⁵

Este artigo surgiu a partir de uma série de reflexões empíricas como professora de ensino religioso e teóricas provindas de pesquisas realizadas por mim para ministrar aulas na escola pública Serafim da Silva Salgado, localizada na cidade de Rio Branco no estado do Acre, fazendo-me valer dos conhecimentos científicos sobre cristianismos adquiridos nas aulas de Antropologia da Religião, disciplina do mestrado em Ciências da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), ministrada pelo professor doutor Marcelo Camurça. Essas reflexões foram apresentadas no GT 5, Educação e Catolicismo, no II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo no dia 10 de março de 2022. O artigo se propõe a buscar reflexões sobre a importância de estudar fenômenos religiosos em abordagens plurais incluindo também os que envolvem a teologia negra católica para estudos nas aulas de ensino religioso, uma aplicabilidade das Ciências da Religião, tanto como proposta laica para escolas públicas quanto privadas de ensino confessional católica se assim desejarem estabelecer diálogos com esta provocação. Com as novas possibilidades para diálogo, o ensino religioso, em sua proposta laica para as escolas públicas, tende a abrir caminhos para a promoção de uma sociedade mais justa e de respeito à diversidade. A diversidade cultural e de crença se reflete em fenômenos religiosos e sociais. Religião, aqui, é compreendida como campo religioso, possuidora de linguagens que atravessam diversas esferas provocando narrativas de sentido que influenciam os movimentos e as relações afetivas, culturais, sociais-políticos, econômicos em contextos históricos (RODRIGUES, 2015). O estudo desse campo religioso na disciplina ensino

⁶⁵ Mestranda em Ciências da Religião pela UFJF desde 2021, especialista em Ciências da Religião pela UFAC em 2019 e graduada em Letras Vernáculas pela UECE em 1997. Faz parte do grupo de pesquisa REDUGE da UFJF coordenado pelos professores doutores Elisa Rodrigues e André Musskopf. Professora de Ensino Religioso da rede estadual do Acre e da rede municipal de Rio Branco. Email:arocharibeiroaraujo@gmail.com

religioso se dá pela busca da compreensão dos fenômenos que são atravessados pela religião.

É penoso pensar que o ensino religioso tenha silenciado tantas vozes, a incluir as negras, em manifestações religiosas que possam ser compreendidas como produtoras de sentido, e isso pode ser reflexo de contextos de racismo, de discurso eurocentrado e dominante cristão que provocou violações de apagamento da alteridade. Sanchis (2008, p.79) afirma que há argumentos que sustentam o não reconhecimento da pluralidade cultural brasileira em que “ela seria feita da representação do Brasil elaborada pelos intelectuais, interpretes da nação, ansiosos por lhe traçar perfil, valorizante ou depreciativo”. A abertura para os fenômenos religiosos em teologia negra, muitas vezes, se restringe apenas em citar as religiões de matriz africana como o candomblé, em breves abordagens, podendo ser até distorcidas por carência de professores com formação acadêmica em Ciência(s) da(s) Religião(ões)⁶⁶.

A relação educação e catolicismo envolve caminhos entrelaçados com a confessionalidade e a laicidade nas escolas públicas brasileiras, com tensões entre a manutenção da hegemonia da moral cristã e os valores de outras crenças religiosas e não religiosas (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010). O ensino religioso possui um caminhar histórico na educação brasileira em que a Igreja Católica tendenciou a fornecer influências da moral cristã de forma hegemônica para manutenção de valores e de poder político. Talvez se entrelaçarmos um paralelo entre o estudo da Antropologia da Religião em abordagens de Antropologia do Cristianismo e do Catolicismo com o ensino religioso por viés da Ciência da Religião e a educação das relações étnico-raciais, possamos também compreender o momento histórico pelo qual a dinâmica educacional esteja vivenciando, tomadas as devidas proporções de perspectivas de estudos sobre a alteridade, secularização e inculturação; bem como, os limites que este artigo possui.

Assim, iniciaremos o diálogo em historicidade e legalidade do ensino religioso como nosso recurso de afirmação constitucional da existência da

⁶⁶ Adotaremos o uso do termo Ciências da Religião, como referência à área do conhecimento 44 da Capes. O registro das diversas escritas foi para demonstrar que na BNCC, há diversas grafias, no capítulo destinado à disciplina.

disciplina para construção sobre a compreensão de alteridade, de secularização e de inculturação. Esse diálogo nos será importante para traçarmos uma compreensão sobre alguns atravessamentos políticos da história da disciplina, com interesses e possibilidades para uma nova abordagem pedagógica possível de ser desenvolvida na contemporaneidade. Em seguida, um diálogo com a participação da teologia negra em termos histórico-culturais no catolicismo brasileiro a partir das considerações de Gabriel dos Santos Filho no livro *O Catolicismo brasileiro e a construção da identidade negra na contemporaneidade: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro a ser pensada no ensino religioso a partir das orientações da BNCC*. Fatos trazidos por Gabriel dos Santos (2012) nos fazem pensar o que trouxe Sanchis (2008) ao relatar sobre o caso do Padre José Pinto, suspenso de suas ordens sacerdotais em Salvador, após usar trajes sagrados de Oxum e dançar performaticamente na Festa dos Reis. Também refletiremos sobre a importância de uma pedagogia antirracista para o combate à intolerância religiosa. As reflexões que Camurça e Rodrigues (2022) trazem sobre o uso do termo intolerância religiosa e racismo religioso nos meios acadêmicos também nos provocarão considerações ao uso desses termos também para uma ampliação para o contexto católico ao considerarmos as vozes negras que clamam por espaços de visibilidade e respeito à diversidade católica.

1. A trajetória do Ensino Religioso entre legalidade e tensões nos atravessamentos políticos

Segundo Mariz e Campos (2014), na historicidade brasileira, catolicismo e educação traçaram alianças desde a época jesuítica de catequização, em aliança binária Estado-Igreja num processo de colonização. Isso repercutiu na presença de muitas linguagens e relações de sentidos cristãos no cotidiano social e religioso. Há de se considerar que foi a partir da primeira Constituição republicana, em 1891, que a aliança binária se desfez, mas os enlaçamentos diplomáticos Brasil e Vaticano permaneceram, um exemplo é a concordata entre os países em 2008 (CUNHA, 2009).

A educação brasileira atravessou diversos momentos tensionados, sendo a catequização no sistema padroado apenas um deles, com fundamental influência na formação social brasileira. Além do padroado, houve o sistema educacional de humanização confessional de valores da igreja católica para formar um cidadão do céu que respeita Deus e os governantes do Estado que vigorou do período Brasil Colônia, Império até a Proclamação da República (Junqueira, 2004).

Havia escolas noturnas voltadas para negros livres e libertos no Rio de Janeiro, por volta de 1878, e nas Irmandades Nossa Senhora do Rosário e O Clube 13 de Maio dos Homens Pretos. Havia um ensino agregador de valores educacionais e religiosos que eram difundidos para o trabalho. Nesse ensino havia uma proposta envolvida a serviços de assistência social, educação e cultura e que não promovia o afastamento da tradição africana; por falta de investimento, esse ensino foi se desfazendo, GONÇALVES (2007). Sobre as irmandades falaremos mais adiante.

A laicidade na educação brasileira teve seus primeiros passos com a defesa feita pela Escola Nova, movimento ocorrido na década de 30, no governo Vargas, a qual defendia também uma educação para todos e a igualdade de direitos para homens e mulheres. No decreto nº 19.941/31, o ensino religioso voltou ao currículo das escolas públicas motivado por reivindicações dos dirigentes da Igreja Católica. A partir da Constituição de 1934, houve a incorporação da disciplina em redação constitucional que se perpetuou nas demais constituições. Houve mudanças tensionadas com a legalidade do ensino religioso brasileiro, ora de ou sem responsabilidade estatal com a retirada de direitos trabalhistas dos professores (CUNHA, 2009). É válido lembrar que o Brasil é signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos desde 1948, e as orientações legislativas e judiciais se alinham também a documentos internacionais que visavam a liberdade de consciência e crença, trazendo a proibição a qualquer pessoa receber instrução religiosa não condizente a suas convicções. A tensão não diminuiu no período da ditadura militar (1964-1984), pois apesar da adoção constitucional pela laicidade nas

escolas públicas, a presença confessional e proselitista continuava a disseminar valores hegemônicos brancos cristãos (RODRIGUES, 2021).

A educação não é desvinculada do contexto histórico e das dinâmicas globais e regionais, nem de interesses políticos e de poder. A secularização do saber, na década de 50 e 60, estava em vários movimentos sociais e educacionais: feminismo, inteligências múltiplas. Assim, a escolha pela laicidade nas escolas públicas pode ter sido gerada por tendências de reflexos dos documentos expedidos pela Igreja Católica após o Concílio Vaticano II (1962-1965) – período que antecede ao início da ditadura militar no Brasil que teve apoio de parcela da igreja católica em combate ao comunismo e as ideias de esquerda. Segundo Oro e Alves (2013), o Concílio Vaticano II trouxe uma abertura com proposta de diálogo com outras religiões, o reconhecimento não exclusivo de monopólio religioso e uma linguagem voltada para acolher os pobres e oprimidos. Oro e Alves (2013) apontam que Pierucci e Prandi (1996)⁶⁷ analisaram que essa abertura não apresentou muitas mudanças na igreja que continuou, através do movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), ações para desqualificar os movimentos progressistas dentro da própria igreja (Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base⁶⁸) e de outras religiões (pentecostalismo).

Com o passar dos anos, após o Concílio Vaticano II, o RCC buscou fortalecer encontros ecumênicos entre católicos e evangélicos em busca de um elo comum de cristandade em busca de Casa Comum de dignidade a todos os seres humanos (ORO; ALVES, 2013). Esse movimento tendenciou a um modelo

⁶⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec

⁶⁸ Segundo Pierre Sanchis (apud Filho, 2012: 14), a Pastoral Afro, que faz parte da CEBs – Comunidades Eclesiais de Base - surge do desdobramento da Teologia da Libertação por trazer engajamento político e social com discussões sobre cultura para o interior da Igreja. Segundo, em nota, no artigo *Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação: algumas reflexões sobre catolicismo liberacionista e ritual*, Costa; Zangelmi e Schiav (2010:37), Theije no livro *Tudo o que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil de 2002* e Mainwaring no livro *A Igreja e a Política no Brasil de 1989* explicam com maior profundidade sobre a relação Vaticano II e a decisão pelos pobres, bem como, o incentivo nos anos 70 e a decisão de frear os movimentos CEBs nos anos 80. Essa informação vem a nos ser útil para reforçar o que Oro e Alves (2013) disse ao indicar que houve um movimento de silenciamento das CEBs e Teologia da Libertação, ou seja, silenciamento de vozes identitárias de catolicismos.

de ensino religioso teológico-ecumênico nas escolas públicas brasileiras. (RODRIGUES, 2021)

Com o fim do período das ditaduras militares na América Latina, uma política de economia liberal em contextos globais impulsionou movimentações educacionais e novas dinâmicas legisladas para o ensino religioso. Em 1996 e 1997, a LDB (Leis de Diretrizes e Base), no artigo 33, sancionou regulamentação para o ensino religioso, trazendo-o com obrigatoriedade para os horários normais nas escolas públicas, mas de forma facultativa no ato da matrícula. Houve algumas alterações no artigo 33 na Lei 9475/97 da LDB: agora o ensino religioso era reconhecido como parte integrante da formação básica e o estado deveria arcar com as despesas financeiras em contratação de professores para lecionar a disciplina. Outras mudanças evidenciadas percebidas: o que antes era de escolha da família em ensino confessional ou interconfessional, agora havia veto ao proselitismo e catequese nas escolas públicas, pois havia uma determinação de respeito à diversidade cultural e religiosa. A lei 9394/96, no art 26 e 79, também sofreu alterações na lei 10639/2003: o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira torna-se obrigatório em toda rede de ensino; bem como incluso no calendário escolar do Dia de Consciência Negra em 20 de novembro.

Em 2008, houve uma concordata⁶⁹ entre Brasil e o Vaticano no governo Lula. Havia três artigos que legislavam sobre a educação, sendo um voltado diretamente ao ensino religioso na educação pública. Segundo Cunha (2009), a redação no artigo 11º trouxe discussões envolvendo privilégios à Igreja Católica, tomado o contexto na influência de formação brasileira, e ao indicar o ensino religioso como “formação integral da pessoa” e não como “parte integrante da formação do cidadão”, redação na LDB de 1997. Essa concordata pode ter influenciada na tomada de decisão da Ministra do STF Carmem Lúcia, em 2017, com o voto de minerva autorizando o ensino confessional nas escolas públicas. Isso possibilitou ao estado do Rio de Janeiro que já vinha com o ensino

⁶⁹ Concordata é um acordo diplomático internacional que o Vaticano estabelece com outro país.

confessional nas escolas públicas desde o ano de 2000 a ficar alinhado juridicamente à União.

Ao incluir o ensino religioso na BNCC, o Ministério da Educação reconheceu que há base científica que rege a disciplina, a Ciências da Religião. Reconhecida como área do conhecimento científico pela Capes, código 44, a Ciências da Religião e Teologia teve portaria em 2016 e redesignada pela resolução nº1 de 4 de abril de 2017, mesmo ano de homologação do Parecer CNE/CP⁷⁰ nº15/2017 que instituiu e orientou à implantação da BNCC. Disciplina de caráter obrigatório com matrícula facultativa na rede pública de ensino, o ensino religioso é norteado no âmbito da BNCC com proposta a contribuir, também, com o desenvolvimento e formação integral do ser humano, a partir de estudos dos fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações com promoção ao respeito aos direitos humanos. Todos os documentos legais descritos nacionalmente que envolvem o ensino religioso se alinham à promoção de diálogos entre perspectivas religiosas e seculares da vida e ao direito de liberdade de consciência e de crença.

A religiosidade brasileira é plural e diversa em manifestações carregadas de sentidos e significados de vida. A compreensão histórico-cultural dessas religiosidades, quando analisada de forma diacrônica e sincrônica, poderá nos auxiliar para o reconhecimento de fenômenos religiosos e contribuir para uma consciência e protagonismo cidadão ético da alteridade. Dentro dessa proposta de ensino público, a partir de 2018, as secretarias de educação estaduais e municipais juntamente com a Undime⁷¹, cada uma em sua realidade, trataram de apresentar suas reformulações curriculares.

A proposta para pensarmos no estudo de fenômenos religiosos que envolvem a Pastoral Afro tem como respaldo jurídico-educacional a última Base Nacional Comum Curricular (BNCC); a sanção da Lei 10.639/2003 e a Lei

⁷⁰ Conselho Pleno do Conselho Nacional de Educação. A Portaria 1570/2017, pode ser encontrada em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/PORTARIA1570DE22DEDEZEMBRODE2017.pdf>

⁷¹ União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação

11.645/2008⁷²; o artigo 33 da LDB nº 9475/97; o artigo 5º da Constituição Brasileira. Pela LDB 9394/96, a BNCC é um documento norteador que visa à educação escolar como parte da formação integral do ser humano e referencia, nacionalmente, que toda disciplina escolar possua bases científicas na academia. Assim, os currículos dos sistemas de ensino público e privado poderão promover aprendizagens de forma significativa em competências e habilidades a serem desenvolvidas no discente a fim de possibilitá-lo ser um cidadão protagonista ético, político e estético.

Pensando o currículo, é possível perceber que, ao longo dos anos, existiu uma intenção política de silenciamento das diversidades e um alinhamento ideológico com conceitos de democracia racial e igualdade de oportunidades a todos. Esses conceitos começaram a ser questionados e motivaram, após longos anos de reivindicações e lutas de movimentos negros e indígenas, a homologação da Lei 11.645/2008 de ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena. Essa lei trouxe visibilidade em obrigatoriedade a todos os componentes educacionais de base a trazerem reflexões sobre a questão negra e indígena para o currículo. Quando a BNCC orienta sobre laicidade, alteridade, pluralidade e diversidade no ensino religioso, ela deveria abrir maiores diálogos com a Lei 11.645/2008. Este é um novo desafio para o professor da disciplina de ensino religioso que não teve uma formação em educação das relações étnico-raciais e que, em maioria, não possui formação em Ciências da Religião para visibilizar as vozes culturais e históricas negras e indígenas em reflexos nos fenômenos religiosos.

Segundo Rodrigues (2021), hoje há três modelos de ensino religioso em atuação:

- 1) O *modelo catequético-doutrinal*: modelo mais antigo, relacionado aos contextos em que a religião dispunha de hegemonia no controle de vidas e diante do Estado. Ainda pode ser reconhecido em algumas circunstâncias por meio de estratégias que conjugam técnicas modernas, mas ainda uma catequese sutil.
- 2) O *modelo teológico-ecumênico*: modelo que propõe o diálogo com a sociedade secularizada e plural, com base antropológica. Ela pretende ser interconfessional. Conquanto, se restringe aos

⁷² Citamos aqui a Lei 11.645/2008 reafirmando em reforço a Lei anterior 10. 639/2003, pois uma não substitui a outra, apenas houve o acréscimo do estudo da história e cultura indígena.

grupos cristãos (católicos e evangélicos). Tem por premissa que todos possuem (ou deveriam possuir) uma religião.

- 3) O *modelo da Ciência da Religião*: modelo que fornece amparo teórico-metodológico interdisciplinar para o estudo e o ensino do que tem se convencionado chamar de fenômeno religioso. Trata o ensino religioso como espécie de área de aplicação de sua ciência e caracteriza-se por ter na religião seu principal tema de interesse.

Assim, diante do que até aqui foi apresentado, trazer a Pastoral Afro para reflexões nas aulas de ensino religioso será abrir diálogos possíveis nos modelos existentes dentro das legislações educacionais brasileiras. A ressalva ao primeiro modelo, faz-nos pensar que só será possível acontecer em escolas particulares católicas⁷³, visto que a doutrina de escolas particulares evangélicas (batistas, calvinistas e presbiterianas) não tratam de conteúdos católicos, mas poderão tratar de movimentos negros evangélicos se assim desejarem um dia. Da mesma forma vale perceber a percepção de catolicismo que é abordada nas escolas particulares católicas que podem silenciar determinadas abordagens temáticas. Quanto aos outros modelos, visibilizar fenômenos religiosos que envolvem a Pastoral Afro trará dois perfis diferenciados de ensino. Para o modelo 2, as reflexões serão reduzidas em si, num estudo essencialista e também poderá apresentar silenciamentos temáticos. Já para o modelo 3, as reflexões serão ampliadas em discussões interdisciplinares com outros movimentos negros em manifestações da religião a serem compreendidos a partir de uma consciência crítica da realidade para contribuir melhor para o desenvolvimento de formação cidadã ética e estética. Rodrigues (2021) apresenta reflexões em quadro comparativo dos três modelos ressaltando que no modelo 1 traz dúvidas sobre a formação de “jovens cidadãos críticos e conscientes da sua condição de sujeitos históricos” por apresentar sistemas doutrinários. Já no modelo 2, apresenta diálogos com a argumentação de Soares⁷⁴ (2010) quando recai sobre dúvidas em possíveis silenciamentos e tratamentos que determinadas questões poderão assumir com suspensão de pressupostos doutrinários cristãos.

⁷³ Salvo o ensino público confessional do Rio de Janeiro já mencionado neste artigo, pelo menos em termos de legalidade de ensino, pois pode haver presença de ensino confessional católico em linguagens vindas do professor que não possui formação acadêmica em Ciências da Religião e que também promove os silenciamentos temáticos.

⁷⁴ SOARES, Afonso M. L. *Religião e educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010, p.123.

Rodrigues (2021) defende o modelo 3 que traz a Ciência da Religião como a abordagem

da religião como fenômeno, que tem implicações para os indivíduos do ponto de vista prático (da conduta do ser no-mundo: histórica, política, cultural) e *ontológico* (da atribuição de sentidos à existência, às ações, às formas como interpretar em relação a si e ao outro).

A intenção neste artigo é mostrar a possibilidade de estudo do contexto fenomenológico de uma pastoral afro se tornar conteúdo para as aulas de ensino religioso na perspectiva do método da Ciência da Religião. Adquirindo essa perspectiva, o estudo sobre a religião envolverá contextos histórico-culturais em compreensão de identidades religiosas e o campo religioso que o cerca interagindo com outros campos sociais que são tensionados em vivências de sentidos guiados por mito-ritos-símbolos que os compõem.

Assim, compreender identidades que se movem é tratar de olhares antropológicos, sociológicos, históricos, políticos, culturais dentro da religião, a incluir também a compreensão de cristianismos e catolicismos em diálogos com outros saberes religiosos. Houve resistências na Antropologia da Religião para considerar a existência de uma antropologia do cristianismo, de uma alteridade⁷⁵; bem como, de compreender a existência de catolicismos, ou seja, de identidades em crenças diversas dentro de um imaginário católico. (Mayblin; Norget; Napolitano, 2017) Possibilitar a inserção de estudos de fenômenos religiosos no campo da Ciência da Religião no ensino religioso é visibilizar também o movimento negro católico, aqui colocado para refletir, em identidades históricas-culturais em busca de alteridades e combate à intolerância religiosa. Estudar o fenômeno religioso brasileiro reflete sobre a cultura, sobre a identidade religiosa, em perceber que na religiosidade brasileira

⁷⁵ Os estudos da antropologia do cristianismo começaram a receber maior atenção pela antropologia da religião a partir do surgimento do pentecostalismo, pois a relação de conversão identitária de individualismo apresentou mudanças na linguagem e na relação transcendência e imanência, surgiu uma alteridade a ser pesquisada. Depois foi a inserção de pesquisas de movimentos identitários católicos que começaram a ser visibilizados após o Concílio Vaticano II dar abertura as diversidades – CEBs e uma aproximação com catolicismo popular, o RCC, movimentos marianos, franciscanos, por exemplo. As tensões entre ortodoxia e regionalidades religiosas são apresentadas em estudos etnográficos do cristianismo e do catolicismo, favorecendo visibilidades para se pensar em cristianismos e catolicismos. (Joe Robbins, 2011); (Bialecki, Haynes e Robbins, 2008: 1144-1148), (Fenella Cannell, 2006: 1-49)

há relações de rupturas, ressignificação, continuidades de negociações em trânsito. Essa realidade, como traz Sanchis (2008, p.90) apresenta uma troca mútua de dinamismo entre religiões em que o indivíduo se torna autônomo em que “ele amolda sua identidade às exigências do inteiro universo simbólico da instituição”. Rodrigues (2015, p.61) ainda lembra que trazer o estudo desses fenômenos religiosos para sala de aula aos olhos das Ciências da Religião seria

conhecer as manifestações que compõem o campo religioso brasileiro, bem como compreendê-las, teria o potencial de permitir a ampliação do debate e do diálogo público sobre o papel, a função, o lugar, os direitos e deveres das expressões religiosas no âmbito do Estado e sociedade brasileiros. Assim, ampliando igualmente para a possibilidade de entendimento entre cidadãos(ãs), sejam religiosos(as) ou não, e contribuindo para a erradicação das violências e das intolerâncias.

2. A Teologia negra, corpo-espírito em visibilidade histórico-cultural no Ensino Religioso

Após um breve diálogo sobre o processo histórico, político e legislativo do ensino religioso e das relações étnico-raciais explanadas para pensarmos, percebemos que a compreensão sobre identidades, alteridade, laicidade e combate à intolerância religiosa⁷⁶ começa a ser construída.

Filho (2012) afirma que o espírito de fraternidade difundido universalmente pela Igreja Católica colaborou para que houvesse silenciamento das diversas vozes, contribuindo para a leitura de Gilberto Freire⁷⁷ de que no Brasil havia uma democracia racial. Com a abertura do Concílio Vaticano II, muitas vozes identitárias católicas começaram a ser evidenciadas. Além de movimentos feministas dentro da igreja católica reivindicando novos papéis de

⁷⁶ No artigo de Marcelo Camurça e Ozaias Rodrigues (2022), o estudo sobre o uso dos termos intolerância religiosa e de racismo religioso nos meios acadêmicos apresenta as duas expressões bem empregadas e justificadas em seus usos, e referenciadas para abordagens direcionadas às religiões de matrizes africanas em comunidades de terreiros. Na introdução do livro de Gabriel dos Santos Filho (2012) escrita por Ubiratan Castro de Araújo, há uma reivindicação quanto ao não reconhecimento por parte do Movimento Negro Brasileiro sobre o catolicismo negro como religião africana que veio para o Brasil juntamente com o negro muçulmano de forma escravizada.

⁷⁷ Gilberto Freire no livro *Casa Grande & Senzala* (1933) mostra um Brasil patriarcado e harmônico entre o bom senhor e o escravizado submisso. Essa inserção sobre Gilberto Freire é um diálogo interpretativo que estabeleci com o dizer de Gabriel tomando a colaboração da Igreja Católica com a ideia de uma democracia racial no Brasil até o surgimento das identidades negras começarem a ser reconhecidas por Roma com as Comunidades Eclesiais de Base.

atuação colocando-se longe da ortodoxia de santidade, da limpeza da igreja após a missa para assumir o controle de seus corpos sexuais e reprodutores (Mayblin; Norget; Napolitano, 2017); o clamor dos pobres oprimidos pela questão agrária e a identidade dos agentes pastorais negros também surge numa teologia em diversidade católica (FILHO, 2012). O discurso em novas hermenêuticas surge por intermédio da Teologia da Libertação. A leitura de Êxodo torna-se a bandeira de libertação, Gabriel dos Santos Filho (2012) reforça a hermenêutica libertária das identidades negras oprimidas agora sendo exaltadas pela Campanha da Fraternidade de 1988.

Os teólogos da libertação fizeram uma leitura da situação vivida pela comunidade negra comparando-a com “[...] os mesmos elementos contidos no esquema programático do livro do Êxodo 3,7-10”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 66 apud FILHO, 2012, p. 27-29).

A invenção da “pureza religiosa”, de uma identidade única de catolicismo puro e universal começou a ser questionada com as identidades religiosas sendo construídas e fortalecidas pelas CEBs⁷⁸ (FILHO 2012). A Campanha da Fraternidade em 1988, *Ouvi o Clamor deste Povo*, expôs um investimento na inculturação da Igreja Católica e propagandeou uma campanha de aceitação de que um negro cristão não precisaria abrir mão de sua negritude identitária de ancestralidade (FILHO, 2012). Mayblin; Norget; Napolitano, (2017) lembram que a unidade Católica é entendida por instituição material que se perpetua de forma temporal e espacial atravessando as diversidades de práticas por meio da fé revelada nela. Assim, afirmam que a instituição é organizada de “forma elástica possuidora de desconcertante variedade de estruturas devocionais e posições teológicas que se centram na infabilidade papal e na devoção à Virgem Maria”, (MARYBLIN; NORGET; NAPOLITANO, 2017).

Mesmo tendo essa compreensão dada por Mayblin, Norget e Napolitano, não é possível esconder as tensões que começaram a surgir com a presença do *altero*, do estranho à hegemonia ortodoxa católica em compreensão sobre

⁷⁸ Comunidades Eclesiais de Base – os braços sociais da igreja Católica.

corpo e espírito, e a necessidade de uma convivência democrática e respeitosa em direitos também no meio católico. A própria Igreja Católica não compreendia o que significava as propostas de ações sociais surgidas antes e após o Vaticano II. Com o surgimento da Pastoral Afro-Brasileira, ligada diretamente à CNBB, o “discurso racial no interior do seu corpo sociorreligioso” procura visibilizar o movimento identitário negro católico, FILHO (2012, p.26). Em relatos de experiência vivenciada pelo próprio padre-pesquisador Gabriel dos Santos Filho, houve choque da comunidade conservadora católica quando elementos da identidade negra africana foram incorporados à celebração ritualística da missa, por exemplo.

...dois padres negros de Salvador que me disseram, o primeiro: “Eu não tenho jeito pra fazer essas coisas, embora ache justa a luta, mas eu não me vejo aí.” E o segundo: “E você (se referindo a mim), seu negro, que fica mexendo com essas coisas... Eu não digo nada a você!” (FILHO 2012: 38).

O movimento da inculturação promovido pela igreja Católica, segundo Mayblin; Norget; Napolitano, (2017), tornou o catolicismo cosmopolita de forma inconsciente e legitimador, refazendo a instituição por dentro da expressividade da cultura local por meio dos santos locais, musicalidade; não sendo interpretado como ruptura. De certa forma, Gabriel dos Santos Filhos (2012) também reforça essa ideia quando afirma que inculturação, sob a benção do papa João Paulo II em 1979, é um slogan do princípio da encarnação⁷⁹, argumentando que o movimento negro católico tende a resgatar e construir a identidade negra católica.

O reconhecimento de uma diversidade de identidades católicas por via de estudos etnográficos provenientes, em passos em desenvolvimento, de uma Antropologia do Catolicismo nos induz a perceber diversas relações entre a transcendência e imanência, entre a compreensão de santidade e paraíso, entre elementos simbólicos de sentidos no campo religioso, a hermenêutica de

⁷⁹ Na mesma página 41, também em nota, Gabriel dos Santos Filho (2012) define que o termo encarnação faz parte de uma linguagem teológica do catolicismo tradicional, ‘o fato do Filho de Deus ter assumido uma natureza humana’, e que o termo inculturação não existia numa linguagem socioantropológica.

libertação e a identidade negra católica. A compreensão de um Jesus negro, por parte da militância negra católica, é revelada na hermenêutica bíblica transformando a relação transcendência e imanência numa busca de justiça e vida digna na Terra. Para a militância negra católica, aquele negro que não tem consciência das mazelas sociais e do racismo estrutural que existe e que lhe ceifa os direitos constitucionais é considerado alienado e branco (FILHO, 2012). Mas isso é fruto de uma construção social de racismo estrutural que promoveu o embranquecimento na educação escolar também. Assim, como diz Adichie⁸⁰(2019) quem conta a história do povo de forma única de perspectiva tem culpa dos apagamentos identitários, culturais, políticos, econômicos e sociais da nação plural.

Silenciar as diversas vozes no ensino religioso já não cabe fraternalmente falando. Assim, tratar sobre religião no estudo do ensino religioso a partir de reflexões ecumênicas de que todos são cristãos ou de que todo ser humano busca conexão com Deus será silenciar muitas vivências de sentido de vida em fé que não atendem a essa busca, (RODRIGUES, 2021). Deixaremos de lado o fenômeno dos trânsitos religiosos, dos desigrejados, dos que se declaram sem religião, dos ateus, dos agnósticos, das filosofias de vida por não ser o foco deste artigo. Trazer uma abordagem de fenômeno religioso-cultural em que a Pastoral Afro esteja envolvida seria abrir possibilidades também para um diálogo interreligioso, sob perspectiva comparada, perspectiva também defendida por Rodrigues (2021), por considerar “diferentes saberes religiosos”. E quando reconhecermos que a compreensão de corpo e espírito não são opostos de sentido na vivência religiosa de muitas pessoas, poderemos entender a cosmovisão que o espírito clama porque o corpo sofre não apenas no campo religioso da Pastoral Afro, mas também no Candomblé, na Umbanda, em movimentos negros evangélicos.

“Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente” (BNCC, 2017, p. 439). Analisar sentidos de vida a partir da interação corpo e espírito é perceber que a religião está no dia a dia seja no indivíduo

⁸⁰ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras. 2019

modificando o corpo para exaltar o espírito, seja o indivíduo fazendo do corpo o motivo de sua liberdade espiritual. Em toda sociedade, em diferentes épocas e localidades, o desenvolvimento histórico dela e a memória cultural passa também pela presença das religiões interagindo em tensões entre si e com outros campos que também se movimentam em outras relações tensionais de interesses.

A inserção do balaio de acarajé na missa afro (Gabriel, 2012, p.30) causou espanto por ter o alimento vinculado como oferenda da Iansã na Umbanda. A inserção do balaio, bem como de atabaques e danças durante as celebrações da missa afro é uma consequência da inculturação promovida pela própria igreja Católica. O relato apresentado na pesquisa do Gabriel dos Santos é um alerta de intolerância religiosa não apenas à missa afro, mas também à religião da Umbanda. A primeira intolerância observada se deve ao fato da não aceitação dos fiéis ortodoxos do ritual da missa em relação a afro por não aceitarem mudança no ritual litúrgico. A segunda intolerância está explícita na associação à Iansã e à Umbanda. Quando Camurça e Rodrigues (2022) tratam do uso dos termos intolerância religiosa e racismo religioso pela academia, relatam que nos textos pesquisados para redigirem o artigo, perceberam que os termos foram empregados para se referirem e denunciarem as violências sofridas pelas religiões de matrizes africanas Candomblé e Umbanda. Na BNCC, o uso do termo intolerância religiosa não está se referindo a uma religião específica. Nas competências específicas de ensino religioso para o ensino fundamental traz a finalidade de “assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura da paz”.

Problematizar o primeiro caso de intolerância de não aceitação de uma mudança ritualística para sala de aula é promover debates e reflexões sobre sincretismo, dinamismo religioso e as questões histórico-culturais que construíram novas perspectivas de expressão da fé. Da mesma forma é mostrar que não há religião pura, mas trânsitos de vivências em trocas de bens simbólicos durante as interações humanas culturais que não podem ser romantizadas, mas tensionadas em violências e exclusões, em processo de

mudanças e transformações. Vejamos alguns exemplos de como isso pode ser abordado em sala.

Imagem 1

salvemaliturgia.com/2010/08/na-africa-nao-tem-missa-afro.html

Blogia liturgica

mail | Twitter | Bio

elton Robson

piritualidade liturgica

mail | Instagram | Bio

aniel Pereira Volpato

piritualidade liturgica

mail | Twitter | Bio

esley Luis de Andrade

piritualidade liturgica

mail | Bio

ex Camillo

SEGUNDA-FEIRA, 9 DE AGOSTO DE 2010

Na África não tem Missa Afro...

Por Rafael Vitola Brodbeck

Pois é... Tanto se fala em colocar cultura afro na Missa romana por aqui, e, da África mesmo, a real, a de verdade, não a ideologicamente inventada, temos um belíssimo exemplo: Dom Gregory Ochiagha, Bispo Emérito de Orlu, Nigéria, celebrou seu Jubileu de Ouro com uma Solene Missa Pontifical na forma extraordinária.

Isso mesmo. Na África não tem Missa Afro. Na África tem Missa Tridentina!

Mas não diziam que o povo negro quer Missas com atabaques, falando "axé", dançando no altar, com roupas extravagantes?

As fotos, que nos chegam via [New Liturgical Movement](#), falam por si e nos dão esperança de que a liturgia será salva!



Fonte: <http://salvemaliturgia.com/2010/08/na-africa-nao-tem-missa-afro.html> (formatação adaptada)

Na leitura da Imagem 1, a intenção de repreender e desqualificar a missa afro no Brasil se estrutura no fato do autor da matéria ter ido buscar na Nigéria como o ritual é celebrado. Essa notícia poderia ser usada na sala de aula, problematizando a questão: Como perceber que está havendo um caso de intolerância? Por que a notícia tenta repreender e desqualificar a missa afro? O que e a quem incomoda esse ritual? Certamente, nos estudantes, muitas respostas e surpresas em saber que há igreja católica em continente africano surgirão juntamente com a curiosidade sobre o que seja uma missa afro. A busca pela identidade negra na ancestralidade fez com que o autor fosse procurar respaldo para a intenção intolerante de mudança no ritual, desconsiderando a inculturação como processo do movimento de evangelização reafirmado pelo papa João Paulo II com o Conselho Pontifício para a Cultura⁸¹.

⁸¹ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/january/documents/hf_jp-ii_spe_19830118_pont-consiglio-cultura.html

Imagem 2

acordacidade.com.br/noticias/219642/noticia.html

Publicado em 20/11/2019 15h50.

Segunda Missa Afro reúne lideranças religiosas em Feira de Santana

A iniciativa visa fortalecer o vínculo entre a igreja e a população afrodescendente e combater a intolerância religiosa.

Curtir 26 Compartilhar Tweetar

Mudar o tamanho da letra: A+ A



Acorda Cidade

Foi realizada na noite de ontem (19), a segunda Missa Afro de Feira de Santana em comemoração ao mês da Consciência Negra.

A celebração da Missa marcou a abertura oficial da programação deste ano que foi realizada na Catedral de Nossa Senhora de Fátima, que faz parte da Igreja Católica Independente. (A igreja não pertence a Igreja Católica Apostólica Romana).

A iniciativa teve como objetivo fortalecer o vínculo entre a igreja e a população afrodescendente e combater a intolerância religiosa.

Foto: Ed Machado

Fonte: <http://acordacidade.com.br/noticias/219642/noticia.html>

A notícia da Imagem 2 também poderia ser levada para sala de aula a confrontar a da Imagem 1. Conduzir o aluno a fazer leitura comparativa inicialmente da foto com a notícia 1 já abriria um debate em sala de aula para identificar elementos da cultura afro. É válido explorar a leitura como um todo: em que momento acontece a missa afro, onde acontece (lugar geográfico e lugar sagrado), o objetivo da celebração. Certamente, surgirão dessa leitura outras problematizações em sala: por que destacar entre parêntese a informação que 'a igreja não pertence a Igreja Católica Apostólica Romana'? De quem seria essa informação (do autor da matéria ou da própria igreja católica? Essa informação poderia ser considerada um discurso de intolerância mesmo que a intenção da notícia tenha sido promover uma iniciativa de combate à intolerância?

Ainda considerando uma leitura comparativa das duas notícias, torna-se importante historicizar culturalmente as relações comerciais entre Congo, Angola e Portugal por volta de 1485 em que uma nova fé fora assumida na região dos povos da África Central. Essa conversão ocorreu após retorno dos congueses da corte de Mani Congo (membros da família real, embaixadores, intérpretes) em visita ao país europeu portando consigo novas vestimentas, língua e fé. O batismo e a adoção de novos ritos foram compreendidos como

elementos sagrados para fortalecer poderes; “já que concebiam o mundo dividido entre os vivos e os mortos, e o oceano como divisor desses mundo” (SANTOS,2004; SILVA, 2002; apud CESAD⁸², p.45). Segundo Reginaldo (2005, apud CESAD, p 46), os sacerdotes católicos portugueses passaram a ser reconhecidos como *nganga*-reais. Mas nem todos os sacramentos foram aceitos pela comunidade poligâmica, houve seleção de ritos católicos e o casamento monogâmico não fora adotado. Vários missionários de várias congregações foram enviados para fortalecer as bases católicas por meio de ‘vocabulários, gramáticas e catecismos *kigongo* e *kimbundu*. Por volta de 1576, Luanda, capital de Angola, torna-se a primeira fundação urbana europeia no ocidente africano. Dividiu-se a cidade em alta onde ficavam o palácio do governo, a residência episcopal, conventos, igreja matriz Nossa Senhora da Conceição; e em baixa onde ficavam a periferia e a zonal comercial em que havia o tráfico de escravos. Há indícios encontrados por Reginaldo (2005, apud CESAD) que havia nesta época, século XV a XVII, irmandade e confrarias nas regiões do Congo e Angola; bem como, existia devoção mariana entre os negros forros e escravizados. Na confraria do Rosário difundida pela Companhia de Jesus em Angola, “havia missas cantadas e com danças dos pretos”. Nossa Senhora do Rosário virou padroeira de dois presídios, rezar o rosário tornou-se uma prática de conversão. Além da devoção a Nossa Senhora do Rosário, a cor da pele dos santos promoveu devoção a: São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão. Havia uma identificação de fé com os santos, não apenas pela cor, mas porque passaram, segundo Luciene Reginaldo (apud CESAD, p 47), a fazerem parte do panteão de divindades locais centro-africanas. Houve uma releitura sobre o catolicismo europeu, “os santos como os espíritos ancestrais podiam socorrer os africanos na solução de problemas temporais específicos” (CESAD, p. 47). A exploração de minério no continente africano e nas demais colônias pelo governo português aumentou o tráfico de escravos e houve a diáspora de muitas nações africanas. Para o Brasil, de forma escravizada, vieram muitas nações como yorubá, jeje, e também vieram malês muçulmanos (mandingas) e congoleses e angolanos católicos. No Brasil, também houve a fundação da

⁸² Centro de Educação Superior à Distância da UFS

irmandades, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e a Nossa Senhora da Boa Morte. E com elas a busca da identidade negra católica pela Pastoral Afro.

Trazer um contexto histórico-cultural para combater a intolerância religiosa é visibilizar as identidades religiosas que foram silenciadas pela fraternidade hegemônica. É compreender a reivindicação da Pastoral Afro em querer buscar sua identidade negra católica na ancestralidade africana em Congo, Angola e Etiópia em irmandades e confrarias que lá existiram em construção de tensões nas relações comerciais, nas negociações seletivas de ritos, nas catequeses jesuíticas e de outras congregações, nos clamores de corpos escravizados aos santos e a Nossa Senhora do Rosario, nas reinterpretações de sentido aos símbolos num diálogo entre o catolicismo português e ancestralidade africana.

Trazer a problematização do segundo momento de intolerância encontrado no relato de Gabriel dos Santos Filho (2012), motivado pela inserção do balaio de acarajé na missa afro por ser associada a oferenda de alimento à *lansã* e à Umbanda, é debater o porquê da existência de intolerância religiosa direcionado às religiões da Umbanda e Candomblé. Promover o conhecimento dos saberes e campos simbólicos de sentido das Umbandas e dos Candomblés para o aluno é também promover uma educação para as relações étnico-raciais para formação cidadã. Os objetivos do ensino religioso na BNCC (2017, p. 438) estão em consonância com os objetivos gerais de todo documento:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos; b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos; c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal; d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania.

Diante desses objetivos, é válido lembrar que a educação é envolvida em tensões históricas relacionadas ao domínio de linguagens da hegemonia eurocêntrica de embranquecimento cultural. Para manutenção do poder de domínio, houve um investimento de retirada da humanidade, ou seja, negar a humanidade do negro, animalizá-lo e até o endemonizar em vivência existencial simbólica (ARAÚJO, 2020). Como ser capaz de proporcionar conhecimentos religiosos, culturais e estéticos em uma sociedade que foi educada para desumanizar o outro que lhe é diferente em vivências? Como refletir sobre as escolhas estéticas de privilégios numa sociedade que determinam quem tem mais direito que o outro, ou que determinam o lugar de vivência por questões de cor ou de classe ou de gênero no ensino religioso? Se os corpos negros, do homem e da mulher, não forem apresentados em contextos históricos culturais no ensino religioso como violentados pela inferiorização, desumanização e endemonização das vivências; se os corpos negros não forem apresentados como dotados de saberes, de alegrias, de cantorias, de resistências, de crenças, de belezas esteticamente válidas de riquezas ficará muito complicado propiciar conhecimento sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, ficará muito difícil desenvolver a práxis do respeito ao outro e à convivência social de promoção aos direitos humanos.

O desafio aqui também é muito grande, pois é tensionado por esse disseminar histórico de endemonização das religiões afro-ameríndias com intenções de extermínio cultural, um epistemicídio como diz Boaventura Souza dos Santos (2007). Injustiça cognitiva e ecologia de saberes são termos trabalhados por Santos que transpomos aqui à educação e ao ensino religioso. A injustiça cognitiva está nesta denúncia de racismo religioso e a ecologia de saberes está nesta proposta de decolonização e visibilidade do campo simbólico em corpo e espírito das religiões afro-ameríndias. Será preciso proporcionar esse conhecimento nas aulas de ensino religioso em contextos histórico-culturais para refletir sobre os fenômenos religiosos. Para a comunidade escolar, em sua maioria cristã, compreender a proposta do ensino religioso será preciso criar estratégias pedagógicas lúdicas e significativas em que a semiótica poderá auxiliar o professor nesta tarefa. Observemos alguns exemplos

Imagem 3



Fonte: google imagens

Ao trazer leitura de imagens para sala de aula, como essas mostradas na Imagem 3, o professor, a depender do ano escolar e dos objetivos/competências/habilidades que deseja desenvolver, poderá fazer reflexões sobre semelhanças e diferenças entre as personalidades marianas retratadas, começando individualmente ou em conjunto as imagens, da mesma forma ou grupos por divisão por roteiro de leitura ou coletivamente com a sala toda. Os alunos serão levados a refletirem sobre cultura, inculturação e intencionalidades de aproximação de identidades, o arquétipo de maternidade em contextos religiosos fenomenológicos de cristianismos e de sociedade.

Iniciar um diálogo interreligioso a partir de contextos regionais e de familiaridade dos alunos e da comunidade em que a escola está inserida, começa a trazer um despertar para questões científicas propostas a serem refletidas em sequências didáticas em proposições de aprendizagem em espiral, VYGOTSKY (1988)⁸³; PIAGET⁸⁴. Nessa zona de desenvolvimento proximal, a relação ensino e aprendizagem, também no ensino religioso, pode ocorrer de forma dialógica e significativa para que sejam desenvolvidas habilidades propostas. Ousadamente aqui proposto como um letramento dos campos religiosos, comparando-nos à teoria de Emilia Ferreiro e Ana Teberosky que dissertaram sobre construção de diferentes hipóteses de escrita para alcançar a apreensão total do sistema.

⁸³ Vygotsky LS. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 6a ed. São Paulo: Martins Fontes; 1998

⁸⁴ Piaget é citado aqui pelos estudos realizados por Emilia Ferreiro e Ana Teberosky nos livro *Psicogênese da língua escrita*. Ed Penso, 1999

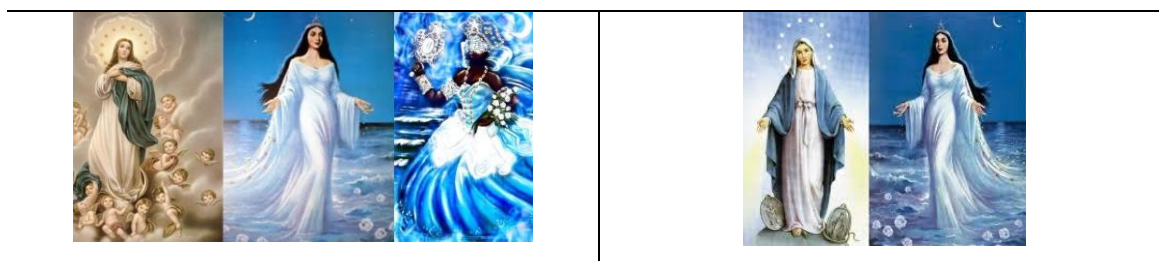
Imagem 4



Fonte: google imagens

Pensando assim, trazer a comparação de imagens de Santa Efigênia para sala de aula, Imagem 4, os alunos poderão ser conduzidos a refletirem sobre intenções de embranquecimento de ícones, bem como as diversas maneiras de representações possíveis. O que também será apresentado na comparação das imagens trazida abaixo, Imagem 5, que o aluno será conduzido a analisar em aula.

Imagem 5



Fonte: google imagens

Quando o aluno for conduzido a analisar iconografias religiosas, como as mostradas nas Imagens 3, 4 e 5, estará refletindo sobre corpo e espírito, conhecimentos culturais, religiosos e estéticos, estará fazendo leituras de fenômenos e campo religioso mostrando que perpassam por campos sociais, políticos, econômicos em contextos histórico-culturais em que a fé também é tensionada em negociações e dominações.

Inserir, durante as aulas de ensino religioso, o estudo de várias narrativas míticas presentes em diversas tradições – dentre elas também as de Iansã, Yemanjá e a criação do mundo de Òrun (céu) ao Aiyê (Terra), por exemplo – promoverá no aluno a percepção da importância que elas exercem na compreensão de mundo e nas relações de sentido que são estabelecidas. Os

ritos estão sempre relacionados ao mito, assim como a presença de símbolos correlacionados separando o que é sagrado e profano para Mircea Eliade (2001)⁸⁵, (2002)⁸⁶ (2006)⁸⁷. Quando o professor apresenta uma abordagem também em estudo histórico-cultural, conduzindo o aluno a entender cultura de nações africanas em expressões de vida, as diásporas e contextos de dominação coloniais, em cujos corpos e espíritos a cosmovisão e organização da vida em sentidos foram constituídos, o professor começa a promover uma educação étnico-racial no ensino religioso também para promover o exercício da alteridade, o respeitar de identidades que coexistem na sociedade brasileira: identidades negras católicas, candomblecistas, umbandistas, evangélicas, espíritas, muçulmanas. O discurso de respeito em sala de aula tem que vir da prática de promoção de se compreender também as identidades religiosas de terreiro afim de se debater na problematização da intolerância religiosa na relação oferenda a lansã ou a qualquer entidade religiosa de terreiro como algo demoníaco, principalmente por que a presença de demônio ou santo está no universo simbólico cristão e não no universo simbólico candomblecista ou umbandista.

⁸⁵ ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁸⁶ _____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁸⁷ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2006.

Imagem 6



Na última quarta-feira (20), feriado da Consciência Negra, aconteceu mais uma edição da Missa Afro, na Igreja São Benedito, no Centro de Itu. Com a capacidade da igreja lotada, alguns fiéis tiveram que acompanhar a missa por um telão instalado no salão de festas do templo.

Em uma noite de muita alegria, fé, amor e harmonia, a missa foi celebrada juntando elementos da cultura negra com as tradições da religião católica. Era evidente no olhar de todos os presentes a alegria de estarem ali. Negros ou não, todos estavam em sintonia, celebrando a vida e a cultura de um povo guerreiro que tanto lutou - e ainda luta - por sua liberdade e respeito.

Michelle Duarte, 27 anos, esteve à frente da organização da missa pela primeira vez esse ano. Ao JP, ela contou que a experiência "é incrível", pois teve a oportunidade de conversar com as pessoas que organizam a missa desde suas primeiras edições.

"Quando a gente senta pra conversar com eles, a gente chora, a gente vê que carregam muita ancestralidade, eles carregam muito a força daquilo que eles vieram passando todos esses anos até chegar aqui. Então a missa representa muito isso, a força que a comunidade negra de Itu teve pra se manter viva, se manter forte e tudo isso pra gente representa muito", declara Michelle, que ainda faz menção à Maria Inês, uma das pessoas que organizam a missa a mais edições.

Apesar de ter uma pessoa como representante da organização, a missa é organizada pela UNEI - União Negra Ituana, e pela colaboração de pessoas que fazem doações.

São Benedito

A missa é realizada na Igreja São Benedito, que foi fundada pela Irmandade de São Benedito, sendo um dos locais onde os negros podiam celebrar suas manifestações religiosas com liberdade.

São Benedito, conhecido também como o protetor dos alimentos, é um santo negro que trabalhou por muitos anos na cozinha do mosteiro da Sicília, um convento em Santa Maria de Jesus. Benedito, porém, fez da cozinha um santuário de oração e fervor.

Por conta disso, acontece o Cortejo da Missa, onde fiéis usando trajes que remetem a cultura negra, entram na igreja levando os alimentos - arrecadados por meio de doações - até o altar, para que o padre os abençoe. Ao final da missa, os alimentos são servidos a todos os presentes.

Fonte: <http://jornalperiscopio.com.br/site/tradicao-missa-afro-celebra-XXVII-edicao-na-igreja-de-sao-benedito> (formatação adaptada)

Quando se propõe um letramento no campo religioso para estudo dos fenômenos culturais e religiosos, a presença da musicalidade em ritos poderá ser evidenciada também. Promover o escutar para compreender a função dessa linguagem religiosa nos ritos e em momentos de introspecção transcendental contribuirá para que haja um entendimento sobre a importância da música como elo entre corpo e espírito. Continuando no letramento do campo religioso, na inserção da teologia negra para sala de aula em perspectiva de Ciência da Religião, ouvir músicas do repertório litúrgico de uma missa afro poderia compor junto com a foto da matéria jornalística *Tradicional Missa Afro celebra sua XXVII edição na igreja São Benedito* um estudo exemplificado de fenômeno religioso. Na Imagem 6, com a matéria jornalística completa, é possível também trazer problematização em debate, explorando conhecimentos culturais, religiosos e estéticos: por que apenas celebrar missa afro no dia da consciência negra já que de acordo com a declaração exposta na notícia diz que "...a missa representa muito isso, a força que a comunidade negra de Itu teve para se manter viva, se manter forte e tudo isso pra gente representa

muito...”? Poderia haver outras leituras exploratórias na matéria: a oferenda de alimento e a narrativa sobre São Benedito mostrando que em outras tradições religiosas e culturais também existe a relação de alimentos e narrativas em ritos.

A presença da mulher no contexto religioso pode ser estudada em qualquer ano escolar. Ao apresentar as figuras das Imagens 3, 4 e 5, o professor também estará promovendo reflexões sobre gênero com a fé das mulheres frente aos problemas cotidianos; a relação com o Transcendente; o papel da mulher nas celebrações ritualísticas, nas festivas (por exemplo, Festa do Divino no Tambor de Mina, Marabaixo no Amapá, Congada em Minas Gerais) e na irmandade Nossa Senhora da Boa Morte na Bahia; e ainda se quiser poderá problematizar em sala de aula sobre haver santas negras nos altares, mas haver pouquíssima presença de meninas negras vestidas de anjos nas celebrações festivas de coroação à Nossa Senhora.

Considerações Finais

Compreender sobre identidades, alteridade, laicidade e combater à intolerância religiosa é um exercício diário, que o professor de ensino religioso precisa dialogar, desde o estudar para aprender-ensinar-aprender, passando pelo planejar as aulas em sequências didáticas até o *feedback* dos alunos, após cada aula, para reavaliar a próxima que fora planejada. Observar o desenvolvimento cognitivo e proximal; dialogar currículos existentes – prescritivo com o oculto para chegar ao real (Libâneo, 2007) –; assumir uma ação política inclusiva de identidades e saberes; propor-se ser crítico-reflexivo em pedagogias plurimetodologias; estabelecer uma relação de valor, de trabalho e de cumplicidade entre educador e educando; todos esses verbos traduzem a transitividade dinâmica de uma proposta de ensino na disciplina escolar ensino religioso na perspectiva de Ciência da Religião.

O objetivo nas aulas de ensino religioso não é formar alunos religiosos, mas tornar o espaço escolar um lugar de conhecimentos que ora se afirmam, ora se confrontam, ora rompem, ora de ampliam em construções ou reconstruções ou ressignificações. Conceber o conhecimento sobre religião como algo estático, no tempo e espaço, é engessar superficializar as relações

sociais e identitárias que se transfiguram nas manifestações dos fenômenos culturais religiosos. Não há apenas um cristianismo, nem um catolicismo, nem um perfil evangélico único, ou um candomblé ou uma umbanda ou um espiritismo. A pluralidade e diversidade de diversas vivências também religiosas são marcas suficientes para se pensar em 'esses' nas aulas de ensino religioso a fim de que esse componente curricular da educação básica possa contribuir como parte da formação integrante do ser humano.

Transformar a escola em um espaço de ação político-cultural de produções coletivas das singularidades pensantes é proporcionar um combate às intolerâncias que circundam a comunidade escolar, o bairro, a sociedade, o estado, a nação. Propor um letramento sobre o conhecimento de fenômenos religiosos é instigar curiosidades pedagógicas para leituras de mundo de sentidos que coexistem na sociedade. Poderíamos denominar essa nova proposta pedagógica de projeto de descolonização no ensino religioso.

Não será fácil assumir esse projeto, como disse antes, é um exercício diário de olhares, e, também de formação acadêmica na área de Ciência da Religião. Existem atravessamentos de interesses de contextos sociais, administrativos e políticos num ambiente escolar que precisam estar conectados em ação de PPP (Projeto Político Pedagógico) que levam em conta a finalidade da instituição. É por isso que este artigo assumiu o perfil para reflexão sobre a importância de diálogos em que a teologia negra e a teologia de terreiro deverão estar presentes nas escolhas temáticas de conteúdo. Os diálogos no ensino religioso poderão também promover uma educação para as relações étnico-raciais quando aborda o ensino histórico-cultural dos fenômenos religiosos. Poderíamos chamar de uma insurgência antropofágica de proposta de escrevivência (Conceição Evaristo), enquanto professora de ensino religioso, em atuação de promoção para o respeito à liberdade de consciência e de crença, aos direitos humanos, promovendo no educando o despertar para reflexões sobre o campo religioso brasileiro e para que ele se perceba também como agente histórico-cultural que precisa combater as violências e intolerâncias.

Referência bibliográfica

ALVES, Daniel; OROS, Ari Pedro. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1): p. 122-144, 2013, p. 124. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rs/a/ydp8rBvBTZv5YSmTCS9KNGx/?lang=pt>. Acessado em fevereiro de 2022.

ARAÚJO, Adriana Rocha Ribeiro. Religiões de Matrizes Afro e Ameríndias no Ensino Religioso. In: LIMA, Geórgia Pereira de; SANTOS, Armstrong da Silva (org). *Coletânea do III Seminário de "Fronteiras em Movimento": Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia*. 2020, p. 23- 40

BIALECKI, J; HAYNES, N; ROBBINS, J. The Anthropology of Christianity. In: *Religion Compass*, vol. 2, no. 6, 2008, pp. 1139-1158. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00116>

CANNELL, Fenella. The Antropology os Christianity (Introduction). In: *The Antropology os Christianity*. Duke University Press: Durham & London, 2006, p 1-49

CARMURÇA, Marcelo; RODRIGUES, Ozaias da Silva. O debate acerca das noções de "intolerância religiosa" e "racismo religioso" para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras. In: *Revista OO – Dossiê Racismo Religioso, Cuidado e Comunidades Negras Tradicionais*, ano 5, n.6, jan. 2022, p. 5-29.

CESAD. *Irmandades Negras, aula3*. UFS. Disponível em https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalogo/16074316022012Hist%C3%B3ria_da_Cultura_Afro-brasileira_aula_3.pdf Acessado em fevereiro de 2022

CUNHA, Luiz Antônio. A Educação na Concordata Brasil-Vaticano. In: *Revista Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 30, n. 106, jan./abr. 2009, p. 263-280. Disponível em <https://www.scielo.br/j/es/a/cMBTftm5ZTxxtwJfmhxdmsQ/?lang=pt>. Acessado em fevereiro de 2022.

DINIZ, Débora, LIONÇO, Tatiana e CARRIÃO, Vanessa, *Laicidade e ensino religioso no Brasil*, Brasília: Letras Livres/ Editora UnB/Unesco Brasil, 2010

FILHO, Gabriel dos Santos. *O Catolicismo Brasileiro e a Construção de Identidades Negras: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira*. Salvador: EDUFBA. 2012.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento Negro e Educação. IN: FÁVERO, Osmar & IRELAND, Timothy Denis (org). *Educação como Exercício de Diversidade*. Brasília: UNESCO/MEC. 2005, p.180-222 Disponível em: <file:///C:/Users/marci/Documents/PÓS/2%20educação%20para%20o%20exercício%20da%20diversidade.pdf> Acessado em: 10 de outubro de 2018.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. A presença do ensino religioso no contexto da educação. In: JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul. *O ensino religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2004

LIBÂNEO, J. C. *Pedagogia e pedagogos para que?* 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2007, p 172.

MAYBLIN, Maya; NAPOLITANO, Valentina; NORGET, Kristin. The anthropology of Catholicism (introduction). In: *The anthropology of Catholicism*. Oakland, California: University of California Press, 2017, p. 1-29

MARIZ, Cecília L; CAMPO, Roberta B. C. O pentecostalismo muda o Brasil Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. IN: COTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana. *Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo Geopolíticas Disciplinadas*. ABA Publicações/ UEPE, 2014, p 193- 214

ROBBINS, Joel. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. In: *Revista Religião e Sociedade*, 31 (1), jun 2011. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100002> . Último acesso em março de 2022

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso: Efeitos de Definições e Indefinições na Construção dos Campos. In: *Revista REVER*. Ano 15, nº 2, jul/dez, 2015, p. 55-66. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26184/18848> Último acesso: abril de 2022

_____. *Ensino Religioso: uma proposta reflexiva*. Editora Senso, 2021

SANCHIS, Pierre. Cultura Brasileira e Religião...Passado e Atualidade.
In: *CADERNOS CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008, p 71-92

SANTOS, Boaventura de Souza; NUNES, João Arriscado; MENESES, Maria Paula.
Opening up the Canon of knowledge and recognition of difference. In:
SANTOS, Boaventura de Souza (ed.). *Another knowledge is possible: beyond
Northern epistemologies*. London: Verso, 2007. p. XIX – LXII. (Reinventing Social
Emancipation: Toward New Manifestos , v. 3

A educação como ferramenta de (re)construção da democracia a partir do pensamento de Jacques Maritain

Moacir Ferreira Filho⁸⁸

Resumo: A presente proposta de comunicação pretende colocar em discussão a educação como meio de se garantir, construir e reconstruir os valores da democracia. Tendo como base o pensamento do filósofo cristão Jacques Maritain, propõe-se analisar a aplicabilidade de sua proposta para o mundo contemporâneo que vê a democracia se desmanchando aos poucos e sendo ameaçada todo instante por aqueles que se alinham a discursos totalitários. O estudo tem fundamento numa pesquisa de revisão sistemática, é qualitativo, de natureza aplicada, com objetivo exploratório de procedimento bibliográfico. Verifica-se a aplicabilidade da proposta do filósofo francês para o cenário democrático brasileiro. Seria a proposta de democracia cristã de Maritain capaz de contribuir para com a defesa, construção e reconstrução da democracia “laica” brasileira? Uma das ferramentas principais é a educação que, apesar de ser uma sugestão de democracia cristã, não deixa de considerar o pluralismo existente na sociedade e nos valores que abarcam a democracia. Trata-se de uma proposta educacional não punitiva que tende a promover a educação, a dignidade da pessoa humana sem segregações e os valores democráticos.

Palavras-chave: Educação, Democracia, Jacques Maritain, Dignidade da Pessoa Humana.

Introdução

O fenômeno de polarização em âmbito global influencia a vida social em muitos aspectos. Um dos conceitos que se vê ameaçado diante de um cenário radicalizado é o da democracia e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos. A ameaça à democracia acontece em razão de visões totalitárias de mundo, deste modo, numa visão política autoritária, os Direitos Humanos também podem ser cerceados e não surtirem os efeitos pretendidos na vida social.

É notório, em alguns casos, desconfiança pelo sistema democrático o apelo pelo retorno de regimes totalitários. É sabido que um regime desse modo ameaça os valores conquistados pela democracia.

Harari (2015) não esperava que após escrever *Homo Deus*, em alguns lugares do mundo, regimes democráticos seriam ameaçados e enfraquecidos

⁸⁸ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: moacirff@hotmail.com.

por conta de extremismos e estratégias políticas e jurídicas. Levitsky e Ziblatt (2018), em uma de suas análises, apontam que a democracia começa a ser enfraquecida quando dentro do próprio um governante encontra meios alternativos para governar e para não utilizar as ferramentas oferecidas pelo regime democrático. Os autores postulam que o rompimento com a democracia não demanda planejamento. Esse fenômeno pode ser o resultado de uma série de acontecimentos, isto é, uma escalada de retaliações entre um possível tirano que não obedece às regras e um *establishment* político enfraquecido. Para os demagogos, uma crise é uma oportunidade para começar a dismantelar o sistema de controle provenientes da política democrática e constitucional.

Levitsky e Ziblatt (2018, p. 91) reforçam que a democracia é um trabalho árduo. Ela exige negociações, compromissos e concessões, conseqüentemente, alguns reveses são inevitáveis e as vitórias são sempre parciais. As iniciativas presidenciais podem não serem aceitas pelo congresso ou serem bloqueadas pelos tribunais, fatos estes que podem gerar frustrações principalmente naqueles com inclinações demagógicas, entretanto, os democráticos sabem que devem aceita-las. “Reais ou não, autoritários em potencial estão sempre prontos a explorar crises para justificar a tomada do poder”. (Levitsky e Ziblatt, 2018, p. 111).

1. Instabilidade democrática

Não há novidade em destacar que no mundo ocidental as leis foram construídas a partir de preceitos religiosos como traz a obra de Fustel de Coulanges (2006), entretanto o argumento de que algo “sempre foi assim e vai mudar para que?” torna o passado um mito que serve de referência de conduta e representa uma realidade arquetípica para a qual se deseja/deve retornar. O problema é que no mundo antigo havia um pensamento religioso muito mais homogêneo que o atual, portanto, no século XXI, produzir leis e governar uma democracia partindo de dogmas e doutrinas religiosas representa segregação e privação de direitos, fato esse que não colabora para com os princípios do regime democrático. Numa sociedade bipolarizada, desacredita-se na democracia, criam-se novas teodiceias e um novo messias é nomeado.

Mesmo diante disso, com as fragilidades das atuais democracias, há quem flerte com regimes totalitários. Isso não significa que um dia a democracia tenha sido um sistema totalmente sólido e sem brechas, para Maritain (1951, p. 59) “ela carrega num vaso frágil a esperança terrestre”. A democracia é o único meio de trazer uma racionalização moral da vida política, ela é “a organização racional de liberdades fundadas sobre a lei” (p. 59), para o autor, ela representa a maior conquista do animal racional, embora frágil e imperfeita.

“A democracia pode ser desajeitada, confusa, defeituosa, aberta ao risco de se trair cedendo a instintos de covardia ou de violência opressora. (...) No entanto, a democracia é o único caminho pelo qual as energias progressivas da história humana passam”. (MARITAIN, 1951, p. 60)

No Brasil, o processo de polarização e da emergência de radicalismos passou também pelo sistema jurídico.

Para consolidar o poder, autoritários potenciais têm de capturar o árbitro, tirar da partida pelo menos algumas das estrelas do time adversário e reescrever as regras do jogo em seu benefício, invertendo o mando de campo e virando a situação de jogo contra seus oponentes. (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018, p. 93).

Esse cenário de instabilidade política e jurídica, preocupa aqueles que pretendem cumprir fielmente o que rege a Declaração Universal dos Direitos Humanos adotado como parâmetro pela constituinte de 1988.

2. A teoria instrumentalista do Estado e o conceito de soberania

Colaborando com o pensamento democrático, Maritain (1951) descreve a teoria instrumentalista do Estado que é totalmente oposta ao despótico, isto é, uma teoria em que o Estado seja um instrumento para a promoção do bem comum e da liberdade individual. Num sistema instrumentalista, o Estado busca a democracia desenvolvendo a justiça social, melhorando a economia global e defendendo-se do totalitarismo. Preza-se muito pelo exercício da justiça que é corrompido pelos regimes totalitários. Maritain (1951) destaca bem que o erro que há no totalitarismo é justamente o Estado ser considerado como o todo.

Um sistema democrático tem como finalidade a justiça e a liberdade, fatores esses que são ausentes num sistema totalitário. Cabem as perguntas: Quem tem medo da justiça? Quem tem medo da liberdade? Aqueles que temem relações justas e temem um povo liberto são aqueles que têm interesse em praticar atos de injustiça e que pretendem aprisionar o povo de alguma maneira, seja física ou ideologicamente falando. São aqueles que objetivam tirar vantagens da injustiça e das prisões.

Indubitavelmente, o conceito de *soberania* é muito importante para alimentar e reforçar os sentimentos do patriotismo. Ela é considerada elemento fundamental para garantir que um país não seja subalterno a outro, isto é, seja verdadeiramente independente. É marca da sua autoridade. Não por acaso consta no primeiro inciso do primeiro artigo da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 vigente até o momento: “Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I - a **soberania** (...)”. (grifo meu)

Maritain (1951) não vê o conceito de soberania com bons olhos. Seguindo o raciocínio do autor, trata-se de um conceito político que se tornou jurídico. Na definição de Jean Bodin trazida por ele, soberania é “o poder absoluto e perpétuo de uma república as vezes dado ao governante pelo povo” (p.31). Tal definição é duramente criticada por Maritain (1951) ao expor a divinização ou separação entre governante e povo como um problema. O erro está em esquecer-se do conceito de *vicariato*. Esse está fundamentado na doutrina da participação da liberdade humana pela liberdade divina, isto é, se o ser humano é considerado *imago Dei* e Deus possui liberdade, logo, por participação, o ser humano goza de liberdade. Os vigários possuem esse direito pela participação do povo. Podem estar no alto, mas não estão acima do topo.

Para Maritain (1951), nem o corpo político, nem o Estado é soberano, eles são instrumentos. Do ponto de vista maritainiano, o governo procede da Lei Natural e não da vontade geral, pois ela não é soberana. Nesse sentido, uma lei pode até representar a vontade geral e mesmo assim ser injusta. O autor pontua que o termo soberania não é necessário para a esfera política, pois

ninguém é vigário de Deus, mas das pessoas. Ser soberano é estar acima de tudo e todos, por isso não deve ser aplicado ao Estado democrático. “Os conceitos de soberania e absolutismo foram forjados na mesma bigorna e devem ser descartados juntos”. (MARITAIN, 1951, p. 53)

Maritain (1951) reforça que os princípios da democracia são a liberdade, a lei e a dignidade da pessoa humana. São esses aspectos que devem levar a uma racionalização moral da vida política e não uma manutenção do poder a qualquer custo.

2.2 Religião, democracia e a educação como uma ferramenta para promover a dignidade da pessoa humana

O filósofo francês escreve que o Estado totalitário suprime qualquer meio de supervisão, ao tratar desse assunto, o autor cita o nazismo. Nesse contexto, a conquista de poder foi uma questão de vida ou morte. Apesar de se nomear como filósofo cristão, a intenção de Maritain, ao tratar sobre política, como ele mesmo anuncia, não era esperar a vinda de uma nova república cristã ou promover movimentos para que isso ocorra, hoje isso seria muito menos viável. O autor aposta na possibilidade de uma unidade política e espiritual do cidadão que apesar de ideias diferentes, na prática podem viver de modo que a dignidade humana seja assegurada. Deve-se trabalhar para o bem político e temporal. Pare ele, a lei civil deve ajustar-se as crenças que essencialmente buscam o bem comum.

Uma democracia genuína não pode impor aos seus cidadãos ou demandar deles, como condição para que eles pertençam a cidade, nenhuma filosofia ou nenhuma crença. (...) Nos nossos dias isso só produz efeitos colaterais onde a violência oferecida por Estados totalitários apela a fé, a obediência e ao amor do homem religioso ao seu Deus (MARITAIN, 1951, p. 110).

Seguindo esse raciocínio, quando um governo faz seu Deus penetrar em sua campanha política e no seu mandato, ele já se torna opressor. Serão membros dessa nação somente aqueles que, porventura, comungam desse mesmo Deus aos moldes daquilo que está sendo imposto. Nesse sentido, surge uma mentalidade do “nós contra eles” em que a ideia de Deus se torna um

elemento legitimador de segregação, discursos preconceituosos e ações que levam a supressão de direitos.

O pluralismo observado no mundo contemporâneo não começou de um dia para o outro, ele é um processo histórico. Maritain (1951) destaca que o princípio pluralista pode ser observado já na Suma Teológica de Tomás de Aquino⁸⁹. Esse princípio também é reforçado na sua obra *Humanismo Integral*. “(...) não é composta a sociedade somente de indivíduos, mas das sociedades particulares por eles formadas. (...) na cidade dos tempos atuais fiéis e infiéis são misturados” (MARITAIN, 1965, pp. 130/132).

Para Maritain (1951), pessoa é parte do corpo político e superior a ele. Existe a rocha da dignidade da pessoa humana, conceito este que nasce na discussão do personalismo teológico e que serve como armadura social para a garantia dos direitos inerentes aos seres humanos enquanto considerados pessoas, ademais, no mundo contemporâneo pode não se haver o entendimento do conceito de pessoa do ponto de vista teológico, o que desafia a Teologia a colaborar com a sociedade para que se estabeleça uma nova base mínima que seja capaz de gerar uma solidariedade humana.

“Perante toda diversidade é preciso que se busque também a paz dos povos, pois o que se precisa não é uniformidade de maneiras de se comportar, mas de uma orientação que leve a uma aspiração comum, a uma vida melhor”. (EUFRÁSIO, 2018, p.5)

Essa harmonização dos plurais objetiva alcançar a boa vida humana. A lei deve tornar o ser humano moralmente bom. Maritain (1951) aponta que na relação Estado-igreja, o Estado deve lidar com a religião no nível de paz civil e do bem estar e dissolver os que não visam o bem estar comum, não através de medidas punitivas, mas através da educação e promoção dos valores democráticos. A educação é vista como uma ferramenta de construção e, para o contexto atual, reconstrução da democracia O princípio da isonomia é basilar nas sociedades modernas. Não deve haver privilégios. A lei deve funcionar para os cristãos e os não cristãos, para os religiosos e os não religiosos.

⁸⁹ ST II.II, q. 10 e 11.

Paradoxalmente, a democracia acolhe até mesmo quem discorda dela, diferentemente de um sistema totalitário que tende a eliminar seus oponentes.

O pluralismo já era observado na época em que Maritain escreveu a obra, portanto, não há uma grande novidade nisso. A questão é: como lidar com esse fenômeno sem ferir a dignidade de ninguém? Diante disso, pelo bem da democracia, Maritain (1951) defende que se deve incorporar o princípio da sociedade do ser humano livre e, mesmo diante do pluralismo, deve-se cooperar para o bem estar comum. Embora plural, é possível identificar uma crença comum: a liberdade. O oposto a isso gera o fascismo, comunismo, a democracia burguesa, racismo...

É preciso considerar a existência da fé secular que, aos olhos de Maritain, não está preocupada com dogmas, mas com a vida prática. Esta deve prezar pela prática comum e o corpo político deve também promover tal crença que garante os direitos políticos, sociais e a liberdade da pessoa humana.

Indubitavelmente, a promoção da dignidade da pessoa humana no cenário atual não é tarefa fácil. Deve-se pensar em medidas a curto, médio e longo prazo, pois valores que outrora a humanidade considerou como garantidos, hoje precisam ser reforçados e renegociados. Infelizmente, a nível de senso comum, a essência dos Direitos Humanos não é muito bem conhecida. Contudo, é válido reforçar a ideia de que o investimento na educação seria uma possibilidade de fazer conhecer os direitos inerentes à vida humana de modo que, aos poucos, uma sociedade fraterna e justa vai sendo formada e a democracia fortalecida e (re)construída.

2.3. A contribuição da educação como promotora dos Direitos Humanos e garantidora da democracia

Na perspectiva maritainiana, a Educação é o primeiro meio de se fomentar uma fé comum na democracia. "Meu ponto é que no exercício dessa função auxiliar normal, o sistema educacional e o Estado devem prover aos futuros cidadãos não somente habilidades, conhecimento e sabedoria (...), mas também uma crença genuína na carta democrática". (MARITAIN, 1951, p.120)

Para o autor, o sistema educacional e o Estado têm a tarefa de defender e promover o bem comum, fato este que se vê em falta no cenário político brasileiro onde a educação sofre ataques e recebe cada vez menos investimentos. Obviamente, não cabe ao Estado impor uma filosofia e nem uma crença, mas do ponto de vista prático, deve-se incentivar meios que colaborem para o bem comum e a garantia da dignidade de todos.

"A conclusão é óbvia. O objetivo almejado pelo sistema educacional e o Estado é a unidade - unidade na comum aderência à carta democrática" (MARITAIN, 1951, p.122).

Nessa perspectiva, há uma grande necessidade do ensino do Direitos Humanos nas escolas de modo que eles sejam promovidos e garantam o que pretendem, isto é, sejam como uma espécie de armadura social capaz de proteger a humanidade e preservar sua dignidade que, do ponto de vista tomista, é inata.

A declaração *Gravissimum Educationis* do Papa Paulo VI publicada em 1965 destaca que a educação é um direito de todos os seres humanos e que ela é uma ferramenta importante para o progresso social. Segundo o pontífice, a escola tem, principalmente, a tarefa de cultivar as faculdades intelectuais, desenvolver a capacidade de julgar retamente, introduzir os discentes no património cultural adquirido pelas gerações passadas, promover o sentido dos valores, preparar para a vida profissional, criar entre alunos um convívio amigável e favorecer a disposição à compreensão mútua. Partindo desses pressupostos e seguindo o mesmo raciocínio, a declaração visa o bem estar mútuo dentro de uma crescente sociedade plural já na década de 60.

Portanto, o mesmo poder público deve defender o direito das crianças a uma adequada educação escolar, velar pela competência dos professores e pela eficácia dos estudos, atender à saúde dos alunos e, em geral, promover todo o trabalho escolar, tendo em consideração o dever da subsidiariedade e, portanto, excluindo o monopólio do ensino, **que vai contra os direitos inatos da pessoa humana**, contra o progresso e divulgação da própria cultura, contra o convívio pacífico dos cidadãos e contra o **pluralismo que vigora em muitíssimas sociedades de hoje**. (*Gravissimum Educationis* § 21 – grifo meu).

Nesse sentido, apesar de se propor uma educação com princípios católicos, a declaração pontifícia prescreve que ela deve estar preparada ao diálogo e ao acolhimento daqueles que não pertencem a esse grupo religioso. Se já em 1965 era demandado que a educação estivesse apta a preparar os discentes diante de um cenário plural, hoje isso se torna muito mais acentuado, ainda mais num período onde ainda se fazem guerras e esse evento faz com que povos imigrem e se vejam inseridos em outras culturas. Não se trata aqui de se defender um determinado grupo e menosprezar o outro, trata-se do fato que a educação deve estar preparada a formar pessoas que respeitem o outro pelo simples fato de ser humano, sem se preocupar com sua religião, etnia, condição social, origem etc.

Em outras palavras, como consta na declaração supracitada, a educação é responsável por formar pessoas que se abram ao diálogo e cooperem para o bem comum. Nessa perspectiva, em se considerando o bem comum, o diálogo e o respeito à dignidade da pessoa humana, a educação, conseqüentemente, eleva, garante e mantém os valores democráticos. Por outro lado, se existe uma insistência numa educação segregacionista e polarizada, ou há uma falha na educação dos direitos fundamentais da pessoa humana, o resultado não pode ser outro. A democracia estará sob ameaça e, conseqüentemente, a garantia do cumprimento dos Direitos Humanos também.

No Brasil, as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, em seu texto aprovado em 6 de março de 2012, é visto que, tendo a finalidade de promover uma educação que seja capaz de transformar a sociedade, está fundamentada sobre os seguintes princípios trazidos em seu artigo 3º:

- I. A dignidade da pessoa humana;
- II. Igualdade de direitos;
- III. Reconhecimento e valorização das diferenças e das diversidades;
- IV. Laicidade do Estado;
- V. Democracia na educação;
- VI. Transversalidade, vivência e globalidade;
- VII. Sustentabilidade socioambiental.

Tais diretrizes também prescrevem em seu artigo 7º que:

A inserção dos conhecimentos concernentes a Educação em Direitos Humanos na organização dos currículos da Educação Básica e da Educação Superior poderá ocorrer das seguintes formas: I - pela

transversalidade, por meio de temas relacionados aos Direitos Humanos e tratados interdisciplinarmente; II - como um conteúdo específico de uma das disciplinas já existentes no currículo escolar; III - de maneira mista, ou seja, combinando transversalidade e disciplinaridade. Parágrafo único. Outras formas de inserção da Educação em Direitos Humanos poderão ainda ser admitidas na organização curricular das instituições educativas desde que observadas as especificidades dos níveis e modalidades da Educação Nacional.

O artigo supracitado deixa em aberto o modo como se pode inserir a Educação de Direitos Humanos num plano educacional. Ademais, se, diante do nosso contexto atual, o *modus operandi* da educação sob essas diretrizes estão produzindo alguns cidadãos com ideologias que vão na contramão dos princípios democráticos, é sinal que algo está dando errado. O conteúdo de Direitos Humanos é incluído transversalmente como um tópico de outras disciplinas.

A Base Nacional Curricular Comum (BNCC) também traz que uma das competências gerais da educação básica é a de

Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que **respeitem e promovam os direitos humanos**, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmo, dos outros e do planeta. (...) Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, **fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza.** (p.9/10 – grifo meu)

A BNCC reforça o compromisso da educação com os Direitos Humanos com a democracia ao destacar que

tendo por base o compromisso da escola de propiciar uma formação integral, balizada pelos **direitos humanos e princípios democráticos**, é preciso considerar a necessidade de desnaturalizar qualquer forma de violência nas sociedades contemporâneas, incluindo a violência simbólica de grupos sociais que impõem normas, valores e conhecimentos tidos como universais e que não estabelecem diálogo entre as diferentes culturas presentes na comunidade e na escola. (p. 61 – grifo meu)

Nesse sentido, observa-se na BNCC que a temática dos Direitos Humanos se encontra dissolvida nos conteúdos programáticos de diversas disciplinas, tais como: Língua Portuguesa, História, Ensino Religioso, Linguagens e suas tecnologias e Ciências Humanas e Sociais aplicadas.

Conclusão

O cenário político brasileiro tem criado tensões na democracia por parte de posturas políticas extremistas. Ela sofre ataques com frequência daqueles que deveriam defendê-la. Curioso é notar que os ataques proferidos a ela são possíveis por conta dos valores que ela mesma carrega, isto é, a democracia é o palco das discussões e das discordâncias, do contrário, quando um sistema político não admite contradições, ele se torna totalitário.

Consequentemente, os Direitos Humanos também se encontram sob ameaça. Quando um governo assume uma bandeira religiosa como parâmetro de conduta, aqueles que fazem parte da nação, porém não possuem os mesmos ideais religiosos, automaticamente, estarão excluídos e, portanto, têm seus direitos feridos. Trata-se de uma política que legitima, em discursos opressores, a segregação e a exclusão. Isso está refletido nos casos de aumento de intolerância religiosa e na supressão de direitos de algumas pessoas que não se encaixam no padrão normativo “recomendado” pelo governo.

Como manifestado por Jacques Maritain diante de um cenário plural emergente, a educação se apresenta como uma ferramenta para a defesa e propagação dos valores democráticos e, consequentemente, dos direitos humanos. Ademais, o cenário brasileiro aponta que as Diretrizes para o ensino dos Direitos Humanos e a Base Nacional Comum Curricular não estão surtindo o efeito pretendido. A temática dos Direitos Humanos fica dissolvida transversalmente em disciplinas correndo o risco de ser tratada de maneira superficial. Por que não incluir no currículo uma disciplina de Direitos Humanos em vez de tratar apenas como um entre os demais itens dos conteúdos programáticos a serem lecionados?

Obviamente, essa não é uma resposta fácil nem simples. Demanda reflexão, análise, ponderação e muita discussão, mas é algo a se pensar uma vez

que o *modus operandi* vigente tem surtido efeitos contrários aos pretendidos podendo fazer ressurgir poderes autoritários que não defendem a democracia e tampouco, a dignidade da pessoa humana.

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edições paulinas: São Paulo, 2015.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 5 fev. 2022.

BRASIL, [Decreto Nº 19.841 de 22 de outubro de 1945](#). Promulga a Carta das Nações Unidas. Rio de Janeiro, 1945.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**, 2017.

BRASIL, Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos**. Processo 23001.000158/2010-55. Parecer 8/12. Aprovado em 6 de março de 2012. PARECER HOMOLOGADO Despacho do Ministro, publicado no D.O.U. de 30/5/2012, Seção 1, p. 33. Acesso em 25 de março de 2022. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10389-pcp008-12-pdf&category_slug=marco-2012-pdf&Itemid=30192

CONCÍLIO VATICANO II, **Declaração *Gravissimum Educationis***, 1965.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 2006.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, ONU, 1948. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>>. Acesso em: 5 fev. 2022.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus – Uma breve história do amanhã**. São Paulo: Companhia das letras, 2015. PDF.

LEVITSKY, Steven, ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. São Paulo: Zahar, 2018 (LIVRO DIGITAL).

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Nacional, 1965.

MARITAIN, Jacques. **Man and the State**. The University of Chicago Press: United States of America, 1951.

Da Gravissimum Educationis ao projeto educativo do papa Francisco: o clamor de um humanismo abstrato.

*Amauri Carlos Ferreira*⁹⁰

Resumo: A educação é eminentemente social. Ela acompanha a formação dos recém-chegados ao mundo mediante a instituição escolar em um campo de disputas ideológicas. A educação católica em meio a essas disputas propõe seguir diretrizes advindas da Igreja, tendo em vista seu caráter pastoral de formação. Diretrizes ora genéricas, ora específicas, tendo como objetivo a formação de cristãos. É nesse aspecto formativo que se configuram situações emblemáticas na ação das escolas católicas brasileiras ao oscilar na adesão a essas diretrizes à lógica do capital. O objetivo dessa comunicação é compreender e analisar esse distanciamento nessa configuração humanista dada pelas diretrizes para as escolas católicas e o conseqüente distanciamento na organização e funcionamento delas. Um caminho Benjaminiano, do presente iluminando o passado, é crucial nessa compreensão. Procura-se problematizar o Projeto Educativo do Papa Francisco, configurado por muitos como “um novo humanismo”, aos ares *da* Gravissimum Educationis. Algumas indagações surgem em forma de ensaio: Há um novo humanismo cristão? Não seria esse projeto um retorno às diretrizes não cumpridas pelas escolas católicas? Para responder a essas indagações de forma provisória, busca-se no campo da educação brasileira duas compreensões já sedimentadas, “redentora e empresarial”, a partir dos anos de 1960. A escola de tradição católica poderia ter se configurado mediante um cenário alternativo a essas configurações a partir de orientações advindas do Concílio Vaticano II. O que se tem percebido por meio de observações e pesquisas é uma adesão explícita das escolas católicas à lógica do capital, transformando instituições educativas de adjetivo católico em empresas educacionais.

Palavras-chave: Escolas católicas. Humanismo abstrato. Lógica do capital. Empresa escolar.

⁹⁰ Professor do Programa de Pós-graduação em Educação e do curso de Pedagogia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC- Minas). Professor de Filosofia do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP). Graduado em Filosofia. mitolog@pucminas.br

Introdução

Um hiato se forma quando refletimos o período pós-Vaticano II. A aceitação das ideias do concílio reverbera em alguns campos, em outros, sua entrada e permanência está circunscrita a um discurso de pensar o próximo como pobre, como povo.

A educação católica, e particularmente a escola nos últimos anos, tem aderido a uma lógica explícita e perversa do capital. A relação de ambiguidade entre uma escola que forma a partir de princípios cristãos e da lógica do capital foi aos poucos se dissipando. É sabido historicamente que as escolas católicas servem majoritariamente a uma classe social e que o pobre não tem acesso aos bens culturais por ela oferecido.

Não é preciso entrar no mérito ideológico de que é uma escolha para manter o excedente e se dedicar às obras sociais. Mas isso não é o foco desta comunicação. A questão é quando o efeito perverso do capital gera ações que o legitimam na relação instaurada com os mais próximos (professores e funcionários) no processo de gestão das escolas.

Com o projeto de um “novo humanismo” proposto pelo Papa Francisco, a ideologia propagada pelas escolas católicas necessita de resignificação. Um humanismo abstrato atravessa os escritos e os discursos do Papa Francisco, que atinge de forma imperativa os gestores das escolas católicas, mas que parece sem repercussão no mundo da vivência de seus sujeitos.

O objetivo desta comunicação⁹¹ é apresentar alguns elementos constitutivos do distanciamento da escola católica de suas diretrizes e de que forma ela foi aderindo à lógica do capital, transformando-a em empresa. Analisar o distanciamento nessa configuração humanista dada pelas diretrizes para as escolas católicas é constatar na organização escolar seu funcionamento de empresa⁹². Por ser uma pesquisa inicial, apresentaremos parcialmente o que

⁹¹ Esta comunicação foi baseada no projeto de pesquisa sob minha coordenação vinculada ao ISTA e à PUC Minas: EDUCAÇÃO CATÓLICA E NOVO HUMANISMO: o paradoxo entre tradição e práxis capitalista. O projeto tem como pesquisadores: Anderson Marinho Maia, Célio de Pádua Garcia, Lilian Cristina Bernardo Gomes, Luzia Maria de Jesus Werneck, Roberto Márcio Starling e Soraia Aparecida Belton Ferreira.

⁹² A educação com perfil empresarial é aquela que foi se formando dentro da lógica do capital, tendo em vista uma mudança no modo de operacionalizar as relações. Em termos de capital

tem sido analisado tendo em vista o caráter das diretrizes da Igreja Católica para as escolas.

2. Do presente ao passado: o projeto educativo

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Nele está representado um anjo, que parece querer afastar-se de algo que ele contempla. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas prontas para voar. O Anjo da História deve parecer assim. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma série de eventos, ele vê uma catástrofe única, que sem cessar acumula escombros sobre escombros, arremessando-os diante dos seus pés. Ele bem que gostaria de poder parar, de acordar os mortos e de reconstruir o destruído. Mas uma tempestade sopra do Paraíso, aninhando-se em suas asas, e ela é tão forte que ele não consegue mais cerrá-las. Essa tempestade impele-o incessantemente para o futuro, o qual ele dá a costas, enquanto um monte de escombros cresce ante ele até o céu. Aquilo que chamamos de Progresso é essa tempestade. (BENJAMIN, 1991, p.158).

A tese IX, sobre Filosofia da História, de Walter Benjamin, ainda nos provoca quando a ideologia dos opressores vitoriosos se configura em instituições de formação de longa duração como a família, a escola, a igreja. Um caminho Benjaminiano, do presente iluminando o passado, é crucial nessa compreensão educativa, o que nos remonta à tese VI de Benjamin “articular historicamente algo do passado não significa reconhecê-lo como ele efetivamente foi. Significa captar uma lembrança como ele fulgura num instante de perigo...O perigo ameaça tanto os componentes da tradição quanto seus receptores (BENJAMIN, 1991, p.156).

corporativo, ocorre inicialmente a mudança para um campo operacional. Nesse campo, a escola funciona como se fosse uma empresa na base de contratos envolvendo custo/benefício. O coordenador vira gestor, o professor vira colaborador, o estudante vira cliente. Não há mudanças estruturais. Há uma permanência nas funções administrativas. O tempo de permanência dos professores no exercício da função torna-se mais curto. Constitui-se como uma ameaça permanente em termos de direitos de conquistas. A permanência do profissional com um tempo maior na instituição é considerada despesa. Investe-se no professor sem experiência. Entretanto, o custo/benefício é favorável à margem de lucros. Na lógica do capital /empresa católica é assim que tem funcionado. O humanismo abstrato é veiculado em discursos em que a pessoa é o centro. Há uma contradição. É preciso compreendê-la e evidenciá-la a partir daqueles que sofrem esse impacto. Para tal, um levantamento de dispensa de professores, na forma como são tratados e o motivo da demissão, urge para uma escuta cuidadosa sensível em que se constata o paradoxo da ideologia humanística de cunho religioso e a lógica do capital (Baseado no capítulo, NOTAS SOBRE A EDUCAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA: A AULA REMOTA E O DEVIR DA CIDADANIA de FERREIRA, et al,2021).

Na história do pensamento, a tradição nunca foi um problema. As instituições religiosas são portadoras de uma tradição. A tradição é entendida como aquela que guarda princípios ordenadores de ação. As instituições religiosas cuidam desses princípios, o que nos lembra Lima Vaz (1988, p. 17-18) quando nos traz o conceito de tradição (*paradosis/traditio*), “indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações passam uma à outra, denota a estrutura histórica do ethos e sua relação original ao fluxo do tempo”.

O passado ao nos visitar envia seus fragmentos, pequenos sinais cifrados conduzindo a paixão que em Benjamin expressa-se em revolucionária. Os valores que se encontram nas religiões repercutem em processos formativos que encontramos em tensões do ideal ao real. Numa configuração melancólica de Benjamin em sua adesão ao Marxismo, o campo da tradição religiosa está presente e invade em formas sutis seu pensamento.

Guardadas as diferenças ideológicas, o contexto das escolas católicas nos documentos atuais e nas falas de seus representantes, o abstrato se distancia do concreto. “Fantasmas religiosos” desfilam pelas falas e ritos, mas não estão presentes no mundo da vida, no mundo da prática. Essa ambiguidade traz princípios ordenadores que estão figurados no abstrato quando o mundo profano da lógica do capital dá o tom e a dobra.

O Projeto Educativo do Papa Francisco configurado por muitos como “um novo humanismo” remonta os ares da *Gravissimum Educationis*, ancora-se nos textos programáticos de *Evangelii Gaudium* e *Laudato Si'*, desembocando no “Educar ao humanismo solidário”, uma continuidade do humanismo cristão, antes visto por Jacques Maritain, ou no personalismo de E. Mounier, uma convocação a uma nova conversão dentro da própria Igreja. Basta retornar a esses autores para perceber no projeto uma proposta de humanismo cristão.

Humanismo por humanismo, no processo de diferenciação histórica, tem-se o que inaugura o mundo moderno nesse exercício de uma razão que nos é própria da condição humana e que no decorrer do tempo foi configurando suas expressões na arte, na poesia e na religião. Ele é conhecido como humanismo burguês a partir do século XIX. No entanto, a configuração desse humanismo adquire no personalismo cristão do século XX uma outra face

que foi, por muito tempo, aceita e legitimada. Atualmente, com o poder de legitimação da imagem e com uma expressão de um novo modo de ser humano, numa perspectiva católica, inaugura-se o novo humanismo agora personificado no Papa Francisco.

De 2013 a 2020, período em que se acompanha o pontificado de Francisco, ao que tudo indica, estabeleceram-se as bases para a educação católica, demarcando o que para alguns tem sido chamado de “Novo humanismo”, uma forma de legitimar vozes antigas em tempos modernos, o que configura uma continuidade de uma proposta cristã.

Na análise de Fábio Tfouni e Anderson Pereira “Entre o acontecimento e a memória: discursos sobre o Papa Francisco em capas de Revistas de grande Circulação” (2016), os autores demarcam a espetacularização na caracterização de um acontecimento. Isso porque esse destaque de 2013 confere ao papa recém-eleito título de “homem do ano” por algumas revistas (p.12).

São nessas pistas que a configuração de um imaginário do papa representar de forma imediata uma imagem de uma Igreja próxima ao povo, considerando alguns elementos constitutivos: primeiro papa da América Latina, primeiro jesuíta, após a renúncia de Bento XVI (situação histórica desde Gregório XII). Sem trazer à tona a situação histórica dos jesuítas na atuação dos povos colonizados, a figura do novo papa vai sendo legitimada com a vinculação aos cânones da igreja católica. É um papa forjado na figura de ser voltado ao povo. Em algumas situações, voltado aos pobres, como foi explicitado na capa da revista *Veja* de julho de 2013.

Há, é claro, nessa nova imagem, uma ideologia a ser reavivada em momentos de crise, tendo em vista a situação anterior da própria Igreja: escândalos de pedofilia, lavagem de dinheiro, violência simbólica, a manutenção de valores tradicionais e um chamado a discutir questões como sexualidade, casamento entre iguais, celibato, entre outras. Apontar situações de injustiças, abrir para o diálogo, é clamor, e não quer dizer mudanças, mas remete às ideias do Vaticano II.

É a partir de discursos sobre injustiças, desigualdade sociais, abrir caminho para diálogo na procura de paz entre nações que a consolidação de

uma imagem caminha para um humanismo que se legitimou como solidário. Sem discutir o caráter ideológico da formação para esse humanismo solidário, a configuração de uma Igreja missionária se objetiva e no campo educacional tem seu lócus privilegiado na escola católica.

Valéria Leal (2018) propôs uma análise documental sobre os discursos do papa sobre educação, não se esquecendo dos textos programáticos de *Evangelii Gaudium* e *Laudato Si'* e o texto "Educar ao humanismo solidário". Da congregação para a educação católica, nesse artigo, a autora aponta para:

A investigação (...) para uma ação educativa que tem em vista um projeto de humanidade, por isso o humanismo solidário. Francisco destaca a importância de educar a pessoa na sua integralidade e a necessidade de prepará-la para viver em sociedade e pensar no bem comum. Seus gestos e palavras são coerentes e expressam posicionamentos claros acerca da necessidade de promover, por um pacto educativo entre família, escola, sociedade e Igreja, a transformação da sociedade para maior solidariedade e diálogo, sem desconsiderar, para as instituições católicas, a dimensão da fé e da esperança cristã. (LEAL, 2018, p. 137).

Sem entrar no papel da construção ideológica da mídia, seja religiosa ou não, nos fundamentos de um humanismo solidário, há uma convocação para instituições educativas dentre elas a escola católica que para o Arcebispo Metropolitano de Montes Claros

é uma tarefa instigante estimuladora e muito oportuna. Desde o início de seu ministério como bispo de Roma, Francisco tem interpelado todos os setores eclesiais à conversão pastoral. Suas interpelações alcançam, também, a escola e a Universidade Católica, a tal ponto que poderia se dizer de apelo à "conversão da educação católica". (JUSTINO, 2019, p. 7).

Estranho esse apelo de conversão e não de anúncio que chama a atenção e conduz a uma formulação: O que de fato tem distanciado a educação católica de suas diretrizes advindas dessa virada a partir do Vaticano II ao Papa Francisco? Ao que tudo indica, tem sido a opção das escolas católicas para educar um determinado segmento social. Uma legitimação do pensar de uma classe mais favorecida em que boa parte se nega a discutir as seguintes questões: gênero, sexualidade, desigualdade social, racismo, práticas

pedagógicas dos professores, entre outras. Também, insistentemente, ocorre a intervenção no trabalho pedagógico da escola. Nessa opção, o segmento dos professores vem sofrendo represálias por parte das escolas católicas nessa adesão ambígua à lógica do capital.

Os ideais da instituição estabelecem diretrizes para formação do humano no que se refere ao campo educativo. Ela, Igreja, atualmente tem uma proposta para as escolas católicas. No entanto, ao analisar a prática dos gestores das escolas católicas, há uma adesão atualmente explícita à lógica do capital. Transformou-se a escola em uma empresa que oferece uma mercadoria, na qual o consumidor tem direitos e não deveres a cumprir.

Isso de tal maneira que essa escola ficou refém da lógica do capital e não tem configurado proposta de mudanças a essa situação. O que nessa pesquisa tem indicado é que há um conservadorismo católico e o reforço ao privilégio de classe, distante de propostas advindas das diretrizes da igreja católica. Nesse conservadorismo, utiliza-se o controle sobre os sujeitos a partir do eixo do poder econômico e religioso. Assim, a escola católica, de forma explícita, tem aderido a essa lógica do capital, apresentando contradições que se evidenciam entre o discurso e a prática.

3. Da educação católica: humanismo solidário?

Refletir sobre o campo educacional católico a partir do Concílio Vaticano II implica um processo de compreensão do modo de gestão das escolas católicas que professam princípios humanistas advindos do concílio em sua continuidade do “Novo Humanismo do Papa Francisco” ao ir de encontro a práticas não humanistas. Um paradoxo na gestão marcada pela adesão à lógica do capital se configura no distanciamento dos princípios ordenadores para a ação humanista de abordagem católica.

Algumas indagações surgem em forma de ensaio: Há um novo humanismo cristão? Não seria esse projeto um retorno às diretrizes não cumpridas pelas escolas católicas? Para responder a essas indagações de forma provisória, busca-se no campo da educação dois tipos de educação na sociedade brasileira: “redentora e empresarial”, a partir de 1964.

Os estudos de Maria Helena Palma (2018) apontam para essa discussão em que a educação redentora está voltada para uma configuração que tem origem no funcionalismo: a base é em Durkheim. Uma busca de formar valores a partir de como é constituída a sociedade e sua perspectiva econômica e social. A empresarial, que tem como base o tecnicismo, configurou uma organização empresarial e um processo de sistematização de custo/benefício marcado pelo lucro. Esses tipos de escola configuraram a partir de 1964 base de ordenamentos escolares. Não foi realizada uma pesquisa específica para as escolas católicas para compreendê-las nesse período. Ela (escola católica) poderia ser um diferencial na formação, se fossem seguidas as diretrizes para as escolas católicas. Não foi o que se presenciou e nem o que está se constituindo.

A escola católica, por princípio, estaria ou deveria estar em uma perspectiva coerente com as diretrizes da igreja católica. Em seu anúncio, professa um discurso humanista, cristão e, atualmente, um “humanismo solidário”. Ou seja, uma configuração “redentorista”, trazendo princípios ordenadores de matrizes cristãs. Pensar na perspectiva das diretrizes é coerente, no entanto não tem sido essa a ação humanista com os docentes e funcionários.

Na pesquisa de Virgínia Monteiro (2006), que analisa a incoerência entre discurso e prática do ensino das escolas confessionais, concentrando-se na escola católica, aponta esse distanciamento em sua análise a partir dos processos trabalhistas e depoimentos de professores e funcionários. A autora constata tal incoerência mediante as ações trabalhistas e os depoimentos dos funcionários e professores demitidos. Nessa constatação, o sentimento de injustiça provocado por parte das instituições religiosas é evidenciado, tendo em vista que ocorre uma exploração dos funcionários a partir de uma ideologia religiosa e de trabalhos não remunerados. No que se refere aos princípios propostos na prática, ocorrem distanciamentos que são percebidos e atestados. A conclusão a que chega a autora é a seguinte:

Pode-se observar nos processos e depoimentos analisados que as escolas costumam invocar em sua defesa dificuldades financeiras ou a pesada carga tributária brasileira, mas o fazem de maneira generalizada, quase repetitiva e, nos casos em que são instaladas a

comprovar o alegado, não conseguem fazê-lo. (MONTEIRO, 2006, p.71).

A procura na justiça para reclamar seus direitos explicita uma relação de injustiça por parte dos dirigentes das escolas e os que não a procuram segundo a autora "(...) por medo de se verem estigmatizadas no futuro e de serem fechadas as portas de novos empregos". (MONTEIRO, 2006, p.71).

Nessa pesquisa de 2006, evidenciou-se esse distanciamento entre o que se professa e o que se faz. Isso tem nos conduzido, com a entrada do novo papa, a percorrer o segmento dos professores no que se refere à dispensa de trabalhos prestados à instituição e ao mesmo tempo evidenciar práticas institucionais. Para tal, torna-se fundamental evidenciar o número de demissões nos últimos anos, os motivos das demissões, a forma de demitir. Algumas questões surgem tendo em vista essa configuração ambígua no gerenciamento das escolas: Há uma escolha da escola particular/católica contemporânea nos últimos anos para a lógica do capital? Esse pacto educativo visa enfrentar o hiato constitutivo de uma escola baseada em valores? Há uma configuração das escolas católicas para a universidade-empresa? Para responder a essas perguntas, escolhemos os sujeitos da pesquisa: professores de escolas católicas demitidos e os que estão na ativa. É uma pesquisa inicial. Até o momento foi realizado um percurso dos documentos que trazem diretrizes para as escolas católicas que têm uma origem na *Gravissimum Educationis*, passando por outros documentos como também os discursos proferidos pelo papa até o pacto educativo.

Pelas conversas informais com os professores demitidos e os que estão na ativa das escolas católicas da cidade de Belo Horizonte e do seu entorno, o que tem comumente acontecido é a legitimação de uma ideologia de classes mais favorecidas que fazem insistentemente o controle ideológico da ação docente.

Os responsáveis pelos estudantes na escola de educação básica são contra discussões sobre racismo, desigualdade social, questões de gênero e sexualidade. Na universidade, onde o campo ideológico dessas questões demanda reflexões e pesquisas, ainda não se tem notícias de sanções. O discurso democrático está presente e aliado às diretrizes do papa. Mas dentro

dos muros há uma prática de gestão empresarial em que o democrático não entra em cena.

No que se refere aos demitidos, a questão tem sido de custo/benefício. Os professores mais experientes sendo substituídos, pois implicam gastos e não reconhecimento docente; retirada da dignidade humana do indivíduo; demissão por questões ideológicas (por pensar de forma contrária ao gestor). Se pensarmos dentro de uma perspectiva da empresa, a escola católica se tornou operacional visando o lucro, o estudante como consumidor e o professor como o vendedor de uma mercadoria que precisa agradar o cliente (podendo sofrer sanções de acordo com um sistema de avaliação controverso).

O que é mais enigmático tem sido a instituição família estabelecer o que se deve ensinar nas escolas de educação básica. A ameaça é a retirada do estudante da escola caso isso não esteja de acordo com a ideologia conservadora das famílias de classe média. É importante ressaltar como essa intervenção externa tem funcionado. A organização de pais configura de fato uma espécie de controle sobre o que deve ser apreendido com a ideologia da escola sem partido. Organizam-se as estratégias de ação⁹³. A escola católica cede em sua maioria por medo de perder os clientes, abrindo mão de sua formação.

Considerações finais

Até o momento, o discurso competente das escolas católicas segue as diretrizes da Igreja Católica. No entanto, as contradições têm sido evidenciadas no mundo da prática. *O que se tem percebido por meio de observações, notícias na mídia e vivências, é uma adesão explícita das escolas católicas à lógica do capital, transformando instituições educativas de adjetivo católico em empresas educacionais.*

⁹³ Na escrita dessa comunicação ocorreu nesse ano o caso de demissão do professor, do Colégio Santo Agostinho de Belo Horizonte - MG (Escola Católica), pela pressão da organização dos pais. Veja o fato no YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=WhXy72XyCrI&t=2s>
A instituição não leva em conta a situação do professor, não o defende e opta pela sua demissão. Esse tipo de situação vem ocorrendo em várias escolas confirmando a adesão das escolas católicas à lógica do capital.

O clamor para um humanismo é abstrato. Na práxis da escola católica o discurso está servindo aos interesses de uma determinada classe social. O clamor para um “humanismo solidário” soa como um retorno às práticas humanistas originadas a partir do Concílio Vaticano II que resurgem com o Papa Francisco como um clamor que tem no campo educativo seu alvo⁹⁴. No entanto, ao que tudo indica, demanda uma conversão dos dirigentes católicos que no mundo vivido estão em consonância com a lógica do capital.

A ação empresarial das escolas tem sido a de empresas que na lógica do capital tem o nome de operacional. Percorrer esses discursos ainda de forma preliminar tem sido enigmático, uma vez que nas escolas católicas temos tido representantes com atitudes democráticas fora da instituição. Ao averiguar o funcionamento da instituição, a prática tem sido autocrática. Analisar essa contradição tem sido um desafio.

Como é uma pesquisa que está em seu início, esperamos ter dados quantitativos e qualitativos para demonstrar a permanência desse distanciamento entre teoria e prática ao esculpir no tempo a complexidade dessa adesão à lógica do capital. Para compreender essa ação no projeto político do papa, nada melhor do que uma pesquisa que possa esculpir no tempo conceitos, aponte as contradições das escolas católicas, ou melhor, configure no cenário do capitalismo uma via de formação humana/católica.

Referências

BENJAMIN, Walter. **Teses sobre Filosofia da História**. In: Walter Benjamin. Org. Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1991.

FERREIRA, Amauri Carlos et all. **NOTAS SOBRE A EDUCAÇÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA: A AULA REMOTA E O DEVIR DA CIDADANIA**. In : A Escola Remota Presente e Futuro da Educação (org. Simão Pedro Pinto Marinho, Carlos Jamil Cury, Vânia Noronha Alves). Belo Horizonte: Editora ,PUC-Minas ,2021)

⁹⁴ Um novo documento é apresentado para essa configuração da escola católica baseada no pacto educacional: “A identidade da escola católica para uma cultura do diálogo” que data de 29 de março de 2022. Mais um documento de humanismo abstrato do papa preocupado com as escolas católicas.

- JUSTINO, DOM João. **O Projeto Educativo de Francisco**. In: Sayago (Org), Curitiba, PUCPRESS, Coleção Evangelização v,1, 2019. (Prefácio do livro)
- LEAL, Valéria Andrade. Elementos do Pensamento do Francisco sobre Educação: um projeto para além da fronteira religiosa. In: **Revista Relegens Treskeia**, v.7, n., 2018.
- MONTEIRO, Virgínia Pinheiro. **Incoerência entre Discurso e Prática: desvendando a ética trabalhista em Instituições de Ensino confessionais Cristãs**. Monografia no Curso de Especialização em Ciências da Religião, PUC Minas, 2006.
- TFOUNI, Fabio Elias Verdiani & PEREIRA Anderson de Carvalho. **Entre o Acontecimento e a Memória: Discursos sobre o Papa Francisco em capas de Revistas de Grande Circulação**. In: *Linguagem em Discurso*, v. 16, n.1, 2016.
- LIMA VAZ, Henrique. **Escritos de Filosofia II- Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.
- PALMA, Maria Helena. **Sociologia e o campo da sociologia da Educação**. Univesp, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=LBdK5DWpvcs&t=9s>

O PAPEL DO 3º BISPO D. OCTÁVIO CHAGAS DE MIRANDA NA EDUCAÇÃO EM POUSO ALEGRE/MG (1917-1947)

Giovane Silva Balbino⁹⁵

Resumo: A presente pesquisa tem como objetivo analisar o papel do 3º Bispo Diocesano, D. Octávio Chagas de Miranda na Educação em Pouso Alegre/MG. Sua atuação esteve ligada às relações com os representantes da oligarquia Sul-mineira na fundação, organização e manutenção de instituições educacionais neste período. Utilizamos como fontes de pesquisa, a imprensa periódica, tais como os jornais *Semana Religiosa*, *Gazeta de Pouso Alegre* e *O Trabalho*. Também usamos as seguintes obras memorialistas: *História de Pouso Alegre*, de Octávio Miranda Gouvêa (1998); *Uma História Que Já Vai Longe*, de Alvarina Amaral de Oliveira Toledo (1997); *Estórias do Mandu*, de Eduardo Amaral de Oliveira Toledo (1998). Partimos com os seguintes referenciais teóricos: Cruz (2000) e Capelato (2015), em relação aos estudos e análises da imprensa periódica. Acerca dos estudos das relações Estado e Igreja Católica, partimos com as orientações teóricas de Miceli (2009), Arduini (2015) e Balbino (2020). Em relação ao tema, levantamos as seguintes indagações: quais as relações construídas pelo alto clero com as oligarquias regionais? Qual o projeto educacional proposto pela Diocese? Concluímos que a pesquisa apresentada está em processo de desenvolvimento, portanto, os resultados apresentados até aqui, provêm de análises obtidas na dissertação.

Palavras-chave: Educação, Igreja Católica, Bispo.

INTRODUÇÃO

A fundação da Diocese de Pouso Alegre em 1900 é o início do processo de poder das elites eclesiásticas na região do Sul de Minas Gerais, portanto, é neste sentido que ocorre o maior envolvimento da Igreja Católica nas questões políticas, econômicas e nas principais pautas da sociedade naquele período.

O período é situado no “processo de “construção institucional” da organização eclesiástica no Brasil das primeiras décadas do regime republicano” (MICELI, 2009, p. 19), após a separação do Estado e Igreja na constituição republicana em 1891. Mas a separação imposta pelos ideais republicanos nunca representaram uma ruptura entre os grupos dirigentes (eclesiásticos e políticos).

^{95*} Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP; Doutorando em Educação - USP, Bolsista CAPES; E-mail: giovanesilvabalbino15@gmail.com

Segundo Balbino (2020, p. 63) foram criadas sede de Dioceses nas seguintes cidades em Minas Gerais:

A expansão da Igreja Católica acontece, através da criação de Dioceses nas cidades: Pouso Alegre (1900); Campanha (1907); Uberaba (1907); Montes Claros (1910); Arassuaí (1913); Caratinga (1915); Guaxupé (1916); Aterrado (1918); Belo Horizonte (1921) e Juiz de Fora (1925).

Dentro de um espaço de duas décadas foram criadas dez dioceses em todo Estado de Minas Gerais, sendo três somente no Sul, segundo Miceli (2009), a criação das Dioceses na região estavam assentadas aos interesses dos cafeicultores e, portanto, corrobora com a existência de conchavos políticos e religiosos.

A Diocese de Pouso Alegre estava atrelada ao aumento de poder da Igreja Católica no Brasil, principalmente as relações entre as elites oligárquicas que mantinham o poder político e econômico nas primeiras décadas republicanas. A criação da Diocese é tratada como “fundamental importância para o progresso de Pouso Alegre e desenvolvimento de toda a região sul-mineira” (GOUVÊA, 1998, p. 75).

A memória oficial enaltece o papel da Diocese no progresso pousoalegrense, mesmo assim, os “princípios estiveram assentados, de acordo com os interesses eclesiais, pois a atuação da Igreja Católica nas questões locais é algo relevante e instigante” (BALBINO, 2020, p. 127). Até porque as elites eclesiais estiveram atuantes em todos os cenários sociais, políticos, econômicos e culturais na sociedade local.

O desenvolvimento da pesquisa possibilitou o levantamento de duas importantes questões que tentaremos responder nesta pesquisa: quais as relações construídas pelo alto clero com as oligarquias regionais? Qual o projeto educacional proposto pela Diocese? Perguntas amplas, mas que merecem reflexões e avanços teóricos no próprio desenvolvimento dessa pesquisa.

Na próxima seção tentaremos compreender o episcopado do 3º Bispo Diocesano, D. Octávio Chagas de Miranda, no comando da Diocese de Pouso Alegre.

1. D. OCTÁVIO CHAGAS DE MIRANDA

O episcopado de D. Octávio Chagas de Miranda se inicia por volta de 1916, quando é transferido de Campinas/SP para Pouso Alegre/MG, neste sentido, “iniciava-se para a Diocese de Pouso Alegre e para a própria cidade uma fase de grandes realizações, (...) progresso e prosperidade” (GOUVÊA, 1998, p. 81).

É neste contexto que ocorrem as reformas urbanas, avanços sociais e industriais em Pouso Alegre, portanto, entendemos que a presença das relações políticas e religiosas estavam impulsionadas neste período histórico. Segundo Balbino (2020, p. 64), a “Igreja Católica pousoalegrense buscou articular com as elites locais, um projeto para toda a região, baseado na organização de uma sociedade cristã, assentada nos valores morais e éticos do trabalho”.

D. Octávio Chagas de Miranda teve um papel fundamental e é considerado pela “memória” oficial das elites pousoalegrenses, como o principal articulador de uma concepção “futurista” e sendo uma personalidade que vislumbrava o progresso. É no seu episcopado que acontecem importantes obras estruturais na sociedade brasileira, mudanças de ordem política e econômica.

Focando regionalmente, D. Octávio e a Igreja Católica foram vanguardas em muitos acontecimentos locais, principalmente no que tange a educação. Entre as principais projetos impulsionados pelo episcopado, sendo a própria reformulação do jornal *Semana Religiosa*, transformando-o no periódico oficial da Diocese de Pouso Alegre, além disso, temos o jornal *Gazeta de Pouso Alegre*, sendo responsável por fazer comentários das “ações das instituições locais (a Igreja, os políticos, o Exército e as famílias tradicionais)” (Ibidem, p. 69).

O papel da imprensa está em noticiar acontecimentos importantes na região, no país ou no contexto internacional, conforme Cruz (2000) corrobora com essa questão. Até porque, a imprensa periódica tem um papel fundamental no processo de hegemonia por parte da Igreja Católica, assim podemos compreender os projetos vinculados e debatidos em seus números, sendo assim, “a imprensa foi o reflexo da época” (BALBINO, 2020, p. 67).

Sendo um reflexo da época e dos vestígios do “homem” em sua sociedade, segundo Capelato (2015, p. 115):

Essa constatação permite afirmar que a imprensa oferece amplas possibilidades para o estudo da história porque nela fica registrada a vida cotidiana de uma sociedade em seus múltiplos aspectos, o que permite ao historiador compreender como viveram os indivíduos de outras épocas, não só os “ilustres”, mas também os sujeitos anônimos.

A imprensa deve ser vista como uma fonte histórica é de suma importância para compreender, mas também proporcionar análises nos mais variados aspectos da sociedade, portanto, o seu uso é essencial nas pesquisas desenvolvidas.

No próximo item, falaremos essencialmente do papel do Bispo Diocesano na efetivação de instituições educacionais na cidade de Pouso Alegre.

2. O BISPO E A EDUCAÇÃO

Em seu episcopado, D. Octávio Chagas de Miranda foi um bispo atuante em várias questões sociais, políticas e econômicas na região, a sua preocupação com a educação e com a assistência resultaram na fundação de instituições de caridade e educacionais no período abrangente de seu mandato.

No contexto da Primeira República (1889-1930), a educação brasileira estava em franca disputa entre os liberais, positivistas, maçons e católicos.

Segundo Balbino (2020, p. 64):

Na essência o Estado deveria assumir a organização da educação para todos os cidadãos, o pacto federativo deu independência constitucional para os entes federados pensarem no seu próprio modelo educacional, na prática ocorre a “entrega” da educação para outros agentes sociais.

A negligência do Estado em fornecer uma educação pautada nos princípios republicanos possibilitaram o acirramento como mencionado, além disso, setores da elite política favorecem a “entrega” da educação para os agentes sociais com destaque. A Igreja Católica assumiu a tarefa de criar e gerenciar estabelecimentos de ensino em todo o país.

Segundo Miceli (2009, p. 157):

A criação e gestão dos estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram o aparelho eclesiástico no maior e mais importante empresário da rede de ensino privada, exercendo o controle sobre 70% das instituições atuantes no final dos anos 1920.

Ao assumir um importante papel na educação brasileira, vista a desorganização de um ensino gratuito e de qualidade, observando os ideais republicanos, até porque a "religião impediria a rebeldia e levaria à obediência às leis e à hierarquia" (CUNHA, 2005, p. 24). Observar o papel da religião na harmonia social e do próprio projeto da Igreja Católica no processo de restauração de sua autoridade social e espiritual.

Segundo Balbino (2020, p. 66):

(...) a Igreja Católica ocupou mais decisivamente o setor educacional na tentativa de restaurar a presença católica na sociedade brasileira. Esse projeto apontou para o desenvolvimento de estabelecimentos educacionais para as elites e para a classe trabalhadora, tais como a educação profissional e doméstica.

Em Pouso Alegre, o Bispo Diocesano promoveu uma forte conexão com os variados setores da sociedade, tais como os representantes da oligarquia local e membros das famílias tradicionais, portanto, foram fundadas os seguintes estabelecimentos de ensino: Escola Profissional Delfim Moreira (1917); Orfanato Nossa Senhora de Lourdes (1920); e a Escola Doméstica Santa Terezinha (1929).

A Escola Profissional era destinada ao ensino de oficinas de sapataria, carpintaria, tipografia, marcenaria, artes e uma oficina agrícola, atendia principalmente os meninos pobres e órfãos da região. O Orfanato ofertava ensino primário e oficinas de culinária e outras práticas domésticas para as meninas órfãs, neste sentido, a Escola Doméstica destinou-se às moças pobres e órfãs, oferecendo oficinas de costura, de culinárias e práticas de serem boas mães e boas esposas.

3.1. AS INSTITUIÇÕES EDUCACIONAIS E SUAS RELAÇÕES

Detalhe é o apoio dos principais setores da sociedade nos projetos das elites eclesiásticas. Em Pouso Alegre, a presença das oligarquias é algo relevante no trâmite da autoridade eclesiástica, o Senador Eduardo Amaral é uma das personalidades políticas bastante evidenciadas no processo de fundação, manutenção e financiamento das instituições educacionais pousoalegrenses.

Podemos observar essa relações políticas e religiosas no artigo do jornal *Gazeta de Pouso Alegre* (1917) e dois trechos do memorialista Octávio Miranda Gouvêa (1998) e do Eduardo Amaral de Oliveira Toledo (1998).

O Sr. Senador Eduardo Amaral n'um nobre impulso que muito honra a magnanimidade do seu bem formado coração, acaba de fazer donativo á Escola Profissional 'Delfim Moreira' da chácara e prédio onde se vae installar esse novel [sic] e útil estabelecimento de ensino, para os que adquira há dias aquella propriedade (Jornal *Gazeta de Pouso Alegre*, Anno II, 7 de outubro de 1917, no 18, p. 2).

Em 14 de outubro do mesmo ano, esse instituto, com o nome de Escola Profissional Delfim Moreira, inaugurou as suas oficinas de tipografia, e a sapataria, em prédio próprio, doado pelo senador Eduardo Amaral, e respectivo terreno de cerca de um alqueire, sendo lançada no mesmo dia a pedra fundamental do aumento do prédio (GOUVÊA, 1998, p. 181).

Foi um momento de grande emoção para D. Otávio, que viu sua semente brotando pelo gesto nobre e desprendido do velho amigo, que apenas visava ao bem das pessoas carentes de sua terra natal, oferecendo ainda o seu apoio de cidadão e chefe político.

O desprendimento do Senador provocou um rebuliço na cidade, gerando inúmeras outras doações, pois a maior dificuldade foi transposta. Daí, além de muitas doações menores, D. Otávio recebeu também as seguintes outras: 10 mil contos do Governo Federal, por intermédio do Deputado Federal Josino Araújo, ilustre pousoalegrense; 2500 contos do Governo Estadual; 600 contos da Câmara Municipal; do Dr. Cícero Rosa, assistência médica gratuita; do Padre Mendonça, o pagamento da metade do mobiliário; do Cônego Antonio Dutra, um trolley para transporte; do Padre Ataliba de Mello, dois burros de carga; e várias outras doações, assegurando que D. Otávio, em seu sonho e seu trabalho, estava recompensado pela semente que fizera germinar!!! (TOLEDO, E, 1998, p. p. 99 - 100)

Os memorialistas conversam com os relatos apresentados, principalmente demonstrando o apoio das elites políticas proporcionado pelos projetos sociais da Igreja Católica no período. Observa-se que as narrativas evidenciam um sentimento lapidado nas bases cristãs, sendo assim, camuflam as relações sociais em trâmite, como por exemplo, as questões dos conchavos

políticos e econômicos. A instalação das oficinas da Escola Profissional nas dependências de um terreno ofertado pelo senador, demonstra também um perfil de apoio das oligarquias com os projetos da Igreja Católica.

A Escola Profissional Delfim Moreira “estava inserida na proposta de industrialização e urbanização do país” (BALBINO, 2020, p. 71), portanto, a Igreja através da representação e do simbolismo em torno do Bispo Diocesano D. Octávio Chagas de Miranda, foi determinante no impulso da formação de trabalhadores no período tangente ao desenvolvimento da malha industrial em Pousoalegrense.

No jornal *Gazeta de Pouso Alegre* do ano de 1917, a narrativa evidencia a inauguração da Escola Profissional Delfim Moreira.

Escola Profissional

Inaugurou-se hontem oficialmente a Escola Profissional Delfim Moreira, fundada nesta cidade pelo seu bispo diocesano. É um acontecimento assaz promissor para o engrandecimento da nossa bela e culta cidade, e bastante demonstrativo do espirito de iniciativa que existe entre nós, não só da parte dos dirigentes locais, como também da parte do povo, que não desampara nunca todo e qualquer empreendimento que redande em um melhoramento local (Jornal *Gazeta de Pouso Alegre*, Anno II, 7 de outubro de 1917, no 18, p. 1).

O jornal detalha com clareza a fundação da Escola Profissional, mas nota-se o papel da imprensa é citar a importância desse empreendimento para o “melhoramento” e progresso local. A iniciativa do Bispo Diocesano mencionado no noticiário reforça o papel de D. Octávio Chagas de Miranda como precursor de políticas de desenvolvimento regional.

No jornal *Semana Religiosa*, o periódico oficial da Diocese de Pouso Alegre explora algo rotineiro em suas edições, a questão dos donativos e dos auxílios de organizações estatais para os projetos sociais da Igreja. Intitulado - Generoso Donativo - o artigo vinculado no ano de 1944, explora as relações entre Estado e a Igreja Católica, além de tecer críticas em um momento de desgaste de Getúlio Vargas com variados setores em nossa sociedade.

GENEROSO DONATIVO

UM grande amigo do nosso Prelado e da nossa diocese, residente no Estado de S. Paulo, acaba de enviar um cheque de 10 mil cruzeiros para as obras diocesanas de Pouso Alegre. O exmo. sr. Bispo destinou esse importante donativo à Escola Profissional Delfim Moreira, a qual, tendo sofrido a redução exatamente de 10 mil cruzeiros no auxílio que costumava receber do Governo Federal, iria lutar com dificuldades, especiais no corrente ano.

Essa generosa e delicada oferta, inteiramente espontânea, foi certamente inspirada pela Providência Divina, que nunca desampara os institutos de caridade.

Não podendo revelar o nome do venerando doador, pedimos para ele as melhores bençãos de Deus e para seus empreendimentos o maior sucesso e prosperidade (Jornal A Semana Religiosa, Anno XXVIII, Pouso Alegre, 8 de janeiro de 1944, no 1365, p. 1).

As críticas em relação ao Governo Federal, principalmente, no que se refere a redução do auxílio para a manutenção dos projetos da Igreja Católica é um demonstrativo da liquefação do diálogo das elites eclesiais com Getúlio Vargas.

O Bispo Diocesano também se preocupou com a educação feminina durante o seu episcopado, sendo assim, após a fundação da Escola Profissional em 1917, coube fundar o Orfanato Nossa Senhora de Lourdes em 1920 e a Escola Doméstica Santa Terezinha em 1929.

No trecho a seguir, é acerca da fundação do Orfanato, se atentarmos na narrativa memorialista entenderemos como foram os acordos e as relações políticas.

Em 3 de junho de 1920 foram inaugurados o Orfanato N.S. de Lourdes para meninas e uma capela, anexos ao Hospital São Vicente de Paulo, na Rua Adolfo Olinto, por iniciativa e pelo esforço da Irmã André, Superiora do Hospital, o qual funcionou precariamente até 1931, quando então foi demolido. Em substituição, dom Octavio fez erguer no local um novo edifício de dois andares, construído pela Associação de Caridade São Vicente de Paulo, da qual era presidente, para acolher as meninas órfãs da cidade. Orfanato, ao qual foi dado o nome de Nossa Senhora de Lourdes, passou então a abrigar 30 órfãs, onde recebiam ensino primário e trabalhos domésticos (GOUVÊA, 1998, p. 185)

A criação do Orfanato Nossa Senhora de Lourdes também esteve assentada no conservadorismo, podemos interpretar que não se tratava de formar operárias para as indústrias, mas sim, formar boas mães e boas esposas, a

base de um homem cristão e saudável para desenvolver seu ofício, proposto pelos conservadores locais estavam atrelada a mulher.

Entre os diversos exemplos de caridade que marcaram minha vida, há, também ligado à educação, só que desta vez dirigida às meninas órfãs e pobre, a atitude exemplar do espírito caridoso do Revmo. Sr. Bispo Dom Otávio Chagas de Miranda. Lembro-me muito de uma cena da minha infância: eu e Jaci Meyer coroando a imagem do Menino Jesus de Praga, que se encontra no nicho no alto da torre da Capela a ela consagrada, construída e inaugurada juntamente com o Orfanato Nossa Senhora de Lourdes (este instalado no prédio onde funcionava o Hospital São Vicente de Paulo, também dedicado à assistência à pobreza). Ambos, o orfanato e a capela, foram inaugurados no dia 3 de junho de 1920 (TOLEDO, A, 1997, p. 79)

A narrativa memorialista permite compreender os variados cenários e das relações institucionais em torno do Orfanato Nossa Senhora de Lourdes, primeiramente, o papel exercido pelo Bispo Diocesano é exaltado, sendo chamado de “espírito caridoso” em pauta a construção de uma capela e das instituições de caridade.

A seguir observamos nos relatos memorialistas, o processo de fundação da Escola Doméstica Santa Terezinha, atente-se a dualidade de função do Orfanato e da Escola Doméstica.

Em 5 de abril de 1929, começou a funcionar em Pouso Alegre a Escola Doméstica Santa Terezinha, propriedade da Diocese, destinada ao ensino de misteres e prendas domésticas às mocinhas pobres (GOUVÊA, 1998, p. p. 184 – 185).

Dom Otávio, que já havia fundado a Escola Profissional para meninos, fundou, a Escola Doméstica para meninas, incentivando mais a ação social (REZENDE, 1991, p. 64).

A fundação da Escola Doméstica Santa Terezinha e o pensamento de D. Octávio Chagas de Miranda estavam concentrados nos aspectos da família e do trabalho, até porque a criação de outros estabelecimentos de ensino, principalmente a Escola Profissional, aparentemente favoreceu a implantação de uma Escola Doméstica.

Segundo Silva (2021, p. 48) as “escolas domésticas surgidas durante a Primeira República (1889-1930) foram criadas pela Igreja Católica ou por iniciativa privada que, logo após criá-las, confiavam a administração às

congregações católicas”. A Escola Doméstica tem uma importância significativa na História da Educação, fato evidenciada na pesquisa de Silva (2021), além disso, em Pouso Alegre o projeto estava muito atrelado à questão feminina a partir de uma perspectiva religiosa do papel da mulher na sociedade.

Algo que necessitamos elucidar aqui, é que a imprensa pousoalegrense dava mais relevância a Escola Profissional Delfim Moreira, encontramos poucos registros acerca das instituições do público feminino, em contrapartida, os memorialistas evidenciam bastante os relatos acerca do Orfanato e da Escola Doméstica.

Conclusão

A pesquisa apresentada são análises observadas e construídas desde a Graduação em História. Observar o papel da Igreja Católica na educação brasileira é compreender o processo de construção do sistema de ensino brasileiro no nível nacional, além disso, analisar a questão regional é necessário na compreensão da dinâmica da educação.

As bases da educação neste período e da presença religiosa em sua organização possui peculiaridades a níveis regionais, portanto, os interesses sociais, políticos e econômicos são determinantes nesse processo, além disso, não estamos aqui categorizando ou hierarquizando as bases de sua influência, mas sim compreendendo e analisando a essência.

Observar os mecanismos e a diferença “educacional” entre homens e mulheres neste contexto histórico, permite também aprofundarmos nas desigualdades de gêneros que ainda persistem na sociedade brasileira.

Referências bibliográficas

BALBINO, Giovane Silva. **A Igreja Católica e o Estado na educação profissional em Pouso Alegre - MG (1917-1947)**. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas /UNICAMP: Campinas, SP, 2020.

CAPELATO, Maria Helena. **A imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador**. In: VILLAÇA, Mariana; PRADO, Maria Ligia Coelho (Orgs). **História**

das Américas [recurso eletrônico]: fontes e abordagens historiográficas. São Paulo/SP: Humanitas: CAPES, 2015.

CRUZ, Heloisa Faria de. **São Paulo em papel e tinta: periodismo e vida urbana.** São Paulo/SP: EDUC; FAPESP; Arquivo do Estado de São Paulo; Imprensa Oficial SP, 2000.

CUNHA, Luiz Antônio. **O ensino de ofícios nos primórdios da industrialização.** 2ª edição, São Paulo/SP: Editora UNESP; Brasília, DF: FLACSO, 2005.

GOUVÊA, Octávio Miranda. **A História de Pouso Alegre.** Borda da Mata – MG: Art 's Graficas e Editora Imagem, 1998.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930.** São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2009.

REZENDE, Manoel Coutinho de. **Eu, minha terra e minha gente: o Pouso Alegre das trilhas dos fiscadores.** Pouso Alegre/MG: 1991.

SILVA, Palloma Victoria Nunes e. **A Escola Doméstica de Brazópolis: educação profissional feminina nas montanhas mineiras (1927–32).** 2021. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

TOLEDO, Alvarina Amaral de Oliveira. **Uma História Que Já Vai Longe.** Niterói, Gráfica Falcão, 1997.

TOLEDO, Eduardo Amaral de Oliveira. **Estórias do Mandu.** Editora Gratcenter: Pouso Alegre/MG, 1998.

Regenerar os povos e salvar as almas: as práticas educativas das Filhas de Caridade em Fortaleza (1865-1882)

Camila Gonçalves Santos⁹⁶

Resumo: As religiosas da Congregação das Filhas de Caridade foram chamadas ao Ceará pelo bispo Dom Luís Antônio dos Santos, para assumirem a direção do recém-fundado Colégio da Imaculada Conceição, em 1865. Esse estabelecimento, além de representar um novo elemento na educação cearense feminina, foi também mais um dos vários espaços em Fortaleza voltados para o recolhimento e instrução da orfandade pobre. No Imaculada Conceição, as Filhas de Caridade desenvolveram suas práticas educativas congregacionais, que pretendiam regenerar as nações em benefício da religião, bem como difundir os valores do catolicismo e formar futuras boas esposas e mães cristãs. Nesse período, a Igreja Católica, atravessando o processo de Reforma Ultramontana, valorizou a atuação no campo educacional – espaço privilegiado para o exercício de sua influência – e dispôs de congregações religiosas femininas que atuaram amplamente ao longo do século XIX em obras voltadas para a educação. A Congregação das Filhas de Caridade estava alinhada ao contexto da Reforma e teve no Brasil a educação como principal instrumento missionário, por meio do qual buscaram contribuir para a evangelização da sociedade brasileira. Esta pesquisa busca compreender a atividade educacional e assistencial que as Irmãs desenvolveram no Colégio da Imaculada Conceição em Fortaleza, durante o superiorato da Irmã Marguerite Bazet, primeira superiora das Filhas de Caridade no Ceará, durante os anos de 1865 a 1882. Para nossa análise, utilizamos o *Manual para uso de Las Hijas de la Caridade empleadas em las escuelas y obradores*, em sua edição espanhola (1897), que buscava uniformizar e direcionar as práticas educativas das Filhas de Caridade, extratos de jornais que circulavam em Fortaleza e o estatuto e regulamento do Colégio, assinados pelo bispo D. Luís.

Palavras-chave: Filhas de Caridade; Educação feminina; Ceará.

Introdução

No decorrer do século XIX, centenas de congregações religiosas femininas foram fundadas na França, com cerca de 200.000 mulheres optando por integrá-las (LANGLOIS, 1984). Boa parte delas adotou como modelo

⁹⁶ Graduanda em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: camilagoncalvessantos@yahoo.com

organizacional a *vida ativa*⁹⁷ e posteriormente optaram pela internacionalização de suas obras⁹⁸. Esse processo, denominado por Claude Langlois de *feminização do catolicismo* na França, se tornou uma ação poderosa para recristianizar a sociedade e a cultura daquele país após o enfraquecimento da Igreja Católica, afetada pelas medidas anticlericais da Revolução Francesa (LANGLOIS, 1984).

As atividades desenvolvidas pelas congregadas alcançaram todos os continentes, dando espaço a intercâmbios e trocas culturais entre as missionárias e as populações dos países para os quais iam em missão. O continente americano foi o destino preferencial de boa parte dessas novas congregações. Receptivo à sua chegada, o Brasil foi tido como a “verdadeira coqueluche distante das congregações francesas” (CABANEL, 2008, p. 20 *apud* ROGERS, 2014, p. 65), pois a chegada delas tanto fortalecia o processo de Reforma Ultramontana⁹⁹ que ganhava espaço no país, quanto respondia às necessidades sociais da população, com a fundação de redes escolares femininas e o aprimoramento do serviço assistencial da saúde. Dentre essas organizações, a Congregação das Filhas de Caridade foi a primeira a chegar, inaugurando no país uma forma de vida religiosa distante dos claustros: a *vida ativa*.

A Congregação das Filhas de Caridade foi fundada em 1633, em Paris, por Luísa de Marillac (1591-1660) e Vicente de Paulo (1581-1660). Seu modelo congregacional era restrito no século XVII, mas se tornou predominante nos

⁹⁷ Em contraposição às religiosas de *vida perfeita*, que se conservam na clausura dos conventos, evitando contato com o mundo, as Congregações de *vida ativa* são aquelas que possuem em suas preocupações apostólicas alguma forma de atuação social (NUNES, 2017). Atuam na sociedade geralmente por meio da educação e das práticas caritativas para com os pobres e enfermos. Geralmente fazem votos simples e privados.

⁹⁸ Congregação das Irmãs de São José da Aparição, Damas do Sagrado Coração, Congregação das Irmãs de São Paulo de Chartres, Congregação das Irmãs de São José de Cluny e Congregação dos Missionários de Nossa Senhora da Salette são algumas das organizações que enviaram suas integrantes para outros países (LANGLOIS, 1984).

⁹⁹ Em linhas gerais, a Reforma Ultramontana pode ser definida como um “[...] movimento de reação às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. As suas principais características podem ser assim resumidas: esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) [...]”. (SANTIROCCHI, 2015, p. 161).

anos posteriores a Revolução Francesa. Em linhas gerais, o objetivo apostólico da instituição consistia em servir aos pobres “corporal e espiritualmente, em suas casas ou em outras partes, para instruir as jovens pobres, as crianças e a todos que a Divina Providência enviar” (SAN VICENTE DE PAÚL, 1982, p. 533).

Embora exista desde o século XVII, foi somente no Oitocentos que a Congregação intensificou sua expansão para outros países fora do continente europeu. O processo de internacionalização se deu no superiorato do padre Jean-Baptiste Étienne¹⁰⁰. Sob a direção de padre Étienne foram produzidos os primeiros manuais que objetivavam unificar e normatizar as obras educacionais das Filhas de Caridade. À nossa disposição temos o *Manual para uso de Las Hijas de la Caridade empleadas em las escuelas y obradores* na versão que chegou à Espanha em 1897, algumas décadas depois de ser produzido na Casa Mãe em Paris.

O *Manual*, a fim de assegurar o bom êxito das obras educacionais, informava como deveria funcionar desde o espaço estrutural da escola até as lições dadas pelas irmãs-educadoras. Sublinhava ainda que, através do trabalho educacional, as vicentinas ajudariam na regeneração das famílias e das nações em favor da religião, obtendo para a Igreja “a conversão de uma multidão de infiéis e hereges” e a ampliação do “reino de Jesus Cristo” (MANUAL, 1897, p. 05). Nesse momento, a educação passou a ter mais peso como atividade missionária das Filhas de Caridade e serviu estrategicamente para os interesses da Igreja Católica. Padre Étienne assinalava:

Considero esta nobre missão como um verdadeiro apostolado ao que está unido os mais sagrados interesses da glória de Deus e santificação das almas. Se é de suma importância que acompanheis um moribundo em seus últimos momentos, para ajudá-lo a deixar os sofrimentos dessa vida e procurar a entrada no gozo de uma felicidade eterna, é muito mais ainda cuidar da infância desde os primeiros anos, protegendo-a com sua saudável influência, seguindo-a

¹⁰⁰ Jean-Baptiste Étienne nasceu em Longville em outubro de 1801. Estudou no Seminário Menor e Maior de Metz até 1820, quando se mudou para Paris e iniciou o noviciado, a fim de se tornar padre lazarista. Em 1822, ele pronunciou seus votos e três anos depois foi ordenado sacerdote pelo arcebispo de Paris. Étienne foi Superior Geral da Congregação da Missão e da Congregação das Filhas de Caridade de 1843 a 1874 e responsável pela reorganização da Congregação das Filhas de Caridade e da Congregação da Missão – vertente masculina –, após estas terem sido afetadas pelas medidas anticlericais da Revolução Francesa (UDOVIC, 2001).

passo a passo desde o princípio da vida (MANUAL, 1897, p. 10, tradução nossa).

Mesmo fazendo parte de suas atividades desde o início, a Congregação redirecionou as atenções com maior vigor para a educação e para o cuidado com a orfandade pobre no século XIX. Isso pode ser interpretado como uma capacidade adaptativa das ações congregacionais aos objetivos de reforma e reorganização da Igreja naquele momento, uma vez que o controle e a ampliação da educação confessional no contexto oitocentista reforçariam as ideias defendidas pela Igreja Católica, “[...] funcionando como um mecanismo de controle sobre os fiéis, contra *os perigos da modernidade*.” (LAGE, 2011, p. 40, grifos no original). Foi justamente nesse momento que as primeiras Filhas de Caridade chegaram ao Ceará, em 1865.

1. A Congregação das Filhas de Caridade em Fortaleza

Além dos interesses da Igreja e da atuação cada vez maior das congregações femininas na educação, outros elementos também são apontados como fatores responsáveis pela criação do Colégio da Imaculada Conceição e, conseqüentemente, pela chegada das Irmãs à Fortaleza. Alguns anos antes, entre 1862 e 1864, a Província havia sofrido com a epidemia do cólera, que ceifou aproximadamente 11 mil vidas no Ceará. A capital perdeu cerca de 362 habitantes vitimados pela doença. A epidemia de *cólera-morbus*, somando-se às secas e epidemias das décadas anteriores, levou à criação de instituições de saúde como a Santa Casa de Misericórdia e o Lazareto da Lagoa Funda (PONTE, 1999, p. 85).

Para as vítimas do cólera, o presidente da Província recebeu uma subscrição, com o valor de dez contos de réis, segundo afirma Lima (2020). A autora ressalta que o bispo Dom Luís sugeriu que o dinheiro fosse empregado na criação de um colégio para órfãs. Por intermédio do prelado, as Irmãs vieram da França com o objetivo de “organizar um colégio para as órfãs, onde meninas pobres seriam internadas e receberiam instrução primária e profissional” (LIMA, 2020, p. 314).

O bispo recepcionou com grande entusiasmo os primeiros lazaristas que chegaram ao Ceará em 1864, mas esperava que com os dois missionários viessem também as Filhas de Caridade. A elas caberia o trabalho com a educação feminina, bem como o cuidado com a orfandade pobre e as obras assistenciais nos asilos e hospitais da capital. No ano seguinte, em 1865, chegaram à Fortaleza sete vicentinas: eram as Irmãs Margarida Bazet, Luiza Gagné, Cassin, Marie, Rouchy, Lecorre e Gonçalves (COLÉGIO, 1999). A Irmã Margarida Bazet era a superiora do grupo, composto majoritariamente por Irmãs francesas, exceto Irmã Gonçalves, de naturalidade portuguesa.

Ao andarem pelas ruas da cidade, despertavam todas as atenções, com suas cornetas¹⁰¹ grandes, brancas e chamativas e suas vestes escuras. Causavam estranhamento e atraíam o olhar atento e não familiarizado dos habitantes de Fortaleza:

Eram as primeiras freiras a chegarem a Fortaleza. Pela primeira vez os habitantes iriam ver aquelas mulheres com chapéu esquisito, roupas redondas, terços pendurados... Era de aguçar a curiosidade de todos. Ninguém ficaria à margem dos acontecimentos quando as Irmãs chegassem. O choque era grande: uns ajoelhavam-se, outros procuravam ver de que material era a corneta (peça usada sobre a cabeça), os meninos e as meninas seguiam, como verdadeiro cortejo circense, as Irmãs que chegavam. A curiosidade era de todos e em todas as janelas do trajeto por onde as Irmãs passavam, olhos ávidos de novidades seguiam aqueles vultos estranhos. (COLÉGIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO, 1999, p. 28-29).

Os jornais que circulavam em Fortaleza divulgavam com entusiasmo a chegada e as atividades das freiras francesas. Para o *Cearense*, em edição que circulou dia 1 de agosto de 1865, “virtuosas senhoras” chegavam para suprir a falta de um colégio na cidade que, além de oferecer instrução educacional, proporcionaria às alunas também a instrução religiosa. Estava destacado o objetivo primordial desse empreendimento das Irmãs – serviria, sobretudo, para preparar meninas para serem futuras boas donas de casa, constituírem famílias

¹⁰¹ As cornetas das Filhas de Caridade representaram durante séculos a grande característica visual das Irmãs. Eram toucas brancas com duas abas grandes e longas, levantadas acima da cabeça e “endurecidas pelo amido”. Junto a elas, as Irmãs trajavam um colarinho na mesma cor, que se alongava sobre o peito. Essa vestimenta foi adotada pela Congregação ainda no século XVII, no superiorato da Irmã Mathurine Guérin, e permaneceu até o século XX, quando, após o Concílio Vaticano II, a Santa Sé pediu a simplificação do hábito das Filhas de Caridade (*História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro*, 2007).

e viverem a felicidade doméstica através da piedade, da religião, da caridade, modéstia e recato.

O jornal ressaltava ainda os dois públicos-alvo que o colégio deveria atender: de um lado, as pensionistas, que por 20\$000 mensais poderiam aprender a ler, escrever e receberiam aulas de “grammatica portugueza, arithmetica, geographia, historia da língua franceza, tambem costura, labyrinthos, bordados, flores de todas as qualidades etc. E muito breve musica, piano e desenho” (CEARENSE, 1º ago. 1865, p. 03). Do outro lado, havia as órfãs desvalidas, cuja permanência no colégio seria possível através da caridade pública. Segundo o periódico *A Constituição*, as órfãs não aprendiam matérias como piano, desenho, geografia e história do Brasil; apenas às pensionistas era reservado esse privilégio (A CONSTITUIÇÃO, 17 set. 1870, p. 02).

Nos primeiros meses, o colégio das Irmãs atraiu poucas jovens pagantes. Só com o passar do tempo é que o estabelecimento arregimentou novas educandas, e em tão expressivo número, que o espaço que ocupavam na Rua Formosa se tornou pequeno. Ao final de dois anos de funcionamento, o colégio contava com 20 órfãs e 40 pensionistas, e as Irmãs precisaram mudar de endereço (COLÉGIO, 1999). Estabeleceram-se onde permanecem até hoje, na atual Avenida Santos Dumont, no edifício que fora construído, em 1857, para ser o Asilo de Educandos Artífices. O Asilo abrigou meninos órfãos pobres, que deveriam ali aprender algum ofício, mas existiu por pouco tempo e logo foi extinto por falta de verbas governamentais (COLÉGIO, 1999).

O lugar passou por reformas e lá foram acolhidas as Irmãs e suas alunas em 1867. (SOUZA, 1999, p. 47). Ao ocuparem o antigo Colégio de Educandos Artífices, concedido às Irmãs pelo governo provincial, Lima (2020, p. 315) ressalta que as educandas foram divididas em duas alas de alojamento, “uma para das pensionistas e outra para as órfãs”. O governo ainda destinaria três contos de réis anuais para a manutenção do colégio e subsídio das órfãs. Assim, a autora defende que o Colégio da Imaculada Conceição não se constituía apenas como um abrigo ou recolhimento da orfandade pobre, mas era, principalmente, uma instituição que preparava as órfãs para o trabalho (LIMA, 2020).

O dinheiro que o governo destinava ao colégio das Irmãs pode ser visto tanto nos relatórios dos presidentes de Província quanto no jornal *Tribuna Catholica*. Em matéria de 14 de junho de 1868, um ano depois das Irmãs ocuparem o novo edifício, o jornal ressaltava que as Irmãs, além de serem recompensadas nos céus por suas obras de caridade, eram também merecedoras do apreço e da gratidão dos homens sobre a terra. A matéria afirma também que, além dos três contos de reis anuais, o governo

[...] tem ainda mais dado outros dinheiros para o sustentamento e despesas do Collegio, e ultimamente se esta, por ordem do mesmo governo, levantando um grande muro que deve circundar toda a casa, e oferece uma amplidão de terreno sufficiente para maior commodo das meninas que ali se educão (TRIBUNA CATHOLICA, 14 jun. 1868, p. 03).

O jornal ainda informava que particulares de diversos pontos da Província colaboravam com a manutenção da obra, fazendo ofertas e enviando esmolas, de modo que as Irmãs conseguiram angariar grandes quantias de dinheiro, podendo se “sustentar commoda e decentemente” (TRIBUNA CATHOLICA, 14 jun. 1868, p. 03). Além da ajuda financeira da Província e das esmolas enviadas pelos particulares, tem-se notícia da existência de outras contribuições, como ocorreu em 1879, quando foram remetidas ao Colégio “10 saccas de farinha, 5 com arroz e 5 com feijão, afim de serem distribuídos ás orphãs a elle recolhidas” (CEARENSE, 06 jul. 1879, p. 02), a serem custeadas pelo governo provincial. O mesmo ocorreu quando foi solicitada ao inspetor da tesouraria a compra de “trinta peças de madapalão e duzentos metros de chita para vestuarios das orphãs recolhidas ao Collegio da Immaculada Conceição desta capital” (CEARENSE, 29 jan. 1880, p. 01).

Apesar da declaração do jornal *Tribuna Catholica*, podemos notar nos relatórios dos presidentes de Província a continuidade da concessão dos três contos de réis anuais. As Irmãs, no entanto, reclamaram o aumento do valor para cinco contos de réis em 1879, em decorrência do aumento substancial no número de órfãs acolhidas no Imaculada Conceição ocasionado pela seca de 1877. A proposta de aumento não foi aceita e, segundo Lima (2020, p. 317), a subvenção “alcançou a década de 1930”.

Um dos membros da Assembleia Legislativa Provincial que recusou com mais veemência a proposta de aumento foi João Lopes (1854-1928). Ele se opunha também à própria ideia do subsídio governamental para o colégio das Irmãs, porque, apesar de ser um estabelecimento de instrução, não estava “absolutamente sujeito aos poderes públicos, de nenhum modo subordinado a autoridade civil; a única autoridade com quem se entende, é o bispo diocesano” (CEARENSE, 1º nov. 1879, p. 03). Contestava, igualmente, o fato de o diretor da instrução pública não ter a mínima interferência na “casa de educandas”, de modo que não havia como saber qual era o aproveitamento da verba pública que ia para o estabelecimento. Para João Lopes, a Província tinha o direito de fiscalizar esse dinheiro e sua aplicação (CEARENSE, 1º nov. 1879, pp. 03-04).

A discussão sobre a liberação de mais dois contos de réis continuou na sessão daquele dia. João Lopes argumentava que não se podia dar “de presente” tal quantia apenas com a alegação de que no local foram acolhidas doze órfãs, das quais ninguém de fato sabia da existência. O prédio cedido gratuitamente pelo governo provincial somado à falta de fiscalização sobre a verba eram os pontos centrais dos argumentos de João Lopes, que após sua arguição encaminhou à mesa da Assembleia um requerimento com algumas perguntas sobre o colégio, dentre elas: qual o número de órfãs que se acham acolhidas naquele estabelecimento? Em virtude de que foram admitidas? Qual o montante do patrimônio do colégio? (CEARENSE, 1º nov. 1879, p. 04). A sessão se encerrou sem que as questões fossem respondidas.

Os debates e as objeções sobre a verba e o prédio público destinado às Irmãs demonstram que elas não passaram incólumes ao teor do debate político da época, que opunha ultramontanos e liberais. João Lopes Ferreira Filho, por exemplo, foi um jornalista e político liberal de destaque no Ceará. Era maçom e fez parte da criação do jornal *Fraternidade* em 1873, órgão da Loja Maçônica Fraternidade Cearense (ABREU, 2009). Durante todos os anos em que circulou (1873-1874), o jornal veiculou numerosas acusações e críticas às Filhas de Caridade, reverberando em suas páginas o embate das ideias “liberais e iluministas” contra o “conservadorismo católico” (ABREU, 2009, p. 93).

A maneira como as Filhas de Caridade lidavam com as órfãs e a disparidade entre o tratamento dispensado a elas e as pensionistas encontrou críticos. Em 18 de dezembro de 1869, o jornal *Cearense*, cujo propósito era “sustentar as ideias do partido liberal”, na coluna intitulada *Publicações Solicitadas*, veiculava um texto em que o autor, identificado apenas como “L. Hus”, alegava que o “jesuitismo” havia invadido “colégios, seminário, e até hospital”. As Irmãs eram acusadas de serem poderosas auxiliares em difundir-lo. Afirmava-se ainda que na Província do Ceará, tomada por esse mal, criou-se um colégio de órfãs para as Irmãs, que só fizeram-se precisas por que o objetivo do estabelecimento “[...] não era civilisar, era embrutecer...” (CEARENSE, 18 dez. 1869, p. 04).

O objetivo principal do autor era denunciar o convite que a Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia de Fortaleza fez para as Irmãs naquele ano, para que regessem o hospital da Misericórdia, segundo notícia publicada pelo mesmo jornal (CEARENSE, 08 dez. 1869, p. 02). Dentre outras acusações, argumentava que

[...] a casa de Misericórdia foi invadida. Fossem embora expellidos d’ali os verdadeiros pobres, as *irmãs* fôram convidadas para a direção d’aquelle estabelecimento. Os *jesuitas de casaca* fizeram despesas enormes, na importação da caridade, e estão dispostos à edificar aposentos sumptuosos para essas *mendigas*, cuja vida facil e brilhante é invejada na terra. Está acabado o edificio theocratico [...] (CEARENSE, 18 dez. 1869, p. 04, grifo no original).

Em maio de 1874, ano que marcou o auge da chamada Questão Religiosa¹⁰², o jornal maçônico *Fraternidade* veiculou uma matéria acusando as vicentinas de empregarem uma *congregada* na leitura do periódico *Tribuna Catholica* às alunas, nos momentos em que as educandas estavam no refeitório. Com tom de ironia, a matéria acusava:

¹⁰² A questão religiosa foi uma contenda protagonizada pelo governo imperial, na pessoa de Dom Pedro II, e dois bispos, Dom Frei Vital, da diocese de Olinda, e Dom Macedo Costa, da diocese do Pará. O conflito se estendeu de 1872 a 1875, e teria começado pela iniciativa dos bispos de afastar das irmandades e ordens os participantes que tivessem alguma ligação com a maçonaria. A decisão resultou num acalorado embate e chegou à seara do governo imperial, o que atingiu pessoalmente Dom Pedro II, que era reconhecidamente maçom. Em 1874, o embate chegou ao auge, quando o imperador ordenou a prisão dos dois bispos, condenados a quatro anos de prisão e trabalhos forçados (VILLAÇA, 1974).

O pasquim jesuítico é realmente uma *agradável* sobrezeza para creanças inexperientes! E' insuportável! Não bastava a educação perigosa que ali se dá as crianças, despertando n'umas o sentimento de orgulho, n'outras o de inveja, com a barreira cruel que separa orphans de pensionistas; ensinando-se-lhes a desobediencia aos paes, a hypocrisia mais requintada; inculca-se-lhes no espirito os principios subversivos pregados por uma folha depravada [...] (FRATERNIDADE, 05 mai. de 1874, p. 03, grifo no original).

O jornal ainda alertava sobre a “educação periosa” oferecida no colégio e ressaltava: “paes de familia, despertae; não entregueis assim á descripção dessas mulheres desconhecidas, os sagrados penhores que Deus vos concedeu” (FRATERNIDADE, 05 mai. de 1874, p. 03). Essas “mulheres desconhecidas” sofreram várias outras acusações do jornal, visto que alguns maçons de Fortaleza viam com desconfiança o ensino moral e religioso do Imaculada Conceição e a atuação dos padres lazaristas, abundando nas páginas do *Fraternidade* críticas contra os filhos e filhas de São Vicente e contra o bispo Dom Luís. Os redatores do periódico colocavam constantemente sob suspeita o usufruto da verba que o governo da Província destinava anualmente ao “collegio das irmans da caridade” (FRATERNIDADE, 05 mai. 1874).

Acerca das verbas que o Estado recorrentemente direcionava para instituições religiosas, Nunes (1986, p. 197) ressalta que muitas vezes os trabalhos que essas instituições desenvolviam preenchiam uma lacuna que o poder público não conseguia suprir. Em larga medida, os trabalhos de cunho assistencialista desenvolvidos pelos religiosos no Brasil eram de grande utilidade para os dirigentes políticos, porque eram nessas instituições religiosas que uma parcela da população, constantemente esquecida pelo Estado e desassistida em suas necessidades básicas, encontrava algum amparo, como as crianças órfãs e pobres, os doentes, os loucos etc. Nesse sentido, as obras assistencialistas ligadas à Igreja desempenhavam um papel sócio-político importante e bem delimitado, coroado, ainda, com o discurso da caridade católica.

A matéria do jornal cita ainda uma “barreira cruel que separa orfanes de pensionistas”, o que pode indicar que eram bastante conhecidas as distinções que existiam no tratamento dispensado às alunas. Ademais, quando as Irmãs saíram da Rua Formosa e se mudaram para um espaço maior, Souza (1999, p.

47) sugere que houve uma “separação espacial” entre as órfãs e as pagantes, o que pode ter contribuído para intensificar a segregação das meninas. Quem cita essa separação é Monsenhor Hyppolito Gomes Brazil (1822-1899), vigário geral da diocese.

O vigário afirma, em uma monografia que escreveu sobre o colégio, no ano de 1894, intitulada *Memória histórica da fundação e dos factos principaes do Collegio da Imacullada Conceição desde o anno de 1865 até 1893*, que existiam no espaço “dois grandes refeitórios, um para as pensionistas e outro para as orfas e uma cosinha, ficando esta entre os dois refeitórios” (BRASIL *apud* SOUZA, 1999, p. 48). Lage ressaltava que o mesmo ocorreu em Mariana, e, ao longo do funcionamento do Colégio Providência, “acentuou-se a presença e a diferenciação dos grupos de educandas: em um prédio ficava o grupo das pensionistas pagantes e de algumas pobres gratuitas, financiadas pelas subvenções provinciais; em outro prédio, ficavam as órfãs” (LAGE, 2011, p. 100).

Para que fossem admitidas no colégio, as órfãs deveriam seguir uma série de requisitos previstos no Regulamento da instituição¹⁰³, assinado pelo bispo Dom Luís. Tinham que comprovar a morte de seus genitores e sua condição de pobreza. Elas deveriam ser “tão desvalidas” a ponto de terem qualquer familiar ou responsável que pudesse se encarregar de sua educação. Precisavam estar sadias e nunca terem sido acometidas por “moléstias crônicas e contagiosas” (COLÉGIO, 1999, p. 93). Os trabalhos manuais que as órfãs desenvolvessem não pertenceriam a elas, mas antes ao colégio.

As meninas pobres viviam sob a constante vigilância das Irmãs, que “nunca as deixam sós” (COLÉGIO, 1999, p. 94), atentas a qualquer ameaça de infração às regras, o que resultaria na devolução delas a um parente. Além disso, o regulamento proibia a saída das órfãs “em qualquer tempo do ano, inclusive o das férias” (COLÉGIO, 1999, p. 93), e só poderiam receber visitas, caso tivessem algum parente para visitá-las, no segundo domingo de cada mês, que deveriam ter, no máximo, uma ou duas horas de duração. Indicativo da proibição de sair foi o episódio narrado pelo jornal *Cearense* (12 dez. 1867, p.

¹⁰³ A transcrição do Regulamento e do Estatuto está presente na obra *Colégio da Imaculada Conceição: do gênese ao apocalipse*. Fortaleza: Tipoprogresso, 1999.

01): durante um festejo de natal no colégio, as Irmãs distribuíram medalhas de honra ao mérito às alunas. Na ocasião, as meninas pagantes se despediram das vicentinas para as férias e as órfãs permaneceram no colégio (LIMA, 2020, p. 318). Por serem impedidas de sair, salvo em cerimônias e ocasiões solenes da Igreja, em que as alunas acompanhavam as Irmãs, Souza (1999, p. 52) afirma que as órfãs eram mantidas “numa quase reclusão”.

No cotidiano do colégio, as meninas empenhavam-se em aprender as matérias e lições ensinadas pelas freiras, dedicavam-se ao trabalho manual apropriado à sua idade e aprendiam também algumas atividades domésticas, úteis na formação de boas cristãs destinadas ao casamento, já que formar “moças piedosas para depois constituírem famílias cristãs” (COLÉGIO, 1999, p. 27) era o mais destacado objetivo do Imaculada Conceição. Às Irmãs cabia a completa atenção a qualquer ameaça de transgressão e conduta desviante, afastando do convívio das meninas tudo que pudesse corromper os comportamentos desejados. Ainda que sua vigilância falhasse, a vigilância divina permaneceria firme, e elas recordavam às alunas: “Deus nos vê e nos ouve” (MANUAL, 1897, p. 182).

As meninas, sob constante controle, deviam manter total observância às ordens e regras disciplinares das Irmãs, sob pena de serem castigadas. O Manual adverte para a prudência em relação aos castigos, pois seria indigno para uma Filha de Caridade fazer uso de medidas fortes e castigar violentamente uma aluna, já que tal conduta destoava “da doçura e da caridade que devem caracterizar uma Filha de São Vicente.” (MANUAL, 1897, p. 152). Além disso, nem todas as discípulas e nem todas as faltas seriam dignas de punição, a menos que atentassem contra a religião e os bons costumes. Nesses casos, as Irmãs aplicariam penitências que ajudassem no aperfeiçoamento da conduta das meninas, como repreendê-las verbalmente, deixá-las de pé diante de toda a classe, privá-las das medalhas de honras¹⁰⁴ e até mesmo a expulsão em casos extremos (MANUAL, 1897).

¹⁰⁴ As medalhas de honra serviam como reconhecimento e recompensa às alunas que mais se destacavam pelo bom comportamento, pela pontualidade e pelo cumprimento satisfatório de todas as lições e obrigações.

Conclusão

No Ceará, as Filhas de Caridade serviram a vários segmentos sociais. Elas foram fundamentais na difusão da fé cristã e no fortalecimento de uma Igreja combatida, além de representarem um importante elemento na educação cearense feminina, atendendo as necessidades das famílias abastadas que precisavam educar suas moças. Dentro do contexto sócio-religioso da Província, as vicentinas foram responsáveis por educar e moralizar muitas gerações, e, enquanto partícipes de uma Congregação reformada, viam na infância o momento mais oportuno para a construção de uma sólida base firmada no catolicismo.

Ao saírem da Europa e cruzarem as turbulentas águas do Atlântico, as Filhas de Caridade trouxeram também uma bagagem cultural, religiosa e um projeto educacional a ser desenvolvido na Província cearense. Assim como alteraram o cotidiano das meninas pagantes – as pensionistas –, o cotidiano sócio-político da cidade, ao transitarem com seus trajes chamativos e ensejarem debates na Assembleia Provincial, as Irmãs e o espaço instituído para o recolhimento de órfãs também modificaram em certa medida o contexto das meninas pobres naquele período. Significaram, pois, um novo momento na trajetória da orfandade pobre cearense, ainda que a prática da caridade para com essa infância fosse permeada de contradições, condições e distinções

A presença das “órfãs desvalidas” no Colégio da Imaculada Conceição serviu não só para corroborar o discurso congregacional de caridade católica, mas também para garantir a manutenção dos subsídios públicos recebidos pelo colégio, uma vez que todos os pronunciamentos provinciais a que tivemos acesso utilizaram como justificativa para o encaminhamento da verba o fato de haver órfãs recolhidas naquele espaço. Portanto, elas eram importantes para dar continuidade e justificar as sacas de arroz, de feijão e de farinha frequentemente recebidas e os três contos de réis que chegavam anualmente ao colégio.

Além do Imaculada Conceição, as Irmãs foram chamadas para atuar na Santa Casa de Misericórdia e no Asilo de Alienados, o que nos mostra que as principais obras de cunho caritativo levadas a efeito na Fortaleza do século XIX

estavam, em maior ou menor grau, sob a responsabilidade dessas religiosas. Por esses lugares, as Irmãs transitaram, exerceram algum nível de poder e autonomia, e através desse exercício, puderam ocupar zonas ainda majoritariamente interditas para outras mulheres. Dessa forma, expandiram o campo de atuação feminina no espaço público, conseguindo desafiar de formas relevantes os papéis de gênero do século XIX, ainda que estivessem inseridas numa instituição de poder patriarcal. À sua maneira, elas administraram estabelecimentos e se lançaram à atividade missionária, lidando com populações e mundos diversos e estranhos aos seus.

Referências

- ABREU, Berenice. Intrépidos romeiros do progresso. Maçons cearenses no Império. Fortaleza: Museu do Ceará: Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2009.
- COLÉGIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO. Colégio da Imaculada Conceição: do gênese ao apocalipse. Fortaleza: Tipoprogresso, 1999.
- HISTÓRIA das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.
- JORNAL A Constituição. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, 1870.
- JORNAL Fraternidade. Setor Hemerográfico da Biblioteca Pública Governador Meneses Pimentel, 1873-1875.
- JORNAL Tribuna Catholica. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, 1867-1868.
- LAGE, Ana Cristina Pereira. Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. Archives de sciences sociales des religions, nº 57, pp. 29-53, 1984.
- LIMA, Ana Cristina Pereira. Meninas órfãs, irmãs vicentinas e profissionalização feminina no século XIX em Fortaleza (CE). História Revista, v. 25, n. 2, p. 309, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/63310>. Acesso: 20 fev 2022.

MANUAL para uso de las Hijas de la Caridad empleadas en las escuelas y obradores. Madrid: Imprenta de Hernando y Compañía, 1897.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (org). História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2017.

NUNES, Maria José Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social. In: AZZI, Riolando; BEOZZO, Oscar José. Os religiosos no Brasil: enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1986, pp. 188-218.

PONTE, Sebastião Rogério. Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social, 1860-1930. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1999.

ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. Pro-Posições, v. 25, n. 1 (73), p. 55-74, 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

SAN VICENTE DE PAÚL. OBRAS COMPLETAS Tomo IX. CONFERENCIAS 1. Ediciones Sígueme – Salamanca: 1972-1975.

SOUZA, Josinete Lopes de. Da infância “desvalida” à infância “delinquente”: Fortaleza (1865-1928). São Paulo: 1999. Dissertação de mestrado em História-PUC/SP.

VILLAÇA, Antonio Carlos. História da Questão Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

UDOVIC, Edward R. Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival. Chicago, Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001. Disponível em: https://via.library.depaul.edu/jean_baptiste/. Acesso: 26 mar 22.

GT 6: RELIGIÃO, MÍDIAS E CATOLICISMO

Dra Celeide Valadares
(UFJF-Brasil)

Me. Grazyelle Fonseca
(UFJF-Brasil)

Resumo: A midiatização social da Igreja não ocorreu de forma absolutamente unânime com relação a aceitação inicialmente das mídias ditas tradicionais. No decorrer histórico, foi uma relação de tensões e paradoxos, de recuos e críticas, até a adesão da eclesiologia aos meios de comunicação como a imprensa, o rádio e a TV. O Concílio Vaticano II foi um divisor de águas que propiciou avanços significativos com relação ao uso das mídias sociais que eram uma preocupação premente à doutrina da igreja católica. Desde o Papado de João XXIII - com a proposta do Concílio Vaticano II, que revolucionou a aderência às novas mídias até os dias atuais com o Papado de Francisco-, houve uma evolução tanto no que tange a abertura da Igreja à expansão do uso das mídias, quanto a uma transformação com as novas formas de tecnologia. Observou-se também a convergência das mídias tradicionais através da internet, WEB 2.0 e das redes sociais virtuais. Contemporaneamente, com a efetiva virtualização dos ritos cristãos para o modo *on-line* por conta do Covid-19, o catolicismo midiático passou por uma incisiva obrigatoriedade de mudança de *status* da vivência e participação do modo *off-line*. Assim, com o retorno gradual e retomada efetiva das missas presenciais devido às medidas de isolamento social de redução da pandemia, a Igreja sofreu transformações na sua estrutura com a volta ao modo *off-line*. Prenuncia-se uma hibridização dos modos de participação como *on-life*, observando a coexistência dos modos *on-line* e *off-line*. O Papado de Francisco é adepto das novas mídias e tecnologias, vislumbrando a efetiva expansão da evangelização. Esta é uma temática em interface com o catolicismo muito abrangente, propiciando múltiplas abordagens e enfoques. Neste sentido, este GT propõe abrir, então, para o debate com um espectro mais amplo em termos de teoria e metodologia com os pesquisadores das diversas áreas que tangenciam tal temática. Como o Concílio Vaticano II influenciou no uso das mídias até a contemporaneidade? Quais as representações do Vaticano e do Papado na imprensa tradicional e no âmbito virtual? Neste sentido, propostas que trabalhem problemáticas em torno das mídias e do catolicismo, bem como, o período e o legado do Vaticano II serão bem-vindas.

Palavras-chave: Catolicismo; Mídias e religião; Concílio Vaticano II e a contemporaneidade;

As mídias católicas na diocese de Palmas – Francisco Beltrão: uma análise de sua utilização em caráter político, evangelizador e catequético

*Pâmela Pongan*¹⁰⁵

Resumo: As mídias, até o Concílio Vaticano II, eram vistas pela Igreja somente como ferramentas de transmissão da doutrina. É somente após este que a Igreja passa a ver os meios de comunicação como necessários para aumentar o alcance da mensagem de evangelização no mundo. Deste modo a Igreja, em seus discursos, passa a abordar aspectos de outras áreas como forma de dar uma orientação aos fiéis, indo do cunho espiritual até o político-social. É a partir dessa perspectiva que Dom Agostinho José Sartori, durante seu episcopado, criou e esteve à frente de meios de comunicação pertencentes e mantidos pela Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, sendo cinco emissoras de rádio e um jornal impresso, que juntos abrangiam toda a região Sudoeste do Paraná, território pertencente à Diocese, que tinham por objetivo repassar aos fiéis as informações referentes aos acontecimentos da Diocese e de transmitir as ideias do bispo diocesano em relação a temas relevantes de âmbito social, político, econômico e espiritual. Através das mídias, Dom Agostinho expressava e transmitia suas ideias para os seus fiéis, como o “bom pastor” que orienta suas “ovelhas”, não só no âmbito religioso como se espera de um meio de comunicação de posse diocesana, mas principalmente questões políticas e sociais. Obviamente que ele tinha plena consciência do uso desses meios para tais fins, afinal, ao longo de toda a sua caminhada a frente destes se mostrou firme em suas palavras e ações. Assim, os fiéis acabaram sendo influenciados pelas opiniões de Dom Agostinho, que, além de ser a referência religiosa, era, para muitos, liderança social e política. Neste contexto, esta pesquisa busca identificar e compreender o uso das mídias como propagação das opiniões e ideias de Dom Agostinho, além da influência destes ao povo sudoestino, pois tinham por intuito informar e formar os fiéis leitores.

Palavras-Chave: Igreja Católica; Diocese de Palmas – Francisco Beltrão; Mídias; Política.

Introdução

A Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, na região Sudoeste do Paraná, teve um dos mais longos episcopados do Brasil. Por 35 anos, Dom Agostinho José Sartori esteve à frente da Diocese, empossado em 1970, tendo como uma marca em seu episcopado a preocupação e a administração dos meios de

¹⁰⁵ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH-UPF). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH-UPF). Bolsista Capes. E-mail: ppongan@hotmail.com

comunicação, pensados e organizados por ele, com alcance em todo o território diocesano.

Dom Agostinho José Sartori assumiu a Diocese de Palmas em um momento extremamente delicado, tanto no aspecto religioso quanto político. A Igreja havia finalizado há pouco o Concílio Vaticano II, o que desencadeou tensões nas relações sociais e políticas na Igreja em nível de Brasil e no Paraná, tensões essas que exigiram demandas na administração eclesial de Dom Agostinho (PONGAN, 2019, p. 91).

Desta forma, sua principal preocupação foi estabelecer uma base sólida que proporcionasse condições de ajuda e ação aos fiéis católicos que enfrentavam problemas, tanto sociais quanto eclesiais, que se apresentavam de modo grave ao longo do Estado. Suas primeiras medidas foram implementar as transformações propostas no Concílio Vaticano II, onde enfrentou a resistência de partes conservadoras da Igreja, principalmente por sua inclinação pela Teologia da Libertação.

Mas, antes de tratarmos o caso da Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, é necessário pensarmos do que trata a comunicação religiosa. Segundo ALVES (2008), ao contrário da teologia, que se preocupa com a doutrina e com o que dizer, a comunicação se volta para o como dizer, qual a melhor maneira de mostrar as proposições teóricas e práticas sobre a sua verdade, sem sacrificar o conteúdo teológico. Como a teologia está diretamente relacionada à Revelação Divina, ou seja, a um nível mais elevado e soberano, a comunicação deve sempre se submeter à teologia, se não é passível de provocar distorções e contradições. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, elaborada no Concílio Vaticano II, sobre a comunicação religiosa, afirma que para uma comunicação válida, é necessário que ela esteja de acordo com a Sagrada Tradição, as Sagradas Escrituras e o Magistério da Igreja. Sendo assim, o objetivo da comunicação é conhecer a doutrina para passar aos outros que não são seus fiéis ou fortificar os que já são; “para uma comunicação eficaz, os fiéis ou os crentes em potencial devem necessariamente ser atraídos pela sua forma de expressar a doutrina” (ALVES, 2008, p. 09).

Desta forma, a comunicação, no início, é vista pela Igreja como ferramenta de transmissão da doutrina. É somente a partir do Concílio Vaticano

II, que a Igreja passa a ver os meios de comunicação como necessários para aumentar o alcance da mensagem de evangelização no mundo, de forma especial na Instrução Pastoral *Communio et Progressio*, de 1971, a Igreja “desloca-se de uma postura defensiva, que procurava controlar o conteúdo das mensagens em nome de sua ordem moral, e tenta compreender este novo mundo que emerge à sombra dos sistemas de comunicação” (DELLA CAVA, 1991, p. 137). Por não ter o controle dos meios de comunicação, foi necessário reorganizar sua prática evangelizadora, sendo preciso que sua mensagem se preocupasse com assuntos humanos, não somente sobrenaturais e metafísicos.

Obviamente que a Igreja, em seus discursos, aborda aspectos de outras áreas como forma de dar uma orientação aos fiéis. E, diante da pluralidade de opiniões, cabe ao fiel discernir o que se adequa à sua fé.

Por fim, durante o papado de João Paulo II, com o documento “Ética nas comunicações sociais”, de 2 de junho de 2000, a Igreja adota um discurso de que o mundo das comunicações unifica e transforma a humanidade, pois os meios de comunicação social são instrumentos de informação e formação, principalmente em relação às novas gerações, que já nascem neste mundo condicionado pelas massas. Pois, os

Meios de comunicação de massa, além de serem sinais de presença da Igreja, são estratégias por onde circulam objetivos, proposições e posições, disputas e conflitos e modos de enraizamento desta instituição junto a determinados grupos ou junto à sociedade em geral. Portanto, nestes espaços travam-se diálogos constantes em torno da Igreja, de sua ideologia e de sua cultura e, também, as formas com que esta cultura pode circular ampla e constantemente pelas malhas sociais. Além disso, alguns veículos de informação de posse da Igreja surgem em conjunturas marcantes de determinados períodos da história do Brasil ou da região em que está inserida, como em caso diocesano, com o intuito de nela se posicionar e intervir respondendo aos desafios que são colocados por estas conjunturas, como também para responder a questões internas da própria instituição. E a mídia é, sem meias palavras, um veículo produtor e disseminador de informação e de cultura; age como amplo formador de opinião, pautando-se pelos seus interesses, mas também tentando conciliá-los com interesses gerais (TOSTA, 2007, p. 2).

É nessa perspectiva que Dom Agostinho, durante seu episcopado, criou e esteve à frente de meios de comunicação pertencentes e mantidos pela Diocese

de Palmas, sendo cinco emissoras de rádio AM/FM, além de dois impressos, o *"Informativo Diocesano"* e o jornal *"Até Que..."*, que tinham por objetivo repassar aos fiéis as informações referentes aos acontecimentos da Diocese e de transmitir as ideias do bispo diocesano em relação a temas relevantes de âmbito social e espiritual.

1. As mídias da Diocese de Palmas – Francisco Beltrão

Dom Agostinho José Sartori assumiu a Diocese de Palmas – Francisco Beltrão em um momento extremamente delicado, tanto no aspecto religioso quanto político. A Igreja havia finalizado há pouco o Concílio Vaticano II, o que desencadeou tensões nas relações sociais e políticas na Igreja em nível de Brasil e no Paraná, tensões essas que exigiram demandas na administração eclesial de Dom Agostinho.

Ao assumir a Diocese de Palmas em 14 de junho de 1970, Dom Agostinho estava ciente das dificuldades políticas que encontraria na região que enfrentava graves problemas sociais. Neste contexto, Dom Agostinho estava cheio de uma inspiração de renovação e parecia estar convicto do papel da Igreja nestes novos tempos pós-concílio. Sempre defendeu que a instituição Igreja não poderia se mostrar alheia aos problemas e à realidade que a cercavam. "Em um quadro de tensões cada vez mais exacerbadas, deixar os católicos sem uma orientação seria abandoná-los a uma série de contingências que representavam um enorme perigo para a instituição e para a religiosidade dos indivíduos que resguardava" (SARTORI, 1972, s/p).

Assim, partindo dessa perspectiva, com o objetivo de evangelizar e informar dos fiéis diocesanos, Dom Agostinho investiu na criação de cinco emissoras de rádio, que juntas abrangiam todo o território pertencente à Diocese. Todas eram dirigidas por padres diocesanos e tinham por missão "promover a difusão da informação, cultura e entretenimento, contribuindo decisivamente com o desenvolvimento de uma formação crítica, participativa e solidária" (SARTORI, 2008, p. 226), nas quais Dom Agostinho fazia participação abordando temas sociais, culturais, políticos, religiosos e econômicos, através do

programa “O Bispo Responde”, onde os ouvintes enviavam perguntas e ele as respondia no ar.

O programa ia ao ar nas cinco emissoras, sendo elas: Rádio Club AM de Palmas, criada em 1976; Rádio Horizonte FM também de Palmas, criada em 1992; Rádio Difusora América de Chopinzinho, criada em 1992; e Rádio Onda Sul FM de Francisco Beltrão, criada em 2000. Todas estas compõem a Rede Bom Jesus de Comunicação, transmitindo em comum os programas que envolviam o Bispo Diocesano, como o “O Bispo Responde” e “Palavras do Bom Pastor”. O primeiro, permitiu aos fiéis ouvintes participarem ao vivo, fazendo muito sucesso nos anos em que esteve no ar, de 1976 a 2002, pois permitia a todos conhecerem o que o Bispo pensava diante de assuntos polêmicos, como aborto, eutanásia, doação de órgãos, homossexualidade, entre tantos outros que despertavam curiosidade e discussão.

Já o segundo programa, tratava exclusivamente de assuntos pastorais e religiosos da Diocese. Um exemplo é a resposta dada no programa “O Bispo Responde”, de 1997, onde o ouvinte questionou a posição de Dom Agostinho em relação à clonagem de animais, já que no mesmo ano havia sido realizada a clonagem da ovelha Dolly, sendo a resposta dada por Dom Agostinho:

O caso recente da ovelha Dolly tem suscitado muitas interrogações e até sérias preocupações, principalmente por se ter começado a cogitar numa possibilidade de clonagem humana. O caso tem dado oportunidade para o debate sobre a discutida autonomia da ciência e sobre o limite ético que o bom senso parece exigir. Esse assunto ainda dará muito o que falar por se referir diretamente à engenharia genética e à conseqüente possibilidade de manipulação humana. A grande questão não é se a clonagem é cientificamente possível, mas se o senso possível é eticamente aceitável. Enquanto a experiência científica, sua evolução e aperfeiçoamento se limitarem aos 144 animais irracionais ou vegetais, não tenho nenhuma reserva a fazer. Contudo, me preocupo com os possíveis desvios da engenharia genética e, seus conseqüentes perigos. Por isso, acredito que nós cristãos católicos devemos estar atentos e aceitar da engenharia genética somente o que for saudável ao ser humano (O BISPO RESPONDE, 1997, gravação nº 25)

A maioria dos programados salvos em arquivos são casos como esses, polêmicas envolvendo a sociedade e a Igreja, onde Dom Agostinho responde apresentando sua opinião de forma clara e objetiva. Outro exemplo é quando

foi questionado, em 1995, a respeito das relações homossexuais, onde apresentou o seguinte posicionamento:

Ultimamente tem sido frequente a referência feita às diversas formas de homossexualidade, pois tramita um projeto de lei no Congresso que busca legalizar tais relações. É claro que a Igreja Católica tem posição tomada e firme no sentido contrário. Porém, defendo que estes devem ser acolhidos com respeito, compaixão, e delicadeza em nossa comunidade, pois sua condição já é uma verdadeira provação. Peço que se evite qualquer sinal de discriminação ou preconceito, pois essas pessoas também são chamadas a realizar a vontade de Deus na sua vida, sendo convidadas a unir-se a Cruz do Senhor diante das dificuldades que podem encontrar por causa de sua condição (O BISPO RESPONDE, 1995, gravação nº 42)

Essa questão nos mostra um Dom Agostinho, que mesmo defensor e divulgador da doutrina católica, apresenta sem medo suas ideias diante das problemáticas apresentadas, como nesse caso onde condena qualquer discriminação em relação aos homossexuais e defende a inserção destes nas comunidades, mesmo que com restrições diante da prática religiosa.

Além desses exemplos, tantas outras problemáticas foram respondidas por Dom Agostinho ao longo dos programas que iam ao ar uma vez por semana, sendo reprisado em três horários, para que abrangesse o maior número possível de fiéis diocesanos. Mas é nas mídias impressas onde teremos mais clareza da postura do bispo.

Visando integrar de “forma rápida e eficiente a Sede da Diocese e as 34 paróquias, com 692 capelas, com os seus 18.725km² e seus 650.000 filhos que tem o direito de ouvir a voz de seu Pai e Pastor” (INFORMATIVO DIOCESANO, 1975, p. 01), funda-se em 1975 o “Informativo Diocesano”, jornal composto da publicação de materiais que servissem de guia espiritual e político para os católicos diocesanos.

O Informativo Diocesano foi publicado até 1977. A sua circulação foi implementada na medida em que as condições permitiram, embora viessem a maior alcance. O periódico inicialmente foi composto de forma bastante artesanal e com tiragem reduzida. Podendo, assim, ser considerado uma ampliação dos canais de comunicação com as paróquias para além das Cartas Pastorais.

Declarou Dom Agostinho na página inaugural do informativo:

Saudamos e abençoamos este primeiro número do Informativo Diocesano de Palmas, para que seja “Linguagem dos nossos acontecimentos” pois os “Sinais dos Tempos” não são fáceis de serem descobertos. Eles não estão nos livros. Estão na vida do povo, e não aparecem liquidamente, ao primeiro olhar. Vem dentro de contradições e inseguranças e são vistos como negativos. Só um exame mais lúcido consegue descobrir que, sob essas arestas e cascalhos, o saldo é positivo (INFORMATIVO DIOCESANO, 1975, p. 01)

Dom Agostinho voltou a maior parte de sua vida para a escrita e composição desses materiais, uma ação que percorreu todo o seu episcopado. Em 1985, se concretizou o projeto jornalístico tão sonhado pelo bispo diocesano, com a criação e publicação do jornal “Até que...”, periódico que foi publicado até o ano 2017.

No primeiro número do Informativo Diocesano, a análise já deixa forma clara a concepção política adotada por Dom Agostinho como coerente para a Igreja. Nessa primeira edição, foram criticadas as arbitrariedades cometidas pelo governo militar contra os religiosos e os fiéis católicos. Também apresentou o desejo dele em realizar na Diocese de Palmas um trabalho de conscientização política, para tornar os fiéis cientes das causas e dos interesses dos movimentos sociais, tanto à questão agrária quanto indígena. Essa inclinação logo foi compreendida pelo povo que passou a chamá-lo de “Bispo dos pobres”.

Um exemplo da percepção do povo diante da postura do bispo são as “cartinhas” de fiéis divulgadas no Informativo:

De Planalto escreve Constantino Libardi, que saudando Dom Agostinho, congratulase com a Comunidade pela apresentação do ABC das eleições que nos tem ajudado muito a compreender o que é a verdadeira política e que política não termina com as eleições, mais continua porque política é tudo que é feito para o bem do povo e para a total libertação do homem. De Capanema escreve Nilvo Felipe que assim comunica: Reverendíssimo Bispo Dom Agostinho. Quem lhe escreve é o ministro iniciante da Capela de São Sebastião do município de Capanema. É a primeira que escrevo, quero agradecer o Informativo Diocesano, isto nos mostra melhor o caminho a seguir. Usamos o boletim nas reuniões de grupo, reunião do conselho pastoral e dirigentes de grupos. Da Comunidade São Roque – Planalto – escreve as forças vivas que assim se expressam: Sr. Bispo Diocesano Dom Agostinho José Sartori, eu Geraldino Gelim e Osvaldo Ribeiro, como futuros ministros extraordinários da eucaristia da Comunidade

São Roque em conjunto com a liderança da capela resolvemos escrever-lhe pedindo se fosse possível o sr. Vir em nossa comunidade para dar-nos o mandato, pois gostaríamos todos de conhecer-vos pessoalmente... sabemos que sois o bispo dos humildes, dos pobres e que luta pela libertação do povo. Toda a liderança da capela assina a cartinha (INFORMATIVO DIOCESANO, 1976, p. 2)

Essas “cartinhas” demonstram a simplicidade do povo que se referenciava em Dom Agostinho, tendo assim, uma influência ideológica a partir de seus escritos e discursos. Sua luta diante de problemas sociais ganhou adeptos a partir da sua defesa pública, envolvendo os fiéis mais humildes também nesta causa, seja como os envolvidos que viam no bispo um amigo de luta, seja como mero defensor da causa, influenciado pelo discurso do pastor que unia o problema em nível terreno e divino, sensibilizando assim, os que não estavam diretamente envolvidos.

Nesse Informativo também teremos o posicionamento assumido por Dom Agostinho, sendo um dos poucos bispos do Brasil a ser assumidamente progressista, posição essa demonstrada através do apoio dado às causas indígenas e camponesas. Nesse sentido, podemos usar como exemplo, sua assinatura e divulgação do documento “Y-Juca Pirama – o Índio: aquele que deve morrer”, que foi produzido por missionários que atuavam na região da Amazônia e denunciava a exploração e expropriação dos indígenas nas fronteiras amazônicas.

Essa visão sociológica adotada auxiliou e proporcionou a Dom Agostinho uma constante aproximação com os pastores protestantes, principalmente da Igreja Luterana, em prol da luta camponesa, evidente em seu histórico à frente da Comissão da Pastoral da Terra - CPT.

No ano de 1985, foi publicada a primeira edição do tão esperado jornal diocesano “Até que...”, nascido através de Dom Agostinho. Em sua primeira edição traz em sua capa uma explicação dada pelo bispo diocesano sobre o nome escolhido.

Chega em suas mãos o primeiro número de nosso jornal Até Que... Até o quê? perguntarão vocês com toda a certeza. À primeira vista, parece um título estranho, sem significado, fora de propósito; porém, se o tomarmos no seu verdadeiro sentido, veremos que vem carregado de forte dinamismo interno. Disse o poeta: “Mais do que

nunca é preciso cantar”, referindo-se aos negros tempos de repressão do país. Mas... cantar até quando? Pregava ele, até que venha a liberdade e a democracia. Nós cristãos esperamos muito mais que a democracia e, por isso, precisamos muito mais que cantar! Precisamos ver com os olhos bem abertos e agir na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Mas... até quando? Até que Cristo venha! (ATÉ QUE..., 1985, p. 01)

No jornal Até que... os temas são apresentados sempre de forma bem clara, enfocando textos diversos, pois para Dom Agostinho o jornal tinha por objetivo “apresentar temas de forma clara, enfocando textos diretos e diversos que vão da abordagem religiosa às outras abordagens de interesse dos cidadãos diocesanos” (Coletânea de Documentos Históricos Alusivos à Diocese e a Dom Agostinho José Sartori - Tomo I, 2004, p. 530).

Cada edição se preocupa em formar e em informar seus leitores, apresentando notícias, não só de âmbito diocesano, mas abordando temas de interesse nacional.

Já é bem conhecida a afirmação, tornada quase slogan por aqui e por toda a parte: “A Igreja não se mete em política”. Se a “Igreja não pode meter-se em política” como dizem certos “coronéis” das políticas locais, porque buscam pessoas ligas à Igreja para alcançar seus intentos eleitoreiros? Qual a coerência de nossas lideranças políticas neste caso? É verdadeiramente lamentável! Ouço dizer agora que, na região, estão à procura exatamente das lideranças da Igreja, daqueles leigos que foram chamados a prestar serviço à hierarquia, para serem candidatos. A contradição é flagrante e as intenções bem duvidosas. (ATÉ QUE..., 1985, p. 01)

Com este discurso, Dom Agostinho abre o jornal no ano de 1985, ano eleitoral, realçando a regra diocesana de que padres, lideranças e ministros da eucaristia não poderiam ser candidatos e nem exercem funções ligadas à hierarquia de partidos políticos, assim como, só poderiam atuar em cargos indicados após aprovação do bispo diocesano. Isso, porque, para ele, cargos políticos só poderiam ser assumidos por pessoas que tenham “o verdadeiro espírito político, que buscam utilizar suas funções para transformar o país em um local justo, humano e fraterno, que acolha todos os seus filhos e filhas” (SARTORI, 1985, p.02).

Em 1984, como a emenda constitucional que propunha eleições diretas para presidente foi rejeitada pelo Congresso Nacional, as eleições foram

realizadas de forma indireta, onde venceu a chapa Tancredo Neves e José Sarney. Porém, a posse nunca aconteceu, pois às vésperas da posse, Tancredo foi hospitalizado, indo a falecer dias depois. O que resultou na posse do vice, José Sarney como presidente do Brasil. Diante dessa realidade, Dom Agostinho escreve em seu espaço no jornal diocesano, sua análise a respeito da conjuntura política que se instalara:

Parece-nos que o país vive uma fase de grande confusão não se sabe mais quem é quem... Pontos de vista desencontrados, opiniões divergentes, mesmo nos quadros do governo, aliança apregoada nas palavras, mas inexistentes de fato, gera confusão e insegurança generalizada. Além da confusão, há também desconfiança. Ninguém discute que o povo se sentiu traído e até vilipendiado com o Plano Cruzado II, atirado sobre a população. O Brasil se tornou uma confusão, cheio de desconfiança, abuso de poder e econômico. A "luta" democrática empreendida por Tancredo Neves, Ulisses Guimarães e tantos outros, atravessando o país, convocando multidões, entoando em plena praça o hino nacional, entre outras coisas, sempre investiu veemente contra a influência do poder econômico nas eleições e em outros setores da vida nacional; investiu contra a falta de programas dos partidos brasileiros e apresentou o PMDB como sendo o único partido verdadeiramente comprometido com os interesses populares. (ATÉ QUE..., 1986, p. 02)

Nesse discurso fica nítida a empatia de Dom Agostinho pelo Movimento Democrático Brasileiro – PMDB, no qual tinha amigos políticos, como deputados estaduais com quem mantinha uma relação próxima, pois era a eles que recorria em busca de recursos para o Sudoeste. Porém, em 1987, o bispo diocesano escreveu novamente ao jornal Até Que..., desta vez uma dura crítica ao partido.

Sempre acreditei no PMDB, porém o que vejo hoje? O poder econômico comandando o processo eleitoral de 1986, o dinheiro derramando a rodo para a compra de votos, gerando um frívolo espetáculo de uma vergonha a ciranda eleitoral. Candidatos comprometidos até o pescoço com os mais descarados esquemas econômicos selvagens e exploradores, acobertados no PMDB. Gente comprometida com a UDR disputando as eleições pelo PMDB. Como acreditar, como confiar? Estão juntando em um partido Pilatos e Herodes, o lobo e o cordeiro. A "farsa" da constituinte mostra de sobra como a democracia não constituiu, para muitos o ideal a ser vivido, mas o pretexto a ser usado, se for possível, para o engodo geral. Saudades do MDB que lutava pela democracia, que pensa no povo. Aquele sim, sempre terá meu apreço. (ATÉ QUE..., 1987, p. 01)

A forma como Dom Agostinho assume seu lado nas questões políticas nacionais e regionais, deixa claro que ele, mesmo sendo o administrador diocesano, sabia se envolver neste mundo. Afinal, manteve relações estreitas com vários líderes regionais e estaduais do PMDB e mesmo assim, não demonstra receios em expressar publicamente suas opiniões, e a transmiti-las para inúmeros fiéis que o viam como referência de opinião.

O que podemos concluir a partir das “cartinhas” que o jornal recebia, onde uma destaca:

De Francisco Beltrão escreve o grupo de colonos: Sr. Bispo Diocesano Dom Agostinho José Sartori, nós do interior de Francisco Beltrão, queremos agradecer por o Senhor nos ajudar a entender a política, porque nós que somos simples, não sabemos direito sobre essas coisas. O Senhor é a luz de Cristo, o nosso pastor, que não nos abandona, mas nos ajuda sempre. Que Deus sempre o abençoe e lhe de muitos anos pra cuidar da nossa Igreja. (ATÉ QUE..., 1986, p. 4)

É nesse povo simples e humilde do Sudoeste que Dom Agostinho transmite seu discurso com êxito, afinal suas palavras realçando a justiça e a dignidade conquistam os que sofrem. Isso nos dá a certeza que seus discursos eram como sementes, que davam frutos ao encontrar um povo humilde que via no bispo uma pessoa correta e, porque não, com traços divinos, afinal a própria Igreja se refere ao bispo como um representante de Cristo na terra. Estes “assinavam o jornal e ouviam pelas rádios o seu pastor, em busca de uma direção diante dos mais variados dilemas que se apresentavam” (NAZARO, 2011, p.223).

Um exemplo dessa “espera” do povo pela orientação de seu pastor, é a pergunta feita no programa “O Bispo responde”, que foi ao ar nas rádios diocesanas, mas também foi publicada na capa do jornal “Até Que...”, um caso inédito, mas que se repetiu posteriormente, quando o assunto era de grande interesse político nacional e regional.

Neste caso, em setembro de 1998, um fiel encaminhou a seguinte pergunta: “Em quem nós, católicos, devemos votar nestas eleições que se aproximam?” (ATÉ QUE..., 1998, p. 01), lembrando que neste ano concorriam ao cargo de presidente da República Fernando Henrique (PSDB), Luiz Inácio

Lula da Silva (PT), Ciro Gomes (PPS) e mais nove candidatos, tendo como resultado Fernando Henrique reeleito ainda no primeiro turno, com 35.936.918 votos (53,6%). Luiz Inácio Lula da Silva recebeu 21.475.348 (31,71%), Ciro Gomes 7.426.235 (10,97%) e Enéas Carneiro 1.447.076 (2,14%) (JORNAL DE BELTRÃO, 1998).

Talvez o fiel esperasse um nome, uma orientação direta em quem votar. Porém, a única referência próxima a isso se deu na edição às vésperas da eleição, onde se lê: “Está chegando o dia de votarmos, lembremos acima de tudo que vivemos uma grande comunidade onde somos irmãos. Assim, pensamos em nossos irmãos que lutam por uma vida digna na hora do nosso voto, para que eles não sejam mais ainda prejudicados” (ATÉ QUE..., 1998, p. 01). Isso demonstra uma inclinação de Dom Agostinho por um candidato mais social, que apresente propostas voltadas aos mais pobres, e aos seus defendidos, como os indígenas e assentados. Não se pode dar exatidão há quem o Bispo diocesano estava se referindo, pois ao longo da pesquisa não encontramos nada além.

Cabe lembrar que a campanha presidencial de 1998 teve como um de seus focos a estabilidade econômica e, dessa forma, o então presidente Fernando Henrique Cardoso empreendeu um discurso no qual o principal argumento era a internacionalização do mercado como forma de explicar os pífios resultados apresentados pela economia brasileira (RENNO, 2006), enquanto que o programa de Lula ia de encontro ao discurso neoliberal. Apesar dos resultados econômicos e sociais apresentados no governo FHC, a sua reeleição se deu já no primeiro turno. Perry Anderson faz um relato dos oito anos de governo FHC:

Houve avanços na área social e administrativa. O aparelho do Estado passou por uma modernização genuína, sob alguns aspectos, tornando-se menos opaco e mais eficiente. [...] Seria um erro menosprezar esses avanços. Mas eles são muito modestos quando comparados à escala dos danos provocados pelas políticas macroeconômicas do governo. A característica que define o governo de FHC tem sido o neoliberalismo light, do tipo que predominou nos anos de 1990. [...] A conquista da qual o governo mais se orgulha, a estabilidade monetária, está em ruínas. (ANDERSON apud XAVIER, 2004, p. 114)

Nesse sentido, nos fica claro a importância dos meios de comunicação na Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, como forma de Dom Agostinho expressar e transmitir suas ideias para os seus fiéis, como o “bom pastor” que orienta suas “ovelhas”, seja no âmbito religioso, mas também em questões políticas e sociais. Obviamente que ele tinha plena consciência do uso desses meios para tais fins, afinal, ao longo de toda a sua caminhada a frente destes se mostrou firme em suas palavras e ações. Assim, mesmo que sem consciência, os fiéis acabam sendo influenciados pelas opiniões de Dom Agostinho, que além de ser a referência religiosa era, para muitos, liderança social e política.

Considerações finais

Neste trabalho buscou-se analisar as mídias como instrumentos de evangelização e de catequização na Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, durante o episcopado de Dom Agostinho José Sartori. No qual concluímos que os usos destes meios de comunicação de massa eram como sinais de presença da Igreja diocesana ao longo da região, com o objetivo de forma de informar e formar os fiéis, sendo estratégias por onde circulam objetivos, proposições e posições da Igreja e do bispo diocesano voltados à sociedade em geral. Portanto, nesses espaços travam-se diálogos constantes em torno da ideologia e da cultura cristã.

Além disso, esses veículos de informação de posse da Igreja diocesana, como as emissoras de rádio e os impressos, surgiram com o objetivo de apresentar e defender uma posição diante de problemáticas sociais e espirituais, visando uma intervenção através da conscientização coletiva sobre estes, como também para responder a questões internas da própria instituição. Por meio destas mídias, Dom Agostinho apresentou de forma clara e objetiva suas ideias e pensamentos, tornando público sua postura progressista, sendo um dos poucos bispos a fazê-la. Através destes, repassou seus discursos sobre variados assuntos, dando ênfase a abordagens de cunho político, tanto sobre política externa quanto interna. Nesse sentido, fica claro a importância dos meios de comunicação na Diocese de Palmas – Francisco Beltrão, como forma de Dom Agostinho expressar e transmitir suas ideias para os seus fiéis, como o “bom

pastor” que orienta suas “ovelhas”, não só no âmbito religioso como se espera das mídias de posse diocesana, mas principalmente questões políticas e sociais.

Referências:

- ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. *Comunicação e tradição em Bento XVI*. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO, 2008. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Refkalefsky.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DELLA CAVA, Ralph. *E o Verbo se faz imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- NAZARO, Lucy Salete Bortolini. *Dom Agostinho José Sartori: uma história singular na história de Palmas e do Sudoeste do Paraná*. Palmas/PR: Kaygangue, 2011.
- PONGAN, Pâmela. *A política sob o Báculo: Dom Agostinho no comando da Diocese de Palmas – Francisco Beltrão (1970-2005)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo.
- SARTORI, Agostinho José. *Voz escrita de Dom Agostinho*. Francisco Beltrão: Berzon, 2008.
- TOSTA, Sandra Pereira; BALLESTOS, Alexia; GUERRA, Luciana. *Jornal de Opinião: história e identidade da imprensa católica em Minas Gerais*. *Anais do V Congresso Nacional de História da Mídia*, Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, São Paulo, 31 maio a 02 de junho de 2007.
- XAVIER, Ubiran. *Lula paz e amor: a estratégia da elite para manter-se hegemônica*. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 32, Janeiro, 2004.

Fontes e documentos consultados:

- Coletânea de Documentos Históricos Alusivos à Diocese e a Dom Agostinho José Sartori*. Tomo I, 2004. Arquivo da Cúria Diocesana de Palmas e Francisco Beltrão, Palmas – PR.
- Informativo Diocesano (1974-2002)*. Arquivo da Cúria Diocesana de Palmas e Francisco Beltrão: Palmas – PR.

Jornal Até Que... (1985-2017). Arquivo da Cúria Diocesana de Palmas e Francisco Beltrão: Palmas – PR.

Jornal de Beltrão. Notícias relacionadas a Diocese de Palmas – Francisco Beltrão de 1990 a 2005. Arquivo Jornal de Beltrão, Francisco Beltrão-PR.

SARTORI, Agostinho José. *Diário Pessoal*. Arquivo familiar.

SARTORI, Agostinho José. *Cartas Pastorais: 1970 a 2004*. Arquivo da Cúria Diocesana de Palmas e Francisco Beltrão: Palmas – PR.

Romaria virtual como alternativa: a importância da mídia e redes sociais na devoção à Benigna Cardoso.

*Tatiana Olegário da Silva*¹⁰⁶

Resumo: No século XXI e sobretudo após o início da pandemia do coronavírus, a mídia e as redes sociais revolucionaram o modo de vida das pessoas, transmitindo informações em tempo real e conectando internautas de diversas localidades em questão de segundos. Diante disso, notamos que mesmo as instituições que mantêm sua tradição firme, como é o caso da Igreja Católica, tem conseguido adequar-se a essas tecnologias, cumprindo seu papel de evangelização no meio *on-line* e aceitando de forma considerável os usos das mídias sociais. Neste intento, a presente pesquisa objetiva investigar a importância da mídia e das redes sociais no processo de divulgação das romarias de Benigna Cardoso da Silva, jovem que foi estuprada e assassinada no ano de 1941, aos seus recém completados 13 anos, na cidade de Santana do Cariri, estando assim, prestes a tornar-se a primeira beata do Ceará. Considerando essa nova adequação das romarias por conta do contexto social de isolamento, nosso recorte temporal consiste nos anos de 2019 à 2021, período em que a romaria virtual teve início e se intensificou. Em vista disso, não podemos desconsiderar a importância das redes sociais nesse processo, uma vez que estas exercem o papel de propagação da devoção, missas e festejos de forma totalmente remota. Portanto utilizaremos como fonte para essa pesquisa, meios de comunicação como jornais e páginas oficiais divulgadas pela paróquia da cidade, o *facebook* “mártir Benigna”, *instagram* “@martirbenignaof” e *YouTube* “paroquia senhora Santana”. Nestas redes podemos perceber a participação e interação dos fiéis através do relato de testemunhos de graças alcançadas, assim como utilização desses espaços para pedir, agradecer e demonstrar seu amor por Benigna. Logo, esse espaço virtual irá legar um material que pode servir de fonte histórica para mais estudos sobre a devoção à Benigna.

Palavras-chave: Devoção; mídia; Igreja; redes sociais.

¹⁰⁶ Discente do mestrado em História pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Bolsista FAPEMA. E-mail: tatianaolegario12@gmail.com

Introdução

*Venham todos com alegria, para a romaria de Benigna,
Homem, mulher e menino, venham todos festejar nossa heroína.
Na romaria diocesana, você não pode faltar,
Faça sua caravana venha para Santana à Benigna visitar.
(Hino à Benigna Cardoso)*

A canção citada, representa um dos símbolos presentes nas romarias em homenagem à Benigna Cardoso da Silva, jovem nascida em Santana do Cariri, na região sul do Ceará e que ficou marcada por um fato que abalou os moradores da localidade e regiões circunvizinhas.

Em 24 de outubro de 1941 no sítio Oiti dos Cirineus, hoje denominado bairro Inhumas da referida cidade, ao realizar uma atividade rotineira à época água em um poço para abastecimento familiar, Benigna foi abordada por Raul, colega de classe que insistindo em ter relações sexuais com a jovem e tendo um não como resposta, a estupra e assassina com vários golpes de facão. Benigna tinha recém completados treze anos e Raul dezesseis.

O crime provocou grande comoção na cidade, e logo após ser enterrada, o padre da paróquia, Cristiano Coelho, escreveu ao lado do livro de batismo de Benigna que havia sido morta uma “santinha” e “heroína da castidade”, título pelo qual a jovem carrega até hoje. A partir de então, as pessoas começaram pedir intercessão à Benigna em momentos difíceis de suas vidas, fazendo promessas e considerando-a mediadora perante Deus.

Em face do exposto, nas primeiras décadas após o assassinato essa devoção permanecia local, a história de vida de Benigna era conhecida apenas pelos moradores daquela localidade e não tinha tanto destaque. Entretanto, a partir de 2004, após um cidadão potiguar, Ary Gomes, alcançar uma graça através da intercessão de Benigna, este organizou no dia 24 de Outubro de 2004 uma primeira missa e pequena romaria em homenagem à jovem, tendo início as primeiras peregrinações, ocorridas todos os anos na mesma data.

Diante disso, ao longo do tempo a devoção tomou maiores proporções, a quantidade de romeiros aumentava gradativamente e em 2011, com incentivos da Igreja, poder público e devotos, o processo de beatificação de Benigna foi iniciado, recebendo em outubro de 2019 a autorização do Papa

Francisco para a cerimônia oficial prevista para ocorrer em 2020. Neste mesmo ano foi constatado cerca de 45 mil pessoas na romaria, um dos maiores públicos então percebido. Entretanto, por conta da pandemia, a cerimônia oficial de beatificação foi adiada havendo expectativas para 2022. Tal cerimônia vindo a ocorrer torna Benigna a primeira beata do Ceará.

Perante a contextualização exposta, o presente trabalho tem como objetivo investigar a importância da mídia e das redes sociais no processo de divulgação da devoção. Optamos então, por fazer o recorte de 2019 à 2021 por considerarmos que foi o período de “transição” entre o pico de grande participação nas romarias e o início da pandemia do coronavírus. Fato este, fazendo com que houvesse uma readaptação nos meios pelos quais eram realizadas as cerimônias e peregrinações, uma vez que anteriormente eram presenciais e considerando o contexto de isolamento social, boa parte da programação destinada ao dia 24 tornou-se remota.

Deste modo, percebemos que houve inserção de novos meios e métodos no processo de divulgação dessa devoção, assim como uma nova forma de ver e pensar o sagrado, pois foi nesse contexto que originou-se a romaria virtual de Benigna. Portanto, as redes sociais tiveram grande importância nesse processo, pois estas exerceram o papel de propagação da devoção, missas, festejos e romaria de forma totalmente remota. Facilitando o acesso do devoto e aproximando-os através das telinhas, com outros admiradores da causa Benigna.

1. O papel das redes sociais no processo de divulgação das romarias

Apesar da devoção à Benigna ter-se iniciado de maneira local e por muito tempo não haver apoio da Igreja, não podemos desconsiderar a importância dessa instituição no processo de divulgação e também de beatificação. Sendo assim, levando em conta que sem a influência da mídia e das redes sociais a propagação dessa devoção ocorreria de maneira lenta e gradual, uma das principais medidas tomadas por clérigos e diocese local ao assumir o processo foi constituição das redes sociais.

Foram criadas duas importantes páginas onde o intuito principal é divulgar a história e crença à Benigna. O facebook *jovem Benigna* e o *instagram @servabenignaoficial*. Este último, por conta de um problema técnico, foi perdido o acesso com mais de 3 mil seguidores e logo substituído por outro @martirbenignaof. Com essas redes sociais ativas, a interação entre os devotos e a divulgação de informações acerca do que ocorre na paróquia, sobretudo a respeito do que se refere à Benigna, tornou-se constante. Essas redes ganharam numerosos seguidores em pouco tempo de atividade e notamos que à medida que os administradores publicavam nas páginas, os devotos interagem compartilhando, comentando e curtindo as postagens.

Em consequência disso, a percepção dos devotos a respeito da manifestação do sagrado altera-se ao longo do tempo e de acordo com as necessidades. Logo, a medida que a pandemia obrigou as pessoas a viverem em isolamento, a internet tornou-se uma alternativa de estar presente mesmo que de forma virtual nas romarias, festejos e momentos de adoração. Logo, “as pessoas passam a encontrar uma oferta do sagrado não apenas nas igrejas de pedra, nos padres de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade existente e disponibilizada, midiaticamente, na internet” (SBARDELOTTO, 2012, p. 372).

Posto isso, mesmo instituições que mantêm sua tradição arraigada, o caso da Igreja Católica. Por conta das novas circunstâncias, tem se adaptado as novas tecnologias, cumprindo seu papel de evangelização no meio *on line* e aceitando de forma considerável os usos midiáticos no culto aos santos. Como exemplo, citamos a romaria de Benigna ocorrida em 2020, essa realizou-se de forma virtual. A partir de uma publicação na página da diocese, postado pouco antes do início da romaria, podemos perceber que esse foi um meio pelo qual a Igreja encontrou de não parar as atividades e manter o devoto ativo nessa devoção mesmo em meio a um momento delicado de pandemia:

A Paróquia de Senhora Sant’Ana, em Santana do Cariri, realizará a Romaria de Benigna Cardoso de forma virtual. A decisão leva em conta a atual situação de pandemia em que vive o Estado do Ceará e, particularmente, a região do Cariri. A data, no entanto, permanece a mesma: de 15 a 24 de outubro. A cerimônia de beatificação, prevista

para acontecer neste período, também foi suspensa. Ainda não há uma nova data, porque esta depende do Vaticano, conforme informou, em vídeo, o bispo de Crato, Dom Gilberto Pastana**.

Essa mensagem exposta no site oficial da diocese, foi divulgada também em outros meios, como jornais e blogs. E, mesmo com o cancelamento da cerimônia de beatificação, a romaria virtual ocorreu com a participação dos internautas tendo grande apoio e aceite da Igreja para com as mídias e redes sociais.

Todavia, observamos que essa não é apenas uma exceção da paróquia de Santana do Cariri ao divulgar informações acerca da história de Benigna e incentivar os devotos no meio online. O próprio Papa considera válido a vivência da experiência dessas relações, pois segundo ele:

Abrir as portas das igrejas significa também abri-las ao ambiente digital, seja para que as pessoas entrem, independentemente da condição de vida em que se encontrem, seja para que o Evangelho possa cruzar o limiar do templo e sair ao encontro de todos (FRANCISCO, 2014)

Esse ambiente digital sistematiza as informações a respeito do que a Igreja prega, alcançando um maior número de pessoas, para além dos templos oficiais. Diante disso, ressaltamos que essa abertura para os meios de comunicação social surgiu a partir do Concílio Vaticano II, com o decreto *Inter mirifica*, neste, destacamos o capítulo I: A Igreja e os meios de comunicação social, em que evidencia:

A Igreja católica, fundada por Nosso Senhor Jesus Cristo para levar a salvação a todos os homens, e por isso mesmo obrigada a evangelizar, considera seu dever pregar a mensagem de salvação, servindo-se dos meios de comunicação social, e ensina aos homens a usar rectamente estes meios. À Igreja, pois, compete o direito nativo de usar e de possuir toda a espécie destes meios, enquanto são necessários ou úteis à educação cristã e a toda a sua obra de salvação das almas; compete, porém, aos sagrados pastores o dever de instruir e de dirigir os fiéis de modo que estes, servindo-se dos ditos meios, alcancem a sua própria salvação e perfeição, assim como a de todo o género humano. Além disso, compete principalmente aos leigos vivificar com espírito humano e cristão estes meios, a fim de que correspondam à grande esperança do género humano e aos desígnios divinos.

** <https://diocesedecrato.org/romaria-de-benigna-cardoso-em-santana-do-cariri-ce-sera-virtual/>

Deste modo, percebemos que o uso correto desses meios, de acordo com o Inter mirifica, consiste em pregar a educação cristã e os ensinamentos divinos para as pessoas. Esse decreto de certa forma serviu também para que a instituição ganhasse seguidores, uma vez que houve uma maior aproximação com os fiéis através de missas, orações e difusão de informações em tempo real e de forma extremamente rápida, sem que exista uma necessidade de que as pessoas se desloquem para que possam serem evangelizados.

Conduzindo esses aspectos para nosso campo de pesquisa, podemos citar como exemplo as missas ocorridas no santuário de Benigna, pois nos anos de 2020 e 2021 ocorreram de maneira remota, sendo transmitidas ao vivo, via *facebook* e *instagram*, possibilitando que os devotos acompanhassem de suas casas esse momento religioso. Desta forma, concordamos com Azevedo quando este destaca

Hoje, a rede se constituiu em um espaço de compartilhamento ou, melhor dizendo, de “comunhão”, se admitirmos a linguagem comum do catolicismo para expressar essa rede de solidariedade e partilha que se supõe existir entre fiéis católicos. A rede também se constituiria em uma forma de estar, ainda que sem estar fisicamente. A tecnologia permite essa “presença”, essa aproximação efetiva, embora mediada, que se torna cada vez mais comum na vida cotidiana. (AZEVEDO, 2018, p.64).

Perante o exposto, as redes sociais em homenagem à Benigna possibilitam esse espaço no qual os fiéis compartilham interesses comum. Para aqueles que não podiam se deslocar por conta do isolamento social, assistir ao vivo via youtube, instagram e facebook, além de possibilitar alívio aos dias difíceis, era sinal de que mesmo distante, o devoto estava ativo e presente naquele momento de fé e oração, juntamente com outras centenas de pessoas, no mesmo ambiente virtual. Em consequência disso, esses momentos de interação, quando ocorridas nos anos de pico da pandemia, alcançavam um número muito alto de pessoas e de diferentes regiões do país.

Destarte, notamos que para os devotos internautas, não satisfazia-lhes apenas assistir as missas, era necessário relatar seu testemunho, externar seus pedidos e fazer-se presente e visível naquele momento. Posto isso, identificamos em comentários no *facebook* diversos depoimentos de pessoas que residem em

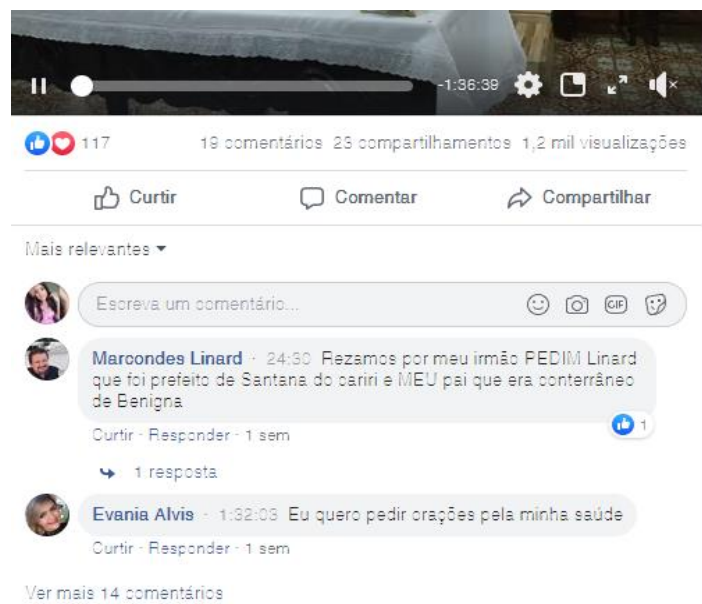
outros estados, em que estes enfatizam suas participações de maneira ativa, através de acompanhamento e compartilhamentos de informações a respeito de Benigna.

Essas redes além de aproximar o devoto, possibilita que a devoção ganhe mais adeptos, difundindo cada vez mais o discurso religioso, pois “o homem tecnológico é igualmente o homem espiritual. [...] Eis, portanto, o ponto-chave, a ligação inegável, profunda e radical entre tecnologia e espiritualidade” (SPADARO, 2016, p. 10). Desta maneira, a expressão religiosa e a interação podem vir em forma de testemunho escrito para o público que visita a página, por meio de comentários em publicações ou até mesmo em forma de compartilhamentos do que é exibido.

Logicamente, o fato de ser por uma rede social não torna o testemunho menos ou mais verídico e a fé mais aceita ou não. Para o fiel, o que de fato importa é sua participação, é sentir-se presente independente do meio pelo qual faça isso.

Destarte selecionamos a seguir, algumas imagens da tela que mostram a dimensão da participação dos fiéis pelas redes sociais. Observamos a importância que o devoto atribui ao relatar seu testemunho, interagir, pedir, demonstrar uma necessidade de visibilizar o seu amor e devoção à Benigna.

Figura 1: manifestações de devoção à Benigna pelas redes sociais.

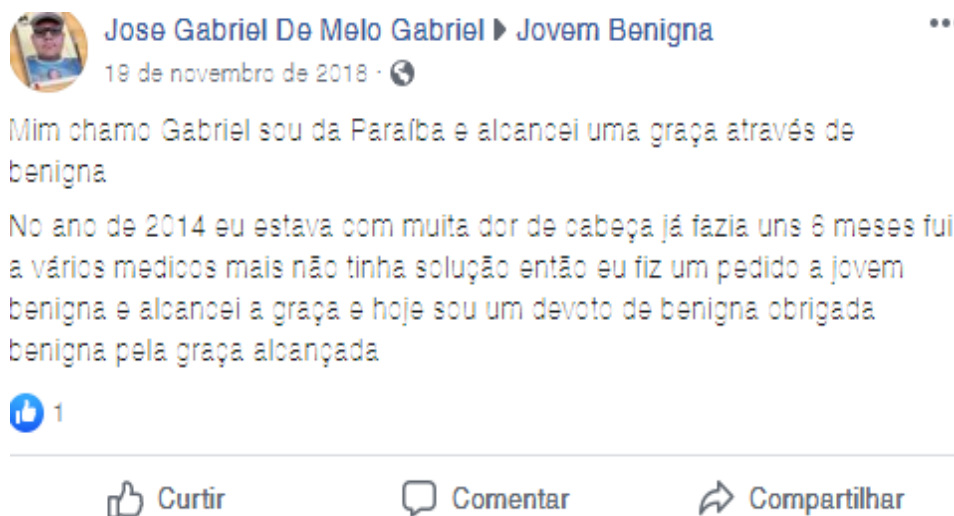


Fonte: facebook, 2019.

Na figura 1, retirada de uma publicação no facebook em 2019, destacamos os dois comentários desses devotos na live em que ocorria uma missa em homenagem à Benigna. No primeiro caso, o senhor pede pelo irmão e no segundo, a jovem clama por sua saúde. Percebemos que como na missa presencial existe o momento de colocar as intenções, durante a live, as pessoas usam dos espaços destinados aos comentários para fazerem esses pedidos.

Casos semelhantes também ocorrem no perfil da página, como podemos observar na imagem a seguir, o devoto compartilha com o público sua graça alcançada, relata que sentia dores de cabeça e ao pedir a Benigna, alcançou a graça da cura. Notamos que o fiel sente essa responsabilidade de testemunhar sua graça e fé, assim como nas romarias presenciais o padre enfatiza que “graça alcançada é graça testemunhada”, para incentivar as pessoas a narrarem suas graças, nas redes sociais ocorre o mesmo, o devoto sente-se realizado ao testemunhar sua fé.

Figura 2: depoimento de devoto em rede social.



Fonte: Facebook, 2019.

À face do exposto, notamos que essas imagens representam o perfil do fiel internauta que comenta, curte e compartilha as publicações. Aquele que é ativo em boa parte das postagens feitas pelos administradores dessas páginas. No primeiro caso, temos o vídeo de uma missa sendo celebrada na Igreja de

Santana e transmitida pela rede social (Figura 1), com as pessoas comentando, participando e pedindo. Já na segunda figura, temos o testemunho de graça alcançada.

Destacamos que relatos semelhantes são comuns, diversos devotos revelam suas experiências de fé no perfil da página, havendo também uma quantidade considerável de interação. O número de visualizações e compartilhamentos presente na primeira imagem nos permitem inferir que o devoto também ajuda a visibilizar a devoção e proporcionar mais engajamento a página à medida que compartilha em seu perfil e envia para seus amigos.

No perfil do *instagram*, percebemos que as publicações estão mais voltadas para os jovens. Com o intuito de atrair esse público, as postagens são mais leves, menos formais, “o discurso religioso é adaptado para um discurso mais midiático, com mais visualidade, mais coloquialidade e menos aprofundamento” (BORELLI, 2010, p.1). Há também um certo incentivo para que esses seguidores divulguem o que é postado nos *storiys**, dando mais ênfase ao que a Igreja publica. As ferramentas do *instagram* também possibilitam a interação de maneira mais descontraída para quem visita o perfil. Com o passar dos anos, percebemos que essa página vem ganhando mais visibilidade e seguidores.*

*** Ferramenta do *instagram* pelo qual possibilita que a postagem tenha uma maior visibilidade e alcance.

Figura 3: divulgação de informações sobre Benigna em redes sociais.



Fonte: Instagram, 2020¹⁰⁷.

A ferramenta “destaque” permite que o administrador da página coloque os principais acontecimentos, tornando o acesso mais fácil. Podemos ver a ênfase nos testemunhos, contatos, eventos e romarias que ocorreram em anos anteriores. Em 2020, sobretudo meses que antecederam a peregrinação, percebemos que foram postadas uma grande quantidade de informações sobretudo de como ocorreria a “romaria virtual de Benigna”. As imagens com a programação do evento eram postadas e compartilhadas com bastante intensidade e ainda notamos a preocupação com o aspecto visual dessas publicações.

Um elemento chave nas mídias sociais é o contato visual, imagens que chamam atenção, que prendam o internauta e desperte a curiosidade dos mesmo. São importantes estratégias para que pessoas que não conhecem muito a respeito do que foi postado possa acessar a página e conhecer mais a respeito. As imagens e cartazes postados a respeito de Benigna, são pensados previamente com essa finalidade. Como vemos na figura 4

**** Enfatizamos que esse instagram não se encontra mais ativo, uma vez que os administradores perderam totalmente o acesso, sendo preciso criar um novo. Entretanto, como nosso recorte temporal consiste nos anos em que este esteve ativo, achamos pertinente problematizar as questões a partir das informações do antigo instagram. Sendo que em pouca coisa altera o antigo com o atual, apenas o número de seguidores que houve uma diminuição por ter sido feito há poucos meses.

Figura 4: Cartaz oficial da romaria de Benigna-2020.



Fonte: blog Amaury Alencar, 12 de Outubro 2020.

Este corresponde ao cartaz oficial da romaria de Benigna 2020, onde foi postado também em todas as redes sociais e divulgado em vários meios de comunicação. Constatamos que esse post segue o modelo de outros elaborados em romarias anteriores, estes eram propagados com este aspectos padrão, cores fortes e geralmente vermelho com branco, que representa a cor da roupa que Benigna usou no dia de seu assassinato. Vale ressaltar que as legendas são chamativas fazendo com que não apenas o devoto, mas aqueles que nunca participaram sintam-se instigados a acessar as lives e links de transmissão que encontram-se presente no cartaz.

Desta forma, atribuímos o crescente número de romeiros que participaram dessa romaria virtual de Benigna à influência dos meios de comunicação, que proporcionaram e proporcionam maior visibilidade a devoção. Não podemos deixar de levar em conta a importância dos devotos que já haviam participado dos festejos de maneira presencial, estes compartilhavam suas experiências com os demais e despertavam a curiosidade para a participação e vivência daquele momento de maneira totalmente nova e diferente das que já haviam ocorrido.

Observamos também a contribuição fundamental dos padres nessa romaria virtual. Estes faziam questão de postar vídeos constantemente nas páginas de *facebook*, *instagram*, blogs e jornais. A finalidade principal era atrair o devoto, através de convites e solicitações para assistir as lives e sentir aquele momento de fé. A partir disso, concordamos com Silva quando destaca que

O ambiente virtual tornou-se tão sedutor que nem mesmo a Igreja Católica escapou ileso a este processo de virtualização de seus ambientes que antes existiam no espaço físico das igrejas e agora vivem também a partir de um domínio exclusivo na Internet. Agora o endereço da igreja é também digital (SILVA, 2015, p.58)

Diane o exposto, esse processo de virtualização foi tão ativo durante esses anos de pandemia, que em 2021 ocorreu uma missa das relíquias, onde eram entregues aos devotos que estavam presente, pequenos pedaços do vestido de Benigna. O intuito principal dessa missa era justamente a divulgação da causa e da história da jovem.

Como esse evento foi aberto ao público, a cerimonia ocorreu dentro da Igreja com um número reduzido de fieis, e na parte externa havia uma grande quantidade de pessoas onde estas assistiam através de um enorme telão que transmitia ao vivo para o público presente e também para os internautas. Percebemos então que existe esse domínio da internet também dentro da Igreja enquanto instituição física, pois sem que esta adique-se a essas novas tecnologias, redes sociais e a difusão das informações em massa e tempo real sua aproximação com o devoto é mais lenta e há menor ganho no quesito de atrair o leigo para a religião católica.

Apontamos também que nenhuma rede social ou meio de comunicação é neutro. Nos casos citados das redes sociais em que estão voltadas para a divulgação da devoção à Benigna, existem interesses distintos imbuídos em cada publicação, onde estas são pensadas a partir do intuito de seduzir o público que tem conhecimento.

Deste modo, a medida que as redes sociais possibilitam a aproximação com o fiel, elas também podem influenciar, pois é transmitido/publicado um determinado ponto de vista a respeito da devoção, moldados de acordo com o

que prega a Igreja Católica, logo “as religiões costumam utilizar a Internet como mídia difusora de suas doutrinas, mensagens, imagens, áudios e vídeos e assim aumentar sua área de influência, de controle e poder, vista pelos usuários como manifestação informativa” (SILVA, 2015, p.62). Logo, quando a paróquia deseja transmitir alguma informação institucional, utiliza-se dessas redes sociais como ferramentas que possibilitam formas de persuadir o internauta e atrair a atenção para o que é transmitido.

Da mesma maneira, quando se trata de assuntos relacionados à devoção, nota-se poucas diferenças nos discursos das duas redes sociais anteriormente citadas. Temos a impressão de que as mensagens e legendas são apenas copiadas e coladas de uma para outra. As narrativas pouco se modificam e a ênfase na vida e história memorável de Benigna que a igreja divulga é sempre mencionada e exaltada assim

Tanto a religião quanto a mídia têm uma característica intrínseca comum às duas, que é exatamente o proselitismo, a tentativa incessante de converter o outro às suas doutrinas. Elas sempre se apresentam interessantes e sedutoras como um oásis no meio do deserto esperando por aqueles que anseiam saciar sua sede. Unindo a religião e a mídia tem-se a fórmula para aumentar os seus campos de atuação, tanto pelos mais tradicionais (rádio e televisão) quanto pelos mais atuais e tecnológicos, como é o caso da Internet e sua gama de possibilidades. (SILVA, 2015, p.63-64).

Levando em consideração a característica comum da mídia e da religião de converter uma ou mais pessoas em prol de uma determinada causa, o que é exibido já vem com essa intencionalidade de conversão. Logo, observamos que o que é postado nas redes sociais a respeito de Benigna tem como principal intuito convencer o internauta da importância da devoção e do exemplo de Benigna para as pessoas, voltando-se exclusivamente para o aspecto religioso.

Logo, embora a Igreja ainda permaneça tradicional em alguns aspectos, a abertura para a inserção das mídias, redes sociais, jornais e diversos meios de comunicação que preguem os mandamentos por ela aceitos, possibilitou um contato mais próximo com o fiel, fazendo com que este sinta-se parte da religião, das manifestações, mesmo participando apenas de forma remota.

Considerações finais

Lavando-se em consideração os aspectos mencionados, destacamos que a mídia e as redes sociais influenciaram e continuam influenciando de forma significativa nas romarias à Benigna. Sem estas o alcance da história da jovem seria bem menor e sua popularidade não teria ganhado tamanhas proporções como vemos nos dias atuais.

Assim, mesmo que estes meios sejam considerados flexíveis, por de haver possibilidades de exclusão de conta e publicações, o que nos interessa mostrar é o quão próximo essas redes estão do devoto, do fiel e leigo, adentrando suas vidas e sendo capaz de influenciar. Assim, o devoto que já presenciou a romaria de Benigna de maneira presencial, pode ser o mesmo devoto que acompanhou todas as lives durante a pandemia e independe de estar presencial ou não, ele sentiu a manifestação do sagrado das duas maneiras.

Portanto, mesmo com a flexibilização e a volta das romarias de forma presencial, a internet, redes sociais e mídia, continuarão atuando de forma incisiva, pois é uma forma de aproximar o devoto da história de Benigna e de fazer com que mais pessoas conheçam essa devoção e sintam vontade de participar. Conseqüentemente esse espaço virtual se tornará cada vez mais presente e servirá de fonte para diversas pesquisas no que concerne aos estudos relacionados a devoção à Benigna e também outros temas acadêmicos.

Fontes de pesquisa

Instagram: @jovembenignaof

Facebook: MártirBenigna

Decreto Inter Mirifica. In: Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1966. Decreto Optatam Totius.

Referencias

AZEVEDO, Bonnie Moraes Manhães de. **Redes sociais e religião: a Igreja Católica diante da sociedade imagética conectada**, Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n.1, jan./jun. 2018, p. 62-80.

BORELLI, V. (org.). **Mídia e Religião: entre o mundo da fé e do fiel**. Rio de Janeiro: EPapers, 2010.

SBARDELOTTO, Moisés. **Deus em bits e pixels: rituais on-line e a experiência religiosa em tempos de internet**. In: congresso internacional das faculdades est, 1., 2012. São Leopoldo. Anais eletrônicos... Rio Grande do Sul: est, 2012. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/17>>. Acesso em: 05 Abr. 2022.

SILVA, Ariana Nascimento da. **A romaria virtual de Nazaré**. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Comunicação da Universidade Paulista, São Paulo, 2015.

SPADARO, Antonio. **Quando a fé se torna social**. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo: Editora Paulus, 2016.

Usos da concepção do Concílio Vaticano II acerca do espiritismo como base para argumentos em blogs católicos

Grazyelle de Carvalho Fonseca

Doutoranda em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF)
grazyellecarvfonseca@gmail.com

Resumo: A presente comunicação busca estudar e analisar a perspectiva do Concílio Vaticano II (1962) acerca dos adeptos do espiritismo, bem como, pelo trânsito de católicos por essa religião mediúnicamente. Tem-se por objetivo refletir como textos em blogs contemporâneos, como por exemplo do conservador padre Paulo Ricardo, utilizam o argumento do Concílio de 1962 para justificar a validade do seu posicionamento na atualidade. O aspecto da reencarnação, importante na justificativa do processo evolutivo espiritual para os espíritas, é colocado em questionamento por católicos, assim como, a tríade ciência, religião e filosofia. Entretanto, deve-se considerar o caráter duradouro de oposição entre catolicismo e espiritismo, sobretudo no Brasil, que remonta à segunda metade do século XIX, quando a doutrina de Kardec foi inserida no território. Neste sentido, pretende-se analisar como o posicionamento do Concílio Vaticano II reverbera no juízo e na argumentação de autoridades católicas, como também, em sites da internet (como blogs) ligados ao catolicismo.

Palavras-chave: Espiritismo e Catolicismo; Concílio Vaticano II; Blogs e religião

Introdução

No Brasil, os embates entre espiritismo e catolicismo são de longa data, sobretudo, com traços bem marcados desde a segunda metade do século XIX, com a inserção da doutrina em conjunto com ideias e crenças europeias - como o positivismo, a maçonaria e o protestantismo. Portanto, tal conjunto foi compreendido como desagregador da fé e da moral pelo clero católico. A condenação moral católica, o aparato médico, policial e judiciário, culminaram no Código Penal de 1890 - o qual criminalizou magia, feitiçaria, cartomancia e espiritismo. Houve também um acirramento na década de 1940 e 1950, com campanhas anti-espíritas - promovidas pelo episcopado católico e as pastorais. (CAMURÇA, 2014)

Segundo Marcelo Camurça (2014), diante das perseguições enquadradas como heresia, charlatanismo e satanismo, o espiritismo buscou apresentar-se

como caridoso e prestador de serviços gratuitos e como superior com sua tríade “ciência, filosofia e religião”. Além disso, respaldou-se na defesa pela liberdade de culto, um direito constitucional desde a Primeira República. Desta maneira, o aspecto religioso da tríade foi mais enfatizado.

Como era compreendido como superstição e heresia, católicos simpatizantes das concepções espíritas poderiam ser excomungados. É importante notar que a partir da década de 1930, a Federação Espírita Brasileira (FEB) contava com a personalidade de Chico Xavier como um importante expoente do espiritismo na vertente de um “cristianismo redivivo”, isto é, renovado; cujo médium aproximou-se de uma figura casta, com vida santificada e dedicada à prática da caridade. Dessa forma, o discurso e a figura carismática de Chico atraiu a atenção de pessoas de diferentes religiões, visto que buscava ser uma prática de consolo e caridade para aqueles que desejavam comunicar-se com seus entes falecidos através de psicografias.

Marcelo Camurça (2014) defende que o espiritismo é uma forma de neocristianismo, o qual ressignificou os símbolos da doutrina católica com a crença na comunicação dos espíritos. À vista disso, conforme o autor ressalta, apesar de serem religiões opostas, é possível encontrar afinidades, pois a fonte moral e ética da doutrina de Kardec é o cristianismo, embora tenha cunho evolucionista.

Por outro lado, o Concílio Vaticano II é considerado importante, pois ocorreu um processo de reflexão da Igreja Católica acerca de diferentes religiões, bem como, estratégias comunicativas do catolicismo para um público heterogêneo. À vista disso, a questão do espiritismo, judaísmo e protestantismo foi debatida dentre outras pautas. Entretanto, no tempo presente, alguns teólogos consideram o evento carregado de controvérsias - principalmente na questão ligada às conexões entre mundo secular e a tradição (IHU, 2020).

Porém, o Concílio tem sido uma base para o argumento de membros de alguns católicos, como o caso do Padre Paulo Ricardo, no seu blog. Sendo assim, o blog é uma plataforma alternativa comunicacional contemporânea, capaz de conciliar o catolicismo em um espaço secular como a web. Ademais, devemos considerar que o ciberespaço está ligado a demandas sociais, políticas,

da globalização e da economia, cujo ambiente possui tanto dinâmicas individualizantes quanto na construção de nichos e de partilhas de consumo em comum entre usuários (MARTINO, 2014).

Portanto, trata-se de uma proposta de catolicismo midiático, cuja base teológica guarda o histórico da inserção da Renovação Carismática Católica (RCC), no Brasil, em 1968. De acordo com Brenda Carranza e Cecília Mariz (2016) esta proposta teológica traz a presença do marketing religioso e da mídia. Além disso, segundo as autoras, “a RCC no Brasil se aproxima bastante dos movimentos carismáticos e pentecostais protestantes em vários aspectos: sua ênfase na moralidade sexual e familiar, o combate a religiões afro-brasileiras e não cristãs, como a New Age, acusando-as de demoníacas” (CARRANZA E MARIZ, 2016), p. 150).

Portanto, surgiu-me a seguinte questão: como o posicionamento do Concílio Vaticano II reverbera no juízo e na argumentação de autoridades católicas, como também, em sites da internet (como blogs) ligados ao catolicismo? Como corpus de análise, farei uma breve observação acerca de dois artigos do blog do padre Paulo Ricardo, em contraposição com a literatura acadêmica e a concepção de espíritas.

As concepções sobre o espiritismo e o Concílio Vaticano II

O blog *Com Shalom*, argumenta que o espiritismo é uma prática pecadora e contradiz a doutrina espírita. Com base nas ideias do Vaticano II, os leigos católicos deveriam ser mais ativos na Igreja. À vista disso, sobre o espiritismo e as religiões mediúnicas em geral, diz o blog:

Em que pese a doutrina da Igreja, bem como a sua Tradição e o seu Magistério, mostrarem a radical incompatibilidade entre o Cristianismo e o espiritismo, muitos “católicos”, fracos na fé e pouco conhecedores da doutrina, teimam em persistir neste sincretismo perigoso. Vão à missa e ao culto espírita, como se isto não fosse proibido pela fé católica. É preciso ficar bem claro que o espiritismo (bem como suas derivações) contradiz “frontalmente” a doutrina católica em muitos pontos, sendo, portanto, impossível a um católico ser também espírita. (COM SHALOM, 2004)

O blog *Apologistas Católicos* publicou um artigo assinado pelo Frei Boaventura Kloppenburg (2014), no qual articula o porquê a Igreja Católica condena o espiritismo. Com tom denunciatório, o frei argumenta que a doutrina é desviante, herética e confunde fiéis católicos pouco instruídos:

Pouco instruído, o nosso povo não está habilitado a distinguir a verdade do erro e ficará forçosamente confundido em sua fé. Não há coisa mais fácil do que lançar a semente da confusão e do erro no meio do povo simples. É o que está fazendo entre nós a literatura espírita. Daí a necessidade de denunciar e proibir tais escritos. (KLOPPENBURG, 2014)

Desta maneira, a oposição à doutrina espírita é explicitada em blogs seja para afirmar a verdade da Igreja, seja baseada no Concílio Vaticano II. Isto se expressa também no caso do Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, sacerdote católico desde 1992, natural de Pernambuco, ligado ao conservadorismo e atrai a simpatia de adeptos da Renovação Carismática. O blog, que leva o nome do padre na url e possui banner com a sigla CNP (*Christo Nihil Praeponere* - "A nada dar mais valor do que a Cristo"), tece argumentos sobre diversos aspectos das questões morais e religiosas e a concepção acerca doutrina espírita aparece em algumas publicações.

Como é o caso da publicação de 10 de abril de 2011, "Por que a Igreja condena o Espiritismo?", na qual argumenta-se que a comunicação com os mortos é uma forma de incompatibilidade com os preceitos cristãos, inserindo o espiritismo como um paganismo:

Além disso, Jesus Cristo é o Salvador. A sua morte na Cruz significa a redenção. Nas religiões pagãs é o próprio homem quem se salva; por isso, o espiritismo pode ser encaixado como pagão, ao pregar a reencarnação. Trata-se de um outro mundo, completamente diferente. O espiritismo é o avesso do cristianismo. Não é possível ser católico e espírita, pois estes últimos não são cristãos, eles não acreditam que Jesus seja Deus, que Ele morreu e ressuscitou, que é o Salvador do mundo, não acreditam na Igreja, nos sacramentos, nos demônios - que para eles seriam apenas almas desencarnadas num estágio inferior -, nem nos anjos - que seriam apenas almas desencarnadas num estágio superior -, nem mesmo na intercessão dos santos, nem num lugar de destaque onde estão os santos e santas de Deus. Enfim, é tudo muito diferente. (RICARDO, 2011)

Mais à frente, ele questiona o porquê os espíritas se denominam como católicos. Considerando que tal afirmativa seria uma desonestidade dos dirigentes a fim de enganar católicos mal informados.

Se é assim, por que tantos espíritas se dizem católicos? Por desonestidade dos dirigentes, os quais usam a propaganda de que não há incompatibilidade para 'pescar' católicos ingênuos e mal formados. Seria muito salutar para ambos os lados se fosse informada a realidade pungente de que existe sim uma profunda e irremediável incompatibilidade entre o espiritismo e o catolicismo, pois são religiões em tudo diferentes e que não é possível pertencer às duas. (RICARDO, 2011)

Entretanto, é preciso que consideremos que o espiritismo, embora divergente do catolicismo, possui aproximações com a base cristã embora teça modificações no evangelho, sob o livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo* de Allan Kardec. Bem como, é necessário considerar como a tradição católica brasileira influenciou na constituição de um espiritismo mais religioso e a própria narrativa biográfica dos médiuns, como Chico Xavier, se expressa a partir da influência católica.

De acordo com Bernardo Lewgoy (2004), o espiritismo kardecista de Chico Xavier é atravessado por um espiritismo influenciado pela cultura católica brasileira, sobretudo, o catolicismo popular e a perspectiva profética. Assim, além do comunicado com o plano espiritual e comunicações com sua mãe já falecida (a figura materna tão cara ao catolicismo), há uma forte presença da imagem de Jesus e da disciplina como ideários de um "cristianismo redivivo". Desta maneira, conforme Lewgoy:

Sem romper com a doutrina do carma, o espiritismo de Chico Xavier será atravessado pela influência do catolicismo popular, pelo circuito religioso da intercessão e da graça (típico do culto aos santos e Maria) e pela devoção familiar centrada na figura materna. É marcante a presença de uma "teologia popular mariana" estruturando a narrativa de aparecimento do espírito da mãe ao pequeno Chico. (LEWGOY, 2004, p. 37)

Retomando ao blog do padre Paulo Ricardo, na publicação "Quais as consequências de se crer na reencarnação" observa-se uma preocupação com a simpatia de católicos à concepções pertinentes ao espiritismo, tal como a

reencarnação. Com isso, o Concílio Vaticano II, que ocorreu em 1962 e 1965, foi citado como uma chancela para o argumento de vigília da vida terrena. Conforme a publicação:

Apesar disso, muitos têm buscado nessa doutrina errônea uma espécie de consolo, muito embora ela não apresente nenhum fundamento bíblico, nenhuma prova empírica ou científica e muito menos qualquer substrato lógico. A reencarnação nada mais é do que uma tentação ao comodismo, uma tentação infantil, pois, as crianças, quando brincam, entram no mundo do faz-de-conta. Elas pensam que a vida é um jogo eletrônico: pode-se consumir as "vidas" e se der *Game Over*, basta começar tudo outra vez. (PADRE PAULO RICARDO, 2013)

Desta maneira, conforme o argumento publicado no blog do padre, a vida é apenas uma e não é possível reverter os erros em vidas seguintes, conforme a concepção kardecista. De acordo com o religioso, a proposição espírita induz ao erro e ao comodismo, ao adiar a "evolução" espiritual para uma nova vida. Portanto, o recomeço seria pouco esforço e a morte é o fim da peregrinação terrena a serviço de Deus. A ideia reencarnacionista seria herança do neoplatonismo e de tradições orientais, bem como, tal crença seria uma heresia, pois colocaria o homem no lugar de salvação tal como a ressurreição de Cristo. Argumenta, portanto:

A reencarnação não somente não leva a vida a sério, como não leva a redenção de Cristo a sério. Portanto, aqueles que creem na reencarnação não podem ser chamados verdadeiramente de "cristãos". E, se os espíritas se dizem cristãos, o são somente em sentido muito amplo, posto que consideram Jesus apenas um espírito de luz que veio para guiar as almas. Ora, o Cristianismo não é isso. Cremos que o Verbo (Deus) se fez homem inteiro, corpo e alma e, deste modo, cada um irá um dia triunfar com Deus no céu. Os espíritas, dizem crer na reencarnação, nós, cristãos dizemos: "creio na ressurreição dos mortos e na vida eterna. Amém." (PADRE PAULO RICARDO, 2013)

No meio espírita, por sua vez, o blog Grupo de Estudos Chico Xavier publicou o texto de Antônio César Perri de Carvalho acerca da perspectiva espírita sobre os Concílios católicos: assembleias eclesiais com o objetivo de tratar sobre a manutenção da honra e da autoridade da Igreja. Apesar de reconhecer a oposição da Igreja Católica em relação ao espiritismo, opta-se por uma postura conciliatória e sem reprimendas aos católicos. Dessa maneira, o

autor coloca em evidência que houve uma mudança do Concílio Vaticano I para o Concílio Vaticano II: de perseguição à busca por ecumenismo. Diz ele:

Com outro salto, chegamos ao Concílio Vaticano I (1869-1870), liderado por Pio IX, extremamente conservador e que combateu a Maçonaria, Espiritismo e muitos movimentos políticos. As posições defensivas não foram superadas porque o Papa se fixava nos “adversários de Deus” e que “tudo querem subverter”, gerando cisões, e alguns saíram antes de terminar. Superou o eurocentrismo e é considerado um evento de passagem entre os Concílios de Trento e o Vaticano II.1 Em 1870 Pio IX edita o decreto da infalibilidade papal, que assinalou a decadência e a ausência de autoridade do Vaticano, face a evolução científica, filosófica e religiosa da Humanidade. O último Concílio, Vaticano II (1962-1965), convocado por João XXIII e concluído por Paulo VI, definiu novos rumos, com ênfase pastoral, sem imposição de normas rígidas e sanções disciplinares; reavivou o retorno às fontes primeiras do Cristianismo; surgiu a expressão e ação conhecida como “ecumenismo”. (CARVALHO, 2019)

Na literatura acadêmica, Marcelo Camurça (2014) argumenta que o espiritismo pode ser compreendido como uma religião de aperfeiçoamento, com base evolutiva e individualista. Deus seria o criador dos espíritos, porém, nessa cosmovisão:

A encarnação é processo de materialização de um espírito existente num feto. Ao encarnar o espírito esquece a memória de suas vidas pretéritas (que fica no inconsciente, podendo vir à tona na forma de intuição). Ao desencarnar, no plano espiritual, o espírito readquire a memória do conjunto de suas vidas, podendo ajuizar um balanço delas. O espírito é uma *individualidade moral*, dotado de pensamento, inteligência e vontade, o que implica numa *responsabilidade/culpabilidade*, enfim, no livre-arbítrio diante do bem e do mal. (CAMURÇA, 2014, pp. 33-34)

Assim sendo, diferente do argumento do blog do padre Paulo Ricardo, o espiritismo possui a noção das consequências das ações na vida presente e a vida seguinte não seria um protelamento das ações desleixadas, pelo contrário, seria uma consequência da estagnação ou do avanço na vida atual. Logo, apesar da ideia de livre-arbítrio, há o paradoxo divino, do plano invisível / superior, no qual todos os sujeitos são responsabilizados na vida carnal e espiritual por suas ações boas ou más.

De acordo com Marcelo Camurça, “tanto o catolicismo quanto o Espiritismo, por mais válidas que julguem ser suas teologias e doutrinas, devem

também considerar que sua compreensão sobre a realidade transcende e é sempre parcial e por aproximação” (CAMURÇA, 2014, p. 41).

Considerações finais

Como foi possível observar nesta breve exposição, o argumento católico do blog do padre Paulo Ricardo oferece ênfase à crítica e à condenação do espiritismo, cujo Concílio Vaticano II é uma base importante na argumentação contra a possibilidade de falar com os mortos. Por sua vez, o Grupo de Estudos Chico Xavier, considera o Concílio Vaticano II como uma forma de ecumenismo e prefere adotar uma perspectiva sem condenação e defensiva. A literatura acadêmica, por sua vez, evidencia que a doutrina espírita é uma forma de neocristianismo (CAMURÇA, 2014), capaz de ressignificar concepções católicas, bem como, estabelecer aproximações. Ademais, verifica-se a influência do catolicismo tradicional brasileiro, inclusive, na narrativa espírita de Chico Xavier. Embora cada uma tenha sua concepção de “verdade religiosa”, ambas são carregadas de parcialidade.

Referências:

- CAMURÇA, Marcelo. **Espiritismo e Nova Era: interpelações ao cristianismo histórico**. Aparecida: Editora Santuário, 2014.
- CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. Catolicismo brasileiro de exportação: o caso Canção Nova. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. **Diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014, pp. 149-180.
- CARVALHO, Antonio Cesar Perri de. Concílios. Significado e visão espírita. **Revista Internacional de Espiritismo**. Ano XCIV. N. 4. Maio de 2019. P. 200-202. Disponível em: <http://grupochicoxavier.com.br/concilios-significados-e-a-visao-espirita/> (acesso em março de 2022).
- COM SHALOM. Católico e espírita é possível? **Com Shalom** (site). Disponível em: <https://comshalom.org/catolico-e-espirita-e-possivel/> (último acesso em março de 2022).
- IHU. Vaticano II não é o único concílio controverso, diz teólogo católico. **Revista IHU On-line**, 7 de agosto de 2020. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601643-vaticano-ii-nao-e-o-unico-concilio-controverso-diz-teologo-catolico> (último acesso em março de 2020).

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Por que a Igreja condenou o Espiritismo? Apologistas Católicos (blog). 20 de novembro de 2014. Disponível em: <http://www.apologistascatolicos.com.br/index.php/apologetica/espiritismo/74-1-por-que-a-igreja-condenou-o-espiritismo> (último acesso em março de 2022).

LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: Edusc, 2004.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes, redes**. Petrópolis: Vozes, 2014.

RICARDO, Padre Paulo Ricardo. Quais as consequências de se crer na reencarnação. 3 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/> (último acesso em março de 2022)

RICARDO, Padre Paulo Ricardo. Por que a Igreja condena o espiritismo? 10 de abril de 2011. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/> (último acesso em março de 2022)

GT 7: GÊNERO E SEXUALIDADE NO CATOLICISMO: DESAFIOS E INTERPELAÇÕES PARA O DIÁLOGO

Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro

(Capes-Brasil)

Me. Giovanna Sarto

(UFJF-Brasil)

Rúbia Campos Guimarães Cruz

(UFJF-Brasil)

Resumo: A proposta deste Grupo de Trabalho (GT) é estudar os desafios e contribuições trazidos à luz dos estudos de diversidade sexual e de gênero no âmbito da Teologia e da Ciência da Religião para o Catolicismo. Desde o Concílio Vaticano II os debates no campo do Catolicismo têm sido fortemente marcados pela valorização da dimensão política da vida social, ainda que nem sempre atentos à pluralidade cultural expressa na base eclesial – como nas atividades pastorais e missionárias ligadas à Igreja. Um exemplo que elucida essa contradição é a disparidade entre homens e mulheres em espaços de discussão e decisão que afetam diretamente a vida da comunidade católica como um todo. Kwok Pui-Lan, no livro “Globalização, gênero e construção da paz” denuncia uma tendência machista e restritiva que cerceia tais espaços, que são espaços de poder, e contribuem para que continuem sendo majoritariamente ocupados por homens. Especificamente sobre a questão das mulheres, o pontificado de Francisco tem trazido avanços significativos à discussão, demonstrando maior sensibilidade e atenção às questões de gênero no âmbito representativo da Igreja. Ainda assim, na última Encíclica Papal, a *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco reconheceu que o caminho a percorrer ainda é longo, e que, em seus termos “as palavras dizem uma coisa, mas as decisões e a realidade gritam outra”. De fato, as mulheres ainda são minoria em cargos relevantes nos muros do Vaticano e nos espaços de discussão e tomada de decisão, ainda que tenham um protagonismo ímpar nas responsabilidades pastorais e na reflexão teológica. Ivone Gebara, em “Mulheres, Religião e Poder” fala sobre a necessidade de uma Igreja que valorize não só as diferenças em termos de gênero, mas que reconheça e valorize a pluralidade de identidades e experiências *reais* e *concretas*. Nesse sentido, tanto Ivone Gebara quanto Kwok Pui-Lan concordam que é fundamental e urgente um diálogo *intra-religioso* e *inter-religioso*, porque é a partir dele que abre-se a possibilidade de reconhecer que as demandas que a sociedade apresenta recaem sobre o quadro de pluralismo. Nesse sentido, o presente GT insere-se na proposta do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo ao trazer às reflexões contemporâneas os efeitos do Concílio Vaticano II nas discussões de gênero e sexualidade, e no eixo temático de Catolicismo, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, sobretudo porque interessa-se por pesquisas atentas às demandas da vida social, e de seu caráter fluído e dinâmico. Sugerimos o *princípio pluralista*, elaborado pelo

professor Cláudio Ribeiro, como ferramenta importante de análise hermenêutica e diálogo, e as reflexões de Maria Cecilia Domezi, J. B. Libanio sobre o Concílio, sobretudo para pensar uma Igreja que não apenas leve em conta as problemáticas de gênero e sexualidade existentes dentro de sua instituição, mas que valorize e construa novas possibilidades a partir do caráter dinâmico das identidades que a constituem, inclusive das identidades de gênero e sexualidade menos estáticas. Acreditamos que os desafios e interpelações de diálogo suscitados pelas reflexões de gênero e sexualidade levantam como alternativa a possibilidade de aprender com as existências historicamente marginalizadas; isto é, não apenas ouvir o que mulheres, LGBTQI+, negros, indígenas, pessoas com deficiência, dentre outras, têm a dizer, mas principalmente perceber nas diferenças uma possibilidade de ampliar horizontes a partir de uma construção verdadeiramente democrática e plural.

Palavras-chave: Catolicismo; Diálogo Inter-religioso; Teologia Feminista; Gênero e Sexualidade; Princípio Pluralista;

MISTICISMO FEMININO E A CONSOLIDAÇÃO DA MODERNIDADE NA ALEMANHA DO SÉCULO 19: APONTAMENTOS PARA PESQUISA

Robson Rodrigues Gomes Filho¹⁰⁸

Resumo: O século 19 pode ser descrito de maneiras absolutamente diferentes e divergentes. Se, por um lado, é considerado por Erick Hobsbawm como a “Era das Revoluções”, por outro, pode ser considerado também o “século da ciência, do racionalismo, do academicismo”. Do ponto de vista religioso, entretanto, o século 19 é também o século do ocultismo, das sociedades secretas, do espiritismo e ainda do reavivamento religioso cristão. É neste contexto tão divergente que se situa o presente artigo, cujo recorte se dá especificamente na Alemanha e toma como objeto o misticismo católico feminino. Ainda que seja pouco conhecido, o fenômeno do misticismo estigmata registrou, entre 1775 e 1900, pelo menos 130 casos apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em face disso, nossa problemática de pesquisa se detém numa apresentação e apontamentos sobre três casos de mulheres místicas estigmatas alemãs do século 19 no intuito de compreender de que forma as singularidades e generalidades dos seus casos representam uma resistência católica à consolidação da modernidade na Alemanha oitocentista.

Palavras-chave: Misticismo. Gênero. Catolicismo. Alemanha. Século XIX

1. INTRODUÇÃO

O misticismo, enquanto fenômeno religioso presente em praticamente toda religião, tem no cristianismo uma importância singular. Por um lado, no período medieval, era considerado “místico” aquele que se dedicava à uma forma de religiosidade isolada do mundo (ascetismo) e de “contemplação pessoal e imersão (contemplatio), cujo propósito era o conhecimento de Deus.” (GERSCHEL, 2016, p. 23) Esta forma de designação do “místico” sofreu sua primeira transformação conceitual a partir do século 12, quando, segundo Peter Dinzelbacher (1995) uma nova forma de misticismo, de raízes provavelmente pagãs, tornou-se popular. Para o medievalista austríaco, é neste contexto que

¹⁰⁸ Doutor em História em regime de dupla titulação pela Universidade Federal Fluminense e pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemanha). Professor efetivo do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás. Pós-doutorando em Ciências da Religião pela PUC-GO.

cunhou-se o termo *unio mystica*, cujo significado referia-se a uma experiência pessoal de união com o divino. Assim, “o encontro pessoal com Deus torna-se uma experiência que também pode ser sentida e descrita. Este novo misticismo é, portanto, também denominado ‘experiência mística’”. (GERSCHEL, 2016, p. 24)

Por outro lado, embora o misticismo medieval tenha produzido importantes nomes para a tradição religiosa cristã – como Mestre Eckhart, Tauler, Seuse, dentre outros, para nos restringirmos ao espaço linguístico alemão – é a partir do século 16, com místicos reconhecidos pela Igreja Católica como “doutores”, como João da Cruz e Tereza D’Ávila, que de fato se fala, no espaço institucional católico, em uma “tradição mística”. (CERTEAU, 2015) Tal tradição, diferentemente do que ocorria no período medieval – quando o místico, especialmente em se tratando de mulheres, era visto com profunda desconfiança pela Igreja – passou a se pautar, segundo Michel de Certeau, em dois aspectos que lhes são constitutivos: pragmático e metalinguístico. (CERTEAU, 2015) Pragmático, uma vez que, o que antes se disseminava como um adjetivo (aquele indivíduo, ou aquela experiência *mística*), a partir do século 16, processualmente, torna-se um substantivo: *a mística*, ou seja, passa a buscar-se na palavra a unidade de uma tradição baseada num tipo específico (e, controlado, do ponto de vista eclesiástico) de experiência com o sagrado, como se o “verdadeiro místico” estivesse restrito àquelas formas de experiência transcendental descritas e aprovadas pelos “doutores” da “mística” em seus escritos diversos. Por outro lado, Certeau dá profunda importância no aspecto “metalinguístico” que ganha o misticismo a partir do século 16, cuja produção de um tipo específico de literatura, com uma forma muito singular de linguagem, passou a ser o *topos* por meio do qual se guiariam as diversas personagens que nos séculos seguintes reivindicaram a classificação de “místico, ou mística”. Assim, “poder-se-ia dizer que a literatura mística logra, mediante a experiência extática de entrega e renúncia em função e em direção ao Outro, uma vivência, não somente do autor, mas do texto enquanto técnica capaz de traduzir o inexpressável” (BEZERRA, 2012, p. 252).

A ascensão dessa “literatura mística”, a partir do século 16, levou à separação necessária – antes, no período medieval, impensada – entre mística e escolástica, e mesmo entre mística e ascese. Segundo Eduardo Losso:

Se a separação entre mística e escolástica não faz sentido no final da Idade Média (como insiste Kurt Flasch), a mística, no entanto, vai sendo obrigada a se separar tanto da escolástica como da ascese, para ser, em parte, propriamente definida e canonizada, no século XVII (segundo Michel de Certeau), e, finalmente, sufocada tanto pelo racionalismo iluminista como pelo controle eclesiástico. Se, já no século XVII, os clássicos da mística cristã foram elencados justamente para retirar a possibilidade de sua renovação dentro da Igreja, a tendência esotérica e hermética foi, de outro lado, crescendo paulatinamente, a partir da influência de Ficino, Raimundo Lúlio, Giordano Bruno, Paracelso e Jakob Böhme, até chegar à minuciosa e ousada descrição do mundo sobrenatural por Emmanuel Swedenborg. (LOSSO, 2016, p. 10)

Portanto, ainda que o misticismo enquanto fenômeno religioso (também, mas não somente) cristão tenha suas raízes ainda no período medieval, é possível afirmarmos que seu estatuto e consolidação enquanto parte da instituição cristã somente se deu entre os séculos 16 e 17. Todavia, a tentativa de controle sobre tais fenômenos por meio de sua canonização, gerou, em contrapartida, a necessária perseguição dos místicos e místicas que fugissem ao permitido e aceito pela Igreja, levando aos muitos casos de perseguição inquisitorial do período moderno.

No século 18, o misticismo e sua função “experimental” do discurso religioso passou a ser um dos alvos mais notáveis do racionalismo e iluminismo. Mesmo dentro da Igreja Católica, movimentos como o “Iluminismo Católico” travaram embates diretos à religiosidade popular e ao misticismo em suas mais diversas esferas, taxando-os todos como “superstição”.¹⁰⁹ A consequência mais expressiva desta contenda se deu, especialmente, no século 19, quando “a ascensão do positivismo, em especial a introdução da psiquiatria, patologizou as experiências místicas; a teologia, por sua vez, talvez por tal pressão, tornou-se cada vez mais racionalista e, por isso mesmo, reforçava sua condenação da mística.” (LOSSO, 2016, p. 11)

¹⁰⁹ Sobre o iluminismo católico, especialmente alemão, ver: PRINTY (2009).

Esta sequência narrativa sobre a mística no mundo moderno (ascensão e consolidação nos séculos 16 e 17, seguida de uma condenação, perseguição e declínio nos séculos 18 e 19), todavia, esconde um paradoxo fundamental sobre a história do misticismo cristão na modernidade. Foi justamente na passagem do Setecentos para o Oitocentos que os fenômenos místicos individuais cristãos ganharam maior força e expressividade numérica, especialmente no que tange a mística feminina e os fenômenos do visionarismo e estigmatização. Para se ter uma ideia, ao tabularmos algumas informações básicas do *Biographical Dictionary of Stigmatics*, compilado por Tine van Osslaer (2021), percebemos que, entre 1775 e 1900, foram documentados pelo menos 130 casos de místicos estigmatas apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em termos de beatificações e canonizações, os números são ainda mais expressivos. Segundo apurou Cassandra Paiter, somente entre os anos de 1789 e 1945, a Igreja Católica beatificou/canonizou 704 pessoas, dentre as quais: 18 alemães/austriacos, 19 holandeses, 167 ingleses, 195 italianos e 305 franceses. (PAINTER, 2018, pp. 393ss) Como pretendemos analisar no presente projeto, este número mais expressivo no país sede da primeira grande revolução decorrente do pensamento iluminista não se deu por acaso.

Em face disso, o presente artigo tem por intento discutir a contraposição entre misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do século 19. Nossa problemática central, portanto, gira em torno dos seguintes questionamentos: de que maneira podemos relacionar a expressiva ascensão dos fenômenos místicos em mulheres no século 19 com o avanço do discurso liberal-moderno racionalista e antirreligioso? De que maneira estes fenômenos, portanto, expressam um processo de resistência à consolidação do mundo moderno? De que modo estariam eles ligados à movimentos maiores, como o romantismo e o ultramontanismo? E por que razão foi o seguimento feminino quem mais se destacou?

Como objeto de pesquisa, recortamos três casos específicos do contexto alemão para breves apontamentos: Anna Katharina Emmerick (1774-1824), Louise Beck (1822-1879) e Viktoria Hecht (1840-1890). Como fundamentação

propomos a revisão de uma extensa, importante e, no Brasil, pouco conhecida bibliografia sobre o tema, especialmente nas línguas inglesa e alemã. Como fontes, tomamos alguns conjuntos de publicações hagiográficas sobre os casos que tomamos por objeto, além de publicações de instituições responsáveis pela manutenção de sua memória.

1. Modernidade e o feminino místico

As relações entre a experiência/prática mística e o mundo moderno é marcada, antes de tudo, pela contradição. Se, por um lado, sua singular expressão na literatura mística do século 16 constitui “documentos decisivos que testemunham o processo de constituição da subjetividade moderna”, (LOSSO, 2016, p. 12) por outro, segundo Michel de Certeau, é justamente a experiência do “Outro”, portanto a consciência da unidade perdida pelo avanço da modernidade, que compõe o drama da eterna busca da mística cristã ocidental:

Na modernidade o tronco foi cortado e não há mais comunicação entre as folhas e a raiz. Como consequência passa-se da relação do Mesmo à relação com o Outro (CERTEAU, 1989a, p. 148). Michel de Certeau chega a declarar que os místicos seriam portadores de uma “saudade brasileira” em confronto com a terra deixada para trás. (ALMEIDA, 2019, p. 214)

Mais que isso, ainda que sem a mística dos anacoretas e cenobitas do deserto, da contemplação da vida monástica, do ascetismo intramundano de franciscanos e jesuítas, ou mesmo da radicalização do isolamento carmelita, seja impossível se imaginar o desenvolvimento do cristianismo ocidental, esse mesmo cristianismo, a partir da plena e baixa Idade Média, “resolveu se desatar desse investimento integral na espiritualidade e preparar a racionalidade moderna com a escolástica, preparar o domínio burguês com regimes disciplinares (o que chamo aqui de ascese dissecada de mística, ou ascese vulgar) para, depois, resistir ao esclarecimento com o reforço do dogmatismo.”(LOSSO, 2016, p. 12) Portanto, ainda que o misticismo esteja na base da formação do cristianismo ocidental, foi justamente o seu processo de racionalização, seja por meio da teologia escolástica, seja pelos processos

inquisitoriais, típicos do início da Era Moderna (*Neuzeit*), que levou essa mesma religião outrora mística a resistir aos ataques do racionalismo liberal e se adaptar ao vitorioso mundo moderno. Assim, “a mística, se começou essencialmente inserida no centro do desenvolvimento da espiritualidade cristã, foi progressivamente repelida e abandonada a um mundo cada vez mais dominado pela racionalidade técnica, ou seja, ainda mais hostil a ela que o ‘corpo místico’ da Igreja inquisitorial.” (LOSSO, 2016, p. 13) Este processo, contraditoriamente, se deu concomitantemente ao desenvolvimento da mística mais institucionalizada, dos “doutores” da Igreja e da literatura canonicamente aceita.

No contexto específico do nosso recorte, qual seja, o século 19 europeu, é possível notarmos um movimento igualmente contraditório com relação à mística. Por um lado, o Oitocentos, como apresentamos acima, viu florescer como nunca antes os personagens reivindicadamente místicos, tanto cristãos, como advindos do chamado “ocultismo”. Por outro, foi a própria Igreja Católica (promotora dos mais de setecentos processos de beatificação entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial) aquela a negar a autenticidade da maior parte dos fenômenos místicos (com destaque para o estigmatismo) da época.¹¹⁰ Basta lembrar que, dentre os 18 alemães/austriacos canonizados pela Igreja Católica no citado período, nenhum era fruto desse mesmo contexto. Mais que isso, dentre os 18 acima citados, apenas 4 eram mulheres.¹¹¹ Por outro lado, dentre os 44 místicos estigmatas alemães/austriacos do mesmo recorte temporal, portanto, não canonizados pela Igreja, apenas três eram homens.¹¹²

Isso decorre, segundo nos parece, de dois fatores fundamentais. Primeiramente, é preciso lembrar que os “místicos estão situados à margem da religião e da sociedade, incorporando uma ‘alteridade subversiva’ que desafia o sistema.” (GRAUS, 2018, p. 22) Tal condição do(a) místico(a) se dá pelo fato de

¹¹⁰ Andrea Graus relata, por exemplo, o caso da estigmata alemã Catherine Filljung (1848-1915) que teve a apuração canônica de seus estigmas impedido pelo bispo de Metz por mais de 10 anos e, após intervenção direta da Santa Sé, teve sua autenticidade negada. Cf. GRAUS (2018).

¹¹¹ São elas: Christina of Stommeln (1242-1312), Hemma of Gurk (980-1045), Hl. Irmengard (831-866), Maria Crescentia Höss (1682-1744) e Hl. Notburga (-1313).

¹¹² São eles: Ferdinand Güttler (1829-1898), Arthur Otto Moock (1902-) e Johann Baptist Reus (1868-1947).

que, em termos de acesso ao sagrado/divino, tais indivíduos dispensam a mediação institucional ou sacramental para o fazer, arranhando irremediavelmente o monopólio institucional da Igreja de acesso à divindade. No caso específico do século 19, momento em que o discurso de fundação nacional, racionalismo, cientificismo e liberalismo em suas mais diversas vertentes, estavam em franca ascensão, o convívio com forças abertamente contrárias a estas características tipicamente modernas de civilização se fazia cada vez mais difícil. Assim,

Os tribunais criminais na Europa não foram os únicos a levar os místicos à Justiça. Às vezes, a iniciativa de prender um místico partia da própria Igreja Católica. As autoridades eclesiásticas frequentemente viam o entusiasmo em torno de um suposto místico como um sinal de fanatismo. Ao intervir, eles pretendiam conter o entusiasmo popular. Um inquérito eclesiástico frequentemente precedia e às vezes desencadeava uma investigação judicial. Em várias ocasiões, clérigos incrédulos recusaram-se a examinar o suposto místico. (GRAUS, 2018, p. 27).

Neste sentido, ainda que a Igreja Católica tenha se utilizado largamente de místicos e místicas ao longo da sua resistência à modernidade,¹¹³ o fato é que a independência e carisma de uma liderança mística, especialmente feminina, tornou ainda mais complexa essa relação e contexto que pretendemos analisar. Mais que isso, é importante lembrarmos que, face à ascensão do secularismo liberal e de muitos outros aspectos políticos, sociais e culturais advindos do processo de consolidação da modernidade, a Igreja Católica promoveu por toda a Europa, entre o final do século 18 e ao longo do 19, um verdadeiro reavivamento espiritual e eclesiástico baseado na visão romântica¹¹⁴ de um passado perdido na era medieval.¹¹⁵

¹¹³ No caso que iremos analisar de Louise Beck, por exemplo, até o bispo mais famoso por sua postura ultramontana na Bavária, Karl August von Reisach, se tornou “filho” espiritual de Beck, sendo-lhe submisso mesmo em assuntos eclesiásticos. Cf. WEISS (2015).

¹¹⁴ A visão “romântica” aqui destaca se refere ao próprio movimento do Romantismo alemão, especialmente em sua fase inicial, quando muito se aproximou do catolicismo ultramontano, com destaque para a figura de Friedrich Schlegel e o redentorista Klemens Maria Hoffbauer. Sobre o assunto, ver: GOMES FILHO (2019).

¹¹⁵ Sobre tal reavivamento, discutimos em uma publicação recente que “podemos apontar 3 elementos sem os quais tal reavivamento não seria possível: 1) as revoltas populares de 1848 e 1849, a partir das quais a abertura do Estado para a ação efetiva da Igreja foi possível; 2) a nova geração de clérigos (padres e bispos) formados sob o olhar ultramontano a partir da década de

Um segundo, mas não menos importante, fator que explica a contraditória e complexa postura católica face ao misticismo no século 19 diz respeito à forte ascensão da figura feminina no misticismo Oitocentista.

Concomitantemente, mas não coincidentemente, no mesmo período de reavivamento do catolicismo clerical alemão, outros importantes movimentos agitaram a sociedade civil alemã e europeia em geral, dentre eles o movimento feminista.¹¹⁶ Em contrapartida, nas décadas de se sucederam às agitações de 1848 a Igreja Católica aproveitou-se do contexto particularmente favorável às reivindicações femininas para direcionar seus esforços sobre as mulheres em duas direções.

Em primeiro lugar, houve um significativo reforço da figura da “mãe” e “dona de casa” como aspectos fundamentais para a santidade da mãe leiga. Analisando o caso da beata italiana Isabella Canori Mora, Andrea Graus concluiu que:

Em meados do século XIX, Canori Mora tornou-se uma dona de casa exemplar. Posteriormente, em 1928 foi declarada Venerável e em 1994 foi beatificada pelo Papa João Paulo II. Por mais de um século, a idealização católica da maternidade doméstica estava em ascensão, e os perfis dos futuros santos frequentemente refletiam os ideais que a Igreja queria promover. No entanto, a história de Canori Mora é mais complexa do que a mera promoção de uma mãe católica a um nível de santa. Como veremos, mães santas são raras. No caso de Canori Mora, enfatizar sua maternidade e estado de casado parece ter ocorrido em paralelo com a minimização de seu perfil místico como profetisa e estigmática (isto é, alguém que carregou as feridas de Cristo). (GRAUS, OSSELAER, ROSSI, 2017, p. 169-170).

Neste sentido, é preciso se atentar ao duplo movimento discursivo da Igreja Católica com o caso das (não poucas) mulheres místicas no século 19. Como Graus deixa claro, a valorização e posterior beatificação de Canori Mora reforçaram não seu aspecto místico e de estigmata, mas, sobretudo, seu papel de mãe e dona de casa exemplar. O caso de Canori não foi uma exceção. Longe

1830; 3) as congregações religiosas missionárias, que foram o veículo principal de conquista da grande massa de fieis.” (GOMES FILHO, 2019, p. 50). Também sobre o assunto, ver:

¹¹⁶ Segundo Michel B. Gross, “não foi apenas o reavivamento católico popular, mas também o movimento das mulheres alemãs teve sua origem na década de fervor ideológico, religioso e político que culminou na Revolução de 1848.” (GROSS, Michel, 2011, p. 187).

disso, sua canonização é que pode ser considerada um ponto fora da curva, uma vez que, segundo Andrea Graus,

Os estigmatas não foram tão raros como se imagina. Centenas de casos foram relatados em toda a Europa durante o século XIX e o início do século XX. A maioria deles eram mulheres. Em contraste com as épocas anteriores, na modernidade muitas eram mulheres leigas em vez de freiras de clausura. Em outras palavras, os estigmatas modernos viviam uma vida “comum”, embora repleta de episódios místicos. (GRAUS, OSSELAER, ROSSI, 2017, p. 170)

Agindo assim, a Igreja reforçava o papel da mulher mãe e casta, aumentando em especial a devoção mariana (exemplo mais evidente do modelo projetado pelo cristianismo católico). Como consequência (e ao mesmo tempo, motor), a quantidade de supostas aparições da Virgem Maria nos principais países da Europa aumentou exponencialmente no século 19, chegando a ter somente neste período uma quantidade de aparições exponencialmente maior que nos séculos anteriores, e mais que triplicando novamente no século seguinte.¹¹⁷

Assim, ao passo que a Igreja Católica reforçava o papel de mãe e dona de casa para as mulheres ao longo de todo o século 19, igualmente seu chamado a povoar os mosteiros de ordens e congregações religiosas ganhou forte apelo no período. Por um lado, isso se dá pela incompatibilidade histórica, via discurso católico, entre a santidade e a vida feminina ordinária. Para se ter uma ideia, segundo Andrea Graus,

Das mulheres estigmatas, as mães são uma minoria. Dos cerca de 270 casos registrados em cinco países europeus (Itália, Espanha, França, Alemanha e Bélgica), apenas 18 tiveram filhos. Além disso, várias delas teriam preferido não ter se casado. Edith Challan, mais conhecida como Madame Royer (1841-1924), Domenica Nunziata Paiano (1924-1980) e Natuzza Evolo (1924-2009) foram obrigadas a se casar, embora tivessem preferido uma vida de castidade. Mais revelador ainda é o caso da italiana Anna Rosa Gattorno (1841-1900), que jurou castidade após a morte do marido e fundou uma instituição religiosa. Escolher uma vida religiosa significava não mais cuidar de seus próprios filhos, mas ela fez esse sacrifício abraâmico depois que o Papa disse a ela que Deus cuidaria de seus filhos. (GRAUS, OSSELAER, ROSSI, 2017, p. 171)

¹¹⁷ Entre os séculos 1 e 15 foram registradas 8 supostas aparições da Virgem Maria. Entre os séculos 16 e 18 este número subiu para 13. Somente no século 19 registraram-se 14 supostas aparições e no século 20 mais 48.

Em termos numéricos, esta forte investida da Igreja Católica na figura feminina teve um importante retorno. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes. (GROSS, 2011, p. 133)

Enfim, é possível se destacar, por meio do que foi argumentado até aqui, a importância da figura feminina, especialmente a mística ao longo de todo o século 19 europeu e, para o destaque dado no presente trabalho, alemão. Assim, acreditamos ser possível se pensar a complexa relação entre a figura da mulher mística e a consolidação da modernidade na Alemanha, de modo a compreendermos de que forma esta expressão religiosa representou uma tentativa de enfrentamento das perspectivas políticas, sociais e culturais vencedoras do iluminismo e liberalismo modernos ao longo do século 19.

2. Anna Katharina Emmerick, Louise Beck e Viktoria Hecht: apontamentos para pesquisas

Para finalizar nossa discussão, indicamos três casos de mulheres místicas alemãs do século 19 como apontamentos para pesquisa. Tal escolha não se deu por acaso, ainda que as opções de personagens nestas mesmas condições estejam na casa das dezenas somente na Alemanha. A escolha aqui realizada por estes três casos, portanto, levou em conta três situações especiais: o caso de uma freira, o caso de uma leiga e o caso de uma “santa sofredora”.

1) *Anna Katharina Emmerick*, nascida em Coesfeld, região da Vestfália, em 1774, supostamente estigmatizada em 1812 e falecida em 1824, foi freira da ordem agostiniana, e, portanto, não se casou e não teve filhos. Supostamente tinha visões de anjos, santos e afirmava ser levada em espírito a momentos do passado, cuja descrição ela fez em várias obras, como em passagens bíblicas do antigo e novo testamento. Muitas de suas visões e descrições são consideradas por grupos mais radicais católicos como heréticas. Todavia, Emmerick foi beatificada, a contragostos e protestos, pelo Papa João Paulo II em 2004.

O caso de Anna Katharina Emmerick é indicado aqui como apontamento para pesquisa primeiramente por se tratar de um dos primeiros casos alemães do século 19, tornando-se uma importante referência para leituras místicas, femininas e masculinas. Seu caso influenciou muitos outros. Segundo Otto Weiss (2016), teólogos especialistas em misticismos se dedicaram a publicações, teológicas e biográficas sobre Emmerick e suas revelações, como o caso do redentorista Karl Erhard Schmöger, que “em suas publicações sobre Anna Katharina Emmerick, tentou explicar o significado mais profundo de suas miraculosas revelações em longas introduções.” (WEISS, 2016, posição 713)¹¹⁸ Mais que isso, as revelações de Anna Katharina Emmerick, ao longo de todo o século 19, ganharam tal importância no imaginário místico-religioso alemão que, segundo Orlando Fideli, “o resultado disso foi aquilo que alguns alemães do tempo chamaram de ‘quinto evangelho’”. (FIDELI, 2019, p. 15)

Suas visões e revelações, entretanto, mesmo no século 19 estão permeadas de críticas, debates e desconfianças, especialmente em torno daquele que transcreveu suas revelações, o poeta romântico Clemens Brentano. Segundo Orlando Fideli,

Os primeiros biógrafos de Brentano, os jesuítas Diel e Kreiten, questionaram se Brentano fizera realmente uma reprodução fiel das revelações de Katharina Emmerick. Em contrapartida, o Pe. Schmöger defendia a absoluta fidelidade do poeta ao que a freira lhe revelara. Nesse tempo, ainda não se sabia a que profundos cortes e censuras o Pe. Schmöger submetera os manuscritos originais. Foi em 1898 que apareceu num jornal paroquial de Salzburg (n. 53 a 57), um artigo do Pe. Raffle dando a público a opinião do Pe. Rigler sobre as visões de Anna Katharina Emmerick e os escritos de Brentano. (FIDELI, 2019, p. 17)

Já no século 20 o início do processo de canonização de Anna Katharina Emmerick foi paralisado quando o Pe. Windried Hümpfner, responsável pela análise de seus escritos, concluiu que “a obra de Brentano era mistificação científica intencional e que Brentano era responsável por quase tudo o que havia nas visões de Katharina Emmerick.” (FIDELI, 2019, p. 18)

¹¹⁸ Trata-se aqui especialmente da biografia de Anna Katharina Emmerick escrita por Schmöger: SCHMÖGER, Karl E. **Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerick**. 2 Vol. Herder, Freiburg im Brisgau, 1867-1870.

Por se tratar de uma freira católica, ainda que seja mais comum a canonização de freiras do que de mulheres leigas, a não aceitação de Emmerick na comunhão dos santos e santas católicos se torna digno de profunda pesquisa e estudos, uma vez que a presença de Brentano revela, por um lado, a desconfiança católica ultramontana não-alemã nas tendências nascidas da modernidade, como o romantismo, e, por outro, por tratar-se da suposta mácula masculina na santidade feminina, representada por uma freira enferma e estigmata que, no contato demasiado íntimo com um homem (não sacerdote), perdera sua dignidade de santa em potencial.

2) *Louise Beck*, foi uma jovem bávara nascida em 1822, supostamente estigmatizada em 1846 e falecida em 1879. Casada e com filhos, Beck não entrou para qualquer congregação religiosa. Antes, depois de uma gravidez que terminou com o bebê natimorto, a jovem afirmou estar possuída por demônios e, quando exorcizada por padres redentoristas, revelou se tratar do espírito da falecida esposa do superior da referida congregação, Pe. Franz von Bruchmann. A partir daí iniciou-se um intenso movimento religioso (conhecido por *Höhere Leitung*) em torno das orientações espirituais de Louise Beck, que passou a ser chamada de *das Kind* (a filha), uma vez que o espírito de Juliana ficou conhecido como *Die Mutter* (a mãe). Em torno de si criou-se um círculo forte de seguidores, dentre eles os superiores redentoristas, a Princesa Leopoldine von Löwenstein e o próprio arcebispo de Munique, e principal nome do ultramontanismo alemão do período, Karl August von Reisach. Por meio de suas revelações, Beck se envolveu em debates e conflitos políticos e teológicos, vindo a falecer em 1879, deixando desamparados inúmeros “filhos”, dentre nomes expressivos do clero bávaro.

A razão desta aceitação (e mesmo devoção) por parte do clero ultramontano ao misticismo feminino – ainda que pareça estranho àqueles que partem do pressuposto de que o ultramontanismo seria avesso ao misticismo e à religiosidade popular – pode ser explicado pelo compromisso assumido pelo movimento ultramontano com uma postura radicalmente antimoderna. Apropriar-se de elementos não-rationais, como o misticismo, a crença em milagres, relíquias, etc., (denunciados pelo liberalismo como “medievais”, e, por

isso, signo de “atraso”) foi um caminho encontrado pelo ultramontanismo alemão para se contrapor aos valores e marcha da modernidade em consolidação na Europa. Para a comunicação com os espíritos, os estigmas,¹¹⁹ e mesmo casos descobertos de frequentes relações sexuais de Beck com seu confessor, o redentorista Pe. Johann Baptist Schöfl, supostamente à mando do espírito de Juliana, (ANDERSON, 1991, p. 702) os teólogos católicos da época talharam as mais criativas adaptações teológicas, como a afirmação de que o misticismo e visionarismo feminino alemão oitocentista tratar-se-ia de expiações divinas por meio das mulheres. (ANDERSON, 1991, p. 703)

O caso de Louise Beck, além trazer importantes debates sobre o papel do ultramontanismo no processo de peleja entre o catolicismo e a modernidade no século 19 europeu, tem ainda o potencial de pesquisa no Brasil pelo fato de não haver, ainda, qualquer trabalho acadêmico em língua portuguesa sobre o assunto. É ainda digno de nota o fato de que Louise Beck teve acesso às obras de Anna Katharina Emmerick por meio de um de seus confessores, o redentorista Carl Ehrhard Schmöger, por nós referido no caso de Katharina Emmerick.

3) *Viktoria Hecht* nasceu em 1840, em Haller na região da Alta Suábia, supostamente foi estigmatizada em 1869 e faleceu em 1890. Hecht não possui feitos notáveis em sua história de vida. Quando jovem, sofreu um acidente e, em decorrência dele, ficou acamada por 30 anos. Durante esse período carregou supostamente os estigmas de Cristo por cinco anos e morreu em fama de santidade, conhecida como a “Virgem Sofredora de Wolpertswende” (região em que viveu acamada). Em 2012 foi fundado o *Freundeskreis Viktoria Hecht*; grupo de seguidores e admiradores que buscam seu processo de canonização.

O caso de Viktoria Hecht é por nós apontado como digno de pesquisa pelo fato de se tratar, ao contrário dos dois casos acima abordados, de uma mulher sem qualquer feito de santidade. Ainda que, assim como as demais, tenha supostamente sido estigmatizada, Hecht representa uma imagem feminina da “não-mulher”, fundamental para se compreender a ideia de “virgem

¹¹⁹ Segundo Margareth Anderson, para iniciação no movimento de Louise Beck (algo semelhante a um batismo), era necessário beijar-se a ferida aberta no seio esquerdo de Beck, que nunca sarava, e era considerada um estigma de Cristo. (ANDERSON, 1991, p. 702)

sofredora”, ou seja, a mulher enquanto expiadora dos pecados humanos por meio da negação de sua sexualidade (virgindade como sinônimo de pureza) e dos seus sofrimentos. Hecht, portanto, representa, por um lado, o ideal da mulher religiosa (freira e santa) que não sofreu a mácula do ato sexual, mas, por outro, representa também a mulher cristã comum, martirizada no cotidiano da dona de casa, cuidadora de filhos e maridos e zeladora do lar.

Estes três casos foram escolhidos, por fim, como indicações/apontamentos para pesquisas sobre o tema aqui exposto por se tratarem de personagens que, embora tenham em comum o espaço físico e temporal alemão oitocentista, o misticismo e o estigmatismo, desenvolveram sua espiritualidade e influência de modos muito distintos. Uma foi freira, a outra casada e a terceira uma virgem sofredora. Uma foi beatificada, a outra não tem qualquer pretensão de santidade e a terceira almeja canonização. Uma produziu obras que se tornaram influentes¹²⁰, a outra desenvolveu e usou em vida enorme influência política e social, e a terceira apenas teve admiradores e devotos que até hoje a veneram.

Enfim, nossa pretensão com os três casos é indicar a possibilidade, por meio da micro-história de cada uma, de se analisar de que forma desenvolvimentos místicos tão distintas podem lançar luz interpretativa sobre a relação entre o misticismo feminino oitocentista e a consolidação da modernidade na Alemanha e, especialmente, trazer para a língua portuguesa e a historiografia brasileira contribuições importantes da historiografia internacional sobre temas que são caros à análises também sobre a relação entre religião, modernidade e feminino no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Gabriel Antunes Ferreira de. Mística como poética social: a fábula de Michel de Certeau. *Teoliterária*. Vol. 9, n. 17, 2019

ANDERSON, Margareth. *Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism*. *Journal of Modern History*. n. 63, dec. 1991

¹²⁰ O filme “A Paixão de Cristo” (2004), dirigido por Mel Gibson, foi inspirado nas revelações de Anna Katharina Emmerick.

- BEZERRA, Cícero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. *Revista Mirabilia*. Vol. 14, 2012
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015
- DINZELBACHER, Peter. **Heilige oder Hexen?** Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit. Artemis & Winkler: Zürich, 1995
- FIDELI, Orlando. **Elementos místicos e cabalísticos nas visões de Anna Katharina Emmerick**. São Paulo: Flos Carmeli, 2019
- GERSCHEL, Sarah. **Weibliche Autorität beanspruchen**: Zur Selbstlegitimierung bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg. Masterarbeit. Universität Wien: Wien, 2016
- GOMES FILHO, Robson. **Kulturkampf**: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século 19. Curitiba (PR): CRV, 2019
- GRAUS, Andrea. Mysticism in the courtroom in 19th-century Europe. *History of the Human Sciences*. Vol. 31, n. 3, 2018
- GRAUS, Andrea; OSSELAER, Tine van; ROSSI, Leandro. "Virgin mothers and alteri Christi: Stigmatic women and the cult of motherhood in Europe." In: VANDERPELEN-DIAGRET, Cecile; SÄGESSER, Caroline. **La Saint Famille: Sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique**. Bruxelles: Editions de L'Universite de Bruxelles, 2017
- GROSS, Michel. **The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany**. Michigan: The University of Michigan Press, 2011
- LOSSO, Eduardo. Prefácio. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). **Narrativas místicas**: Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016
- OSSLAER, Tine van. "Biographical Dictionary of Stigmatics." In: OSSELAER, Tine van; GRAUS, Andrea; ROSSI, Leonardo; SMEYERS, Kristof. **The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950**: Between Saints and Celebrities. Numen Book Series, Volume: 167. Boston: Brill, 2021

PAINTER, Cassandra. **The Life and Afterlife of Anna Katharina Emmerick: Reimagining Catholicism in Modern Germany.** Dissertation (PhD in History). Nashville, Tennessee (EUA): e Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2018

PRINTY, Michael. **Enlightenment and the Creation of German Catholicism.** Cambridge University Press, 2009

WEISS, Otto. **Die Macht der Seherin von Altötting.** Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015

WEISS, Otto. **Die Macht der Seherin von Altötting: Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts** (Topos Taschenbücher). Topos, 2016. Kindle edition

ASPECTOS E DESAFIOS DO FEMININO NA IGREJA CATÓLICA: MADALENA HUTIN E A FRATERNIDADE DAS IRMÃZINHAS DE JESUS DE CHARLES DE FOUCAULD.

Siloeh Cerqueira Lopes Piermatei¹²¹

Resumo: O campo religioso brasileiro tem passado por significativas transformações ao longo dos anos. Uma delas é o despontar do protagonismo de algumas personagens femininas, cuja sensibilidade e empoderamento resultante de lutas sociais diárias, as impulsionaram na direção a uma nova possibilidade de liderança e de resposta ao “Chamado de Deus”. No entanto, não é simples romper com a estrutura eclesiástica, onde a figura masculina sempre ocupou o papel central e os discursos foram escritos de modo a manter sempre a figura da mulher em segundo plano. Apesar do cenário ainda mostrar um ambiente extremamente patriarcal e machista, algumas fugiras femininas despontam como fortes lideranças, o que poderia significar um risco à supremacia e a hegemonia masculina dentro da hierarquia das instituições. O objetivo deste estudo é entender como algumas mulheres conseguiram quebrar as barreiras do preconceito e da submissão e se deixaram envolver pela força do Evangelho e a necessidade de responder a um chamado para guiar um “rebanho do Senhor”, como é o caso de Magdeleine Hutin, Irmãzinha Madalena de Jesus, idealizadora e fundadora da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld que, apesar de todos os obstáculos conseguiu fundar uma fraternidade dedicada aos pobres, excluídos e marginalizados e espalhá-la pelos quatro continentes. Irmãzinha Madalena de Jesus era uma mulher muito à frente de seu tempo. Sensível e carismática, forte e determinada, apesar da saúde frágil rompeu barreiras, quebrou paradigmas, construiu pontes, dialogou com o mundo. Portanto, torna-se relevante a compreensão de sua trajetória e dos desafios enfrentados para a realização de seu sonho maior, a fraternidade.

Palavras-chave: Irmãzinhas Madalena de Jesus. Diálogo inter-religioso. Alteridade. Inculturação. Pluralismo Religioso.

*Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). E-mail: siloehclp@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Há mais de um século as lutas em defesa das questões feministas se fazem presentes nas igrejas, uma vez que elas sempre estiveram na condição de coadjuvantes e subjugadas, não por opção, mas pela naturalização de uma subalternidade imposta pelo ambiente extremamente patriarcal e machista dentro das Igrejas. Contudo, não é simples romper com a estrutura eclesial, onde a figura masculina sempre ocupou o papel central e os discursos foram escritos de modo a manter sempre a figura da mulher em segundo plano. A teóloga Ivone Gebara afirma que:

Os homens responsáveis pelo sagrado poder e sagrado saber [...] não podem suportar uma intrusa em seu domínio: ela os ameaça como Prometeu ameaçou os deuses. E é em nome de seu bem e em nome de Deus que eles interceptam seu caminhar. Segundo a interpretação deles, interceptam na realidade “a errância de sua alma” por demais preocupada com o saber, interceptam seu desejo de transgredir as leis da natureza feminina, para entrar no universo masculino. Sem acesso à sua meta desejada, ela aceita a única solução possível: obedecer, calar-se e deixar-se morrer (GEBARA, 2000, p. 66).

A noção de gênero é aplicada para mostrar que a sexualidade humana está vinculada às ações sociais e culturais. Por essa razão, essas relações sócio-culturais entre homens e mulheres representam os “modelos de Deus” que na tradição Cristã são compreendidos pelos papéis sociais que exercem. A superioridade masculina é imposta por meio de uma repressão simbólica e velada e proibições sutis com a justificativa de que somos marcadas por uma “falta” que nos impele sempre a transgredir regras.

A teóloga católica alemã Elizabeth S. Fiorenza lembra que “na teologia cristã, Maria de Magdala, a apóstola dos apóstolos, foi transformada na pecadora arrependida e “mais casta” prostituta, a mulher sexuada que está apaixonada por Jesus e lhe ensina modos femininos de ser. E acrescenta que esse estereótipo foi reforçado pelo Papa Gregório Magno que “apresentava Maria Madalena como o exemplo de arrependimento e conversão ao povo de Roma que sofria com a fome, pragas e guerra” (FIORENZA, 2016). Sendo assim, de Apóstola para os Apóstolos, Maria Madalena passa a representar o modelo cristão de arrependimento. Fiorenza destaca que os clérigos e teólogos cristão

de hoje degradam a liderança de Maria Madalena e insistem que “as mulheres não podem ser líderes de igrejas porque Jesus escolheu somente homens como apóstolos ou que as mulheres não têm o direito de reformular a liturgia ou a doutrina da Igreja” (FIORENZA, 2016). Ou seja, o imaginário popular ainda hoje reforça o estereótipo cristão da mulher pecadora e depois arrependida, enfatizando a ideia de que seu papel na sociedade está reduzido ao de esposa dedicada e mãe zelosa.

A teóloga e Doutora em Ciências da Religião Luiza Etsuko Tomita, defende que as mulheres foram sentenciadas a uma “cidadania de segunda categoria” pelo não acesso a todos os sacramentos, em especial à ordenação (TOMITA, 2006). Segundo Etsuko Tomita, a perspectiva de gênero revelou:

não apenas as estruturas sexistas das instituições contemporâneas como também mostrou como as tradições religiosas cristãs teriam sido formadas no bojo do patriarcado romano, marginalizando as mulheres dos espaços de poder nas igrejas, impedindo-as de receber a ordenação sacerdotal assim como quaisquer cargos significativos na hierarquia eclesial”. (TOMITA, Diásporas, Diversidade, Deslocamento, 2010).

A partir do Concílio Vaticano II, em especial da constituição *Gaudium at spes*¹²², e posteriormente as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano de Puebla e Medellín¹²³, nomes relevantes da teologia latino-americana inauguraram um novo modo de fazer teologia que denunciava a invisibilização e marginalização das mulheres na Igreja. Houve então um caminhar em direção a uma espiritualidade revolucionária, comprometida com as causas sociais e rumo à libertação. Todavia, muito antes do Vaticano II, alguns personagens já se destacavam no sentido de abraçar como prática de vida as causas dos excluídos e oprimidos. Uma delas é Madalena Hutin - ou

¹²² A *Gaudium et spes* é a quarta das constituições do concílio Vaticano II e discorre sobre a Igreja no mundo contemporâneo. Trata fundamentalmente das relações entre a Igreja Católica e o contexto aonde está inserida. Jornal Santuário. Concílio Vaticano II transformou a Igreja Católica. Disponível em <https://www.a12.com/jornalsantuاريو/noticias/concilio-vaticano-ii-transformou-igreja-catolica>. Acesso: Visualizado em 05/04/22.

¹²³ O Conselho Episcopal Latino-Americano é um organismo da Igreja Católica fundado em 1955 pelo Papa PIO XII a pedido dos bispos da América Latina e do Caribe. Revista IHU, Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2015-paulo-suess-2>. Visualizado em 05/04/22.

Irmãzinha Madalena de Jesus -, que, apesar de muitos obstáculos e dificuldades, conseguiu fundar a Fraternidade das Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld e espalhou-a pelo mundo.

2. Fermento na massa: inculturação e respeito à alteridade

A francesa Madalena Hutin, ao ter contato com a biografia do Beato Charles de Foucauld sentiu que este era o exemplo que gostaria de seguir, levando uma vida dedicada aos pobres e marginalizados. Para além disso, seu discurso contemplava o respeito ao meu próximo como o “outro” e seu carisma era o “fermento na massa” como legítima unidade. O objetivo era “gritar o Evangelho” com a vida, na prática, não somente com palavras. Achava que o exemplo valia mais do que palavras e que deveria ir aonde houvesse pessoas que precisassem de acolhida e amizade. Acima de tudo, um dos princípios fundamentais da fraternidade das Irmãs de Jesus era o respeito à alteridade, expresso no jargão “Inculturar sempre e nunca impor a sua fé” (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, 1991, p.28). Ivone Gebara defende que:

A alteridade não é apenas o reconhecimento do outro/a como semelhante e diferente de mim, o que é óbvio, mas o outro como outro/a com os mesmos direitos sociais de cidadania que eu. O ‘alter’ é o outro diferente que me interpela e sem o qual não sou, porque também eu sou seu ‘outro’ diferente. O outro, embora diferente é de certa forma a extensão de mim mesma, aceita ou negada, sobretudo o outro mais próximo com o qual partilho o mesmo ar poluído da cidade onde habito ou os problemas do país em que vivo. Minha pele não é o limite de meu corpo. Por isso, nossa singularidade é também uma singularidade plural. Minha pele é apenas uma capa tênue que me individualiza fisicamente, mas não me permite viver sem os outros, mesmo querendo ignorá-los. É isso que significa que somos seres do mundo, um mundo de alteridades que se necessitam, se ama, se odeiam, se ignoram, se matam... um mundo de alteridades que produzem campos de concentração, muros separatistas, bombas nucleares, fortalezas subterrâneas para se atacar e se defender uns dos outros, embora sejamos conscientes de nossa impossibilidade vital de viver isolados. Somos alteridades capazes de fechar os olhos aos caídos nas estradas, aos que parecem querer comer do meu pão ou dividir minhas vastas propriedades. (GEBARA, 2021)

O lema da Fraternidade das Irmãs de Jesus era “ Deverás procurar no Mapa Mundi se existe em algum lugar um punhado de pessoas que não interessa a ninguém [...] Deverás ir lá de preferência sem escutar os que dizem que é perda de tempo. Se disserem isso, é prova de que eles serão sempre desprezados por serem pequenos e pobres. Então por isso eles se tornarão nossos amigos” (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, s.a.). A ideia de enculturação era cara para Irmãzinha Madalena que defendia o falar de Jesus com ações e respeito ao próximo como próximo. O carisma da fraternidade privilegiava o respeito à cultura e a não imposição de sua fé. Deveriam participar da massa humana, penetrando intimamente no meio em que vivem, santificando pela conformidade com a vida dos povos escolhidos, pela amizade, pelo amor e por uma vida voltada ao serviço do outro, formando uma unidade, como fermento na massa (PIERMATEI, 2020).

3. Desafios e diálogo

Durante muitos anos Madalena Hutin perseguiu, sem sucesso, seu sonho de fundar uma fraternidade e viver segundo o exemplo do Beato Charles de Foucauld. Irmãzinha Madalena foi batizada no mesmo dia de seu nascimento pois os médicos garantiram que ela não sobreviveria muitos dias devido à fragilidade de sua saúde. Seus problemas de saúde foram durante muitos anos o maior empecilho para que ingressasse na vida religiosa. Como leiga não poderia fundar uma congregação, era imprescindível estar inserida na vida religiosa e fazer os votos. No entanto ela nunca desistiu, pelo contrário, tinha a certeza de que recebera um chamado de Jesus e a missão de levar alento aos mais necessitados e aos invisíveis sociais. Só depois de muitos anos de tentativas, Madalena Hutin conseguiu fazer seus votos e fundar a fraternidade das Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld. (KATHRYN, 1997)

As constituições¹²⁴ escritas por Irmãzinha Madalena para as fraternidades das Irmãs de Jesus contemplavam muito do que propõe a *Gaudium et spes*: encarnação no mundo dos excluídos, proximidade, o diálogo como serviço para a humanidade, fraternidade universal, e tantos outros pontos de

¹²⁴ O Texto básico com o qual as Irmãs de Jesus se comprometem. (PIERMATEI,2020)

convergência. Especula-se que suas constituições possam ter influenciado no Concílio pois poucos meses antes a fraternidade recebeu uma “visita apostólica” que durou um bom tempo. Nessa visita, o sacerdote encarregado esclareceu que seguia ordens do Santo Padre para examinar mais de perto a Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, pois havia sido feito um pedido para que ela se tornasse de Direito Pontifício¹²⁵ e que, para isso, deveria revisar todas as constituições. Para isso, deixou bem clara sua superioridade dizendo que “tinha toda a autoridade sobre a congregação e que era o primeiro superior dela. Além disso ordenou que Irmãzinha Madalena se afastasse para não interferir nas investigações (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, 2012).

Durante todo o processo de fundação e organização da fraternidade, Irmãzinha Madalena precisou do apoio de um orientador homem. O Monsenhor Charles Provencheres era o Bispo responsável pela fraternidade. Apesar de ser amiga do Papa Pio XII e depois do Papa João XXIII, enfrentou a ira de poderosos que a censuravam e criticavam por comer com publicanos e pecadores, por misturar-se ao povo, por se aproximarem de pecadores (KATHRYN, 1997). Interessante notar na trajetória de Madalena Hutin e também na de Charles de Foucauld é que talvez eles se identificassem mais com o laicato do que com a vida eclesial. Irmãzinha Madalena entendia seu modo de ser no mundo e na Igreja, amava Jesus com toda a sua força e desejava seguir seu exemplo de vida em Nazaré junto com pobres e para os pobres (PIERMATEI, 2020).

Irmãzinha Madalena levou a fraternidade para as prisões, para os guetos e favelas, para os meios de prostituição e drogas e para junto dos povos originários, junto dos povos ciganos sem proselitismo ou imposição. Sua abertura ao diálogo e a sensibilidade ao pluralismo religioso levou Irmãzinha Madalena a idealizar uma fraternidade de Irmãzinhas não católicas. Enfrentou grandes obstáculos e dificuldades, uma vez que irmãzinhas não católicas não poderiam fazer os votos na Igreja Católica. Contudo, para Irmãzinha Madalena essa dificuldade não era insuperável e não via a conversão como solução.

¹²⁵ Direito pontifício é um reconhecimento do papel internacional de uma fraternidade/irmandade pelo papa, e implica na aprovação da instituição.

Achava a união na diversidade valiosa demais e dizia: “ Aconteça o que acontecer, elas não devem se tornar católicas”. Todavia, segundo Kathryn (1997), a fraternidade das irmãs não católicas não foi consentida como fraternidade, somente como “regra de vida”. Os textos escritos para o que seria a fraternidade das irmãs não católicas não seriam considerados constituições, mas uma sugestão para modelo de vida. (KATHRYN, 1997)

4. Uma cristã revolucionária

Madalena Hutin sempre esteve muito à frente de seu tempo. Numa época em que a mulher era extremamente subjugada, ela abraçou as causas sociais como projeto de vida. Cuidou de mulheres que tinham seus corpos violentados e seus direitos de escolha suprimidos, cuidou daqueles submetidos a uma política exclusivista, humanizou as dores daqueles que por racismo e indiferença são ignorados socialmente. Abraçou os povos originários como forma proteger e ajudar a garantir a continuidade de sua cultura. Para ela, se dedicar ao próximo era seguir verdadeiramente a vida de Jesus em Nazaré. Irmãzinha Madalena dizia para suas irmãs: “Se lhes falo com tanta segurança (...) é principalmente porque tenho diante dos olhos...Jesus, Deus feito homem que, no meio de toda raça humana, quis ser simplesmente um de nós, vivendo com amor sua vida de homem!” (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, s.d.).

Irmãzinha Madalena, contrariando todos os terríveis diagnósticos feitos pelo médico no dia de seu nascimento, morreu aos 91 anos de idade. Conversou com grandes líderes mundiais, foi inspiração para amigos Papas. Para conseguir apoio para sua fraternidade, viajava em uma caminhonete velha adaptada apelidada de “Estrela Cadente”. Não era confortável, pelo contrário, o pouco recurso e a falta de incentivo financeiro a colocava em situações desgastantes e desconfortáveis. São muitos os relatos de que Irmãzinha Madalena sofria de dores físicas intensas e generalizadas em seu corpo, tanto nos processos de epifanias quanto no dia a dia, o que muitas vezes a deixava paralisada de dor (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, 1991). Ainda assim, visitava escolas, hospitais e outras instituições com um projetor velho e um

pequeno filme amador mostrando as crianças e as outras pessoas assistidas pela fraternidade e o trabalho feito por elas nas comunidades. Sua fé inabalável em Jesus a conduziu e sustentou em todos os momentos em que se sentiu vulnerável e fraca. Sua experiência mística com o Menino Jesus a incentivou a espalhar a Fraternidade pelo mundo inteiro, por todas as partes onde houvesse a miséria, incompreensão, desamor e todas as mazelas humanas. Não concebia a ideia de haver uma pessoa, um povo que estivesse sofrendo e não estivesse por perto para levar sua hospitalidade cristã (PIERMATEI, 2020).

Irmãzinha Madalena resume a história da fundação com essas palavras: “Deus segurou minha mão... e eu, cegamente O segui... Aparentemente na maior escuridão, numa ausência tremenda e desnorteante de meios humanos, mas numa confiança sem limites na onipotência de Jesus, Senhor do Impossível” (FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS, 1991). Madalena Hutin externou de várias formas seu amor pela Igreja e sempre submeteu todas as suas irreverências à aprovação dos Papas, especialmente seus amigos pessoais, o Papa Paulo VI e João Paulo II.

Depois de muitos anos de espera a Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus foi reconhecida como de Direito Pontifício em 25 de março de 1964 e a Casa Geral da Fraternidade foi estabelecida em Tre Fontane, na cidade de Roma, em 31 de maio de 1964. Ela se tornou um lugar de oração e acolhida para todos, de todas as religiões, amigos e famílias de irmãzinhas do mundo inteiro. A quantidade de pessoas que passavam por ali de diversas religiões, ideologias ou confissões cristãs, dá à noção de hospitalidade uma nota própria de ecumenismo e universalidade” (JESUS I., Jesus é o Senhor do impossível, 1991). Irmãzinha Madalena deixou um grande legado e a certeza de que, mesmo sem o reconhecimento devido, revelou a força e a fibra de uma grande mulher cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FIORENZA, E. O chamado de Maria de Magdalena e o nosso próprio chamado. Revista IHU, São Leopoldo, RS: Instituto Humanitas Unisinos, 2016. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6543-elisabeth-schussler-fiorenza>> acesso em 15 de março de 2022.

FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS. Jesus é o Senhor do impossível. França: Le Livre Ouvert, 1991.

FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS. Irmãzinha Madalena de Jesus: A experiência de Belém até os confins do mundo. São Paulo: Cidade Nova, 2012.

FRATERNIDADE IRMÃZINHAS DE JESUS. Boletim Verde. Material de divulgação da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, s.l., s.d.

GEBARA, I. Ensaio de Antropologia Filosófica: A arte de misturar conceitos e plantar des-conceitos. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

KATHRYN, S. O Chamado do deserto, Biografia de Ir. Madalena de Jesus. São Paulo: Editora Loyola, 1997.

PIERMATEI, Siloeh Cerqueira Lopes. Entre cocares e terços: A hospitalidade das Irmãzinhas de Jesus de Charles De Foucauld na missão entre o povo Tapirapé. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião - UFJF, 2020.

TOMITA, L. As mulheres: um desafio para a Substância Católica. Revista Eletrônica Correlatio, nº 10, p.56-66, 2006

TOMITA, L. Diásporas, Diversidade, Deslocamento. Seminário Internacional Fazendo Gênero, nº 9, p.1-9, 2010.

**“EM TODA PARTE HÁ CIDADE DE DEUS E A CIDADE DO DIABO”: ANÁLISE
ACERCA DO DISCURSO SOBRE O MERETRÍCIO NA CIDADE DO CRATO
ATRAVÉS DA IMPRENSA CATÓLICA EM MEADOS DO SÉCULO XX.**

Ravenna Rodrigues Cardoso¹²⁶

Resumo: Esse texto objetivou analisar questões relacionadas ao discurso sobre o meretrício e as meretrizes que circulava no cotidiano da cidade do Crato através da imprensa católica. A cidade encontra-se localizada na região do Cariri cearense, situada no interior do Estado. A Igreja católica exercia considerável poder na sociedade cratense em meados do século XX, e como detentora de jornais como o *Écos da semana: órgão da união dos estudantes de Crato* e o *A Ação* a instituição católica operou com discurso que visava sobretudo o controle da prática do meretrício. Assim como fortalecer representações de papéis femininos. O jornal *A Ação* era redigido por padres da Diocese de Crato, e o *Écos da semana* pelos alunos do colégio interno Diocesano. Os redatores de ambos periódicos faziam circular enunciados que eram pautados na moral cristã, separando, assim, os modelos de mulheres. As colunas traziam várias críticas sobre os hábitos e os costumes. Os textos produziam ensinamentos para as jovens de “Boas Famílias” de como proceder dentro dos costumes recomendados ao passo que representava a mulher prostituta como tendo uma contra conduta ao que era esperado de uma mulher/moça católica. Eles usavam o espaço do periódico para clamar as autoridades policiais para que tomassem providências quanto a presença do meretrício nas adjacências do colégio. Portando, através dessas fontes é possível analisar as relações de poder e a construção discursiva sobre a prostituição na localidade.

Palavras-chave: Imprensa. Discurso. Representação. Meretrício. Igreja.

1. Introdução

No seio de uma sociedade notadamente conservadora e patriarcalista, os estudos que visam problematizar de alguma maneira essas estruturas seculares se fazem necessários, e, tendo isso em mente, buscou-se, no presente trabalho, abordar aspectos da representação feminina na imprensa católica cratense. Para isso, selecionamos dois periódicos que circularam na cidade do Crato-CE em meados do século XX. São eles o jornal *Écos da semana: órgão da união dos estudantes de Crato* e *A Ação*. Ambos administrados pela Diocese de

¹²⁶ Mestranda em História pela Universidade Federal do Maranhão- PPGhis-UFMA. Bolsista CAPES. Email: ravennacardoso21@gmail.com

Crato, sendo o primeiro encabeçado pelos alunos internos do colégio diocesano e o segundo pelos padres da Diocese.

O jornal *Écos* circulou por um período de tempo menor, tendo sua vida de circulação restrita a pouco mais de dois anos, entre 1948 e 1950. Entretanto, mesmo com um período curto ele teve peso em aspectos do cotidiano, ainda mais por se apresentar como um jornal “moço”, um semanário feito e pensado pela e para a juventude. O *A Ação*, distintamente, foi um dos periódicos que teve mais tempo de circulação na cidade, com suas primeiras edições lançadas na década de 30 e sobrevivendo até 1985. Podemos atribuir essa duração estendida por ser um jornal custeado pela Igreja Católica, bem como pelo status social dos colunistas do jornal, que tinham uma condição aquisitiva considerável.

O que nos importa, no presente trabalho, é analisar as formas de representação e produção discursiva acerca da feminilidade na cidade do Crato, de forma a perceber como isso circulava através da imprensa e alimentou o imaginário cultural sobre o que era ser uma “boa mulher” a partir da construção discursiva sobre o meretrício, estando envolto tanto a conduta, que se apega ao aspecto da moralidade, como a localização das zonas, que para além da questão moral revela disputa pelo espaço citadino e evidencia manifestações de poder que não estabelecidos nas deliberações que partiam de reclames dos semanários. O nosso esforço se insere nesse debate tendo em mente que devemos atentar para o tempo e o espaço em que esses ideais operaram. Não apenas isso, mas também o lugar social de quem os escrevia.

O texto versará acerca da construção discursiva sobre a feminilidade e os aspectos desta sedimentados na religião. De acordo com Gregolin, “um mesmo fato histórico pode ser contado de diferentes pontos de vista, porque o autor do texto histórico (...) é apenas, e sempre, efeito construído pelo discurso” (GREGOLIN, 2004, p.23).

Para Michel Foucault o discurso exerce uma posição de controle, estruturando imaginários sociais, de forma que ele considera esses fatos do discurso como “jogos estratégicos de ação e reação, de perguntas e respostas, de dominação e de esquiva, como também de luta”. Foucault chama de

discurso um conjunto de enunciados, que vão se sustentando na própria formação discursiva, sendo os enunciados produtos de outros que os antecedem ou o sucedem.

O discurso não é, portanto, uma simples sequência de palavras. Para a historiadora Cláudia Maia, os “[...] discursos devem ser entendidos em suas condições de produção, ou seja, na situação/circunstância em que emerge um enunciado, ou que se faz uma enunciação” (MAIA, 2011, p.54). Diante disto, podemos pensar que o discurso se constitui como uma prática que relaciona a língua com “outras práticas” no campo social

Portanto, a produção de discursos e saberes se delineiam como um processo sócio-histórico do poder. As contribuições do filósofo Michel Foucault remodelaram a maneira pela qual compreendemos as instancias do poder que operam na sociedade, nos mostrando que são variadas as formas das manifestações deste. A partir do pensamento de Foucault e dos conceitos que ele se dedicou a desenvolver cabe-nos aqui a utilização de suas contribuições no entendimento das produções discursivas e das relações de poder.

Contamos também com as contribuições do historiador Roger Chartier no que tange as representações. Seguidamente a nossa análise recai acerca das relações de poder que envolvem a disputa pela cidade. Tendo em vista que trataremos sobre representação, utilizaremos para isso os pressupostos elaborados pelo historiador Roger Chartier, para ele;

O estudo das “representações” assim compreendidas, a saber, como eixo da “história cultural do social”, assume, portanto, que as estruturas do mundo social não são um dado objetivo, mas antes historicamente estruturadas por obras escritas, estratégias discursivas e práticas escolares, sociais e políticas que constroem suas próprias imagens. Trata-se de lidar “com a problemática do mundo como representação, moldado através das sérias de discursos que o apreendem e o estruturam. (CHARTIER, 1990, p. 23)

Em vista do exposto, para Chartier, as representações moldam sujeitos sociais através dos discursos que são construídos para os sujeitos, de forma que não é a realidade, mas uma apropriação de aspectos forjando representações para grupos sociais, ou seja, o estudo das representações, no campo da história cultural visa os processos de construção dos significados discursivos bem como

os esquemas conceituais e de condutas. Para ele a cultura, o meio social e suas práticas não devem ser reconhecidos como algo natural ou como algo pacífico, isto é, elas devem ser compreendidas e situadas além das suas representações. Para esse historiador as representações se dão em espaços de interação e coletividade, tendo em vista que é necessário projetar-se no discurso e no olhar sobre e para o outro, que por seu turno, nunca se fará de forma neutra, para ele, a ideia de representação também se relaciona com as disputas. As representações sociais circularam nas diversas práticas discursivas “cristalizadas em condutas e em organizações materiais e espaciais”. (JODELET, 2001, p.17).

2. “E, numa terra em que os mais respeitáveis moralistas são religiosos”: a representação das mulheres na sociedade caritense através do discurso na imprensa católica.

A imprensa, como sabemos, é um meio de comunicação importante, porém, é preciso, ao fazer análise de fontes dessa natureza, estar atenta ao local social de quem os produzem, ou seja, a quem serve e que tipo de discurso é reproduzido. No Cariri cearense, muitos jornais circularam como condutor de verdades e, por se tratar de um período em que não haviam outros meios de comunicação e difusor de saberes e dizeres, ou seja, produtor e reproduzidor de discursos e representações, a imprensa pode ser entendida como um vetor que influencia todo um pensamento e imaginário de uma época através do seu discurso, que também é reflexo de valores da sociedade.

Vários jornais circularam na região desde meados do século XIX, tratando dos mais diversos assuntos, porém, vale ressaltar que usaremos dois periódicos católicos que circulam na cidade durante o século XX. Os jornais pretendia ser, na cidade, o condutor das “ verdades” e modelos disciplinares, como podemos perceber no seguinte trecho:

“[...]embora a nossa cidade apresente um índice de desenvolvimento que em seu conjunto se traduz invejável posição no concerto das comunidades humanas, verifica-se também **um acervo de problemas bastante complexos a merecerem consideração por parte de todos os de boa vontade. Apontá-los não é tarefa difícil nem complexa. Estão aí, a descoberto para quem tem olhos para ver.** (A Açã, 1966, p .2)

Portanto, a partir do trecho citado cabe situar o lugar a que o jornal queria ocupar, sendo, como já mencionamos, o condutor da moralidade na cidade de Crato, não apenas na questão da representação feminina, mas gostaríamos de elucidar ao leitor de que os periódicos exaltavam uma certa superioridade moral e civilizatório da cidade. Ao longo da leitura notamos que geralmente os problemas apresentados pelos articulistas são com relação a moralidade, e aí incluso a questão das meretrizes, visto que eram percebidas e representadas como um agente da desordem. Estes jornais se apresentavam desde a sua fundação: como um órgão que estava preocupado em manter a boa conduta dos cidadãos da cidade de Crato. É visível que, nas matérias publicadas, os representantes da Igreja estimulam constantemente o leitor a perceber como a cidade segue em direção ao progresso, e para isso também se fazia necessário se manter como cidade modelo seguindo preceitos sedimentados na religião católica.

Os apelos pela moralidade, pelo recato feminino, por uma manutenção dos “bons costumes” era assunto recorrente, como nesse artigo intitulado “recato feminino” em uma edição do *A Ação* lemos que:

Nas famílias mais acatadas, já se sente a influência perniciosa de doutrinas liberais, **destruindo o espírito tradicional da família cristã. A geração môça das Filhas de Eva não quer se conformar mais sem o recato e a austeridade dos mais respeitáveis e edificantes costumes de seus maiores.** E os genitores, por força de repetidas capitulações aos princípios da bôa moral familiar, vão se acostumando com as *novidades do século* e permitindo se introduzam, na família, abusos anteriormente condenados e combatidos (*A ação*, 1943, p 2)

As constantes preocupações com os costumes envolviam principalmente a dominação do corpo das mulheres, essa passagem do periódico nos é útil nesse sentido, é denunciado uma suposta mudança nos costumes, associada a uma geração que não estaria cumprindo o seu devido papel, e no tocante a mulher, esse parecia ser ainda mais preocupante. Ao relatar que as moças da geração não estariam mais corroborando com a manutenção dos costumes é denunciado um comportamento a ser combatido pelos pais e pela sociedade como um todo. Sabemos que tradicionalmente certa ala da igreja católica teve tendências conservadoras, e esse conservadorismo com relação aos valores,

costumes e moral parece recair com maior peso nas mulheres, sempre representada nas páginas dos jornais como um caso a ser observado, a ser controlado, vigiado e protegido (a proteção era direcionada para apenas algumas mulheres, e mesmo essa forma ainda é problemática).

Percebemos a existência de um incomodo com o avanço dos tempos, no sentido de que esse estaria dando mais “liberdade” as moças, que são comparadas, por isso, como filhas de Eva, notadamente uma alusão as representações de mulher presentes na Bíblia, tendo em vista que o modelo de mulher a ser seguido e considerado o bom modelo seria o de Maria, que é a representação da mulher em sua ‘perfeição’, sobre isso, Silvana Mota nos aponta que;

Que modelos do feminino têm, então, sido veiculados pelo Cristianismo e pela Igreja Católica em particular? São duas, essencialmente, as mulheres paradigmáticas: Eva e Maria. Argumentaremos a necessidade de perspectivar estas duas figuras à luz de um paralelo antitético. Eva deverá ser olhada em função de conceitos como o pecado, o demoníaco, a desobediência e a ruptura com o divino. Maria, pelo contrário, assume-se como uma “Nova Eva”. Por oposição à primeira, destacaremos a sua ligação à virtude e ao divino. (MOTA, 2000, p.3)

Com isso, ao associarem os costumes dessa geração como sendo a representação das filhas de Eva, os jornalistas tentam atribuir uma carga negativa a conduta feminina da época, como estando saindo dos padrões e representações de modelo de feminilidade aceitável pela igreja católica, não estariam mais seguindo os valores cristão e o modelo mariano, ou seja, o ligado a representação de Maria, e estavam se corrompendo e a todos no que no pensamento dos representantes do jornal julgavam serem as boas famílias e os bons costumes, (...)a imagem da mulher veiculada pela Igreja Católica será encarada como factor determinante dos modelos de auto-representação da mulher e da identidade feminina que são por si construções sociais a um nível mais vasto, onde a religião assume um papel particularmente importante.(MOTA, 2015, p.12). É com a ênfase no recato feminino e nos perigos desses avanços geracionais que os redatores expressaram que;

O recato cristão vai desaparecendo. Os clubs de dansas sorvem paulatinamente as melhores energias espirituais dos jovens e das donzelas. As meninas espivadas se agitam, pulam no salão, soltam gritinhos nervosos e gesticulam descaradamente. Em matéria de namoro o *progresso* andou de avião. O cinema ensinou a amar sem preconceito, criou o amor dos *pombinhos* dos *quasi noivos*, das liberdades exageradas, dos namorados de esquina de beco escuros (A Ação, 1943. p.2)

Dessa maneira, fica explicitado que o que realmente incomodava os representantes da igreja era a constante mudança de hábitos das mulheres frente aos modelos prescritos para as mulheres nos códigos da igreja, o que fugia do controle da igreja essa dominação dos corpos e costumes femininos. É criticado pelo jornal também o fato de os namoros estarem acontecendo fora dos padrões do que a igreja prega, de forma que denuncia esses encontros dos assim chamados ‘quase noivos’ também como um afrontamento aos costumes cristãos do matrimônio. A insistência em zelar pela “castidade” e pela honra das moças no discurso dos articulistas não se voltavam para uma culpabilização somente dos jovens. Era chamado também atenção dos pais. Em uma matéria do *Écos da semana* nos idos de 1948 o alerta estava anunciado:

Com tristeza vemos nos bares e cafés da cidade, adolescentes afeitas ao dispor físico- modelos impudicos das cortesãs parisienses. **E quantas jovens que poderiam garantir o seu futuro com um esposo à sua altura, ou nível social, se entregam a perversão da sua castidade, sem visar um povir regular e probol! Coitadas, elas procuram viver nas frescuras dos seus anos, amando o presente e alheias aos dissabores do amanhã.** E saber que todo este desdomínio moral tem fonte na ignorância dos pais que, boquiabertos, entregam suas jovens filhas ao mundo. Muito raramente me revolto contra as plausíveis atitudes da espécie humana. Deixo sempre que todos os males eticamente erupitivos vão de roldão. Sou pouco sensível às desgraças irremediáveis. Mas, o que hora exponho à consciência cratense, é uma inflação que só nos dias atuais vem apresentando sintomas de suma gravidade. **E, numa terra em que os mais respeitáveis moralistas são religiosos cabe, em consequência, parte desta digna tarefa- a tarefa de desviar as jovens de sua miserável rota—aos clérigos. E' do esperar que se empenhem a toda a grandeza do seu verbo cristão, afirm de evitarem as lacunas que surgem, dia a dia, no seio da sociedade feminina.** (*Écos da semana*, 1948, p.6)

Havia uma preocupação em denunciar também a condescendência ou a falta de firmeza dos pais em controlar os filhos, em especial as meninas. Para elas, a chamada é enviada em tom de possivelmente estarem jogando fora a

oportunidade de arrumar um bom casamento e constituir família por estar se envolvendo em “namoros” sem compromisso. Um aspecto importante nessa matéria é que ele direciona um esforço em mostrar que a região tem a presença de “moralistas religiosos católicos”, e mesmo com essa presença e empenho a localidade estava em falta na obediência, e não por falta de atitudes, pois esses estavam sempre que possível ensinando o verbo cristão, o descaminho não era por falta de orientação, e sim pelas mudanças nos comportamentos. De forma que esse enunciado retira a existência de esforço dos clérigos e recai a culpa nos sujeitos que não as obedecem.

3. Considerações Finais

A partir do que foi analisado até essa etapa da pesquisa, podemos concluir que as normas de conduta para a mulher são de caráter estrutural, sedimentados na e pela religião dando sustentação ao modelo patriarcal na sociedade que tanto afeta as mulheres, bem como nos permite concluir que essas opressões e desigualdades de gênero, assim como a dominação masculina possuem raízes profundas, possuem uma historicidade e possuem também lugar de produção e de reprodução, que atualmente sustentam as próprias desigualdades de gênero nas mais variadas esferas da sociedade, desde o próprio âmbito privado ao âmbito público, de forma que problematizar a estrutura que sustenta esse sistema é indispensável para uma possível emancipação feminina de forma plena e justa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

A Ação, 1943

A Ação, 1966

Écos da semana: órgão da união dos estudantes de Crato. 1948

Fontes Secundárias

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entra práticas e representações**. Lisboa, Difel: Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000

GREGOLIN, M. R. V. **Michel Foucault: o discurso nas tramas da história.** In: Fernandes, C. a.; Santos, J. B. C. **Análise do Discurso: unidades e dispersão.** Uberlândia: Entremeios, 2004,

JODELET, d. **Representações sociais: um domínio em expansão.** In: (org). **As representações Sociais.** Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

MAIA, Cláudia de Jesus. **A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral. Minas Gerais (1890-1948).** Ilha de Santa Catarina, editora mulheres. 2011.

Mota-Ribeiro, S. (2000) **‘Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo’**, comunicação apresentada ao IV Congresso Português de Sociologia, Universidade de Coimbra, 17-19 de abril. 2000.

GT 8: DOS APÓSTOLOS À CONTEMPORANEIDADE: HIERARQUIA CATÓLICA E GOVERNO ECLESIAÍSTICO ONTEM E HOJE

Me. Eraldo Leão Filho
(UFRJ-Brasil)

Me. Marcelo Massao Osava
(PUC-Rio-Brasil)

Resumo: Uma das principais peculiaridades do Catolicismo está no modo como se estabelecem as relações hierárquicas. Em seu seio, o conceito de hierarquia, utilizado formalmente desde os tempos do Pseudo-Dionísio (séc. VI), remete a uma determinada estrutura, composta por pessoas que detêm uma autoridade considerada sagrada, exercida através de diversos ministérios ou ofícios, cujos primórdios e fundamento atribuem-se ao Novo Testamento bíblico, a partir da escolha dos doze apóstolos por Cristo e do papel designado por ele ao apóstolo Pedro. Ao longo do tempo, as modalidades de organização hierárquica e de exercício da autoridade de governo foram assumindo formas variadas devido ao intercâmbio cultural e político vivenciado pelo Catolicismo, o que resultou ora em formas mais colegiadas e descentralizadas do governo eclesiástico ora em formas mais centralizadoras e uníssonas, dependendo das conjunturas de cada época. Nesse sentido, para fundamentar e legitimar o exercício ora mais colegiado ora mais centralizado do governo eclesiástico, diversos agentes desempenharam papel preponderante, dentre os quais os concílios ecumênicos, nos quais os debates teológicos e disciplinares suscitados pelas diversas circunstâncias históricas fizeram emergir expressões variadas de fundamentação teórica para a composição e exercício do governo eclesiástico, estabelecendo um sistema de símbolos que na linha do pensamento de Pierre Bourdieu corrobora o catolicismo enquanto religião como “sistema simbólico” definido pelo poder de comunicar, encadear e transmitir estruturas lógicas que permitem a absorção e a disseminação de ideias que funcionam como mecanismos de significação. A proposta deste grupo temático é reunir trabalhos de pesquisadores e estudantes das áreas da História, das Ciências Humanas e Sociais, das Ciências das Religiões, da Teologia e áreas afins que abordem em perspectiva transversal as conexões entre Catolicismo e História no que tange à organização hierárquica do Catolicismo em diversos recortes geográficos e cronológicos ao longo da história, com especial enfoque no Concílio Vaticano II no que tange à fundamentação teórica acerca da natureza, da composição e do exercício do governo eclesiástico que dele emergiu e nas consequências para a organização hierárquica da Igreja Católica que dele resultaram. Nesse sentido, pesquisas que abordem, por exemplo, de que maneira a estrutura hierárquica e os diversos ministérios e ofícios se desenvolveram e/ou se expressaram e as principais contribuições de fundamentação do conceito de poder eclesial, sobretudo o papel do papado e do episcopado ao longo da história em recortes temporais diversos, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, dentre outros assuntos relacionados à proposta do grupo.

Palavras-chave: Catolicismo, governo, hierarquia, história.

As relações de poder nas relações hierárquicas e nos diversos ministérios:
discernimentos eclesiológicos à luz da *Lumen Gentium*

Anderson Costa Pereira¹²⁷

Resumo: Sem dúvidas, o século XX foi marcado por uma profunda renovação eclesiológica com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, venerada como a Carta-Magna deste Concílio e reconhecida como um “divisor de águas” no que tange à compreensão da Igreja sobre si mesma, apresenta elementos eclesiológicos fundamentais que sintetizam as inspirações conciliares no tocante a esta virada eclesiológica. A Igreja, ao longo dos séculos, constituiu-se numa forte organização hierárquica, estabelecendo relações de poder entre seus membros. O filósofo Michel Foucault (1926-1984) afirma que nas relações humanas, não importando o tipo de relação (institucional, econômica ou religiosa), as relações de poder estarão sempre presentes. Por sua vez, o pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) fundamenta o poder na capacidade de ação conjunta das pessoas, para quem o poder só existe enquanto agimos em conjunto. Nas relações de poder no âmbito eclesial anterior ao Vaticano II, a Igreja era apresentada como uma sociedade perfeita e hierarquicamente organizada (*societas perfecta*), constituindo-se pelo exercício dos poderes de que eram investidos o Papa, os Bispos e os Sacerdotes, vista também como uma *societas inaequalis hierarchica* (sociedade desigual), centralizada no Papa e na Cúria Romana, não atribuindo nenhum valor à ação do povo. O Concílio Vaticano II, por meio da eclesiologia da *Lumen Gentium*, recupera o conceito de “Povo de Deus” que envolve, primeiramente, todos os fiéis batizados (clérigos, religiosos(as), leigos(as)), na unidade em Cristo, que vivem a comunhão para a missão universal, assumindo uma mudança de atitude no que se refere às relações de poder entre os diversos Ministérios e na Hierarquia eclesiástica. Analisaremos o decurso desse processo que o Concílio opera ao realizar essa inversão eclesiológica fundamental, chamada por muitos teólogos de uma “virada copernicana”.

Palavras-chave: Poder, Ministérios, Hierarquia, *Lumen Gentium*.

¹²⁷ Mestrando em Teologia pela PUC/SP. E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.

Introdução

Este texto traz para o debate a questão do poder exercido pela Igreja, buscando, com isso, apresentá-lo através de alguns pontos específicos. A Igreja sempre foi tratada como um veículo de poder e autoridade exercida pela sua hierarquia. O conceito e o exercício do poder são amplos e, por isso, não se pode atribuir a ele uma definição única. Ele atinge vários setores da sociedade, sendo uma preocupação recorrente das Ciências Sociais e da Filosofia Política. Algumas notas introdutórias sobre o poder que serão apresentadas nos permitem melhor refletir sobre o assunto.

Porém, quando o poder emana de uma Instituição hierarquicamente organizada como a Igreja Católica, a que tipo de poder se está referindo? O binômio Igreja-poder sempre causou desconforto quando abordado, pois o poder acompanha a Igreja como uma “sombra”. Afinal, esta “sombra” é capaz de construir e destruir. Assim, este texto tem como objetivo fazer uma breve exposição sobre as relações de poder na Igreja, tendo como eixo central um olhar sobre o antes e o depois do Concílio Vaticano II (1962-1965) e como este abordou tal questão na Igreja.

O Concílio Vaticano II, refletindo sobre a constituição e a natureza da Igreja, reafirmou várias verdades eclesiológicas, sendo os seus juízos registrados na Constituição dogmática *Lumen Gentium*. Sem dúvida, este Concílio foi o maior evento eclesial de um século marcado por uma profunda renovação eclesiológica. Nele, a Igreja volta seu olhar sobre si mesma para buscar sua própria identidade a partir do retorno às fontes Bíblicas e Patrísticas. Vale destacar que o assunto em questão é de grande amplitude e, por isso, é preciso levar em consideração as suas próprias limitações. É impossível abordá-lo por completo, muito menos encerrar a questão, mas apenas suscitar algumas reflexões.

1 Considerações sobre as relações de poder

À guisa de introdução sobre esta temática, é preciso, primeiramente, conhecer a etimologia da palavra “poder” para compreender seu significado. De acordo com o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, a palavra “poder”

vem do latim vulgar *potere* e possui vários significados, com destaque para: “ser capaz de”; “ter a faculdade ou o direito de poder determinar algo”; “dispor de força ou autoridade”; “direito de deliberar, agir ou mandar” (FERREIRA, 1999, p. 1591).

Apesar de muitas vezes a palavra “poder” ser tida como sinônimo de “autoridade”, Hannah Arendt (1906-1975) afirma que o conceito de autoridade *a priori* não era sinônimo de poder, pois na Antiguidade os Senadores romanos (que detinham grande autoridade, em virtude de serem anciãos do povo e possuírem a responsabilidade pela transmissão dos conhecimentos e das tradições às gerações futuras) não possuíam em si o poder (cf. ARENDT, 2007, p. 37-47).

É de se considerar que o princípio da autoridade é indispensável à organização de qualquer instituição humana, de tal modo que até mesmo uma família, sendo constituída sob os vínculos mais íntimos de cordialidade e vivendo em um clima envolvido de afetos, sem o princípio de autoridade não sobreviveria (ARENDT, 2007). Segundo Hannah Arendt, tanto na *polis* quanto na família, para que se possa conquistar equilíbrio e boa ordem, faz-se necessário que haja o princípio da autoridade (ARENDT, 2007). Assim, a autoridade sempre foi usada como princípio norteador até mesmo nas relações mais íntimas de convivência.

Nesse contexto, é importante destacar o pensamento do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) em relação ao poder. Foucault aborda a questão do poder para identificar os sujeitos atuando sobre os outros sujeitos, isto é, discorre sobre as relações de poder. De acordo com o filósofo, o poder é pensado sempre como relação, raramente usando em seus escritos somente a palavra “poder”, mas a expressão “relações de poder”. Para ele, o poder (pensado como relações de poder) evoca a ideia de força. Afirma ele sobre o Catolicismo:

O caso da Igreja depois do Concílio de Trento. De modo geral, penso que é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos

novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos (FOUCAULT, 1979, p. 142).

Com efeito, Foucault analisa as relações de poder, sobretudo em âmbito religioso, por meio de diversos mecanismos. Tais relações se configuram como meios de domínios surgidos em meio às outras relações. Ou seja, toda relação implica, de forma imanente, relações de poder. Qualquer tipo de relação humana, seja ela familiar, afetiva, profissional, política, religiosa, dentre outras, são igualmente relações de poder.

2. As relações de poder na Igreja antes do Vaticano II

A Igreja é uma realidade divino-humana. Animada e vivificada pela promessa da presença de Cristo em seus Sacramentos, pregação e organização, ela é a Instituição que dura no tempo. De acordo com o teólogo Yves Congar (1966, p. 05), a Igreja, em sua práxis, é “um organismo vivo, animado e dirigido pelo Espírito Santo, que conserva vitalmente sua lei dentro de si”.

Como fora dito, toda organização ou instituição humana funciona sob o princípio da autoridade. Ademais, para que o princípio da autoridade seja observado é necessário que haja uma hierarquia, a fim de garantir e preservar a ordem estabelecida. Nas Instituições eclesásticas tal princípio não é diferente.

Nesta seção não se pretende reconstituir todo o processo de desenvolvimento das relações de poder na hierarquia e nos diversos ministérios desde as primeiras comunidades cristãs até os dias de hoje. Esse não é o objetivo principal. Contudo, convém ressaltar que a “hierarquiologia” é fundamental para se conhecer o processo de estruturação das instituições humanas. Conforme Arnaldo Schüler (2002, p. 231), a hierarquiologia é a “Ciência que tenta, através de estudos objetivos, proporcionar um conhecimento mais profundo da estrutura das organizações humanas”.

No Novo Testamento a instituição do poder é um ato divino. Jesus recebeu todo poder no céu e na terra e o concedeu aos seus discípulos para cumprirem essa missão (cf. Mc 16,15; Mt 28,18-20). Os discípulos não foram enviados por seu próprio poder. O Cristo concedeu a Pedro supremacia em relação aos demais discípulos, dando a este, inclusive, o poder das chaves (cf. Mt

16,18-19), pedindo-lhe que confirmasse seus irmãos na fé (cf. Lc 22,32), e o mandando apascentar as suas ovelhas (cf. Jo 21,15-17), contudo não parece seguro afirmar que ali a hierarquia já estivesse plenamente instituída e organizada.

Na Eclesiologia anterior ao Concílio Vaticano II, segundo Leonardo Boff, a Igreja até o ano de 312 d.C. era mais um movimento de fé do que uma instituição, porém com a virada constantiniana no século IV suas estruturas foram alteradas, tornando-se a herdeira do Império Romano, acarretando maior organização burocrática na distribuição de cargos, deixando de ser formada pela Comunidade e passando a tornar-se numa Instituição ao modo romano. Conclui Leonardo Boff (1994, p. 91): “a lógica do poder é querer mais poder, conservar-se, preservar-se, entrar em compromissos e, caso corra risco, fazer concessões para sobreviver. Tudo isso podemos averiguar da história da Igreja-instituição”.

A partir do século XI, quando o Papa Gregório VII (1073-1084) inaugurou uma nova ideologia do poder absoluto do Papado, em que “o *Summus Pontifex* assumia a herança do Império Romano e se instituía como poder absoluto, casando em sua pessoa o *sacerdotium* e o *regnum*” (BOFF, 1994, p. 98), dominou um modelo eclesiológico que concentrou todo o poder da Igreja no Papa, no qual, como na cabeça, reside a *plenitudo potestatis* (plena potestade). Ideia esta presente no Concílio Vaticano II (LG 22) onde se afirma que o Papa “possui na Igreja poder pleno, supremo e universal”. Porém o Concílio ao mesmo tempo lembra as exigências evangélicas de serviço e as confronta com a noção e o funcionamento da autoridade eclesiástica. As reformas do Papa Gregório VII desequilibraram em favor dos clérigos e em detrimento dos leigos a balança do poder na Igreja.

De acordo com o teólogo José Comblin (2002, p. 20), a “eclesiologia anterior estava fundada no conceito de *societas perfecta* (sociedade perfeita) e se inspirava nos conceitos nominalistas, segundo os quais o essencial da sociedade são os poderes que a regem”. Com esta concepção eclesiológica como sociedade perfeita a Igreja era considerada como “hierarquiologia”, isto é, por sua estrutura hierárquica, o modelo eclesiológico era de uma Igreja

piramidal, tendo na parte superior o tríptico ministério, a saber: episcopos, presbíteros e diáconos, tendo como centro a figura do Papa (cf. LAFONT, 2008, p. 117-137).

Segundo Antônio José de Almeida, a Igreja era vista também como uma *societas inaequalis hierarchica* (“sociedade desigual”), ideia capitaneada pelo papa Gregório XVI: “Ninguém pode ignorar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual Deus destinou alguns para comandar, outros para obedecer; estes são os leigos, aqueles, os clérigos” (ALMEIDA, 2005, p. 79). Pode-se ainda citar o esquema *Supremi Pastoris* do Concílio Vaticano I (1869-1870):

Mas a Igreja de Cristo não é uma sociedade de membros iguais, como se todos os fiéis que dela fazem parte tivessem os mesmos direitos, mas é uma sociedade desigual (hierárquica), e isto não só no sentido de que, entre os fiéis, alguns são clérigos, e outros, leigos, mas sobretudo porque há na Igreja um poder divinamente instituído que uns receberam para santificar, ensinar e governar, e outros não o têm (ALMEIDA, 2005, p. 80).

O Concílio de Trento (1545-1563) e, sobretudo, o Concílio Vaticano I, serviram como base para reafirmar o poder da Igreja todas as vezes que se percebia que a sua autoridade era questionada, centralizando-se em torno da hierarquia, inclusive, fixando uma eclesiologia dominante a ponto de tornar a questão da autoridade hierárquica em uma “hierarquiologia”. O teólogo Yves Congar (1964, p. 81) utiliza o termo “hierarquiologia” como o exagero da hierarquia. Sendo, portanto, um termo crítico e depreciativo.

Contudo, tais Concílios não ignoram, por assim dizer, a dimensão divina da Igreja, mas apenas acentuam sua dimensão humana, o aspecto institucional e hierárquico da Igreja, devido às circunstâncias históricas. Leonardo Boff (1994, p. 88) afirma que “a Igreja se autocompreenderá fundamentalmente como aquela comunidade que vem investida de poder (Hierarquia) em face a outra comunidade destituída de poder (Povo de Deus dos leigos), mas sobre o qual se exerce o poder”. O Concílio Vaticano II esforçou-se para corrigir alguns excessos neste sentido.

3 *Lumen Gentium* e o Povo de Deus: novas relações de poder

Sem dúvidas, a Igreja foi o grande tema central do Concílio Vaticano II. Por isso, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* ocupa o primeiro lugar no conjunto dos documentos conciliares. O teólogo João Batista Libânio assevera que a “virada copernicana” realizada pelo Concílio consiste na passagem do “geocentrismo” hierárquico para o “heliocentrismo” de todo o Povo de Deus (LIBÂNIO, 2004, p. 04), produzindo uma nova eclesiologia, ainda em via de recepção no momento atual.

A *Lumen Gentium* reafirmou várias verdades eclesiológicas apresentando a Igreja através de várias figuras: redil, rebanho, lavoura ou campo de Deus, construção de Deus, “Jerusalém do alto” e “nossa mãe”, “esposa sem mancha do Cordeiro imaculado” (VATICANO II, 2005, pp. 188-189). Seu capítulo II é dedicado à Igreja como o “Povo de Deus”. Esta concepção tornou-se sobremaneira importante que mereceu um capítulo próprio na Constituição. É a imagem que substitui a velha eclesiologia de “sociedade desigual” e apresenta uma nova visão sobre as relações de poder.

O conceito Povo de Deus é recuperado pelo Concílio Vaticano II para qualificar o conjunto dos fiéis batizados, sejam eles clérigos, religiosos(as) ou leigos(as), portadores da graça batismal, participantes do sacerdócio comum, fundado no único sacerdócio de Cristo. “Deus quis entretanto santificar e salvar os homens não como simples pessoas, independentemente dos laços sociais que os unem, mas constituiu um povo para reconhecê-lo na verdade e servi-lo na santidade” (VATICANO II, 2005, pp. 192).

A própria estrutura da *Lumen Gentium* revela teologicamente um novo modo de ver a Igreja. O capítulo primeiro trata sobre o mistério da Igreja que se origina na Trindade para fazer com que o Reino de Deus se faça presente na história da humanidade. O segundo, considerado a alma da *Lumen Gentium*, apresenta a Igreja como Povo de Deus, os fundamentos dessa verdade e as suas consequências para a nossa vida cristã na sua dimensão eclesial; e os demais capítulos tratam respectivamente da constituição hierárquica da Igreja, dos leigos, da vocação universal à santidade, dos religiosos, e os últimos dois

capítulos sobre o que a Igreja diz acerca do destino último da humanidade junto de Deus e sobre Maria, Mãe de Deus e Mãe da Igreja.

Ademais, esta estrutura e organização é fruto da divisão do capítulo “*de populo Dei et speciatim de laicis*” (o Povo de Deus e em especial os leigos) graças às intervenções de diversos Padres conciliares, alterando a estrutura do esquema *De Ecclesia* com a inserção de um capítulo próprio sobre o Povo de Deus em geral. Este capítulo, que fora dividido, foi imediatamente situado depois do primeiro, de modo que hierarquia e laicato foram tratados depois do que é comum a todo o Povo de Deus. Segundo o teólogo João Batista Libânio, tal organização não se tratou de algo puramente redacional, mas teológico-simbólico (LIBÂNIO, 2004, p. 04).

Quando se sobrepõe a hierarquia sobre o Mistério da Igreja e do Povo de Deus, ocasiona a compreensão desta como poder, ao passo que, em caso contrário (a prioridade do conceito Povo de Deus sobre a ideia de hierarquia), se acentua a comunidade eclesial como sujeito ativo, dotada de muitos carismas, entre os quais o carisma do ministério ordenado. A precedência do capítulo de *populo Dei* sobre a *hierarchia* é expressa no Concílio como uma verdadeira revolução copernicana. A proposta conciliar tende a superar o binômio Igreja-poder pela relação entre comunidade e ministérios de todos batizados que constituem o único povo sacerdotal (cf. 1Pd 2,9) com livre acesso a Deus.

Na concepção de Igreja como Povo de Deus aqueles que foram revestidos pelo sacramento da Ordem (isto é, os clérigos) com um poder sagrado (*sacra potestas*), tem o múnus de guiar e formar o povo sacerdotal. Seu poder sagrado é para o serviço. Assim, deve-se criar um quadro que possibilite que do serviço em prol da comunidade não se faça uma dominação sobre a comunidade (VATICANO II, 2005, p. 216).

No período pós-conciliar o conceito de Povo de Deus ainda não está totalmente compreendido no seu verdadeiro significado por muitos fieis batizados. Algumas interpretações desviaram o seu sentido original proposto pelo Concílio. Em determinadas circunstâncias, serviu para difundir um ideal demasiado democratizante de Igreja. Como reações aos excessos,

desenvolveram-se o autoritarismo clerical e determinados tipos de tradicionalismos fundamentalistas, que também vão na contramão da proposta conciliar.

Conclusão

Sem dúvidas, o Concílio Vaticano II foi um grande marco histórico de transição, inovação e renovação para a eclesiologia e as relações de poder nas relações hierárquicas e nos diversos ministérios. Os discernimentos eclesiológicos trazidos pelo Vaticano II na *Lumen Gentium* expressam novas relações de poder dentro da Igreja Romana, mas também na sociedade de um modo geral.

Este texto apenas quis suscitar uma reflexão sobre a temática do poder na Igreja. No decorrer do processo histórico, a configuração da Igreja foi tornando-a cada vez mais hierárquica, ocasionando certo engessamento. Assim, ao longo da história, inúmeras vezes a Igreja caiu na tentação do poder, centralizando-o em busca de uma estabilidade e segurança de sua hierarquia.

O Concílio Vaticano II operou uma profunda renovação eclesial nas relações de poder entre os fiéis, convocando a todos para realizar uma “volta às fontes”, ou seja, as primeiras comunidades cristãs, principalmente ao que tange o aspecto hierárquico, configurada em torno da comunidade, reconhecendo-se como Povo de Deus.

Conclui-se recordando o Papa Francisco e seus esforços por uma Igreja mais Povo de Deus, conforme o Concílio Vaticano II tanto propôs. Ele, como filho do Vaticano II, tem se esforçado para que a Igreja seja povo de Deus e não elite de Deus, sem o clericalismo elitista que muitas vezes sufoca os mais pobres.

Referências

- ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de Eclesiologia Militante*. São Paulo: Ática, 1994.
- COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONGAR, Yves. *Introdução ao mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1966.
- _____. *Igreja serve e pobre*. Lisboa: Logos, 1964.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- LAFONT, Ghislain. *Imaginar a Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. *Lumen Gentium: mina inesgotável*. *Vida Pastoral*. São Paulo. n. 236. pp. 3-8. jan-fev/ 2004.
- SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de Teologia*. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 2002.

A TENSÃO NO GOVERNO DA IGREJA ENTRE PAPADO E EPISCOPADO: O NECESSÁRIO RESGATE DA COLEGIALIDADE

Tiago Cosmo da S. Dias¹²⁸

Resumo: No século XIX, o Concílio Vaticano I (1869-1870), com a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, definiu como dogmas de fé que o papa, bispo da igreja particular de Roma, é infalível em matéria de fé e de costumes quando fala *ex cathedra*, ao mesmo tempo em que possui um primado de jurisdição sobre a Igreja universal. Este poder, verdadeiramente episcopal, é imediato. A partir de então, houve quem acreditasse que a história dos Concílios havia terminado, uma vez que o papa passaria a ditar a disciplina para a Igreja universal e os bispos seriam seus meros vigários. De fato, no curso da história foram muitas as iniciativas, por parte dos bispos de Roma, na tentativa de mostrar seu poder e diminuir a influência dos bispos. No entanto, o Concílio Vaticano II (1962-1965) resgatou a noção da colegialidade, cuja expressão se dá, segundo o Decreto *Christus Dominus*, em três instâncias: o Concílio Ecumênico (CD 4), o Sínodo dos Bispos (CD 12) e as Conferências Episcopais (CD 37). Ainda assim, a questão que se põe é se realmente estas esferas participam da solicitude para com a Igreja universal ou se, na verdade, não são apenas órgãos consultivos para deliberar as decisões de uma instância maior: a Cúria Romana. Levando-se em consideração que, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, em 2013, o atual bispo de Roma escreveu que “não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo” (EG 16), é essencial resgatar a noção de colegialidade, a partir da qual a relação entre papado e episcopado será realmente frutuosa, na medida em que cada *múnus* se respeita mutuamente, se ouve e dialoga um com o outro.

Palavras-Chave: Papado. Episcopado. Governo da Igreja. Colegialidade.

¹²⁸ Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Participa do Grupo de Pesquisa ‘Religião e Política no Brasil Contemporâneo’ (PUC-SP/CNPq). E-mail: pe.tiagocosmo@gmail.com

Introdução

No século XIX, o Concílio Vaticano I (1869-1870), na Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, definiu, como dogmas de fé divinamente revelados, que o papa, bispo da igreja particular de Roma, é infalível em matéria de fé e de costumes quando fala *ex cathedra*, ao mesmo tempo em que possui um primado de jurisdição sobre a Igreja universal. Este poder, por sua vez, que é verdadeiramente episcopal, é imediato.

À época, a ideia não era, naturalmente, desenvolver uma doutrina acerca do papado de modo separado da Igreja, como se o bispo de Roma estivesse “acima”, numa espécie de monarquia absoluta. No entanto, os acontecimentos relacionados ao *risorgimento*, ou seja, à perda do poder temporal do papa, fizeram com que os trabalhos conciliares, num primeiro momento, se apressassem, e a maior parte dos padres intuiu de definir, ao menos, as verdades de fé relacionadas ao papa, já que, naqueles anos, acreditava-se que era preciso restaurar a autoridade da Igreja através do sucessor de Pedro para que a ordem social e religiosa se estabelecesse. O papa, então, foi deslocado do esquema sobre a Igreja e, sobre ele, o Vaticano I desenvolveu, de uma vez por todas, a doutrina da infalibilidade e do primado.

Por mais que o texto da Constituição Dogmática tenha esclarecido que não se tinha a intenção, com os dogmas, de pôr fim ao poder dos bispos (COD, p. 814), não foi assim que boa parte da Igreja acolheu a Constituição, o que fez com as dificuldades se acentuassem. Para muitos, as definições do Vaticano I significaram o fim dos Concílios Ecumênicos, uma vez que, a partir de então, o papa seria uma espécie de “super bispo” e praticamente ditaria as normas para toda a Igreja, e os bispos, por sua vez, seriam meros vigários dos papas. De fato, da própria Constituição *Pastor Aeternus* se pode caminhar nesse sentido, uma vez que, referindo-se aos bispos, o documento afirma que o poder deles “é firmado, corroborado e reivindicado pelo pastor supremo e universal” (COD, p. 814) – o que significaria dizer que, de alguma maneira, o *múnus* dos bispos derivava da missão do papa.

1. Situando a real tensão

No Concílio Vaticano II (1962-1965), o Decreto *Christus Dominus* afirmou:

A função episcopal que receberam pela consagração leva os bispos a participarem das preocupações de *todas as Igrejas*. Exercem-na unidos num só Colégio ou corpo episcopal, em comunhão com o sumo pontífice e sob sua autoridade, no que diz respeito ao magistério e ao governo pastoral da Igreja de Deus, universal. (CD 3)

Isso significa que, ainda que o bispo de Roma possua um primado de jurisdição sobre toda a Igreja, como o definiu o Vaticano I, o papa não é, sozinho, a Igreja. Os bispos, enquanto sucessores dos apóstolos, precisam se manter unidos e se mostrar atentos aos problemas de todas as igrejas. Aliás, essa condição, segundo o Vaticano II, é dada “por instituição divina” (CD 6), o que significa que supera especulações humanas ou simplesmente organizacionais, no que diz respeito ao *modus operandi* da missão da Igreja.

Um dado a se levar em consideração foi o discurso do papa Paulo VI na abertura do terceiro período conciliar, no dia 14 de setembro de 1964, quando, falando da relação entre o bispo de Roma e o episcopado, afirmou:

[...] Os padres do Concílio Vaticano I definiram e declararam os poderes únicos e supremos conferidos por Cristo a Pedro e transmitidos a seus sucessores. Sua declaração não tinha nenhuma intenção de diminuir em nada a autoridade dos bispos, sucessores dos apóstolos. Se assim fosse tornar-se-ia inútil e contraproducente a convocação de outro concílio ecumênico, a que se reconhecesse poder supremo sobre toda a Igreja. [...] Por sermos sucessores de Pedro e termos pleno poder sobre toda a Igreja, somos de fato seu chefe, mas sem nenhuma diminuição de vossa autoridade. Pelo contrário: somos os primeiros a reconhecê-la. Se por razões inerentes à nossa missão apostólica, reservamo-nos algo que de algum modo limita a autoridade episcopal, será sempre de forma bem definida, dentro de limites preestabelecidos e em vista, como o sabeis, do bem da Igreja e de sua unidade. (PAULO VI, 2007, pp. 72-73)

Em novembro do mesmo ano, no encerramento do mesmo período, quando foi promulgada a Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, com apenas 5 votos contrários e 2.151 favoráveis (ALBERIGO, 1995, p. 429), em seu discurso Paulo VI disse:

[...] Nossa alegria é ainda maior se considerarmos esta sessão conciliar que estamos encerrando. Vêm-nos à mente os assuntos discutidos e o que ficou estabelecido. Discutimos e declaramos a doutrina da Igreja, *completando assim o ensinamento do Concílio Vaticano I.* [...] Queremos confessar uma coisa: fomos nós que quisemos que esta doutrina fosse tão amplamente estudada e discutida e que se chegasse a uma conclusão bastante clara. *Era indispensável completar o Concílio Ecumênico Vaticano I. Era o momento oportuno.* [...] Em virtude da íntima articulação entre episcopado e primado, decorrente da própria natureza da Igreja, o episcopado constitui um corpo único e homogêneo, sujeito ao poder do bispo que é o sucessor de São Pedro, mas esse poder, longe de lhe ser estranho, é da mesma natureza que o episcopado, só que o preside como sua cabeça e centro. Por isso, nosso poder é o vosso, alegramo-nos com seu reconhecimento, proclamamos-lhe a grandeza e procuramos levá-lo à perfeição. (PAULO VI, 2007, pp. 80-83)

A questão, portanto, permanece: há um esclarecimento notório de que o ministério dos bispos é também fundamental e que, portanto, o papa não é, nem de longe, o “dono” da Igreja. Na prática, porém, é preciso refletir sobre como se dá esta relação entre primado e episcopado.

2. Situando papado e episcopado

Fundamentado na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, o Decreto recorda que todos os bispos são membros do colégio episcopal, cujo exercício se mostra em três instâncias distintas: a primeira é o Concílio Ecumênico, expressão solene da colegialidade (CD 4); a segunda, o *sínodo dos bispos*, órgão instituído pelo papa Paulo VI em 1965, no qual os bispos, reunidos, prestam ao papa um grande auxílio, na medida em que também participam das preocupações da Igreja universal (CD 5); a terceira, as conferências episcopais. No que diz respeito a estas últimas, o Decreto é incisivo ao dizer:

Nos tempos de hoje, de modo especial, os bispos *não podem exercer devida e frutuosamente sua função se não procurarem se unir com os outros bispos e agir de maneira cada vez mais articulada.* As conferências episcopais, que já existem em diversos países, têm dado grandes resultados apostólicos. Por isso, o Concílio acha que, em todos os lugares, os bispos da mesma nação ou região se reúnam num mesmo organismo e se encontrem regularmente em determinadas ocasiões. Do intercâmbio das práticas, das experiências e do ajustamento das opiniões, nascerá uma aglutinação dos esforços de todos, para o bem comum das Igrejas. (CD 37)

De fato, olhando para a realidade da Igreja hoje, as três instâncias – o concílio, o sínodo dos bispos e as conferências episcopais - existem. No entanto, uma outra questão que se põe é se realmente participam da solicitude para com a Igreja universal ou se tão somente se trata de órgãos consultivos para deliberar as decisões de uma instância maior: a Cúria Romana. Nesse sentido, para que não se dê ao papa uma função que não lhe cabe – de ser “o bispo dos bispos” – e, tampouco, para que os bispos não sejam meros vigários dos papas, o momento presente exige, da Igreja, um destaque maior à colegialidade, cujo conceito e prática pode ser resgatado a partir daquilo que propõe o Decreto *Christus Dominus*.

Para isso, é preciso, em primeiro lugar, acentuar que o papa é igualmente o bispo de uma igreja particular, que tem, no entanto, a missão de presidir as demais na caridade. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o papa Francisco escreveu:

Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. *Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios*. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar “descentralização”. (EG 16)

A questão é que, no fundo, o que se percebe é que a colegialidade, fruto da comunhão dos bispos, ainda está engatinhando. Segundo John Quinn (2002, p. 95), que foi arcebispo de São Francisco e atuou como presidente da Conferência dos Bispos Católicos dos EUA – e que escreveu um importante e atual livro sobre a *reforma do papado* -, alguns sustentavam que Paulo VI apoiava a posição da maioria sobre a colegialidade, embora não estivesse, ele mesmo, tranquilo em relação a ela. Apesar disso, o papa fez tudo o que estava ao seu alcance para evitar que a minoria a rejeitasse. Só que, ao mesmo tempo, conta-se que durante o debate sobre a colegialidade Paulo VI passou muitas noites estudando a questão, para ter certeza de que o que estava sendo discutido não entrasse em conflito com o poder papal tal como fora definido do Vaticano I.

No caso do sínodo dos bispos, Passos (2016, p. 48) destaca que as regras e as práticas deste organismo continuaram reproduzindo a centralidade do papa e da Cúria romana: tornou-se, enfim, uma assembleia consultiva que pode ou não ser acolhida pelo bispo de Roma.

Já as Conferências Episcopais, uma instância na qual o exercício da colegialidade ganharia bastante visibilidade, Quinn (2002, p. 112) destaca que repetidamente Roma deu claros sinais de desconfiança em relação a elas; e, mais do que isso, põe em evidência certas práticas políticas com tendência a limitá-las. Essa maneira de agir faz crer que não é necessário dar atenção ao episcopado do país, uma vez que não é competente nem confiável. Ao fazê-lo, por sua vez, Roma não percebe que desvaloriza o seu bispo, afinal de contas, quem nomeia os bispos para as dioceses, ao menos segundo o que é noticiado, senão o papa?

Quinn (2002, pp. 116-117), no entanto, também explica o porquê do receio de Roma com relação às Conferências Episcopais, e elenca como razões principais:

- a frequente entrada de peritos nas sedes centrais das Conferências Episcopais. Algumas vezes, os temas trazidos eram tão complexos e a documentação tão ampla, que se poderia pensar que os bispos deixavam as decisões aos especialistas, sem exercer o seu papel próprio de juízes e testemunhos da fé.
- a queixa de que o papel dos bispos, individualmente, estaria sendo minimizado por uma poderosa maioria. Logo, os bispos em menor número estariam sendo obrigados a aceitar decisões da Conferência que, inclusive, chegavam a intervir em sua função de bispos diocesanos.
- o medo de que as Conferências pudessem se tornar uma ameaça para a autoridade papal, uma reminiscência da controvérsia “concílio-versus-papa” da baixa Idade Média.

Apesar de tudo isso, porém, o autor explica que a Igreja precisa estar disposta a assumir alguns riscos, na tentativa de uma colegialidade mais funcional:

[...] Assumir riscos pode implicar uma genuína prudência evangélica e autêntico discernimento. Não é a mesma coisa que irresponsabilidade. João XXIII assumiu um grande risco quando convocou o concílio. João Paulo II assumiu um grande risco quando convidou a todos para uma honesta reflexão sobre como o papado é e continua sendo um grande obstáculo para a unidade cristã. Todos esses são riscos evangélicos, assumidos em nome do Evangelho e por amor ao Evangelho. É um tipo de audaz prudência evangélica, exigido pelo urgente apelo em favor da unidade cristã. (QUINN, 2002, pp. 124-125)

Considerações

No caso do pontificado atual, uma leitura atenta dos documentos pontifícios de Francisco faz enxergar que o papa preza pela colegialidade, o que se mostra pelas ocasiões em que absorve e cita o pensamento das Conferências Episcopais – bispos latino-americanos, da África, da Ásia, dos EUA, da República Democrática do Congo, da Índia -, ou pelas vezes em que escuta e transmite a voz dos padres sinodais ou, ainda, quando reconhece e assume para si o pensamento de outros papas. A maneira de Francisco governar e apresentar seu pensamento é valorizando os outros, o que é um ponto muito positivo, porque estamos diante de um papa nada centralizador.

No fundo, porém, na discussão que ainda permanece, papado e episcopado não podem se manter sozinhos. Ambos existem e funcionam no contexto de uma só e mesma realidade, que se denomina colégio dos bispos. Cada uma existe em comunhão com a outra. Essa autêntica interpretação está enraizada na tradição dos Padres e na história do primeiro milênio.

[...] o Vaticano II fechou definitivamente a época pós-tridentina e abriu um novo curso, que não renega o passado, mas o integra, o aperfeiçoa e o adapta à contínua evolução da humanidade. A afirmação da colegialidade e do episcopado como o segundo pilar da Igreja, seguido durante o Concílio pela instituição do sínodo dos bispos (14 de setembro de 1965), os esclarecimentos do decreto sobre os bispos *Christus Dominus* a respeito das Conferências Episcopais, o acento sobre o laicato nos capítulos II e IV da *Lumen Gentium* e, de modo mais amplo, no decreto sobre os leigos *Apostolicam Actuositatem*, nos mostram um rosto da Igreja mais complexo e articulado. (MARTINA, 2014, p. 230)

Como uma palavra final, só resta dizer que vivendo o pontificado de Francisco, que já entrou para os autos da história com o qualificativo de reformador, é o momento da Teologia, inclusive, refletir e propor caminhos

pelos quais possa existir uma maneira diferente de governar a Igreja, razão pela qual esta temática emerge como fundamental.

Referências

- ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, G. [org.] *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 391-440.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. *Prima costituzione dogmatica sulla chiesa di Cristo*. ALBERIGO, G.; JOANNOU, P. P. [et. al.]. *Conciliorum Oecomunicorum Decreta*. Bologna: Grafiche Dehoniane, 1991, pp. 811-816.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Christus Dominus*. In: *Vaticano II: Mensagens, Discursos, Documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 277-300.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- MARTINA, G. *História da Igreja*. De Lutero a nossos dias. IV – A era contemporânea. 3. ed. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.
- PASSOS, J. D. A reforma do papado: primado na colegialidade. *Perspectivas Teológicas*. Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 48, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3485/3591> Acesso em: 11 jan. 2022.
- PAULO VI. Discurso de Paulo VI na abertura do terceiro período do Concílio. In: *Vaticano II. Mensagens, Discursos, Documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 68-77.
- PAULO VI. Discurso no encerramento do terceiro período do Concílio. In: *Vaticano II. Mensagens, Discursos, Documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 79-89.
- QUINN, J. R., *Reforma do papado: indispensável para a unidade cristã*. Aparecida: Editora Santuário, 2002.

**As relações entre a hierarquia ministerial e a hierarquia espiritual:
da idade antiga até a *Lumen gentium*.**

*Marcelo Massao Osava**

Resumo: Desde os primórdios do cristianismo é possível constatar, mesmo a partir de modelos embrionários, a elaboração de uma estrutura eclesial voltada para o serviço do governo, da instrução e da santificação do povo. Os bispos, os presbíteros e os diáconos irão compor a hierarquia ministerial, estando no rol dos chamados ministérios superiores, estritamente relacionados com um rito litúrgico de ordenação e constituídos basicamente por homens. Estes serão os principais responsáveis em manter a ordem nas comunidades, cuidando da liturgia e da reta doutrina. Porém, não eram apenas com estes ministérios que a estrutura hierárquica contava, pois iremos encontrar relatos envolvendo, por exemplo, outra classe de cristãos, composta de homens e mulheres, que estavam a serviço da comunidade eclesial. Neste ponto podemos citar, por exemplo, a ordem das viúvas, das virgens, das diaconisas, dos profetas e doutores, dentre outros. Com isso, o objetivo deste trabalho é demonstrar de que modo a hierarquia ministerial, composta pelos bispos, presbíteros e diáconos, relaciona-se com os demais ministérios que compõem outra espécie de hierarquia: a espiritual. Desde a idade antiga, mesmo com uma estrutura ainda em formação, até os dias atuais, sobretudo com base em documentos do magistério, como por exemplo a *Lumen gentium*, iremos constatar que as duas hierarquias dependem uma da outra e devem caminhar lado a lado no serviço ao povo de Deus.

Palavras chave: hierarquia, ministério, serviço.

Introdução

A Igreja, desde os seus primórdios, só conseguiu sobreviver aos ataques internos e externos, graças a uma organização estrutural e hierárquica iniciada, mesmo que subentendida, pelo próprio Jesus Cristo ao chamar os Doze: “Jesus subiu à montanha e chamou os que ele mesmo quis; e foram até ele. Então constituiu doze para estarem com ele e para enviá-los a anunciar com a autoridade de expulsar demônios” (Mc 3, 13-14). Dos ataques internos podemos citar as heresias que brotaram no seio da própria Igreja, originadas por seus próprios membros, como por exemplo o Arianismo (séc. IV), iniciado por Ário, presbítero de Alexandria. Do lado externo, os cristãos tiveram que travar

*Doutorando em teologia sistemático-pastoral. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC Rio. marcelorb@gmail.com.

grandes combates contra as perseguições sofridas, sobretudo a partir do Império Romano. Tanto de um lado, quanto de outro, desde o século I, já podemos supor uma hierarquia a serviço da causa, da defesa e propagação da mensagem evangélica, com destaque para a atuação dos bispos, autênticos guias e guardiões, a cabeça da comunidade em suas várias manifestações. Conforme Grossi (1984, p. 100), o bispo, além de sucessor dos apóstolos, é também aquele que representa Deus na comunidade. A constituição dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II, no capítulo III, dedicado a descrever a constituição hierárquica da Igreja, declara que “os apóstolos cuidaram de instituir seus sucessores nessa sociedade hierarquicamente organizada, que é a Igreja” (LG, 20).

Junto aos bispos vão despontar também, nos primórdios da Igreja, a figura do presbítero e do diácono, com funções de direção, mas sobretudo de serviço. Em relação ao primeiro, o exercício do seu ministério depende diretamente do bispo, porém com a mesma honra recebida através do sacramento da ordem. O segundo, por sua vez, na hierarquia está situado em um grau inferior comparado ao bispo e ao presbítero, servindo ao povo de Deus na liturgia, mas sobretudo através da caridade do atendimento aos mais necessitados. Na verdade, o serviço sempre foi a marca característica da hierarquia ministerial, constituindo a sua razão de existir, alicerçada no exemplo e nas palavras do próprio Jesus Cristo:

Jesus então os chamou e disse: Sabeis que os que são considerados chefes das nações, as dominam, e os seus grandes impõem sua autoridade. Entre vós não seja assim. Quem quiser ser o maior no meio de vós, seja aquele que vos serve, e quem quiser ser o primeiro, no meio de vós, seja o servo de todos; pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos (Mc 10, 42-45).

Mas a Igreja não é composta apenas por esta hierarquia, com a participação dos bispos, dos presbíteros e dos diáconos, os considerados ministérios superiores. Além desses, outros foram, e ainda são, essenciais para que a Igreja, em todos os tempos e lugares, consiga desenvolver plenamente a sua missão. Conforme Rops (2014, p. 320):

No século III, o clero compreende, em geral, sete classes: bispos, diáconos, subdiáconos, acólitos, leitores, exorcistas e hostiários, sem que seja necessário exagerar a rigidez desta classificação nem recusarmo-nos a admitir que certos homens tenham podido exercer, ao mesmo tempo, várias destas funções. Abaixo dos bispos, os mais importantes são os diáconos.

Além destes, outros ministérios, ou ordens, tais como a das viúvas, dos profetas, dos doutores e das virgens, mesmo não fazendo parte da hierarquia ministerial, compõem, certamente, outra espécie de hierarquia, ou conforme Grossi (1984, p. 113), comentando especificamente sobre as virgens: “eles não pertencem à hierarquia ministerial, mas à hierarquia espiritual da igreja, uma espécie de aristocracia espiritual”.

É relevante destacar o papel das mulheres nos primórdios do cristianismo, sobretudo a partir da presença e da atuação das viúvas e das virgens. Sobre as viúvas, o principal escrito neotestamentário que comprova a importância destas mulheres para as primeiras comunidades cristãs é, sem dúvida, a primeira carta de Paulo a Timóteo. A respeito do desejo em manter a castidade e o celibato, conforme Silva (2006, p. 311), as razões

derivam, sem dúvida, de um desejo ardente dos cristãos em se manterem imaculados diante da expectativa da Parúsia, mas não podemos desconsiderar o fato de que a castidade e o celibato, eram práticas culturais correntes no Império, o que preparou o terreno para o extraordinário sucesso do discurso cristão sobre o assunto.

No desenvolvimento deste trabalho iremos colocar em evidência, mesmo que de forma bastante breve, a situação específica das viúvas e das virgens, com o intuito de demonstrar que elas podem estar inseridas, sem dúvida alguma, em uma hierarquia espiritual, tão forte quanto a hierarquia ministerial. A chave de leitura para entendermos a relação entre as duas hierarquias é no sentido de que a segunda está a serviço da primeira.

1. Desenvolvimento

No desenrolar do cristianismo, sobretudo nos primeiros quatro séculos, o poder pleno (*potestas sacra*), estava representado na pessoa do bispo, seguido de seus colaboradores mais diretos, ou seja, os presbíteros e os diáconos. Neste trabalho gostaríamos de destacar a presença de outras duas ordens que,

mesmo não fazendo parte da hierarquia ministerial, marcaram forte presença e tiveram uma grande participação nos primórdios do cristianismo, a saber: a ordem das viúvas e das virgens. Se elas não tinham o poder ministerial hierarquicamente constituído, certamente podemos falar de um poder espiritual, uma força que emana de suas próprias condições e convicções.

Em primeiro lugar é importante recorreremos à Escritura, sobretudo ao Novo Testamento, para constatar que, desde sempre, as viúvas foram tratadas com uma atenção diferenciada por parte da comunidade. Merece destaque a primeira carta de Paulo a Timoteo, pois de acordo com Costa (2020, p. 224), “além de ser o texto mais longo do Novo Testamento dedicado às viúvas, também traz informações preciosas sobre este grupo”:

Honra as viúvas, aquelas que são verdadeiramente viúvas. Se porém, alguma viúva tiver filhos ou netos, estes aprendam primeiramente a exercer a piedade para com a própria família e a recompensar os seus progenitores. Aquela que é verdadeiramente viúva, que permaneceu sozinha, põe sua confiança em Deus e persevera em súplicas e orações dia e noite. Mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, já está morta. Uma mulher só será inscrita no grupo das viúvas com não menos de sessenta anos, se tiver sido esposa de um só marido, se tiver em seu favor o testemunho de suas belas obras[...] (1 Tm 5, 3;9).

Na perícope acima podemos encontrar duas informações relevantes a respeito deste grupo de mulheres:

- a) existiam categorias diferenciadas de viúvas, ou seja, as que tinham família e não necessitavam da ajuda eclesial; as que a Igreja tinha a obrigação de cuidar, pois eram verdadeiramente viúvas;
- b) algumas viúvas, com família ou não, eram chamadas a fazer parte de uma ordem instituída, desde que satisfizessem algumas condições.

Sobre tal ordem instituída, podemos recorrer à obra *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma (séc. III), a fim de obtermos mais algumas preciosas informações:

Uma viúva não é ordenada ao ser instituída: é eleita pela simples inscrição do nome. Se o marido morreu há muito tempo, seja instituída; se o marido, porém, não morreu há muito tempo, não se confie nela; e se é velha, seja experimentada por certo tempo: pois, muitas vezes, as paixões envelhecem com o que as abriga no seu seio.

Institua-se, pois, a viúva apenas pela palavra, e que se junte às demais. Não se imponha a mão sobre ela, porque não oferece a Oblação nem exerce a liturgia. A ordenação existe para o clero por causa da liturgia, mas a viúva só é instituída para a oração: esta é de todos. (Hipólito de Roma, 2004, p. 54)

A partir dos escritos de Hipólito é possível perceber que, desde aqueles tempos, o rito de ordenação era destinado exclusivamente para os homens, de modo mais preciso para os bispos, presbíteros e os diáconos. O próprio Hipólito narra com detalhes tal rito de ordenação. Mas a obra também é importante para enfatizar que as viúvas, mesmo não tendo o direito de participar da hierarquia ministerial, através do seu rito de instituição exerciam um importante serviço na Igreja daquele período (séc. III), sobretudo na prática da oração e da caridade.

É importante destacar que as viúvas podiam ser consideradas através de dois prismas: o primeiro, no sentido passivo, sendo aquelas que recebiam os cuidados da Igreja; o segundo, no sentido ativo, quando elas se colocavam ao serviço de outros irmãos e irmãs necessitados. De acordo com Costa (2020, p. 227), sobre a ordem das viúvas:

As pesquisas indicam que se tratava de um grupo destinado a exercer algumas funções específicas na comunidade, na linha da caridade, da oração, do apostolado, e do testemunho de vida. Diferentemente das viúvas que eram objeto de cuidados dos irmãos, estas desempenhavam um papel ativo, dando sua contribuição para o crescimento da comunidade.

Assim, podemos inserir a ordem das viúvas perfeitamente dentro de uma hierarquia, não marcada pelo sacramento da ordem, mas pelo testemunho de vida e pela força espiritual exercida por tais mulheres. O critério da idade, sessenta anos, para ser inscrita na ordem das viúvas, estabelecido na primeira Carta a Timóteo, deixa subentendido que era função destas mulheres, aconselhar e servir como mestras para as mulheres mais novas. Deste modo, as viúvas detinham uma autoridade e um respeito que não eram oriundos de um rito, ou de uma hierarquia visivelmente constituída, mas que brotavam por causa da retidão de caráter e pelo modelo de vida, ao mesmo tempo em que escondiam uma extraordinária vitalidade espiritual. As viúvas tinham uma autoridade, um poder especial de intercessão, por exemplo, ao lado do leito de

um enfermo: “Essas petições eram regularmente vinculadas a um jejum propiciatório e acompanhadas por uma imposição da mão” (MOORE, 2019, p. 206). Embora pudessem optar em unirem-se novamente em matrimônio, muitas viúvas escolhiam continuar vivendo de maneira casta, sem buscar relações com homens, demonstrando assim que nesta escolha estava implícita também uma autoridade espiritual.

Mas a decisão em manter-se na castidade, após a viuvez, não era uma atitude que dependia unicamente da mulher, sem que a intervenção da graça divina também agisse. Agostinho de Hipona, na exortação à viúva Juliana, deixou isso bem claro: “Difundiu ele a caridade divina em teu coração, a ponto de fazer-te renunciar ao que te era permitido, tendo em vista amor bem melhor” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2015 p. 252).

A segunda carta de Policarpo aos Filipenses (séc. II) apresenta uma profunda e belíssima descrição a respeito das viúvas: “Que as viúvas sejam sábias na fé do Senhor e intercedam sem cessar por todos. Fiquem afastadas de toda calúnia, maledicência, falso testemunho, amor ao dinheiro e qualquer mal. Saibam que elas são o altar de Deus” (PADRES APOSTÓLICOS, 2013, p. 141). Deste modo, ajudar as viúvas em suas necessidades, era como ofertar um sacrifício ao próprio Deus.

Ao lado das viúvas, um outro grupo de mulheres vai se destacar nos primeiros tempos do cristianismo: as virgens. Do mesmo modo, mesmo que elas também não fizessem parte de uma hierarquia ministerial, legitimamente constituída, este grupo de mulheres irá demonstrar toda a sua força através da opção em levar uma vida inteiramente dedicada a causa do Reino de Deus. De acordo com Cabra (2003, p. 1057):

No início, há um ato soberano de Deus, que escolhe livremente a pessoa para lhe manifestar seu amor personalíssimo, singular; fazendo-a compreender que “só ele basta”. Deus aparece, então, como o Amor que dá origem a todas as coisas, que tudo move, tudo preenche, tudo beatifica. O amor que quer ser amado “com todo o coração”, de forma exclusiva, com “coração indiviso”.

Atualmente, em termos legais, as mulheres encontram-se em igualdade com os homens. Com isso fica difícil percebermos de que maneira a atitude de

várias cristãs, nos primeiros séculos, sobretudo aquelas que escolhiam seguir pela via de uma vida casta, podiam ser consideradas como revolucionárias. As cristãs que decidiam permanecer virgens, entregavam as suas vidas exclusivamente a Cristo e, com isso, de acordo Aquilina e Bailey (2018, p. 33), ganhavam uma “força que nenhuma outra coisa lhe dava no mundo antigo, ou seja, o direito de ser definida como pessoa, não como propriedade de um homem”.

Os Padres da Igreja especularam a respeito de uma escala da santidade: em primeiro lugar eles colocaram as mártires, depois, eram listadas as virgens. Tal medida não é difícil de compreender, pois, com o fim do martírio, sobretudo a partir do século IV, o tipo que mais representava a santidade de vida foi, sem dúvida, a cristã que optava pela virgindade. Nas palavras de Cipriano de Cartago (2015, p. 293) as virgens estão no mais alto grau de consideração na vinha do Senhor:

Dirijo-me agora às virgens e faço-o com tanto maior zelo quanto maior é a sua dignidade. A virgindade é a flor produzida pela árvore da Igreja, beleza e ornamento da graça do Espírito, alegria da vida, objeto perfeito e incorruptível de louvor e honra, reflexo da santidade do Senhor, a porção mais ilustre do rebanho de Cristo.

Assim, mesmo estando à parte da hierarquia ministerial, as virgens detêm um poder espiritual de primeira grandeza, ocupando um espaço insubstituível na Igreja, sendo um sinal do Reino de Deus no meio do povo. Se não têm cargos eclesiais oficialmente instituídos, exercem a sua autoridade através do testemunho de vida e do desprendimento, de modo que circunstância alguma neste mundo podem fazê-las mudar de direção. De acordo com Ambrósio de Milão (2015, p. 630), a respeito do que as virgens têm a demonstrar: “Aquilo que a todos é prometido, vós já o possuíis; aquilo por que todos aspiramos, vós já o tendes. Estais neste mundo, mas não sois deste mundo. Viveis na terra, mas não vos prendeis à terra”.

Da mesma forma do que as viúvas, as virgens faziam parte de uma categoria especial de fieis reconhecidos pela Igreja. É relevante, a fim de demonstrar a presença e a participação das virgens e das viúvas nas primeiras

comunidades cristãs, a saudação feita aos esmirniotas (século II) por Inácio de Antioquia (1995, p. 120): “Saúdo as famílias dos meus irmãos, com suas mulheres e filhos e as virgens chamadas viúvas”.

No começo, as virgens viviam de modo secular e continuavam morando, normalmente, na casa dos pais. Posteriormente, com o desenvolvimento da estrutura eclesiástica, passaram a viver nos mosteiros. A obra *Tradição Apostólica* de Hipólito, também descreve o procedimento para as cristãs ingressarem na ordem das virgens: “Não será imposta a mão sobre a virgem: basta a sua decisão para fazer dela uma virgem” (Hipólito de Roma, 2004, p. 55).

Mesmo não fazendo parte da hierarquia ministerial, as virgens, junto com as viúvas, estavam relacionadas dentro de uma hierarquia espiritual, onde demonstravam o seu poder e a sua autoridade através de uma escolha livre e consciente que faziam para as suas próprias vidas. De acordo com Grossi (1984, p. 113):

As mulheres que vivem na virgindade são chamadas de santas virgens, as virgens de Cristo, esposas de Cristo e Deus. Desde a época de Tertuliano, a ideia de um casamento espiritual com Cristo foi elaborada, e não fazê-lo é qualificado como adultério. Por outro lado, Orígenes introduz o conceito de fecundidade espiritual próprio das virgens, consideradas excelentes membros do corpo de Cristo, isto é, da Igreja.

Ainda sobre a opção pela virgindade através de uma consagração total a Deus, a *Lumen Gentium* confirma que a “Igreja sempre teve em grande conta esta prática da continência perfeita por causa do reino dos céus, considerando-a sinal e estímulo do amor, fonte espiritual particularmente fecunda para o mundo” (LG, 42). A mesma constituição destaca que o papel da hierarquia ministerial é conduzir o povo de Deus até as mais ricas pastagens e louva aqueles que, mesmo não fazendo parte da hierarquia eclesiástica, são “o ornamento da esposa de Cristo pela sua consagração, sua constância e sua humildade, prestando os mais diversos e generosos serviços a todos” (LG, 46).

Conclusão

A beleza de fazer parte do povo de Deus é a possibilidade e a liberdade que cada um dos batizados tem em seguir a sua devida vocação, servindo a Deus, e ao próximo, de acordo com a sua escolha de vida. Não fazer parte da hierarquia ministerial é um fato que está relacionado diretamente com a vocação de cada um, de modo que não é um demérito não pertencer ao clero. O fundamental para o homem e a mulher é buscar o seu caminho de santificação no estado em que escolheu viver, ou seja, na vida matrimonial, na vida celibatária, na viuvez, na vida consagrada ou no ministério ordenado. A partir da teologia paulina encontra-se exatamente a certeza de que o principal é buscar e pertencer a Cristo: “Não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus. Sendo de Cristo, sois, então, descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (Gl 3, 28).

É preciso lembrar, e isto tem uma relevância, que a hierarquia ministerial está a serviço de todo o povo de Deus, devendo caminhar na mesma direção, pois de acordo com a *Lumen gentium*:

Todos os fiéis, qualquer que seja sua posição na Igreja ou na sociedade, são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade. A santidade promove uma crescente humanização. Que todos pois se esforcem, na medida do dom de Cristo, para seguir seus passos, tornando-se conformes à sua imagem, obedecendo em tudo à vontade do Pai, consagrando-se de coração à glória de Deus e ao serviço ao próximo (LG, 40).

As viúvas e as virgens, na história do cristianismo, representam o poder e a autoridade que emanam de uma convicção pessoal e que não dependem de uma ordenação ou de um reconhecimento oficial por parte da Igreja. Não se trata de um desprezo pela hierarquia eclesiástica, necessária e legitimamente constituída, mas a partir de uma experiência pessoal com o Cristo, e de uma vida inteira devotada à causa do Reino, servindo a Deus e ao próximo, as viúvas e as virgens formam uma hierarquia espiritual, uma força que brota da vivacidade própria dos primórdios do cristianismo.

Referências.

- AGOSTINHO de Hipona. **Dos bens da viuvez**. São Paulo: Paulus, 2015.
- AQUILINA, M.; BAILEY, C. *Madres da Igreja. O testemunho das cristãs primitivas*. São Paulo: Loyola, 2018.
- CABRA, P. Virgindade. In: SUFFI, N.; GENIO, M.R.; CARUANA, E.; BORRIELLO, L. (orgs.) *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus, 2003.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen gentium: sobre a Igreja*. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 01 mar. 2022.
- COSTA, S.R. A ordem das viúvas ontem e hoje. *Análise histórica, evolução, conceitos (I)*. Grande Sinal: Revista de Espiritualidade e Pastoral, v. 74, n. 02, p. 215-229, Jul./Dez. 2020.
- DANIEL-ROPS, H. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: Quadrante, 2014.
- GROSSI, V.; DI BERNARDINO, A. *La chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*. Roma, Ed. Borla, 1984.
- HIPÓLITO de Roma. *Tradição Apostólica. Liturgia e Catequese em Roma no século III*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MOORE, L.M. *Widow as the altar of God: retrieving ancient sources for contemporary discussions on christian discipleship*. Wisconsin, 2019. 294p. Tese. Faculty of the Graduate School, Marquette University.
- PADRES APOSTÓLICOS. *Policarpo de Esmirna. Segunda carta aos Filipenses*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PADRES APOSTÓLICOS. *Inácio de Antioquia. Inácio aos Esmirniotas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. *Antologia litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. 2ª edição. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015.
- SILVA, G.V. A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: SILVA, G.V.; NADER, M.B.; FRANCO, S.P. (orgs.). *As identidades do tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2006. p. 305-319.

60 anos do Concílio Vaticano II: da *Gaudium et Spes*, aos “Sinais dos Tempos”

Fernando Campos¹²⁹

Resumo: Na celebração dos 60 anos do início do Concílio Ecuménico Vaticano II, ressalta a relevância dos documentos conciliares, entre os quais, a *Gaudium et Spes* como é que estes documentos têm acompanhado o percurso da Igreja Católica, contribuindo para a sua atualização e modernização. Ao longos destes 60 anos, a sociedade e o mundo têm vindo a registar transformações, sejam elas, políticas, económicas, sociais, culturais e até religiosas, constituindo-se como “sinais dos tempos”. Importa, entender, que respostas a Igreja Católica deu e dá, a estes sinais dos tempos, de forma a perceber que ela (Igreja) não se constitui como algo à parte do mundo, antes pelo contrário, faz parte do mundo e participa na sua construção e transformação. A Igreja passou a dialogar com as diferentes instituições que no mundo a rodeiam. Vivenciar a “alegria e esperança”, estando atentos aos “sinais dos tempos” é acima de tudo, compreender o lugar e o papel que o Concílio Vaticano II desempenha como uma peça-chave, para uma humanidade sedenta de respostas, face aos desafios com que é confrontada constantemente.

Palavras-chave: Concílio; sinais dos tempos; Igreja; *Gaudium et Spes*; Mundo.

Introdução

A proposta de análise a que me proponho, com o título apresentado, tem como objetivo primordial, verificar, até que ponto, neste ano em que se celebra / comemora os 60 anos do início do Concílio Ecuménico Vaticano II, o documento conciliar *Gaudium et Spes* foi relevante para entender os “sinais dos tempos” de então e até que ponto há uma atualização deste documento para os dias de hoje.

Também hoje a missão da Igreja é enfatizada. Não pode deixar de cumprir essa missão, ir ao encontro dos mais pobres, dos mais desfavorecidos, ser um sinal da presença de Deus junto daqueles que mais precisam. Os acontecimentos que se estão a viver presentemente na Europa são prova disso mesmo.

¹²⁹ Doutorado. Professor na Universidade Lusófona – Lisboa – Portugal.
fernando.campos@ulusofona.pt

Contudo, não se pode esquecer o papel relevante do Papa João XXIII, atento aos “sinais dos tempos”, percebeu inteligentemente e conscientemente que a Igreja tinha de mudar o seu papel nesses “sinais dos tempos” e no mundo.

Se, João XXIII foi perspicaz nesse reconhecimento e leitura dos “sinais” que o mundo transmitia e para os quais a Igreja tinha de dar respostas à luz dos ensinamentos do Evangelho, papel, não menos relevante, teve o papa Paulo VI, na condução do referido Concílio, bem como, na conclusão do mesmo.

A *Gaudium et Spes* é um documento que procura sintetizar as respostas que o mundo necessitava obter e numa visão temporal, também no tempo presente, a releitura do mesmo documento conciliar, torna-o atual.

Não se pode esquecer de ter em conta, a Encíclica *Rerum Novarum* (1891), do papa Leão XIII e que deu início à “grande” missão da Igreja, constituindo-se como “Doutrina Social da Igreja”, através da qual, a Igreja começou a atuar “extramuros”, como ainda nos dias de hoje acontece.

Por outro lado, a Encíclica *Mater et Magistra*, do papa João XXIII, chama a atenção para uma Igreja que se quer próxima do povo e para o povo, estando atenta às suas necessidades.

Nas preocupações com os problemas sociais, realça-se a importância da Encíclica *Populorum Progressio*, do Papa Paulo VI, através da qual, são equacionados os problemas sociais latentes, como eram os casos da fome e da miséria e, para os quais eram necessárias respostas, que a sociedade e a Igreja deviam dar.

João Paulo II também procurou atualizar o Concílio Vaticano II e, mais concretamente a *Gaudium et Spes*. Também na atualidade, a releitura da *Gaudium et Spes* faz sentido na perspetiva de uma Igreja mais próxima do povo, através do Papa Francisco.

1.A *Gaudium et Spes* e os sinais dos tempos

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* constitui-se como um importante documento conciliar, na medida em que coloca as alegrias e, principalmente as esperanças, dos pobres, dos mais desfavorecidos na ação de uma Igreja que se quer mais próxima de todos, em especial, dos que se sentem

mais desfavorecidos e excluídos da sociedade. “Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história”¹³⁰

Pelo Concílio Vaticano II, a Igreja torna-se presente no meio de homens e mulheres.

João XXIII foi um Papa atento

aos clamores do homem [...] disposto a ouvi-los e a interpretá-los, porque os ama profundamente. É à luz desse amor que ele intui as grandes necessidades da Igreja e do mundo, que ele intui, sobretudo, que a solução dos grandes problemas do mundo só pode consistir na integral solução cristã do problema do homem. A sua voz de profeta foi a voz interpretativa do amor. (Policarpo, 2003, p.36).

A Igreja tinha necessidade de se abrir aos sinais que os tempos de mudança intuía. Desde logo, algo que estava latente, como o diálogo inter-religioso. Esta era uma peça fundamental para que houvesse paz. Este diálogo inter-religioso consubstanciava-se na paz, aliás, não faria sentido que assim não fosse dando corpo ao que estava plasmado na Carta das Nações Unidas. Por outro lado, o diálogo inter-religioso, para que seja frutuoso, pressupõe a existência de liberdade religiosa, conforme vem inscrito no artigo 18º. da Declaração Universal dos Direitos do Homem:

“Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos (Campos, 2019, p.42).

Começa-se a entender os vários “sinais dos tempos”, vistos como desafios, aos quais a igreja se sente interpelada. Assim sendo, a igreja conciliar começa a olhar para esses sinais e a interpretá-los.

A comunidade eclesial dispõe dos meios que a convertem na entidade autorizada para efetuar a leitura crente dos sinais dos tempos. Conta com a participação conjunta de múltiplos agentes que podem evidenciar talentos e perspectivas complementares na execução dessa tarefa. Aparece também como o espaço humano onde se vive a fé cristã, à luz da qual se deve efetuar tal leitura (Terra, 2012, p.78).

¹³⁰ Cf. Constituição Pastoral «*Gaudium et Spes*» sobre a Igreja no mundo, p.161.

Neste sentido, a ação da igreja vê-se agora comprometida como uma ação interpretativa e dessa interpretação, dependerá as mudanças a serem operacionalizadas pela própria Igreja.

Os papas João XXIII e Paulo VI têm aqui um papel crucial na leitura, interpretação dos sinais dos tempos, de forma a conduzir o Concílio para as mudanças que iriam entender como necessárias.

De acordo com D. José Policarpo, João XXIII tinha

uma longa experiência pessoal, em contacto com os povos e seus problemas, preparou-o para esta observação calma e objectiva, construtiva e oportuna das realidades que o circundam. Vejamos [...] o que diz de si mesmo: «A Providência fez-me sair da minha aldeia natal, levando-me a percorrer os caminhos do mundo, no Oriente e no Ocidente. Fez-me enfrentar problemas sociais agudos e ameaçadores, conservando-me a calma e o equilíbrio no investigar e no julgar» (Policarpo, 2003, pp.37-38).

Este discernimento em perceber a realidade humana que o mundo estava vivenciando, permitiu que os diferentes problemas, quer eclesiais, políticos económicos, sociais e até mesmo culturais sinalizados pela igreja, pudessem ter respostas por parte desta, tornando a igreja, não parte dos problemas, mas sim, das soluções. Estas soluções para os problemas que o mundo atravessava e para os quais era necessário dar respostas, só era possível tendo como cenário interpretativo desses mesmos problemas o próprio Evangelho. Lá estariam as respostas às inquietações do mundo.

A Igreja tinha de estar no mundo, acompanhando de perto o mundo e não à parte, como acontecia até então.

2.A Doutrina Social da Igreja, expressão do Concílio Vaticano II e atualização do mesmo

Era necessário construir uma igreja “extramuros”, como tinha sido já sido ensaiada pelo papa Leão XIII, aquando da Encíclica *Rerum Novarum*, de 1891.

Era necessário dar continuidade a este processo. A Doutrina Social da Igreja que tinha sido iniciada, não poderia parar, uma vez que, esta intui para o papel fundamental da igreja no mundo.

Estavam lançadas aqui algumas pistas para uma análise mais cuidada dos sinais dos tempos.

A propósito desta reflexão,

O Concílio Vaticano II estabeleceu com clareza a quem compete a leitura crente dos sinais dos tempos. O nº. 4 da constituição pastoral *Gaudium et Spes* afirma que «é dever da igreja investigar [estes] a todo o momento, assim como interpretá-los à luz do Evangelho». Também o nº. 11 do mesmo documento considera que «o Povo de Deus (...) esforça-se por discernir nos acontecimentos as exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus» (Terra, 2012, p.78).

A novidade, que se retira do que foi dito anteriormente é que a Igreja eclesial e o “Povo de Deus”, como assim foi designado, não estariam sozinhos, trilhando caminhos separados, como se não tivessem nada a ver um com o outro, antes pelo contrário, passariam a caminhar juntos. “Todos somos Igreja”.

“Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história. (...) Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a actividade da Igreja no mundo de hoje”¹³¹.

Ao convocar o Concílio, João XXIII pensava numa Igreja atenta aos sinais do nosso tempo, podemos constatá-lo ainda verificando o que pretendia com ele e as esperanças que nele depositou. Tendo percebido a sua necessidade, ao confrontar a realidade do mundo de hoje e os sinais nela vislumbrados com a vitalidade da Igreja, João XXIII esperava do Concílio uma nova era nos contactos da Igreja e do Evangelho com o mundo moderno. [...]. Fazer a Igreja tomar mais consciência da sua natureza enviada ao mundo como salvação (Policarpo, 2003, p.48).

É isto que se espera também para os dias de hoje, criar uma Igreja de proximidade. Isto quer dizer, que 60 anos depois do início do Concílio Vaticano II, muito se avançou na missão da Igreja, mas ainda muito se tem de avançar. A missão da Igreja é dinâmica, está sempre em constante movimento, uma vez que novos desafios surgem e para os quais são necessárias respostas e os velhos desafios, que ainda não obtiveram a plenitude das respostas.

¹³¹ Cf. Documentos do Concílio Vaticano II. *Constituições. Declarações. Decretos*, pp. 161-162.

As mudanças nos paradigmas políticos e sociais têm consequências para as comunidades de homens e mulheres, que lutam contra a exclusão social; contra discriminação; vítimas de violência de toda a ordem, como acontece presentemente na Ucrânia e noutras partes do mundo, nas quais a ambição, o poder, a riqueza e fama se sobrepõem à dignidade humana.

A melhor forma de combater as agressões à dignidade humana consiste em reconhecer direitos fundamentais às pessoas, direitos que possam funcionar como limites à ação abusiva e arbitrária dos poderes (político, económico ou social), que dentro de uma comunidade evoluem (Garcia, 2016, p. 7).

Também hoje, se pede à Igreja que esteja atenta aos sinais dos tempos. Hoje, devido à revolução tecnológica, mais facilmente chegam ao conhecimento esses sinais dos tempos.

Além, dos sinais preocupantes, no campo da economia, da política, sociais e até culturais, que a Igreja – inclui-se o clero e o Povo de Deus – deve ter em conta que é feita a apologia cada maior, da cultura da laicidade, que na maioria dos casos resulta em laicismo. Há uma tendência para tirar Deus dos Homens e das Sociedades. Deus não faz parte do progresso das sociedades. Deus parece ser coisa do passado.

A Igreja tem de se fazer e estar presente no meio das pessoas. Como afirma o Papa Francisco, “os Pastores têm de cheirar a ovelhas”. Não faz sentido que assim não seja. Esta comunhão profunda entre a Igreja (instituição) e o Povo de Deus, foi uma das “metas” do Concílio Vaticano II. Esta é a pedra de toque para que a Igreja consiga (como já se referiu) compreender e atuar perante os sinais dos tempos.

O objetivo continua a ser a missão, que é, ao mesmo tempo, a natureza da Igreja, como lembrou o Concílio. E não podia ser mais claro: «A Igreja peregrina é, por natureza missionária, visto que, segundo o desígnio de Deus Pai, tem a sua origem na missão do Filho e na missão do Espírito Santo» (Clemente, 2013, pp.55-56).

Como refere João XXIII na Carta Encíclica *Mater et Magistra*

176. A circunstância de a Igreja ser estabelecida no meio de um povo tem sempre consequências positivas no campo económico e social,

como o provam a história e a experiência. Os homens, fazendo-se cristãos, não podem deixar de sentir a obrigação de melhorar as estruturas e as condições da ordem temporal, por respeito à dignidade humana, e para se eliminarem ou reduzirem os obstáculos à difusão do bem e aumentarem os incentivos e os convites que levam a ele (João XXIII, 1990, p.88).

Retomando, a questão Conciliar, de realçar a importância dada por Paulo VI e João Paulo II à leitura atenta dos “sinais dos tempos”. O primeiro que teve a responsabilidade da condução e encerramento do respetivo Concílio,

encontra ‘sinais’ motivadores da acção da Igreja, tanto na vida interna da Igreja, como na sociedade como um todo. Na vida interna da Igreja aquele Papa encontra, na nova consciência do laicado como elemento activo da missão da Igreja, um ‘sinal dos tempos’, ainda mais significativo porque a hierarquia o aceita. Estamos, de facto, perante uma das reviravoltas mais significativas do pós-Concílio, que acabou por marcar decisivamente a acção pastoral da Igreja (Policarpo, 2003, p.426).

Como o próprio refere,

O desenvolvimento dos povos, especialmente daqueles que se esforçam por afastar a fome, a miséria, as doenças endémicas, a ignorância; que procuram uma participação mais ampla nos frutos da civilização, uma valorização mais activa das suas qualidades humanas; que se orientam com decisão para o seu pleno desenvolvimento, é seguido com atenção pela Igreja (Paulo VI, 1989, p.7).

Ao fazer uma leitura atenta das palavras do Papa Paulo VI, na Encíclica *Populorum Progressio*, dir-se-ia que é actual. Hoje, a sociedade revê-se nestas palavras, no que ao desenvolvimento dos povos e à paz mundial dizem respeito. João Paulo II, sendo

um Papa com forte vigor profético e com um acentuado sentido de dinamismo evolutivo e transformador da história, com uma profunda convicção da vitalidade e actualidade do Evangelho, como motor de uma evolução positiva dessa mesma história. (...).

No seu olhar a história na sua realidade presente, perscrutando nela caminhos de superação dos seus actuais limites e pecados, a busca da unidade dos cristãos é, certamente, um dos campos onde a força profética de João Paulo II se faz sentir. Ele não fala de ‘sinais dos tempos’; se está só a aceitar e interpretar a voz profunda da história (Policarpo, 2003, pp.426-428).

Desta brevíssima explanação sobre os Papas Paulo VI e João Paulo II, se retiram dois aspetos importantes, resultantes do Concílio Vaticano II. No

primeiro caso, ressalta-se a importância dada ao “laicado”, enquanto força motriz da própria Igreja, como parte integrante e fundamental para o futuro da própria Igreja e que era pouco valorizado e considerado.

No que ao Papa João Paulo II, diz respeito, soube ler os “sinais” da história, procurando sempre ler os acontecimentos à luz do Evangelho.

Um dos pontos a ter em conta prende-se com o ecumenismo na busca da unidade da Igreja e o diálogo inter-religioso, enquanto plataformas para a construção da paz.

Neste sentido, face à grande mobilidade populacional, as cidades passaram a ser um ponto de encontro e cruzamento de culturas e de religiões, ressaltando-se a importância do fenómeno religioso para o futuro da humanidade, para essa mesma construção da paz.

Face aos últimos acontecimentos na Europa, torna-se necessário fazer uma leitura dos novos sinais dos tempos.

É importante que a Igreja promova um compromisso generalizado com a dita leitura no seu seio. Convém que invista inteligência e tempo nesse desígnio. A sua condição de peregrina no interior do andar histórico da humanidade acaba por ser reforçada (Terra, 2012, p.151).

Torna-se necessário que não esqueçamos que o futuro da Igreja deve ser pensado em conjunto.

“Nenhum de nós pode ser cristão só por si, mas sim com os outros e para os outros” (D. Manuel Clemente).

Conclusão

À guisa de conclusão, o Concílio Vaticano II, veio trazer aquilo que numa linguagem comum, se poderia designar por “ar fresco” à Igreja Católica e, conseqüentemente, também ao mundo.

Tendo como ponto de partida o Evangelho, o Papa João XXIII e depois o Papa Paulo VI, procuram numa narrativa de diálogo inter-religioso, mostrar ao

mundo uma Igreja que se quer mais próxima, daqueles e daquelas, sem os quais a Igreja não faz sentido – o “Povo de Deus”.

A Igreja, através dos diferentes documentos conciliares, como é o caso da *Gaudium et Spes*, procurou ler e interpretar os “Sinais dos Tempos”.

Era necessário dar continuidade ao trabalho iniciado, um século antes, mais concretamente, em 1891, pelo Papa Leão XIII, com a Encíclica *Rerum Novarum*, ou seja, dando início à Doutrina Social da Igreja.

Os problemas sociais, constituíam-se como “sinais” de uns tempos difíceis, aos quais a Igreja tinha que responder. Era esta a sua missão. E, de facto fê-lo. Uma Igreja *extramuros*, que se preocupasse com os mais pobres, Em tempo de incertezas, ler os “sinais dos tempos”, não foi tarefa fácil, mas graças ao sentido perspicaz de João XXIII e Paulo VI, que souberam perceber que a Igreja se estava - ainda que inconscientemente - a afastar-se da sua missão missionária e evangelizadora, tal como tinha nascido no Pentecostes. Foi possível, propor uma viragem na forma como a Igreja estava a ser conduzida.

Da *Gaudium et Spes* aos “Sinais dos Tempos”, significa viver com alegria e esperança esses mesmos sinais. Alegria e esperança que vem do próprio Cristo, quando Ele nos diz “Eu estou sempre convosco até ao fim dos tempos” (Mt.28.20).

A Igreja, num esforço conjunto, soube ler e interpretar esses sinais.

Também hoje, passados 60 anos do início do Concílio Vaticano II, a Igreja é interpelada a ler os sinais destes tempos conturbados, pelas crises económicas e sociais, pelos conflitos étnico-religiosos, pela COVID19 e agora mais recentemente, pelos problemas de desumanidade causados pela invasão da Ucrânia.

São vários os desafios, que se colocam presentemente à Igreja, o que permite uma releitura da *Gaudium et Spes*. O Papa Francisco, ao convocar o Sínodo dos Bispos para 2023, está a chamar a atenção de toda a Igreja, quer a Clerical, quer o Povo de Deus, para caminharem em conjunto, de forma a se conseguir responder aos sinais dos novos tempos, que esta Igreja peregrina e missionária se vê confrontada.

Como há 60 anos, a aposta deve ser numa Igreja de “proximidade”. Uma Igreja, em que os Pastores “cheirem a ovelhas”, como disse o próprio Papa Francisco.

“O melhor que temos para o futuro é tanta humanidade acumulada. E esse é um futuro onde os outros também cabem, como nós caberemos com os outros, com aquela lucidez que só o tempo apura” (Clemente, 2013, p.136).

Bibliografia:

CAMPOS, Fernando. *Na Senda dos Direitos Humanos. Breves Passos*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas. 2019

CLEMENTE, Manuel. *O tempo pede uma Nova Evangelização*. Prior Velho: Paulinas Editora. 2013.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições. Declarações. Decretos*. Apelação: PAULUS Editora.2014.

GARCIA, Maria da Glória. *Como defender hoje a Dignidade Humana*. Lisboa: Universidade Católica Editora.2016.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra – Texto e Comentários –* Lisboa: Edições Paulistas.1990.

PAULO VI, Papa. *O Desenvolvimento dos Povos. Carta Encíclica «Populorum Progressio» de S. S. Paulo VI*. Lisboa: Edições Paulistas. 1989.

POLICARPO, D. José da Cruz. *Obras Escolhidas. O Evangelho e a História. Ler os Sinais dos Tempos*. Lisboa: Universidade Católica Editora.2003.

TERRA, Domingos, sj. *A leitura crente dos Sinais dos Tempos*. Lisboa: Universidade Católica Editora.2012.

Gaudium et spes: inovação e contribuição para a contemporaneidade, no pontificado do papa Francisco.

Washington Luiz Sebastião Nunes¹³²

Resumo: O entendimento abordado no documento conciliar *Gaudium et spes*, traz para a Igreja, uma importante contribuição, no sentido de aproximar cada vez mais, a Igreja das realidades vivenciadas na atual sociedade. Este trabalho visa apresentar a inovação mais peculiar deste documento conciliar, que realçou e deu um renovo a Igreja e ao mundo, tal novidade se faz presente na constituição pastoral, *Gaudium et spes*, do concílio Vaticano II. E ainda, faz um paralelo muito interessante, entre a constituição e o pontificado do papa Francisco em sua missão de guiar a Igreja, e ainda, lançar luz para o mundo contemporâneo. É oportuno, trazer presente as contribuições que marcaram o tempo presente, à luz do texto do concílio, como uma importante mediação salutar entre Igreja e a Sociedade. Busca-se na *Gaudium et spes*, compreender as realidades atuais e também assimilar os pontos fortes e fracos que a Igreja deve mostrar-se para o mundo moderno ou ainda, os desafios que são apresentados na sociedade que adentram na Igreja de uma forma ou de outra, especialmente nos enfrentamentos das situações cotidianas. Deste modo, pode-se dizer que o pontificado de Francisco é um *aggiornamento* das realidades do Concílio Vaticano II e ainda uma adesão maior das vivências contidas nos documentos conciliares, que muito comunica e que faz refletir seja dentro ou fora da realidade eclesial.

Palavras-chaves: Concílio Vaticano II, contemporaneidade, *Gaudium et spes*, Papa Francisco.

Introdução

A atualização que se percebe na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, vem ao longo do tempo, apresentando grandes contribuições, especialmente no diálogo com a contemporaneidade e no esforço da Igreja em sempre anunciar a Boa Nova. O concílio Vaticano II foi um importante momento, para a Igreja no século XX, tal relevância, se alargou para o mundo, tendo em vista as inovações que a Igreja realizou a partir das mudanças e das novas perspectivas que ocorreram no âmbito eclesial e também da abertura para o mundo moderno. O presente trabalho acentua de forma breve e concisa a força que a

¹³² Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano – Batatais – SP (2019) e é graduando do curso de Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: washingtonluiz61@hotmail.com

Gaudium et spes, trouxe para a Igreja como uma célula presente no mundo, não como uma esfera distante, ou ainda, como que uma reação contrária às situações do mundo contemporâneo, mas como um sinal de contribuição e de uma força, para juntos enfrentar as dificuldades e desafios do tempo presente.

A Igreja, iluminada pelo Vaticano II, é sinal de uma eclesiologia que se insere no mundo, como presença e como sinal do Reino de Deus, mais próxima das pessoas, e que deseja adentrar nas mais variadas conjunturas que envolvem os indivíduos. É oportuno fazer um paralelo entre a constituição pastoral Gaudium et spes e o papa Francisco, visto que em seu pontificado, ele reforça a visão de uma Igreja global e sinodal, em vista de ir ao encontro do mundo contemporâneo, fazendo com que este trabalho conciliar seja interpretado e vivido com mais vigor e entusiasmo pela Igreja.

A novidade apresentada na Gaudium et spes, e hoje aprofundada e reinterpretada a partir de Francisco, é um convite muito peculiar a Igreja, a redescobrir o sentido mais profundo do ser Igreja, dentro de um mundo cada vez mais plural e subjetivo, onde as instituições religiosas, perdem o seu espaço de fala e a sua autoridade. Por sua vez, a Igreja deve ser luzeiro de esperança, alegria, acolhimento, paz e fraternidade, quebrando por assim dizer, as amarras do tempo presente que incentiva, ao egoísmo, individualismo, conflitos, desesperança, indiferença, e tantas outras. O proémio da constituição pastoral - Gaudium et spes, faz um bonita recordação, nesse sentido: (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 1):

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; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 1).

Assim sendo, no espírito conciliar do Vaticano II e impulsionado pelo exemplo do papa Francisco, busque-se nos sinais do Reino, levar um novo sentido para a Igreja, e levando este sentido, se consiga abrir o coração das pessoas para compreender a novidade de Jesus Cristo, que é o estar perto de

todos, sem distinção, e que estando próximo, não falte o diálogo e a fraternidade.

1. Gaudium et spes sua inovação e contribuição para a sociedade e a Igreja na contemporaneidade.

A Igreja viveu um momento muito bonito no século XX, o Concílio Vaticano II foi o maior evento para a Igreja no século passado, o desejo de uma mudança e atualização, fez com que o papa João XXIII, convocasse um Concílio para a Igreja, no desejo de reinterpretar as circunstâncias entre ela e o mundo, e dando um novo ardor para a mesma. A renovação foi o que motivou e encorajou o andamento deste acontecimento na Igreja católica. A constituição pastoral, *Gaudium et spes*, deu uma grande contribuição para uma maior abertura da Igreja, ao diálogo com a sociedade contemporânea, tal situação, leva ao entendimento dela, como parte dentro do mundo, isto fez com que se percebesse que a sua voz deve ser ouvida, a mesma também, por meio desta abertura, buscou ouvir os apelos e as vozes do mundo atual, buscando uma interação e uma troca de experiências.

A inovação trazida pela *Gaudium et spes*, para a Igreja como foi dito anteriormente, nos abriu para a dimensão do diálogo com o mundo moderno, este mundo que passa por diversas transformações, a partir disso, ela deve evangelizar a Salvação de Jesus Cristo, a todos. O ousado desejo de renovação e de apresentar a experiência de Jesus à sociedade foi um fator muito inovador para a Igreja. O sentido de abrir-se para a novidade, e ariscar-se em se lançar no mundo contemporâneo foram elementos que ficaram esquecidos na Igreja por um bom tempo, visto que ela, até o Vaticano II, teve uma postura reativa e contrária aos acontecimentos do mundo na contemporaneidade. A decisão muito provocadora que o concílio não hesitou em ir a este encontro de um maior entrosamento, e fez com que se percebesse a beleza que pode acontecer ao caminhar juntos em vista de um objetivo em comum. A postura da igreja em entrar em comunhão com este mundo, que outrora era desconhecido e não visitado, permitiu uma adesão das realidades mais intrínsecas de todas as esferas da humanidade. Uma das propostas do Concílio, nesta constituição em estudo,

que tem por embasamento esse diálogo com o homem e que a Igreja se faz presente, é o que consta no capítulo segundo do documento (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 23):

Entre os principais aspectos do mundo actual conta-se a multiplicação das relações entre os homens, cujo desenvolvimento é muito favorecido pelos progressos técnicos hodiernos. Todavia, o diálogo fraterno entre os homens não se realiza ao nível destes progressos, mas ao nível mais profundo da comunidade de pessoas, a qual exige o mútuo respeito da sua plena dignidade espiritual. A revelação cristã favorece poderosamente esta comunhão entre as pessoas, ao mesmo tempo que nós leva a uma compreensão mais profunda das leis da vida social que o Criador inscreveu na natureza espiritual e moral do homem. (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 23).

É evidente que o diálogo querido pelo Concílio, perpassa a Igreja e o mundo, adentrando mais fortemente nas relações pessoais. É urgente no mundo contemporâneo o enriquecimento da comunhão fraterna do entrosamento e da assimilação de uma integralidade entre a pessoa, o mundo e a Igreja, tendo como maior entendimento a relação do Criador com toda a obra criada.

A constituição pastoral - *Gaudium et spes*, tratou de inúmeras situações presente na Igreja e na sociedade, em um primeiro momento, partiu da realidade pessoal do homem e sua dignidade, entrando na comunidade em que está inserido e exercendo a sua atividade dentro dela, somando com a função da Igreja no mundo atual. Feito esse percurso, é notório que tudo culmina na revelação de Deus na história humana, assim destaca a constituição (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 45):

Com efeito, o próprio Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, fez-se homem, para, homem perfeito, a todos salvar e tudo recapitular. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para onde tendem os desejos da história e da civilização, o centro do género humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações (25). Foi Ele que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, estabelecendo-o juiz dos vivos e dos mortos. Vivificados e reunidos no seu Espírito, caminhamos em direcção à consumação da história humana, a qual corresponde plenamente ao seu desígnio de amor: «recapitular todas as coisas em Cristo, tanto as do céu como as da terra» (Ef. 1,10). (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 45).

A inovação presente nesse concílio e principalmente nesta constituição conciliar, se deu a partir da comunicação que se permitiu fazer ad-extra da Igreja, foi enriquecedor a dimensão comunicativa proposta pelo Vaticano II. Assim recorda a tese de Manzini (2009).

O Concílio Vaticano II abriu as janelas para este mundo carente e aflito. Este mundo se tornava, assim, o principal interlocutor do Concílio. Esse fato é relevante, se consideramos que os concílios anteriores em geral, se debruçavam-se para dentro dos muros eclesiais. (MANZINI, 2009, p. 18).

Dito isto, percebe-se que o espírito do concílio se faz presente, a partir desta constituição em estudo, visto que nela estão contidas as linhas mestras de diálogo que a Igreja é chamada a fazer com o mundo contemporâneo, especialmente no tocante as dores e situações delicadas como, por exemplo: a família, a cultura, a economia, a política, a promoção da paz, a comunidade internacional, entre outros aspectos. Todas essas circunstâncias devem ser levadas em consideração e necessitam de uma reflexão, a Igreja deve ajudar a iluminar com a presença renovadora de Cristo e encorajar a um caminho onde tudo seja mais consciente, tendo como norte a dignidade da pessoa humana. Assim ressalta a constituição pastoral (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 92):

O desejo de um tal diálogo, guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém; nem aqueles que cultivam os altos valores do espírito humano, sem ainda conhecerem o seu autor; nem aqueles que se opõem à Igreja, e de várias maneiras a perseguem. Como Deus Pai é o princípio e o fim de todos eles, todos somos chamados a ser irmãos. Por isso, chamados pela mesma vocação humana e divina, podemos e devemos cooperar pacificamente, sem violência nem engano, na edificação do mundo na verdadeira paz. (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, n.p., n. 92).

2. O papa Francisco e a constituição pastoral *Gaudium et spes*.

O papa Francisco, desde o início de seu pontificado, aponta a necessidade de dar passos mais concretos, especialmente evocando a ir ao encontro do projeto eclesial, querido pela *Gaudium et spes*, isto é, de abrir-se para a realidade global numa perspectiva de diálogo e de um maior comprometimento com a questão social, econômica, política, cultural, ecológica

e afins. É perceptível o aparecimento desta constituição pastoral nas alocações de Francisco, especialmente nos seus escritos como é o caso da exortação *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013), da bula *Misericordiae Vultus* na proclamação do Jubileu da Misericórdia (13 de março de 2015), *Laudato Si'* (24 de maio de 2015), *Amoris Laetitia* (19 de março de 2020), *Fratelli tutti* (03 de outubro de 2020). Todos esses escritos estão carregados de uma riqueza teológica e de um cuidado da Igreja em comunicar-se com o mundo contemporâneo, mesmo diante dos entraves que se apresentam hodiernamente.

Os gestos de Francisco são peculiares, quanto ao buscar um eixo integrador onde favorece a assimilação do encontro e de um caminho junto, exemplo disso, é o que se vivencia nos últimos tempos, isto é, a Igreja é convocada pelo papa a buscar na sinodalidade um caminho de escuta, onde todos possam caminhar juntos em vista da comunhão, da participação e da missão. Não pode ter um exemplo maior de inovação que este, visto que o Vaticano II, em seu retorno às fontes nos direciona para um entendimento muito forte de um mesmo caminho em vista de um mesmo ideal, Jesus Cristo.

Francisco (2021, p. 5), na mensagem aos participantes no encontro da Pontifícia Academia das Ciências Sociais, deixa claro:

Somos chamados a realizar um movimento global contra a indiferença que crie ou recrie instituições sociais inspiradas nas bem-aventuranças e que nos estimulem a buscar a civilização do amor. Um movimento que coloque limites a todas as atividades e instituições que, pela sua própria inclinação, visam apenas o lucro, especialmente aquelas a que São João Paulo II chamava "estruturas de pecado". Entre elas, aquela que defini "globalização da indiferença". Peçamos ao Senhor que nos conceda o seu "espírito de pobreza". Procuremos e Ele ajudar-nos-á a encontrá-lo. Batamos a fim de que se nos abra a porta do caminho das bem-aventuranças e da autêntica felicidade. (FRANCISCO, 2021, p.5).

É evidente que o desejo do papa nos motiva e aguça em nós a necessidade de encontrar um único caminho, este, oriundo da cultura do amor, do diálogo, da fraternidade e da paz. Todos estes componentes, devem permear a todos os cristãos, e assim fazer resplandecer em todo mundo. O movimento global querido por Francisco permite uma aproximação do que fora apresentado no Vaticano II, especialmente na *Gaudium et spes* e evoca a Igreja

a adentrar ainda mais no mundo contemporâneo, no sentido de ser uma presença motivadora e de encorajamento das situações mais perniciosas que em tempo se vivencia.

A expressão “Igreja em saída” ficou muito presente no pontificado do papa Francisco, e pode-se dizer que ela expressa, muito bem, o intuito querido por esta constituição pastoral do Vaticano II, especialmente na aproximação da Igreja com o mundo. É uma saída para encontrar-se com todos os necessitados, especialmente os fragilizados e marginalizados, aqueles que se encontram nas “periferias existenciais”, outra expressão bastante comum no pontificado do papa atual. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013, n.p.), o santo padre, destaca:

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: «Iráis aonde Eu te enviar» (*Jr* 1, 7). Naquele «ide» de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova «saída» missionária. Cada cristão e cada comunidade há-de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho. (FRANCISCO, 2013, n.p, n. 20).

Em suma, é perceptível o desejo do papa Francisco em inserir, cada vez mais, a Igreja dentro do mundo contemporâneo, no anseio de apresentar a pessoa de Jesus Cristo como o centro da vida humana, dando um novo sentido às nossas experiências e mostrar que Nele, todas as nossas realizações acontecem e confirmam-se, em vista de um mundo mais fraterno e solidário. Ao fazer a experiência com Cristo, somos estimulados a também caminhar com Ele, buscando ser fiel e ajudar na construção de um mundo sem exclusão, indiferença e ódio. Tornando atuais, as belas palavras da constituição pastoral *Gaudium et spes*, deixando de ser teoria e passando a ser uma prática de vida cotidiana, onde todos se esforcem para atualizar com a vida o que tão bem apresentou este documento conciliar.

Conclusão

Assim sendo, o presente trabalho buscou apresentar em uma linguagem sucinta e breve, a novidade, que a constituição pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II, trouxe para a Igreja e para o mundo contemporâneo, isto é, a sua inserção no mundo, abrindo-se para o diálogo e para as transformações que a atual sociedade vive. A Igreja é estimulada por esta constituição a ser uma voz diante da humanidade que vive diante de luzes e sombras, ou ainda como lembra o documento ora comunicado, “alegrias e esperanças”, “dores e angústias”.

Vale salientar, a importante contribuição do pontificado do papa Francisco em renovar ou ainda tornar mais visíveis, seja em suas atitudes ou ainda em seus escritos, a beleza contida na vivência do Vaticano II. A linguagem do pontífice é de uma integralização e diálogo com todos sem distinção, onde todos caminham em vista de um mesmo ideal, onde se favorece a harmonia entre o mundo e a Igreja. Tudo o que se vive na Igreja, é refletido a luz do espírito conciliar, as decisões do Concílio, ainda hoje tem muito a nos comunicar e orientar, especialmente no diálogo e na novidade que o outro pode trazer e somar nas experiências e nas realidades do cotidiano.

Que impulsionados pela *Gaudium et spes* e inspirados no pontificado do papa Francisco, tenhamos a coragem de ir ao encontro do mundo moderno com o desejo de anunciar sem medo a novidade trazida por Jesus Cristo, no intuito de dar um novo sentido à realidade do presente momento, especialmente às pessoas que se encontram distantes e fora do meio da atual sociedade.

Referências bibliográficas

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. **Constituição Pastoral - Gaudium et spes**. Não paginado. n. 1, 23, 45, 92 . Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html >. Acesso em: 17 de fevereiro de 2022.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Vaticano, 24 de novembro de 2013. Não Paginado. n. 20. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2022.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco aos participantes no encontro da Pontifícia Academia das Ciências Sociais**. p. 5. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2021/documents/20211002-messaggio-pass.pdf> >. Acesso em: 17 de fevereiro de 2022.

MANZINI, Rosana. **Atualidade da Gaudium et Spes. O diálogo com um mundo em mudança**. Tese (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, p. 18. 2009.

NOVAS COMUNIDADES: UMA PRIMAVERA DA VIDA CONSAGRADA

Paulo Henrique Damascena Maranhão¹³³

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo analisar, dentro do que corresponde a corrente da Teologia Moderna, a ramificação pastoral do qual a linguagem do Bom Pastor eclode no profundo cuidado pelas almas. Buscar-se-á compreender como em um tempo mergulhado em uma modernidade líquida a Igreja pastoreia os seus fiéis. Desse modo, partindo da alusão feita pelo então Papa João Paulo II, no dia 30 de Maio de 1998 na Praça de São Pedro, referente ao florescimento de carismas e movimentos que se verificou na Igreja após o Concílio Vaticano II, do qual chamou de “um novo Pentecostes”, buscamos evidenciar que a secularização que em muitas almas enfraqueceu ou, até mesmo, extinguiu a fé em muitas regiões do mundo, teve como desenlace o fenômeno das Novas Comunidades e Movimentos compreendendo-os como uma nova expressão de vida consagrada que apresenta-se como uma resposta providencial suscitada pelo Espírito Santo perante a necessidade de continuar comunicado o Evangelho por todo o mundo. Todavia, como toda a obra que, embora sob o impulso divino, se desenvolve no interior da história humana, não despertaram só considerações positivas; como disse o Papa ao se referir a sua “novidade inesperada e por vezes até explosiva [...] não deixou de suscitar interrogativos, dificuldades e tensões; às vezes comportou, por um lado, presunções e intemperanças e, por outro, não poucos preconceitos e reservas”. Por essa razão, o presente trabalho empenha-se em desbravar esses “novos” horizontes de expectativas que emergiram dentro da Igreja após o Vaticano II. Como referencial teórico-metodológico, utilizamos a perspectiva de continuidade e descontinuidade do historiador e teólogo jesuíta Michel de Certeau.

Palavras-chave: Igreja; Concílio Vaticano II; Teologia Moderna; Novas Comunidades

Introdução

Em 30 de Maio de 1998, na vigília de oração presidida pelo Papa João Paulo II durante o encontro dos movimentos eclesiais e novas comunidades, o Papa declarou uma feliz novidade: um florescimento de carismas e movimentos que se verificou na Igreja após o Concílio Vaticano II, do qual chamou de “um novo Pentecostes”; à vista disso, o trecho da oração do Papa João Paulo II para

¹³³ Graduado em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco - UCDB
e-mail: paulo@diantedoaltar.org

o segundo ano de preparação ao grande jubileu do ano 2000 foi um prelúdio para este novo tempo, reiterando a necessidade de preparação: “Espírito de comunhão, alma e sustentáculo da Igreja, fazei que a riqueza de carismas e ministérios contribua para a unidade do Corpo de Cristo; fazei que leigos, consagrados e ministros ordenados concorram unânimes para a edificação do único Reino de Deus”.¹³⁴

Por isso, no que toca ao zelo necessário ao tratar do cuidado das almas e dos corpos, a figura do pastor, frequente nas passagens bíblicas, eclode no nosso imaginário simbólico. O pastor, tem origem no trabalho cotidiano do povo do Antigo Oriente; o ofício de pastorear envolvia os membros da família, sobretudo os homens por causa dos riscos de enfrentar feras e outros perigos, como assaltos e roubos. Em decorrência, as mulheres e crianças cuidavam do rebanho somente nas proximidades da casa (cf. Ex 2,16-17; 1Sm 16). A partir deste cenário e colocando em paralelo às demandas do tempo presente: o pastor, ou seja, o líder religioso exerce influência no acolhimento, condução e direcionamento das suas “ovelhas”.

Todavia, como em Ezequiel 34, 2-4 já advertia:

Ai dos pastores de Israel que são pastores de si mesmos! Não é do rebanho que os pastores deveriam cuidar? Vocês bebem o leite, vestem a lã, sacrificam as ovelhas gordas, mas não cuidam do rebanho. Vocês não procuram fortalecer as ovelhas fracas, não curam as que estão doentes, não tratam as feridas daquelas que sofrem fratura, não trazem de volta aquelas que se desgarraram e não procuram aquelas que extraviaram. Pelo contrário, vocês dominam sobre elas com violência e opressão.

Por isso, diante dos mais diversos desafios, os pastores, por prerrogativa, deveriam ser prudentes, pacientes e dedicados. Como por exemplo, no verão, que era muito difícil encontrar novas pastagens e manter o equilíbrio entre o pastoreio, o abastecimento de água, o descanso e a viagem; por isso, o pastor devia cuidar incansavelmente dos animais indefesos.

Podemos contrapor esta situação com os desafios enfrentados pela modernidade; embebidos pelo relativismo cultural que a sociedade está

¹³⁴ Disponível em: [Oração para o Segundo Ano de Preparação ao Grande Jubileu do Ano 2000: Espírito Santo \(1998\) | João Paulo II \(vatican.va\)](#). Acesso em: 09 de ago, 2021

mergulhada torna-se um prato cheio para maus pastores e até mesmo falsos pastores.

Ao visualizar e compreender que vivemos tempos sombrios, em que distintas narrativas apresentam-se como “verdades” absolutas, contudo contraditórias; o bombardeio de informações, o espetáculo de fogos no céu, as luzes que iluminam o cotidiano não permitem que se perceba o caos e a escuridão que os rodeia. A sociedade vive embriagada pelas luzes que sutilmente são incorporadas ao seu campo de visão, produzindo cegos que acreditam que vivem o “tempo da lucidez”.

A mentalidade dominante que rege a sociedade é a busca por uma liberdade sem escrúpulos, baseada na fuga de todo e qualquer sofrimento; principalmente quando trata-se das responsabilidades para com o outro. E, nesse vendaval, esquece-se que é no íntimo do ser, que muitas vezes são lugares de dor, que encara-se suas feras e feridas.

A sociedade adoeceu, repleta de indivíduos sem particularidade, em um mundo realmente invertido, no qual a verdade nada mais é do que um momento do que é falso. Portanto, o pujante ‘insight’ encontra-se na auto inserção entre o apagar das luzes da cidade e a aurora de um novo dia; no exato momento em que não mais é possível decifrar a realidade com os olhos, mas é transcrito em sofrimento.

Desse modo, é no último apagar das luzes, na confusão que a madrugada provoca, quando surgem os primeiros raios de sol, no momento que não se compreende bem se já é dia ou se ainda é noite; que a Verdade aparece, incapaz de ser vista por aqueles que andando curvados habitam as vielas; escondida para aqueles que estão acostumados com as lâmpadas artificiais; esplendorosa e bela para aqueles que conduzidos pelas mãos dos pastores, voltam seus olhos para o alto e contemplam o Sol que surge iluminando, aquecendo e anunciando o novo dia.

1 AS NOVAS FUNDAÇÕES E SEU FENÔMENO COMO ESPIRITUALIDADE

1.1 Fundamentação Teórica-metodológica

No que corresponde à Teologia Moderna, o segmento pastoral pode ser definido como uma reflexão teológica sobre o conjunto das atividades com as quais a Igreja se realiza, como a ciência teológica da ação, da cooperação ministerial da Igreja com o plano da salvação. Diante dos pontos abordados até aqui, resta à Igreja hoje se questionar se os líderes que a compõem estão sendo pastores ou assaltantes. Com esse foco é preciso encontrar um ambiente fraterno e fértil para se construir um aprisco em meio a aridez atual em que vivemos, um desafio enorme para os pastores da Igreja moderna.

Todavia, para elucidarmos a dimensão da necessidade das novas fundações como resposta ao tempo presente, precisamos, primeiramente, entendê-la como um acontecimento, e como consequência conceber primeiramente o acontecimento, enquanto conceito.

Para isso, o historiador e filósofo François Dosse, em seu livro “Renascimento do acontecimento”, nos apresenta o caminho das pedras. Diante das múltiplas facetas que o *événement* foi apreendido ao longo da História, podemos o concernir a partir da ideia de um fenômeno que se reverte em ruptura, ou seja, como uma singularidade que quebra o curso regular do tempo. Dito isso, passamos a compreender a concepção de possibilidades que preexistem para o entendimento do ‘possível’ como criação do acontecimento, dessa forma, ele é igualmente “chegada” e “ponto de partida”. Entretanto, é a atribuição de sentidos que “transforma” o fenômeno em acontecimento.

Esta noção de *acontecimento*, dialoga muito bem com os conceitos de continuidade e descontinuidade trabalhados pelo erudito Michel de Certeau, considerado pelo pontífice romano como: “O maior teólogo para os dias de hoje”.¹³⁵

Michel de Certeau alerta que as iniciativas de retorno às origens geralmente se pretendem a descoberta de um segredo para o presente, tesouro

¹³⁵ Mencionado na Revista IHU on-line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567886-quem-emichel-de-certeau-para-mim-o-maior-teologo-para-os-dias-de-hoje>. Acesso em: 15 de out, 2021

sagrado genuíno, autêntico, intocado pelas transformações históricas e pela linguagem do tempo.

Quando transpomos o pensamento De Certeau para o nível pastoral da teologia, visualizamos que ele compreende que está na reflexão dos padres e de outros agentes pastorais com base em situações existenciais concretas na qual mulheres e homens vivem sua fé. Trata-se da retomada, interpretação e aprofundamento da tradição em função da situação dos fiéis no mundo onde vivem. Para ele, a teologia pastoral é o pensar minimamente sistematizado sobre a fé no diálogo com pessoas reais em suas realidades sociais e urgências humanas. Desse modo, busca compreender os desafios que se apresentam à evangelização em seus diversos espaços eclesiais. A fidelidade à revelação, o recurso à tradição e algum grau de elaboração teórica marcam essa face prática da teologia.

Em nosso caso de estudo, recorreremos à uma teologia na pastoral, isto é, a operacionalização teológica inerente à ação dos institutos de vida consagrada. Fazendo referência à intelecção de aspectos recebidos da tradição e de situações particulares do homem moderno, encontrada nas práticas e discursos da Igreja na contemporaneidade.

1.2 A hermenêutica do Bom Pastor

Diante de uma sociedade líquida e absorta de modernidade, é imprescindível a valorização das Novas Comunidades e da Vida Consagrada (ao mesmo tempo denunciar as más/falsas comunidades que prejudicam a ação do Espírito Santo) buscando compreender este fenômeno atual que irradia dentro da Igreja Romana como uma esplendorosa primavera.

A simbologia do bom pastor tem como pano de fundo o conflito com os fariseus, que eram as autoridades religiosas presentes no Evangelho segundo São João. O modo de agir dos fariseus está em conflito com as obras de Jesus, eles que se julgam líderes dos judeus e donos de Deus e da Escritura, perseguiram e expulsaram o cego – seguidores de Jesus – da sinagoga, centro comunitário dos judeus. No final desse episódio, os fariseus são condenados como falsos pastores: “cegos” e “pecadores” (Jo 9,41), eles veem um cego não

como pessoa que necessita da solidariedade, mas como pecador; são chamados de “ladrão” e “assaltante” na narrativa do bom pastor.

Diferentemente da narrativa da cura do cego de nascença, com a longa discussão entre o cego e os fariseus, a primeira cena da narrativa do bom pastor é a parábola da porta do curral (Jo 10,1-6). É uma parábola que nasce no cotidiano da vida do campo: de manhã, o pastor chama cada ovelha pelo nome para levá-la à pastagem e, à tarde, ele reúne o rebanho num recinto para a noite. Nessa parábola, o autor descreve as características e os deveres do bom pastor e de seus seguidores: “Ele chama cada uma de suas ovelhas pelo nome” (Jo 10,13). Chamar a pessoa pelo nome na Bíblia tem uma conotação de amor e de comunhão: “Não tenha medo, porque eu o protegi e o chamei pelo nome. Você é meu” (Is 43,1; Jo 20,16). Conhecer as ovelhas e ser reconhecido por elas são virtudes fundamentais da liderança de ontem e de hoje. “Ele as conduz para fora e caminha na frente delas” (Jo 10,3-4). O bom pastor conduz suas ovelhas às pastagens verdejantes e as protege contra predadores e ladrões; entrega até a própria vida em favor de suas ovelhas.

Desse modo, o bom pastor é a imagem do líder que conduz, apascenta e protege a vida do povo e, ao mesmo tempo, é uma advertência contra a liderança que assume esta posição por interesses de lucro, poder e vaidade e, na dificuldade, abandona suas ovelhas. O rebanho deve ouvir a voz do seu pastor, sem se deixar seduzir ou enganar pela voz dos estranhos

1.3 A relação entre os Institutos Tradicionais e as Novas Fundações

Pensar que somos “a novidade” na Igreja - é uma tentação que muitas vezes acontece às novas congregações ou aos novos movimentos - e, portanto, sem necessidade de mudança, pode se tornar uma falsa segurança. Até as novidades envelhecem rapidamente! Por isso, também o carisma a que pertencemos, devemos aprofundá-lo cada vez melhor, refletir sempre juntos para encarná-lo nas novas situações que vivemos.¹³⁶

¹³⁶ Na manhã do dia 16-09-2021, o Santo Padre Francisco recebeu em audiência os participantes do encontro com os moderadores das associações de fiéis, dos movimentos eclesiais e das novas comunidades, organizado pelo Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, sobre o tema: A responsabilidade de governo nas agregações laicais: um serviço eclesial. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/612947-discurso-do-papa-francisco-aos-moderadores-das-associacoes-de-fieis-dos-movimentos-eclesiais-e-das-novas-comunidades>. Acesso em: 13 de out, 2021.

Com este trecho do discurso do proferido pelo Papa Francisco sobre o Decreto referente às **Associações Internacionais de Fiéis**, compreendemos que o seu apelo é atinge a necessidade de grande docilidade, grande humildade, para reconhecer os limites e aceitar mudar formas de agir e de pensar ultrapassadas, ou métodos de apostolado que já não são mais eficazes, ou formas de organização da vida interior que se revelaram inadequadas ou mesmo prejudiciais dentro dos tradicionais institutos de vida consagrada, como também dos novos.

Pois, dentro da Santa Mãe Igreja, as suas mais diversas instituições se assemelham e aproximam-se uma das outras; deste modo, tocam-se nas bordas, misturam-se, a extremidade de uma, designa o começo da outra. Com isso, na movimentação, pode eclodir uma semelhança, ou mesmo dupla, se a destrincharmos: Semelhança do lugar, do local onde a natureza colocou as duas coisas, similitude, pois, neste continente natural que é a Igreja, a vizinhança não é uma relação exterior entre as coisas, mas o significante de um parentesco. Portanto, depois deste contato surgem por reciprocidade novas semelhanças; um regime em comum se impõe à similitude como razão silenciosa da vizinhança, ou seja, uma semelhança que é efeito visível da proximidade.

Adentrando propriamente no tema, percebemos que é próprio dos institutos de vida consagrada e sociedades de vida apostólica, como também nas associações privada de fiéis (locação canônica usual das Novas Fundações), o caráter de universalidade e comunhão pela conotação supra diocesana que é radicada na especial relação com o ministério petrino. Sendo assim, as Novas Fundações estão a serviço da colaboração entre as diversas igrejas particulares podendo promover eficazmente a “permuta de dons”, contribuindo para uma inculturação do Evangelho que purifique, valorize e assuma as riquezas das culturas de todos os povos. Também o atual florescimento, nas jovens Igrejas, de vocações para a vida consagrada manifesta a capacidade que esta possui de exprimir na unidade católica as solicitações dos vários povos e culturas.

Mas, o que caracteriza essa “primavera” dentro da Igreja? A vida consagrada não se limitará a ler os sinais dos tempos, não pode estar de estática, parada, mas em saída; é preciso contribuir na elaboração e atuação de

novos projetos de evangelização para as difíceis situações atuais, é preciso florescer.

Todavia, para uma maior eficácia dos novos projetos de evangelização se faz necessário proximidade eclesial e colaboração dos membros da Igreja, não se pode viver uma vida fraterna de forma isolada. Dificilmente o indivíduo isoladamente possui a resposta decisiva: Do contrário, pode brotar da confrontação e do diálogo. De modo particular, a comunhão de ação entre os vários carismas não deixará de garantir, para além do enriquecimento recíproco, uma eficácia mais incisiva na missão. A experiência destes anos confirma largamente que o diálogo é o novo nome da caridade de forma especial a caridade eclesial.

A vida fraterna é fortemente cultivada e valorizada na vida consagrada e desta forma é apresentada como uma experiência privilegiada de diálogo; pode-se criar assim um clima de aceitação recíproca onde vários sujeitos eclesiais sentem-se valorizados pelo que são, fortalecendo a comunhão eclesial que orienta para a grande missão eclesial. Já, na dimensão da vida consagrada, pelo facto de cultivar o valor da vida fraterna, apresenta-se como uma experiência privilegiada de diálogo. Deste modo, ela pode contribuir para criar um clima de aceitação recíproca, no qual os vários sujeitos eclesiais, sentindo-se valorizados por aquilo que são, concorrem de maneira mais convicta para a comunhão eclesial, orientada para a grande missão universal.

Todas as instituições são membros vivos dentro Igreja e para isso é preciso confiar no Espírito Santo, que age na vida de cada associação e de cada membro. Daí a confiança no discernimento dos carismas confiado à autoridade da Igreja. Além, da ciência da força apostólica e do dom profético que hoje são confiados aos movimentos de forma renovada.

2 TEOLOGIA DO CARISMA

2.1 Carisma de Fundador e Carisma de Fundação

A partir da premissa que “o Espírito não cessa de assistir a Igreja, distribuindo novos Carismas” (Vita Consecrata) a Igreja lança um olhar sobre as Novas Fundações. Passa a compreender como uma intervenção da misericórdia

de Deus para este tempo. A Graça derramada que se particulariza e a isso é chamado Carisma. Um Carisma de fundação é um aspecto de Cristo, que é encarnado na vida da família religiosa.

Nos últimos tempos, a expressão “carisma dos fundadores” tem sido amplamente difundida e recorrente nos escritos da vida religiosa e nos documentos papais, entretanto apareceu na linguagem teológica apenas há alguns anos. Por isso, trata-se de um neologismo; tornou-se parte da linguagem comum, de modo a dar a impressão de que o seu conteúdo é universalmente e amplamente conhecido.

Com o Concílio Vaticano II convidando os religiosos a retornar “à inspiração primitiva dos institutos” para “sua própria fisionomia” e para “sua própria função”, bem como para preservar “o espírito e a finalidade adequada para os fundadores, passamos a compreender o impulso considerável relativo à análise do papel específico dos fundadores no seio das famílias religiosas e na Igreja.

Portanto, o carisma de fundação é entendido como um dom de Deus concedido a um fundador. Não há uma predileção humanamente calculada, é a pura gratuidade de Deus. Desse modo, o fundador é aquele que comunica com seu modo de viver; é uma graça de acolher o Mistério de Cristo. Todavia, para que a história de uma Nova Comunidade seja palatável é imprescindível assimilar que o fundador tem a graça de concretizar, mas não de sustentar. Por isso, os membros precisam mergulhar em um profundo ardor evangelizador, o mesmo ardor que marcou a experiência do fundador/a.

Tendo compreendido isto, a figura do fundador com seu próprio caráter e temperamento particular, aparece como um/a homem/mulher do seu tempo e a sua resposta eclode como uma resposta válida às urgências do caminho e da Igreja que o rodeia. Desse modo, discerne e formula seu pensamento de acordo com uma mentalidade histórica determinada, com categorias que são fornecidas por seu século. Ele/a é finalmente um/a filho/a de sua própria terra, da qual herdou sensibilidades e atitudes características.

Contudo, em qualquer caso, é possível mensurar um verdadeiro carisma de fundação? É possível encontrar em cada instituto aquele "espírito", aquela "índole" de que fala o Concílio?

Para responder a esses questionamentos, é necessário distinguir, conceitualmente, entre "carisma de fundação" e "carisma do fundador". A primeira expressão geralmente indica o conteúdo da experiência do fundador que, a partir de uma inspiração sobrenatural e guiada na compreensão existencial do mistério de Cristo e seu evangelho, leva a delinear a fisionomia de uma obra que se exprime num serviço à Igreja e à sociedade como resposta a uma certa situação histórica; experiência que deve ser transmitida aos próprios discípulos. A segunda expressão indica aquele dom particular que é conferido pelo Espírito a uma pessoa para que ela esteja na Igreja na origem de uma família religiosa, independentemente das modalidades concretas de implementação e dos seus conteúdos específicos. É claro que para a compreensão do "carisma de fundação" será necessário ir à experiência dos diferentes fundadores, para compreender, nas linhas fundamentais, o seu carisma, o "carisma de fundador". (CIARDI, 1982)

No entanto, como é verdade que cada Nova Comunidade tem a sua própria identidade, é igualmente verdade que o carisma que lhe é conferido tem características bem definidas. Por isso, advindo da imensidão do amor de Deus a qual compreende e permite a liberdade para assim escolher. Compreende-se também que essa mesma busca parte do atrair pessoas não pelo nome do fundador, e também não pela fama comunidade; nem por sua quantidade de membros; não por modismo momentâneo, nem por seu estilo; não por suas músicas, pregadores, nem pela linguagem do "fogo no Espírito"; não pelos destaques ou seguidores em redes sociais; não por ser "O carisma" pretensiosamente mais santificador que os outros, de experiência "única"; não por ser diferenciados, nem por ser uma comunidade de "perfeitos"; pois, segundo nosso magistério isso tudo é proselitismo. O Magistério da Igreja inspirado na "Carta a Diogneto", aumenta ainda mais a responsabilidade de como deve ser expresso o verdadeiro amor em na vida fraterna, pois, devido aos erros de alguns líderes, até mesmo dentro de instituições da Igreja, é possível se

confundir com o que realmente é um carisma referência de Amor. Basta lembrar que grandes heresias partiram de membros bem-intencionados da Igreja. "Tudo é permitido, mas nem tudo é oportuno. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica. (I Coríntios 10, 23)"

Em Atos dos Apóstolos, capítulo 3, vemos Pedro e João (Instituição e Carisma respectivamente). De fato, na Igreja existe uma variedade de dons, papéis e vocações; é Deus quem dispensa estes dons, eles são chamados carismas para enfatizar seu caráter de gratuidade. A distribuição direta e imediata destes dons aos homens, obra de toda a Trindade, é atribuída de modo particular à ação do Espírito Santo: que confia graças, tarefas e papéis especiais em vista do serviço a ser prestado a toda a comunidade. Para que sejam autênticos, os carismas devem ter um alcance comunitário; a caridade é o dom supremo, tem a máxima eficácia na construção e no crescimento da Igreja e dá sentido a todos os outros dons. Todavia, é preciso estar vigilante, pois o Espírito não justifica o individualismo pela variedade dos dons, ao contrário, ele integra todos em um só corpo. Os carismas constroem a Igreja em harmonia (submissão à hierarquia) e complementaridade (imagem dos membros): variedade e unidade na Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio a essa realidade, percebemos que a ressonância da vida nas instituições e sua situação no mundo é a condição para encontrar Deus no centro da existência real. O trabalho apostólico é conduzido tanto por motivos interiores quanto por circunstâncias objetivas. A dinâmica da vida espiritual é formada pela incessante confrontação entre o impulso que vem de dentro e o impulso que vem dos outros. A ação é tornada mais universal à medida que ocorre sua inserção mais total no interior das comunicações humanas.

Portanto, a pesquisa foi desenvolvida a partir da análise de discurso incorporada ao conceito do fenômeno Novas Comunidades, tendo em vista as novas formas de vida que a contemporaneidade tem proporcionado a Igreja Romana, tanto enquanto instituição religiosa, como também agente social em um mundo hostilizado. A análise de discurso foi realizada a partir do método de

arqueologia documental e bibliográfica, buscando compreender a partir dos documentos oficiais da Igreja e da compreensão da pneumatologia no contexto atual.

Por fim, tratou-se de compreender os Novos Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades como uma resposta para uma urgente realidade: a necessidade de uma forte e profunda formação cristã que objetive a comunicação e o testemunho da Boa Nova do Evangelho ao mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BARROS, Cristiano Ferreira de. **Michel de Certeau, a teologia e a história**. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.

CIARDI, Fabio. **I Fondatori Uomini dello Spirito: Per una Teologia del Carisma di Fondatore**. Roma: Città Nuova, 1982.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta Iuvenescit Ecclesia: aos Bispos da Igreja católica**. Disponível em:

[https://press.vatican.va/content/dam/salastampa/it/fuori-](https://press.vatican.va/content/dam/salastampa/it/fuori-bollettino/pdf/PO%20IUVENESCIT%20ECCLESIA_Portugues.pdf)

[bollettino/pdf/PO%20IUVENESCIT%20ECCLESIA_Portugues.pdf](https://press.vatican.va/content/dam/salastampa/it/fuori-bollettino/pdf/PO%20IUVENESCIT%20ECCLESIA_Portugues.pdf). Acesso em: 16 de out, 2021.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 2007.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consecrata**. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 18 de out, 2021.

NOGUEIRA, Maria Emmir Orquendo. **Nas mãos do Oleiro: Formação para as novas comunidades**. Fortaleza: ed. Edições Shalom, 2011.

PEDRINI, Alirio. **A resposta vinda do alto: Novas Comunidades Carismáticas**. Ed. São Paulo: Canção Nova, 2015.

RAMOS, Julio A. **Teología pastoral**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

- SILVA, W. F. *As Novas Comunidades no contexto sociocultural contemporâneo*. 1. ed. São Paulo: Canção Nova, 2011.
- SILVA, W. F. *A Formação da Consciência Moral nas Novas Comunidades*. 1. ed. São Paulo: Canção Nova, 2011. v. 1.

GT 9: CATOLICISMOS E JUVENTUDES

Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes
(Marista Centro Norte-Brasil)
Me. Joilson de Souza Toledo
(PUC-Rio-Brasil)

Resumo: Este GT objetiva refletir sobre a interface entre duas pluralidades: o campo religioso católico e as juventudes. Desde a época pré-conciliar ao pontificado do Papa Francisco tem emergido dentro da Igreja Católica inúmeros grupos, pastorais, movimentos e propostas com a pretensão de serem uma resposta da Igreja Católica para a evangelização das juventudes. Alinhados com as mais diversas correntes de interpretação do Concílio Ecumênico Vaticano II, estes grupos têm sido elementos significativos na recepção do Concílio, constituindo leituras pentecostais, libertadoras, reformistas, tradicionalistas ou reacionárias da proposta conciliar. Cada um, a sua forma, reivindica ser expressão fiel do que constituiria o catolicismo e do que responderia aos desafios da juventude de seu tempo. Estes coletivos são espaços de sociabilidades, de construção de subjetividades, de iniciar militâncias e trajetórias coletivas e pessoais, algumas destas públicas e com desdobramentos na vivência eclesial, em movimentos populares e na política partidária. Algumas personalidades que marcaram a trajetória do catolicismo nas últimas décadas configuraram suas principais escolhas já em sua juventude. Reafirmando, relendo ou refutando as teses conciliares, tais propostas de evangelização das juventudes constituem as mais diversas configurações que dialogam com as mais variadas tendências sociais. De certa forma, todos os grandes fenômenos sociais das últimas décadas têm tangenciado as escolhas pastorais da Igreja para o trabalho com os jovens e contribuído para a formação de iniciativas que possibilitam vivenciar o catolicismo de diferentes formas. Neste contexto, a transmissão da fé as novas gerações, além de ser um dos grandes desafios para o campo religioso católico nas últimas décadas, tem sido marcada por escolhas diversas e por vezes contraditórias. A pluralidade presente nas juventudes e nos catolicismos demanda investigação a partir dos mais diversos aportes teóricos, por isso convidamos pesquisadoras e pesquisadores que investigam a interface entre catolicismos e juventudes nos múltiplos campos de saber, em suas diversificadas configurações e nos diferentes períodos históricos de recepção do Concílio.

Palavras-chave: Transmissão da Fé; Juventudes; Recepção; Eclesiologias; Conflitos;

**Bem Viver, Civilização do Amor e Vaticano II:
um olhar transversal na ótica da Pastoral da Juventude do Brasil**

Denny Junior Cabral Ferreira¹³⁷

Luísa de Lucas¹³⁸

Resumo: A Pastoral da Juventude é consequência de uma construção iniciada em 1970 congruente das várias experiências com a juventude brasileira, enquanto mecanismo católico de evangelização, resultado da opção pelos jovens defendida em Medellín, Puebla e Santo Domingo sob inspiração do Vaticano II. A PJ se identifica com o “Cristianismo de Libertação” nos anos 1980, gradualmente suplantado a partir de meados dos anos 1990 por um modelo comunitário intimista-personalista ainda em curso na Igreja Católica do Brasil. Todavia e de forma resiliente, em seus últimos eventos nacionais e nos planejamentos que se seguiram, observa-se referências implícitas e explícitas à temática do Bem Viver, com claros paralelos aludidos pelo Papa Francisco. O objetivo é identificar qual o horizonte da Pastoral da Juventude Nacional ao relacionar a temática do Bem Viver em seu planejamento pastoral, sendo uma organização religiosa, católica e latino-americana e se tal apropriação é um exercício decolonial corroborada por uma ótica teológica progressista em resposta ao Vaticano II, em sua preocupação de manter-se em sintonia com as transformações mundiais e culturais, na fidelidade ao Evangelho e aos princípios de defesa da vida. A metodologia se assenta em um estudo bibliográfico e de teor exploratório. Contudo, pode-se apontar paralelos que vão além de uma aproximação semântica, ao passo que se configura na Pastoral da Juventude a prática similar ao de um movimento social graças a rede de articulações, pautas reivindicatórias e na abertura e diálogos desenvolvido com a sociedade civil, na defesa dos interesses de toda a juventude brasileira e isto, numa leitura sociológica de uma ação pública e territorial desta organização ao se propor a tarefa de se imaginar e construir outros mundos possíveis cuja inspiração pauta-se no horizonte das Utopias, seja do Bem viver seja do Civilização do Amor no melhor do espírito conciliar do Vaticano II.

Palavras-chave: Evangelização; Catolicismos; Juventudes; Utopias; Bem Viver.

¹³⁷ Mestre em Ciências da Religião – PPGCR-UEPA. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. E-mail: denny.ferreira@ifch.ufpa.br

¹³⁸ Mestra em Teologia Sistemática – PUCRS. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. E-mail: luisadelucca2016@gmail.com

Introdução

Por que falar de “bem viver” em tempos onde a informação e a tecnologia trazem sofisticação e bem-estar? Será que não foram gerados abismos nos processos de relacionamentos e harmonia entre seres humanos e natureza? Será que a preocupação com o desenvolvimento fez com que fosse esquecido o fundamental para todos: a vida? Todos os dias são vistas calamidades ambientais e também a ausência de uma mínima visão de fraternidade, justiça e igualdade. Algo necessita ser revisto, contudo, o complexo sistema, político e econômico, tem feito com que muitas pessoas silenciem, paralisem, não por ausência de um discernimento ético, mas devido à própria impotência diante da grandiosidade da crise na qual todos estão inseridos. O tipo de desenvolvimento que existe hoje está levando a humanidade ao desastre.

A origem da expressão Bem Viver faz referência a uma prática ancestral dos povos que viviam na cordilheira dos Andes. Eles são os Quechua, Aymara, uma multidão de povos que viveu séculos nessa cordilheira e que tinha, em comum, uma cosmovisão. Essa forma de convocação que brotou do chão da Terra e de tantas pessoas e culturas sensíveis, com reflexos muito concretos, se sustenta e tem sentido nas diferentes formas de organização social, sob os princípios da reciprocidade entre as pessoas, da amizade fraterna, da convivência com outros seres da natureza e do profundo respeito pela terra. Os povos indígenas têm construído experiências realmente sustentáveis que podem orientar as escolhas futuras e assegurar a existência humana. Segundo Leonardo Boff:

Ao invés da troca competitiva onde só um ganha e os demais perdem, devemos fortalecer a troca complementar e cooperativa, o grande ideal dos andinos do ‘bem-viver’ (*sumak kawsay*), pelo qual todos ganham porque todos participam e são incluídos naquilo que chamam de ‘democracia comunitária’. Nela não há pobres. A Economia não é da acumulação, mas da criação do suficiente e do decente para todos, inclusive para os demais seres vivos da natureza (BOFF, 2016, p. 60).

Em sintonia com o sofrimento da humanidade e do planeta, também a teologia católica vem retomando o conceito de “*bien vivir*”, reconhecendo a contribuição desta cosmologia. Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja vem caracterizando-se pela abertura e olhar de reconciliação para com a humanidade em suas complexas realidades. O Concílio deu maior visibilidade ao papel da Igreja na sociedade e na Salvação da humanidade. Diante dessa visão do Concílio em relação à realidade social, entende-se que a questão ambiental e a sustentabilidade são pautas importantes nas reflexões e na prática concreta da construção do Reino.

O Concílio também integrou os jovens no cenário dos temas conciliares. Os jovens constituem-se como parte integrante e significativa da sociedade, agentes de transformação. São João Paulo II, no discurso inicial de Santo Domingo, referiu-se aos jovens como sendo aqueles a quem se deve anunciar Jesus Cristo, a quem se deve libertar das ilusões do consumismo, oferecendo-lhes ideais nobres que possam ser apoio na conquista de seus desejos de uma sociedade mais justa e fraterna¹³⁹.

O Papa Francisco, neste mesmo intuito, respondendo aos apelos que chegam de todos os cantos e culturas em sua missão, convoca em diversos documentos como *Laudato Si* (2015), *Evangelii Gaudium* (2013) e *Querida Amazônia* (2020), que a Terra, Casa Comum, seja cuidada. O Papa também alerta para o comportamento predatório dos seres humanos em relação ao meio ambiente e convoca para a mudança de mentalidade e a revolução cultural. Com isso, é necessário buscar uma ecologia integral nas relações sociais, no consumo, no cuidado do meio ambiente, no respeito às culturas, para que todos se unam neste desafio, em uma solidariedade universal.

A Pastoral da Juventude (PJ), como uma organização eclesial que possibilita a formação dos jovens para uma fé comprometida, através da proposta do processo de educação na fé, estabelece ações onde os próprios jovens participam de seu processo formativo como protagonistas, tornando-se agentes de transformação da sociedade. A PJ sempre foi muito engajada

¹³⁹ Cf. JOÃO PAULO II, PP., Discurso inaugural da IV Conferência geral do episcopado latino-americano de Santo Domingo.

historicamente no processo de evangelização e volta-se para a formação de jovens líderes engajados com a causa da Civilização do Amor, pautando seu agir em Jesus Cristo, como igreja jovem.

Neste pequeno artigo será refletido o tema do Bem Viver, seu significado, sua inspiração para nossa sociedade e suas possibilidades a partir da ótica transversal que a Pastoral da Juventude, inspirada pelos ares do Concílio Vaticano II, tem refletido e vivenciado na formação da Civilização do Amor. Nessa busca de sintonia, serão contemplados alguns autores contemporâneos que têm se dedicado a esta reflexão, em unidade com as preocupações do Papa Francisco, expressas na Carta Encíclica *Laudato Si* e no processo de discernimento que culminou com o Sínodo para a Amazônia, um marco histórico e sacramental não apenas para caminhada missionária e ética da Igreja Católica, mas para o mundo.

1. CONCÍLIO VATICANO II: O OLHAR DA PASTORAL DA JUVENTUDE

O Concílio Vaticano II se caracterizou pela abertura e o olhar de uma Igreja- mãe que busca resgatar e reconciliar seus filhos e o mundo em suas complexas mudanças. A Pastoral da Juventude, inspirada pelas opções e orientações diante da sua igreja, abraçou a expressão “Civilização do Amor” que foi proferida pela primeira vez pelo Papa São Paulo VI, na celebração de Pentecostes de 1970, e depois é retomada em 25 de dezembro de 1975 em uma homilia: “Foi a Civilização do Amor e da paz que o Pentecostes inaugurou.”¹⁴⁰

A expressão “Civilização do Amor” tem sido utilizada em diversos momentos por todos os Papas que sucederam a Paulo VI. No sentido cristão, “cultura do amor” aponta para “uma cultura que se centra na vivência segundo o princípio do amor. “A Civilização do Amor prevalecerá na falta de ar das lutas sociais implacáveis e dará ao mundo a transfigurada e sonhada humanidade finalmente cristã”.¹⁴¹ Dessa forma, a igreja busca cultivar, na sua dinâmica

¹⁴⁰ Papa Paulo VI. *REGINA COELI*, Domingo, 17 de maio de 1970.

¹⁴¹ Papa Paulo VI. Solene Rito di Chisura Dell' Anno Santo, *Omelia del Santo Padre Paolo VI*, Natale del Signore, 25 de dezembro de 1975.

evangelizadora, uma dimensão de vida e prática nova, a partir da vida dos jovens nos diferentes contextos e de uma profunda conversão pessoal, pastoral e eclesial, com o intuito de incitar o caminho de discipulado missionário em cada um, nessa civilização chamada a promover a igualdade e a justiça social.

A opção pelos jovens expressa no documento *Apostolicam Actuositatem* revela a importância do jovem na vida social, que exige dele uma atividade apostólica e um amadurecimento da consciência da sua própria personalidade, assumindo espaços e atividades sociais e culturais. O Concílio faz inaugurar uma nova fase de inserção e olhar pastoral nas comunidades.

Na América Latina, o Concílio teve um impacto profundo, com posicionamentos singulares nas Conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo que deram rumo à caminhada continental da Igreja Católica. Em Puebla reforçam-se as duas opções: pelos pobres e pelos jovens. Pelos jovens, porque “a juventude latino-americana deseja construir um mundo melhor e busca os valores evangélicos da verdade, justiça e amor” (DP 1131).

A III Conferência do CELAM realizada em Puebla (1979) declarou que junto com a opção preferencial pelos pobres ela também fazia uma opção preferencial pelos Jovens. Se em Medellín a Igreja já demonstrava sua predileção pela juventude, em Puebla ela declara sua preferência. Ou seja, a Igreja convocou os jovens a cada vez mais se engajarem nas questões sociais, culturais, políticas e religiosas.

No Brasil inauguram-se iniciativas como Ação Católica Geral¹⁴² (1939-1965) seguindo depois para a ACE (1960-70). Com o Vaticano II, a opção pelos jovens assume um caráter efetivo, surgem as Jornadas Mundiais de Juventude; Sínodos, Assembleias e documentos papais (em especial no Pontificado de João Paulo II) e mais recentemente no Pontificado de Francisco. “Cristo continua precisando dos jovens para sua Igreja, que não tenham medo do protagonismo,

¹⁴² A Ação Católica, que numa primeira fase se chamava de Ação Católica Geral, é o nome dado ao conjunto de movimentos criados pela Igreja Católica no século XX, visando ampliar sua influência na sociedade, através da inclusão de setores específicos do laicato e do fortalecimento da fé religiosa, com base na Doutrina Social da Igreja. Em uma eclesiologia pré-Vaticano II, em 1938, o Papa Pio XI criou uma direção central para a Ação Católica. Em 1960 o papa João XXIII criou uma comissão preparatória para o apostolado do laicato. Entendia-se que os leigos participavam no apostolado, não como direito, mas por terem recebido mandato da hierarquia (Cf. BORAN, 1994, p. 23).

da ousadia, de renovação. Deus é aquele que renova, é o sempre novo” (Papa Francisco, 2019, p. 7).

O Concílio teve a preocupação de manter-se em sintonia com as transformações mundiais e culturais, na fidelidade ao Evangelho e aos princípios de defesa da vida. João XXIII denominou esse evento eclesial como um “sopro de inesperada primavera”. Bingemer (2022) acrescenta que foi um “abrir as janelas da Igreja para que possa olhar para fora e para que as pessoas possam olhar para dentro”.

Medellín (1968) e em Puebla (1979), procuraram responder aos clamores da AL, fazendo uma leitura contextualizada dos princípios do Vaticano II; há o surgimento e a consolidação da reflexão identificada com a visão dos oprimidos; a fecundidade teológica e ministerial favorecida pelas CEBs; a promissora incorporação de mulheres na tarefa teológica; a crescente sensibilidade por parte de numerosos movimentos sociais e eclesiais e a emergência da coletividade e de grupos que reclamam seu lugar na história, como os jovens, as mulheres e as populações negra e indígena.

A Pastoral da Juventude em sua espiritualidade encarnada, sempre foi atenta aos sinais desafios dos tempos. Em diversos momentos a PJ promoveu encontros de formação incentivando nas lideranças juvenis o cultivo a mística do Bem Viver, marcada pelo compromisso com a libertação, com o comunitário, com a juventude empobrecida em vista da transformação pessoal e coletiva, pois é um momento de questionamento e convite a olhar as pessoas com mais misericórdia e recuperar o mundo desse processo de desumanidade.

A Teologia em que a PJ se embasa propõe um diálogo inter-religioso tendo o amor como princípio ético. Mais do que gritar contra as velhas estruturas do capital, que aprisionam, social e espiritualmente, a PJ bebe da tradição dos povos tradicionais e revisita a cultura do Bem Viver. Dessa forma, ela vem compreendendo que a mobilização social, política, a defesa das causas dos direitos humanos só é possível quando ligada a uma forte espiritualidade que viva a inclusão, num Deus que é uno e diverso, na luta pela integração da América Latina, tão presente nas utopias da juventude pejoteira.

2. O ENCONTRO DO BEM VIVER COM A CIVILIZAÇÃO DO AMOR NO HORIZONTE DA PASTORAL DA JUVENTUDE DO BRASIL

Fruto de uma construção nacional iniciada em 1970, as Pastoral da Juventude, é congruente das várias experiências com a juventude, espalhadas pelo Brasil, enquanto mecanismo católico de evangelização, identificadas com as opções defendidas pelo “Cristianismo de Libertação”, da pedagogia da autonomia, da opção preferencial pelo pobres promulgada na Conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo, performando-se gradativamente como o modelo pastoral de trabalho da Igreja Católica frente à juventude brasileira, hegemônico no Brasil até meados dos anos 2000 e que se prepara para comemorar seus 50 anos de organização nacional em 2023.

Diante do atual cenário nacional em que a Igreja Católica se afasta da práxis libertadora e se volta ao tradicionalismo, ao pentecostalismo e é tomado por grupos modernizadores-conservadores, a PJ e suas congêneres (CEBs, Pastorais Sociais, CEBI...) comportam um modelo pastoral progressista-reformador-libertador que marcou a cena brasileira nos anos 1970/80. Tal modelo está sendo, desde meados dos anos 1990, gradualmente suplantado por um modelo comunitário-intimista-personalista, a qual estrategicamente a Igreja católica passou a apoiar e incentivar, supostamente por ser mais adaptado e receptivo ao atual cenário simbólico-religiosa contemporâneo. Contudo, a PJ é resiliente e ainda representa uma significativa parcela da juventude católica e assim como suas congêneres, sofrem um processo velado de deslegitimação em curso.

A PJ, é reconhecida como umas das pastorais mais organizadas do escopo católico. E entre suas dimensões fundantes, a Dimensão da Capacitação Técnica responde à questão do como fazer? Neste sentido, em suas duas últimas (reuniões) Ampliadas Nacionais – espaços trienais de revisão/deliberação – e nos Planos Trienais que se seguiram - em Crato/CE, 2017 estrutura seu plano 2017-2019 em eixos/ações e nota-se no Eixo da Espiritualidade de “despertar a *espiritualidade do cuidado*”, da Ação de “enfrentamento dos ciclos de violência (simbólica, psicológica, financeira, doméstica, sexual e midiática) contra as mulheres” e no inédito Eixo Transversal

de uma “formação bíblico-teológica para redescobrir o ser humano a partir da sua integridade, com *um olhar especial para o feminino*” (PJ, 2020, p. 12-13, grifo nosso).

Em janeiro de 2018, o tema do 12ª Encontro Nacional da PJ, ocorrido em Rio Branco/AC, teve como tema “Txai, da seiva da Vida, a Festa do Bem Viver” e celebrou o protagonismo feminino, a florestania, a interculturalidade, a ancestralidade e povos tradicionais pautados pela cultura do bem viver.

Ao atualizar seu planejamento nacional em Erechim/RS em 2020, o documento final cita que “a Pastoral pode ajudar os/as jovens a identificarem sinais de esperança [...], sem jamais perder de *vista as causas globais*, como o compromisso com *uma ecologia integral e a justiça social*” (PJ, 2020, p. 33) além da referência explícita na estratégia ‘Economia de Francisco e Clara como luzes para nossa ação’ ao definir o ponto de partida: ‘Precisamos construir a compreensão de que a *Sustentabilidade é um testemunho da nossa Organização Pastoral*, estabelecendo *novas relações* de partilha do serviço fraterno e dos dons da vida, na *construção da sociedade do bem viver*” (PJ, 2020, p. 107, grifo nosso).

A PJ compreende que o exercício religioso, só tem sentido de existir se for para fomentar uma espiritualidade militante, privada ou não, tendo como horizonte utópico a referida “Civilização do Amor”, expressão que foi acolhida desde 1983, pela Pastoral da Juventude da América Latina quando da publicação de seu primeiro marco referencial (CELAM, 1997). Neste sentido, não é de se estranhar que a pauta do Bem Viver seja resgatada, em seus planejamentos nacionais mediante o cenário de crise mundial, em sintonia com o Papa Francisco e na tradição de resgatar práticas e valores que são do Continente Latino-Americano, lugar de chão onde pisam os jovens brasileiros e latino-americanos. É uma tarefa resiliente, pois no melhor espírito conciliar que foi o Vaticano II, ela se adapta e busca ouvir os gritos da Mãe Terra para que “cessemos maus-tratos e o extermínio da ‘Mãe Terra’. A terra tem sangue e está sangrando, as multinacionais cortaram as veias da nossa ‘Mãe Terra’” (Querida Amazônia, n. 42), nas palavras do Papa Francisco e atualiza o Êxodo juvenil para tal tarefa e missão.

Uma primeira questão que este paper se propõe é identificar como a PJ Nacional relaciona a temática do Bem Viver em seu planejamento pastoral, sendo uma organização religiosa católica. Segundo, é se tal concepção sobre a questão ambiental parte de um exercício decolonial corroborada por uma ótica teológica progressista a partir da ótica do Vaticano II e do pensamento do Papa Francisco.

3. BEM VIVER E PJ: UMA OPORTUNIDADE DE IMAGINAR OUTROS MUNDOS JUVENIS

O Bem Viver pode se definir como um horizonte utópico cuja origem remonta a uma pluralidade de cosmovisões indígenas, cujo “conceito propõe novas formas de relação do ser humano com a natureza”, a “passagem de um paradigma antropocêntrico racional para um novo patamar civilizatório pautado na revisão do crescimento econômico como ilimitado, a opção por “uma economia solidária e sustentável”, no tratamento igualitário de atividades e bens, a qual a Natureza é portadora de direitos (SVAMPA, 2019, p. 78-79) e cuja dissociação entre objetos e sujeitos é onde se assenta o projeto científico da modernidade (LEFF, 2003, p. 15-16). Neste sentido, como um projeto, o bem viver se caracteriza como um horizonte utópico, ressignifica o papel das periferias, se apresenta como um projeto viável, pauta-se pela valorização do feminino e se insere na agenda de uma nova gramática de lutas.

O Bem Viver como um horizonte utópico é, segundo Acosta, a construção de uma nova sociedade que necessariamente deve passar por uma liberdade real e uma equidade crescente (ACOSTA, 2016, p. 205), cujas realidades e potencialidades precisam ser postas em movimento nos lugares, porque o Bem Viver está ancorado em valores ancestrais, em espiritualidades e práxis, na forma de um constante devir. Num diálogo que “consista em que os do passado mirem um pouco mais para o futuro (e para o presente), e os do futuro tragam uma visão menos idealizada do passado” (idem, p. 239). Nesse sentido, onde quer que venha a ser construída, a proposta do Bem Viver traz a possibilidade de “construir não apenas novas utopias, mas também a possibilidade de imaginá-las” (idem, p. 64).

Quanto ao papel das periferias, Svampa chama a atenção das periferias como espaços privilegiados de resistência e produtoras de novas subjetividades, mesmo em espaços urbanos em fase do mercantilismo da vida (p. 80). Utilizando como chave hermenêutica-bíblica as galileias, a PJ Nacional identifica-se com tais periferias, pois “e aí que estão os e as pobres, é aí onde estão as contradições, as violências e as negações de direito que os e as atingem na pele, na carne, na sua dignidade [...], onde estão as juventudes empobrecidas, e passa a chamar esse chão sagrado de ‘Galileias Juvenis’” (PJ, 2021, p. 4-5) e que segundo Acosta é a possibilidade da construção coletiva de novas formas de vida [...] “surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados (ACOSTA, 2016, p. 70). E se tomarmos a Amazônia como uma sendo uma região periférica na cena mundial, teremos que o primeiro sonho do Papa é o de uma Amazônia “que integre e promova todos os seus habitantes, para poderem consolidar o ‘bem viver’” (Querida Amazônia, n. 8).

Sua viabilidade depende de propormos uma nova racionalidade ambiental, tal como defendida por Leff (2003), que para restabelecer novas relações organizacionais a sociedade precisa constituir um espaço interativo dialógico pautado numa nova pedagogia e em abordagens macro ambientais, buscando o crescimento das pessoas, o desenvolvimento de cidadãos e consumidores para que a pluralidade de teoria ganhe respaldo frente à construção de mundo sustentável, igualitário e democrático. Boas relações entre as pessoas e delas com a natureza, esse é um traço fundamental do Bem Viver, que não é uma noção imóvel, fixada geográfica e temporalmente. São a base para uma ação local com as causas globais, pautadas uma ecologia integral e a justiça social que “requerem um olhar que leva em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos de uma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humana e social”, propõe o Papa Francisco (LS, n. 137) e Fratelli Tutti e na sua proposta da Economia de Francisco e Clara.

O papel do feminino se faz presente ao observarmos que a PJ ao substanciar a luta feminina em seus planejamentos e eventos, reforça o que

Svampa (2015, p. 128) chama de “proceso de feminización de las luchas”, em especial a que provem de setores populares, setores estes que o público da PJ se identifica e que mira o protagonismo feminino: a despartricalização, da autonomia, do corpo e da representação, temas esses caros à teologia católica, por sinal.

O Bem Viver, como parte de uma nova gramática de lutas, emerge no que Svampa nos chama atenção na necessidade de superamos a concepção de um sujeito autônomo, substituindo-o por um ser de relações e na afinidade com a cultura do cuidado (2015, p. 130-131) e que encontra forte paralelismo nas falas do Papa Francisco que “toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas nos estilos de vida, nos modelos e produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder que hoje regem as sociedades” (LS, n. 5). Neste sentido, é possível supor que no “surgimento de uma nova gramática de lutas” (SVAMPA, 2015, p. 80), novas militâncias e significações emergem com variadas pautas, as quais possuem em comum uma clara oposição ao modelo dominante e que no caso da PJ se situa na esfera na defesa dos direitos humanos dos jovens e mulheres, ao denunciar as desigualdades que vivem os jovens brasileiros e na incapacidade do Estado em prover um projeto de futuro e vai na contramão do apontado por Gohn (2019, p. 76-77) ao identificar a via autonomista como preferencial entre os jovens brasileiros cuja “prática e estratégias de sobrevivência para o bem comum estão longe das preocupações da maioria”, ao revisar as teorias e experiências de participação social na sociedade brasileira.

Conclusão

O Bem Viver, como uma proposta civilizatória originária das Américas, se situa como uma alternativa cujos valores estão em consonância com o Evangelho e se insere nesta ampla pauta de assegurar, não somente da vida dos jovens, dos pobres, mas de toda a vida planetária. Leff (2003) defende que a complexidade ambiental se constrói e se aprende em um processo dialógico, no intercâmbio de saberes, a hibridação entre ciência, a tecnologia e os saberes populares, um saber ser com a Outridade e pautado no diálogo epistemológico.

Ao se identificar com os valores do Bem Viver, manter e atualizar uma agenda política extra muros, a PJ também se comporta como movimento social graças à rede de articulações, pautas reivindicatórias e na abertura e diálogos desenvolvidos com toda a sociedade civil, na defesa dos interesses de toda a juventude e isto, numa leitura sociológica, se configura como uma ação pública, territorial e ambiental.

Shiva (2003) argumenta que os “sistemas locais de saber” tem sido subjugado pelo saber ocidental dominante, seja invisibilizando-os localmente seja por meio um amplo processo de colonização intelectual globalizada. A PJ ao pautar a temática do Bem Viver, sua incorporação e difusão em seus planos e eventos, cuja inspiração é cristã e católica, também se compromete com a pauta decolonial.

O atual cenário brasileiro e global aponta para a necessidade de se validar e projetar experiências protagônicas de juventude, em virtude das necessidades estruturais da juventude brasileira, mas cujo empoderamento juvenil surge à guisa de reivindicações conjunturais. Estaria aí um pressuposto válido para a manutenção de uma pastoral da juventude como uma pastoral de fronteira e cuja proposta é receptiva a um público jovem que não se identifica com uma pauta intimista, seja ela de teor religioso ou social.

Como é possível observar, pode-se apontar um olhar transversal que tem como ponto de partida a renovação conciliar que o Vaticano II gerou ao empoderar os jovens católicos; a prova de resiliência institucional que somente uma experiência eclesial e comprometida - como a da Pastoral da Juventude do Brasil - seria capaz de articular: materializar de forma estratégica, ao incorporar em seus planos orgânicos, uma resposta ao pedido do próprio Papa Francisco e, sobremaneira, não apenas a uma aproximação semântica, ou seja, uma integração que culmina na Ecologia Integral. Isso se configura para a Pastoral da Juventude, na tarefa de se imaginar e construir outros mundos possíveis, uma inspiração pautada nos horizontes das Utopias, seja do Bem Viver, seja da Civilização do Amor.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BINGEMER, Maria Clara. **Vaticano II uma referência do nosso tempo.**

Disponível em: < <https://www.oarcanjo.net/site/vaticano-ii-uma-referencia-do-nosso-tempo/> >. Acesso em: 30 mar. 2022

BOFF, Leonardo. **A Terra na palma da mão: uma nova visão do planeta e da humanidade.** Petrópolis: Vozes, 2016.

BORAN, Jorge. **O Futuro tem Nome: Juventude.** Sugestões práticas para trabalhar com jovens. São Paulo. Paulinas, 1994.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia: Do Santo Padre Francisco ao Povo de Deus e a as pessoas de Boa Vontade.** Disponível em: < https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_po.pdf >. Acesso em: 30 mar. 2022.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit: aos jovens e a todo o povo de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2019.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do evangelho o mundo atual.** São Paulo: Paulinas, 2013.

CELAM. **Civilização do Amor: Tarefa e Esperança – Orientações para a PJ Latino-Americano -** São Paulo: Paulinas, 1997).

CELAM. **Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – MEDELLIN.** Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1968.

CELAM. **Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – PUEBLA.** Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. **Conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – SANTO DOMINGO.** Texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1992.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto Apostolicam Actuositatem,** 18 de novembro de 1965. In: **COMPÊNDIO DO VATICANO II.** Constituições, Decretos, Declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEFF, Enrique (coord.). **A complexidade ambiental.** SP, Cortez, 2003.

GOHN, Maria da Glória. Teorias sobre a participação social: desafios para a compreensão das desigualdades sociais. **Caderno CRH,** Salvador, v. 32, n. 85, p. 63-81, 2019. Disponível em: < <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/27655/19052> > Acesso em: 20 abr. 2022.

PJ. **Plano Trienal 2020-2022.** Erechim/RS, PJ Nacional, 2020. Disponível em: < <https://planotrienal.pj.org.br/> >. Acesso em: 18 mar. 2022.

PJ. **Projeto Metodológico-Operativo Campanha Nacional de Enfrentamento ao Ciclo de Violência contra a Mulher: Pela Vida das Mulheres!**, Brasil, 2021. Disponível em: < https://www.pj.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Projeto_Campanha_2021.pdf >. Acesso em: 18 mar. 2022.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**. SP, Elefante, 2019

SVAMPA, Maristella. Feminismos del Sur y ecofeminismo. **Nueva Sociedad**, n. 256, p. 127-131, mar./abr., 2015. Disponível em: < <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2015/no256/10.pdf> > Acesso em: 15 mar. 2022.

GT 10: CATALICISMO, ECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Dr. Jorge Botelho Moniz

(Ulusofona-Portugal)

Dr. José Brissos-Lino

(Ulusofona-Portugal)

Dr. Paulo Mendes Pinto

(Ulusofona-Portugal)

Resumo: Acreditava-se que o Concílio Vaticano II teria sido uma revolução, pelo menos no domínio das mentalidades. Acreditava-se que seria um virar de página na postura da Igreja Católica face a um mundo em profunda transformação, ferido por duas guerras mundiais que deixaram a população europeia mais descrente e dececionada com as instituições religiosas. Considerava-se necessária uma mudança substantiva no diálogo ecuménico e, para tal, João XXIII procurou modernizar a Igreja e atrair fiéis afastados. Passaram quase sessenta anos e muito desse otimismo ficou pelo caminho, pois, apesar dos importantes documentos gerados no Concílio, o catolicismo continuou a sofrer de clericalismo e foi perdendo influência na sociedade durante a segunda metade do século vinte. Além disso, os Estados (sobretudo europeus) foram-se laicizando e, conseqüentemente, no diálogo com o catolicismo, colocaram a tónica na liberdade religiosa. Com o Concílio Vaticano II, nomeadamente com a Declaração *Dignitatis Humanae* (1965), o princípio da liberdade religiosa surge amadurecido dentro do catolicismo, adequando-se ao direito civil e garantindo que os cidadãos, individual ou coletivamente, possam viver e manifestar livremente a dimensão religiosa inerente ao ser humano. Desde os Papas Paulo VI a João Paulo II, Bento XVI a Francisco que a Igreja coloca este tema, como manifestação mais profunda da liberdade de consciência, em grande consideração, levantando questões antropológicas, políticas e teológicas que se afiguram incontornáveis para o bem comum e a paz mundial. Todavia, atualmente, não obstante o reforço do direito civil e a promoção e afirmação deste princípio, as novas ameaças à liberdade religiosa acumulam-se e assumem dimensões globais, colocando em risco valores morais. Neste contexto, a Igreja é interpelada a revisitar a sua visão sobre liberdade religiosa e a agir com base nos seus princípios adjacentes – diálogo inter-religioso e ecumenismo. De facto, a par de uma afirmação pública, de grande significado político, da necessidade do diálogo inter-religioso, como no caso do encontro entre o Papa Francisco e o Grão Imame Al-Tayyeb e da “Declaração de Abu Dhabi”, bem como da encíclica *Fratelli Tutti*, a Igreja Católica mantém uma ação ecuménica que visa a união das Igrejas Cristãs. A par desta valorização do diálogo com outras religiões, no espaço do cristianismo, a competição revela-se viva, seja no campo de uma Europa pós-cristã, seja no de uma América, África ou Ásia onde as Igrejas Evangélicas revelam uma maior eficácia no crescimento

e na fidelização de membros. Nesta equação, considerando a necessidade de a Igreja Católica se afirmar como caixa de ressonância dos valores humanistas e até iluministas de fraternidade, emerge uma questão: – qual a atualidade e pertinência do Concílio Vaticano II para a articulação da sua mensagem cultural de integração com uma teologia de salvação? É sobre estas questões e os seus elementos constituintes – catolicismo, liberdade religiosa, ecumenismo e diálogo inter-religioso – que o nosso GT se vai debruçar. Assim sendo, este GT está aberto a todas as propostas que, tendo como pano de fundo os objetivos do Simpósio, consigam colocar em diálogo estas dimensões do catolicismo com o impacto, relevância e atualidade do Concílio Vaticano II.

Palavras-chave: Catolicismo; Liberdade religiosa; Ecumenismo; Diálogo inter-religioso; Concílio Vaticano II;

Por uma história da recepção da proposta ecumênica do Vaticano II na Igreja do Brasil

Elias Wolff ¹⁴³

Resumo: Ao longo da história do Brasil, as relações da Igreja católica com outras tradições de fé passou por diversas fases e enfrentou inúmeros desafios, de ordem jurídica - pelo fato de o catolicismo ter sido a única religião legal durante o Brasil Colônia; teológica - que sustentam a posição hegemônica do catolicismo, enraizado numa eclesiologia juridicista e exclusivista, no horizonte da sociedade perfeita, de Roberto Belarmino; e pastoral, marcados por uma ação missionária conflitiva na relação com outras comunidades religiosas, cristãs ou não. No século XX, a esses desafios se acrescem as tensões vividas na relação da Igreja católica com as comunidades pentecostais e a emergência do pluralismo religioso. A partir do Vaticano II, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criada em 1952, desenvolve uma crescente postura ecumênica, marcada por três elementos: a preocupação pela formação da consciência ecumênica; o desenvolvimento de relações institucionais com as outras Igrejas; e a orientação teológico-pastoral sobre ecumenismo. Esta comunicação tem como objetivo analisar essa história da recepção do ensino conciliar sobre o ecumenismo na CNBB, suas razões teológico-pastorais, suas iniciativas e os resultados por ora atingidos. O método é o uso historiográfico e a análise qualitativa das fontes que mostram como a CNBB acolhe as orientações ecumênicas do Vaticano II.

Palavras-chave: Vaticano II. Ecumenismo. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Movimento Ecumênico Brasileiro.

Introdução

O caminho ecumênico é, de um lado, um dos mais urgentes para serem percorrido pelas diferentes igrejas na atualidade. De outro lado, é um dos mais exigentes e mais difíceis, por diferentes fatores, como a necessidade de uma renovação interna às igrejas, para que tenham condições de reconhecer o valor da fé cristã professado por outra igreja, e acolher o seu modo de ser como um enriquecimento para a compreensão e vivência do Evangelho. Nessa direção é que acontece uma real recepção, nos meios católicos, do ensino ecumênico do Vaticano II. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil tem dado passos nessa

¹⁴³ Programa de Pós-Graduação em Teologia - Pontifícia Universidade Católica do Paraná/Brasil.
E.mail: elias.wolff@pucpr.br

direção. Ainda que lentos e, por vezes, indecisos, esses passos colocaram a Igreja Católica no Brasil nos caminhos ecumênicos e, espera-se, de modo irreversível. Fundamental é a perseverança no caminho da unidade, caminhando convictamente na parceria com diferentes igrejas que buscam dar testemunho do Evangelho em solo brasileiro. Desse modo se efetiva uma verdadeira recepção da orientação ecumênica presente do magistério do Vaticano II, continuada em nossos tempos pelo Papa Francisco.

1- Passos de uma recepção do ensino ecumênico do Vaticano II

A CNBB precisou dar largos passos para percorrer o caminho da recepção do ensino ecumênico do Vaticano II. Um caminho totalmente novo, não aberto, tortuoso e cheio de encruzilhadas. E para avançar na direção ecumênica proposta pelo concílio, foi necessário aprender a caminhar identificando o caminho correto, a direção a ser seguida, os parceiros da caminhada. Dentre as etapas desse caminho, destacam-se:

1.1 - A formação ecumênica

Esse foi o primeiro passo, buscando compreender o significado do ecumenismo proposto pelo Vaticano II (ROSSI, 1951, p. 801-8027). Aconteceu, então, um processo de formação da consciência ecumênica da CNBB, onde se constata três momentos distintos: a) a busca de conhecimento sobre o ecumenismo; b) o relacionamento informal com cristãos de outras igrejas, através de iniciativas espontâneas, como o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica - GERT; c) as relações formais com dirigentes de diferentes igrejas.

Desse modo, a CNBB buscou formar uma mentalidade ecumênica capaz de influir no exercício do ministério pastoral dos bispos e, conseqüentemente, das demais lideranças nas comunidades católicas no Brasil. O Secretariado Nacional de Teologia, que incluía o *Setor Ecumenismo*, assumiu a responsabilidade de promover a formação para o ecumenismo em todo o Brasil. Esse *Setor* publicou comentários sobre os trabalhos ecumênicos dos padres conciliares (BARAÚNA, 1964, p. 402-406; LEPARGNEUR, 1964, p. 976-986), promoveu estudos sobre a encíclica de Paulo VI, *Ecclesiam suam*, o Decreto *Unitatis Redintegratio* e o Diretório Ecumênico *Ad Totam Ecclesiam* (DE ÁVILA,

1964, p. 12-25; JUNIOR, 1965, p. 9-17) Isso serviu para que a CNBB tomasse iniciativas ecumênicas nos regionais e nas dioceses, como a realização de seminários de estudos sobre o ecumenismo, a integração em centros ecumênicos e a formação de comissões de diálogo com algumas igrejas.

A pesquisa sobre *Ecumenismo e Renovação*, realizada entre os anos 1966 a 1970, mostra como o catolicismo no Brasil faz a recepção das orientações ecumênicas do Vaticano II (KRISCHKE; SANTOS PRADO, 1971). O estudo destaca três aspectos sobre a postura dos bispos: a) carência de atitude ecumênica ou oposição a ela, colocando a própria comunidade como centro ou critério exclusivo de verdade, limitando-se a apreciar no outro valores que têm ou parece ter em comum com a doutrina católica; b) atitudes ecumênicas que compreendem o ecumenismo como força decorrente da própria coerência da revelação bíblica, expressando a convicção de que uma evangelização integral exige que o ecumenismo seja o caminho de interpelação e de conversão da comunidade cristã; c) atitudes ecumênicas relacionadas com os movimentos sociais, considerando a comunhão na perspectiva social da mensagem do Evangelho, base da cooperação ecumênica.

Nesse contexto, o episcopado brasileiro está dividido entre posicionamentos a favor e de resistência ao ecumenismo. O catolicismo vivia ainda sob a influência da teologia pré-conciliar, que pensa um ecumenismo de “retorno” e se preocupa numa defesa apologética da sua doutrina, mais do que o diálogo com outras igrejas. Exemplo disso é a publicação dos *Cadernos Vozes em Defesa da Fé*, organizados por Boaventura Kloppenburg e preparados pelos Cavaleiros de Colombo, nos Estados Unidos (KLOPPENBURG, 1964).

Não obstante, havia entre o episcopado brasileiro quem se preocupava com uma recepção efetiva do Vaticano II, buscando um *aggiornamento* teológico-pastoral que incluísse as orientações ecumênicas. Nesse contexto, a Igreja Católica no Brasil procurou refletir o significado da sua presença no meio social e as interpelações desse meio para a evangelização. As situações de injustiça social exigiam dos bispos um posicionamento consequente, o que aconteceu a partir das Conferências do episcopado latino-americano em

Medellín (1968) e Puebla (1979), onde se faz a opção preferencial pelos pobres e se incentiva um pensar teológico em sintonia com as situações de empobrecimento injusto vividas pelo povo. E exatamente nesses elementos se desenvolve uma perspectiva ecumênica da teologia e da ação pastoral da igreja. Pois constata-se que a opção pelos pobres não é exclusividade da Igreja Católica. A partir de então, o diálogo com a sociedade e a opção pelos pobres aproximam igrejas diferentes, marcando o caminhar ecumênico no Brasil, o que se fortalece com o surgimento de organizações ecumênicas, como a Coordenadoria Ecumênica de Serviços - CESE (1973).

1.2 - As relações formais com as outras igrejas

A formação da consciência ecumênica no episcopado brasileiro cria as condições necessárias para o desenvolvimento de relações oficiais com líderes de outras igrejas. Isso possibilita um intercâmbio mais intenso entre as igrejas. Tal é o que acontece, por exemplo, no convite para que as igrejas enviem representantes para participarem de algum momento das Assembleias Gerais e reuniões maiores da CNBB. Era um fato totalmente novo, de caráter profético para o ecumenismo. Durante a reunião da Comissão Central da CNBB, em 19/07/69, que preparava a X sua Assembleia Geral, Dom Paulo Evaristo Arns sugeriu convidar os “nossos irmãos ortodoxos e evangélicos para assistirem às conferências sobre ‘secularização’, dando assim, um cunho ecumênico à nossa Assembleia” (CNBB, 1969, p. 9). E, na mesma reunião, Dom Aloísio Lorscheider sugeriu que para assegurar a continuidade dessas visitas, essa decisão fosse incluída no Regimento Interno da CNBB. A XI Assembleia, em maio de 1970, estabeleceu que competiria ao Secretariado Nacional de Teologia convidar as representações das igrejas e a primeira participação ocorreu na XIV Assembleia Geral da CNBB, em novembro de 1974, quando se afirmou: “Falemos a língua de nossas Igrejas, que na língua do Espírito Santo encontram a sua unidade, para anunciarmos as grandezas de Deus” (CNBB, 1974, p. 979). A presença de representantes das igrejas evangélicas e ortodoxas nas Assembleias Gerais da CNBB passou a ser constante a partir da XV Assembleia, realizada em 1977. O

valor desses encontros foi assim expresso por Dom Arthur Kratz, bispo anglicano, num encontro com bispos da CNBB:

Buscamos em oração, convivência e testemunho de unidade, a vontade do Senhor para a sua Igreja, o que Ele quer para a missão no mundo. Missão que é de todos nós [...] Vamos procurar, com a graça de Deus o caminho da unidade. Feliz o dia em que pudermos dizer: a Igreja de Jesus Cristo. Naquele dia haverá grande alegria no céu e na terra, para a Virgem Maria e a comunhão de todos os Santos (CNBB, 1976, p. 950).

Além das Assembleias Gerais, líderes das igrejas eram convidados para participarem também de reuniões maiores da CNBB. Essa possibilidade foi ventilada pela primeira vez na reunião da Comissão Representativa da CNBB (Rio de Janeiro, de 18 a 24/11/1975), quando D. João Batista Przyklenk, bispo responsável pelo ecumenismo, comunicou o desejo manifestado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, de participar como observador nas reuniões maiores da CNBB, observando que, caso aprovado, haveria reciprocidade de convites (CNBB, 1975, p. 1045). Na reunião da Comissão Episcopal de Pastoral e Presidência da CNBB, em setembro de 1976, decidiu-se que “um ou dois observadores de igrejas cristãs, com as quais há comissões mistas ou em via de organização, serão convidados a participar das reuniões que tratem de temas pastorais e de interesse comum” (CNBB, 1976, p. 879). Os temas de “interesse comum” eram de natureza pastoral e teológica, como nessa ocasião: Exigências Cristãs de uma Ordem Política, Regiões Missionárias no Brasil, Problemas e Perspectivas da Família no Brasil Hoje e Ministérios numa Igreja Diaconal (Ibid). O resultado foi a sintonia das igrejas em temas nacionais: “outras Igrejas desejam mesmo maior aproximação, tanto que as Igrejas Luterana e Episcopal manifestaram desejo de unir-se ao nosso pronunciamento sobre o Sesquicentenário da Independência do Brasil” (CNBB, 1972, p. 26).

E a CNBB passou a ser convidada para participar de reuniões e assembleias nas outras igrejas. Em outubro de 1978, a IECLB a convidou para o XI Concílio Geral (CNBB, 1978, p. 1001). Na reunião da Presidência e CEP, de 26-28/04/77, a Linha V comunicou “a participação, pela primeira vez, da CNBB no Sínodo Nacional da Igreja Episcopal do Brasil, bem como, na sagração de

um bispo da Igreja Episcopal. Foi destacada a significação ecumênica dessa participação e a problemática teológico-pastoral que levanta” (CNBB, 1977, p. 588).

Assim, o caráter ecumênico dado às reuniões maiores e Assembleias Gerais da CNBB é consequência dos esforços pela unidade realizados por setores significativos do episcopado católico no Brasil. Esses superam tendências apologéticas, e numa postura de diálogo vivem “dias maravilhosos de progresso ecumênico. Dias em que buscamos realizar o desejo de Cristo que a Sua Igreja seja una [...] para poder cumprir sua missão” (KRATZ, *apud* CNBB, 1976, p. 950). Trata-se de uma “experiência de comunhão fraterna, sentindo as mesmas preocupações e o mesmo esforço para responder aos desafios do tempo para cumprir nossa missão evangélica e profética das Igrejas” (WEBER, *apud* CNBB, 1976, p. 950). Acredita-se que “a participação de observadores nas assembleias [e reuniões] de nossas Igrejas pode constituir-se num passo importante para a vivência da união que o Senhor deseja para a sua Igreja” (KRATZ, *apud* CNBB, 1977, p. 128).

1.3 - A inserção da orientação ecumênica nos planos pastorais

O terceiro passo na caminhada ecumênica da CNBB é a inclusão do ecumenismo e do diálogo inter-religioso nos seus planos e nas diretrizes de ação pastoral. Em 1962, a CNBB criou o seu primeiro plano de pastoral, o Plano de Emergência – PE, que não contemplava explicitamente o ecumenismo. Mas em 1966 foi criado o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), concebido em 6 Linhas/Dimensões, sendo a Linha/Dimensão 5 a que se dedica ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Diz o PPC que

A Dimensão 5 está dentro das mais importantes opções [...] Quer oferecer orientações precisas, esclarecimentos amplos e detalhes pormenorizados sobre ecumenismo, como serviço às dioceses, para que elas realizem o mais rápido e plenamente possível a imagem da Igreja do Vaticano II (CNBB, 1966, p. 13).

A partir de então, os bispos e assessores responsáveis pela Linha/Dimensão 5 da evangelização preocupam-se em dar abrangência nacional ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso, orientando para que cada regional da CNBB tenha um bispo responsável pelo ecumenismo, com um assessor. Orienta-se para que também nas dioceses existam pessoas encarregadas de promover essa dimensão da missão (CNBB, 1975-1978, cap. II, n. 2.2). Na verdade, tratava-se da recepção no Brasil das orientações ecumênicas do Vaticano II e do Diretório Ecumênico publicado pelo então Secretariado para a Unidade dos Cristãos. Mas era uma recepção contextualizada na realidade brasileira. O Plano de Emergência possibilitou a instituição de Secretariados Regionais de Pastoral, incluindo nestes o Departamento de Ecumenismo, que contribuiu para a formação ecumênica. Com o PPC, dá-se um passo a mais, com uma recepção pastoral do ecumenismo. E essa recepção se intensifica ainda mais com as *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral – DGAP*, criadas a partir de 1975. O ecumenismo é agora considerado um elemento constitutivo do ser e do agir da igreja, os bispos o definem em sintonia com o n. 4 do Decreto *Unitatis redintegratio*: “os esforços que acontecem por inspiração da graça do Espírito Santo, para se chegar à plenitude da unidade querida por Jesus Cristo” (CNBB, 1975-1978, cap. III, n. 1).

2 - Razões teológicas da causa ecumênica e inter-religiosa na CNBB

A recepção do ecumenismo pela CNBB não acontece por motivos circunstanciais da sociedade ou apenas pastorais, mas também por razões teológicas. Os bispos compreendem o ecumenismo como uma “resposta da consciência cristã ao apelo de Jesus pela unidade dos seus discípulos (Jo 17, 21), conforme orienta o apóstolo Paulo: ‘esforçai-vos por conservar a unidade do Espírito no vínculo da paz’ (Ef 4, 3-6). Eis ali o valor, a importância e a qualidade do caráter ecumênico da Igreja” (CNBB, 1975-1978, cap. III, n. 1).

Os objetivos, os critérios e os elementos que caracterizam a exigência da unidade da igreja são os mesmos apresentados pelo magistério universal, contextualizados na realidade do diálogo local (CNBB, 1997).

A mentalidade ecumênica possibilita uma nova concepção da Igreja, em três aspectos principais: 1) a concepção da unidade própria da igreja, pelo seu mistério divino (unidade sacramental); 2) como articulação concreta da igreja no mundo (unidade na missão); 3) e o papel dos diversos membros da igreja (unidade na diversidade) (CNBB, 2003, p. 126-130). Essa compreensão eclesial deve manifestar-se na sua relação com as outras igrejas, crescendo na consciência de que a unidade acontece *em Deus*, e não numa estrutura eclesial, pois a unidade não é uniformidade e não depende apenas dos cristãos católicos. Portanto, analogamente, a unidade dos cristãos é unidade de pessoas diversas ‘na verdade e no amor (cf. UR 2). Os bispos afirmam com o Concílio que “resguardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina quanto na diversidade de ritos litúrgicos, e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade” (UR 4).

Logo, a unidade da Igreja inclui a expressão da multiplicidade dos dons do Espírito “que sopra onde quer” (Jo 3,8; LG 4). Ela se enriquece pela diversidade de tradições, ritos e costumes das diversas Igrejas particulares (OE 5; SC 38) e pelo patrimônio espiritual e cultural dos diversos povos (LG 13). Somente assim a visibilidade da unidade externa da Igreja será “sinal de sua unidade interior e profunda” (CNBB, 1975-1982, cap. III, n. 1.3). E seria vão buscar uma unidade externa aparente que não fosse realmente fundada sobre Cristo: “A unidade da Igreja não se baseia em obra de união humana, mas no fato de que Cristo, sendo o Cabeça, se faz um com ela, o seu corpo” (CNBB, 2003, p. 90).

Na apresentação da *Dimensão 5* do PPC, os bispos brasileiros reconhecem, que

hoje, porém, são numerosas as comunhões cristãs que se apresentam aos homens como legítima herança de Jesus Cristo. Todas se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes. Quase todas, porém, se bem que de modo diverso, aspiram a uma Igreja una e visível que seja verdadeiramente universal e enviada ao mundo inteiro. Esta situação histórica levou o Concílio a imprimir a toda a ação da Igreja uma perspectiva ecumênica. Além de renovar a Igreja no seu ministério de

comunidade, nas suas atividades básicas e nos seus três níveis de realização, a pastoral deve, pois, renová-la nas suas relações e no diálogo com os irmãos separados (CNBB, 1966, p. 30).

Ouve-se, aqui, o eco do que diz o n. 1 de *Unitatis redintegratio*. Há o reconhecimento da pluralidade eclesial em contexto brasileiro, discípulos e discípulas do de Cristo que professam a fé cristã em diferentes formas. E que “aspiram a igreja una”. Para chegar a essa unidade, é necessário um processo de renovação, como pede o número 6 de *Unitatis redintegratio*. Percebe-se que a unidade é, pois, um desejo de Jesus. É também um Dom de Deus, pelo qual Cristo rezou. Mas é, igualmente, uma tarefa que Ele pede a nós, e por essa tarefa ele dá a sua graça. Tem-se aqui uma fundamentação bíblico-teológica do ecumenismo, entendido como inerente à fé cristã, pelo que urge trabalhar muito. Por isso, “toda a ação pastoral e catequética da Igreja Católica deve assumir conscientemente uma dimensão ecumênica” (CNBB, 1995-1998, n. 218). Trata-se de valorizar tanto os bens da tradição cristã comum quanto apreciar a contribuição específica à espiritualidade e as práticas cristãs que cada confissão possui. Isso é possível se houver

um diálogo autêntico e proveitoso; equilíbrio, que une abertura e realismo; convicção, que permite expressar com sinceridade e integridade a própria fé; busca do aprofundamento da verdade, inclusive da compreensão mais completa da própria fé; disposição para acolher com gratidão os dons de Deus e os frutos do próprio diálogo (CNBB, 1999, p. 622).

3 - A recepção do ecumenismo na vivência das comunidades

A recepção do ecumenismo não pode acontecer apenas pela CNBB, em sua Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso e em seus documentos. Ele precisa ser vivido concretamente nas dioceses, paróquias e demais comunidades onde as pessoas concretamente vivem e celebram a fé cristã. Aí se efetiva a sua recepção. E para isso muito contribui o incentivo para que os fiéis católicos se integrem nas iniciativas e nas organizações que promovem a vivência ecumênica. Dentre as várias organizações que atuam nesse sentido, destacam-se no Brasil a Coordenadoria Ecumênica de Serviços – CESE, e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC. Além disso, a CNBB organiza melhor suas relações formais com as

igrejas através das Comissões Bilaterais de Diálogo, como a Católica-Luterana (1974) e a Católica-Anglicana (1992). Outras Comissões foram criadas, mas sem continuidade como estas até os dias de hoje.

E o ecumenismo penetra, aos poucos, nas comunidades dos fiéis. As preocupações pastorais comuns são afrontadas num espírito de fraternidade e diálogo com as demais igrejas de um mesmo território diocesano ou paroquial. As questões sociais e pastorais exigem a busca de convergência entre os projetos das Igrejas na realização da missão, impelidas pelo Espírito Santo a marcarem sua presença no mundo. Essa convergência se manifesta sobretudo pelas experiências comuns vividas nas Comunidades Eclesiais de Base, nas pastorais sociais e, a partir do ano 2000, nas Campanhas da Fraternidade Ecumênica. Aí tem-se uma voz e atuação profética e libertadora contra as injustiças sociais, a violações de direitos humanos, a defesa dos povos indígenas e das comunidades afro, a afirmação da liberdade religiosa, entre outros. Assim, membros de igrejas diferentes passam a entender juntos que

felizmente passou a época em que o ecumenismo significava tão somente um diálogo e processo de aproximação mútua das Igrejas. Agora se delineiam muito mais, a perspectiva e a necessidade de assumirmos juntos a missão e trilharmos uma caminhada comum [...] Não apenas professamos a fé no mesmo Cristo, como também vivemos no mesmo país, no mesmo contexto cultural, econômico, social e político. Os desafios serão os mesmos na medida em que nos colocarmos na perspectiva do Cristo solidário, sofredor e salvador [...] a proclamação e a ação em resposta aos desafios igualmente tenderão a ser as mesmas, na medida em que [...] nos situarmos em meio ao povo igualmente sofredor, mas na busca da libertação (ALTMANN, WEBER. *Apud* CNBB, 1977, p. 128).

Conclusão

A Igreja Católica no Brasil tem manifestado um significativo esforço para a recepção do magistério do Concílio Vaticano II como um todo. E nesse contexto acontece a recepção das orientações ecumênicas do concílio. No conjunto do ensino conciliar, a questão ecumênica é uma das mais exigentes e, por isso mesmo, mais difícil em sua recepção. Exige tanto uma renovação interna da igreja, em sua mentalidade teológica e doutrinal, sua organização estrutural, seus projetos de missão; quanto uma renovação no modo de compreender as outras igrejas. E uma convicta disposição para realizar um

diálogo consequente, capaz de criar consensos teológicos e pastorais com as outras igrejas. Muito há, ainda, o que caminhar nessa direção. É de se esperar que os passos dados até aqui não apenas sejam sustentados, mas também que sirvam de alento para passos futuros que, corajosamente, sigam na direção da comunhão na fé com as diferentes igrejas que se encontram em solo brasileiro.

Referências

- ALTMANN, WALTER; WEBER, BERTOLDO, "Pronunciamento na XV Assembléia Geral da CNBB". IN CNBB, *Comunicado Mensal*, 293 (1977) 128.
- ÁVILA, F.B DE, "A Encíclica *Ecclesiam Suam* e a consciência católica Brasileira". *Síntese*, 23 (1964) 12-25
- BARAÚNA, G. "Crônica do Segundo Período Intersessional do Concílio". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 24 (1964), 402-406
- CNBB, " Paulo Evaristo Arns propõe convidar as igrejas para assembleias da CNBB". In CNBB, *Comunicado Mensal* 201/202 [1969] 9.
- CNBB, "Informação de Dom Paulo E. Arns, na reunião da Comissão Representativa da CNBB". IN CNBB, *Comunicado Mensal*, 239 [1972] 26.
- CNBB, "Pronunciamento do bispo anglicano A. Kratz sobre sua presença na Assembleia da CNBB" In CNBB, *Comunicado Mensal*, 289 (1976) 950.
- CNBB, "Pronunciamento do pastor da IECLB, Bertoldo WEBER, na Assembléia Geral da CN". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 289 (1976) 950.
- CNBB, "Apresentação do Plano de Pastoral de Conjunto". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 155/156 (1966) 13 - 30.
- CNBB, "Evento ecumênico na XIV Assembleia Geral da CNBB". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 266 (1974) 979.
- CNBB, "Reunião da Comissão Representativa da CNBB". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 278 (1975) 1045.
- CNBB, "Comissão Episcopal de Pastoral e Presidência da CNBB". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 288 (1976) 879.
- CNBB, "Reunião da reunião da Presidência e CEP". In CNBB, *Comunicado Mensal*, 295 (1977) 588

CNBB, "Convite à CNBB para o XI Concílio Geral da IECLB". In, CNBB, *Comunicado Mensal*, 3013 (1978) 1001.

CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 1999-2002*. Brasília: Edições CNBB, 2003.

CNBB, *Diretório Ecumênico «Ad totam ecclesiam» e sua complementação para o Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1967.

CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral 1975-1978*, cap. III, n. 2.2

CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral 1975-1982*, cap. III, n. 1.3.

CNBB, *Guia Ecumênico – Estudos da CNBB 21*. São Paulo: Paulus, 2003.

CNBB, *O que é ecumenismo? Uma ajuda para trabalhar a exigência do diálogo*, Paulinas, 1997.

JÚNIOR, M. D. "Um ano depois da *Ecclesiam Suam*". *Síntese*, 27 (1965) 9-17

KLOPPENBURG, B. "Vozes ecumênicas em defesa da fé", in *REB*, 24 [1964] 407.

KRISCHKE, P.J.; SANTOS PRADO, – R. DE, *Ecumenismo e Renovação*, 1971, *Arquivo da CNBB*. Mimeo.

LEPARGNEUR, F. "O Ecumenismo Católico após a Terceira Sessão". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 24 (1964) 976-986.

CNBB, "Informação de Dom Paulo E. Arns, na reunião da Comissão Representativa da CNBB". IN CNBB, *Comunicado Mensal*, 239 [1972] 26.

ROSSI, A. "As primeiras repercussões do Movimento Ecumênico no Brasil". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 11 (1951) 801-827.

Diálogo ecumênico: Alguns apontamentos

*Renan Paloschi Zanandréa**

*Edimar Scopel***

*Ari Antônio dos Reis****

Resumo: As divisões que surgiram na história do cristianismo se caracterizam como uma chaga ainda aberta no corpo da Igreja. A consciência desta realidade tem acentuado os esforços para que haja a superação dos obstáculos, a aproximação e o estabelecimento do diálogo ansiando a restauração da unidade entre todos os cristãos. Nas últimas décadas a Igreja Católica foi sustentada, no desafio do diálogo ecumênico, por dois documentos significativos, que provocaram para assumir, de forma consistente, a proximidade e diálogo com outras igrejas cristãs. O Decreto *Unitatis Redintegratio* apresenta a leitura da Igreja sobre o Ecumenismo, sustentada no Concílio Vaticano II. O texto sinaliza nova mentalidade, espiritualidade, ação pastoral e autoconsciência católica. Anos mais tarde, João Paulo II retomou a reflexão com a Carta Encíclica *Ut Unum Sint*. O texto traz sua compreensão sobre o empenho ecumênico à luz do que já vinha sendo construído. O Papa Francisco também vem procurando apontar para a importância e necessidade do diálogo ecumênico, já que a divisão é uma ferida que causa escândalo e dificulta a evangelização. Para ele o ecumenismo se torna o caminho seguro para superar as divisões e, assim, anunciar a mensagem cristã com mais credibilidade. Isso assevera que o diálogo ecumênico está consolidado enquanto preocupação do magistério eclesial. Alguns motivos fazem com que o processo alvissareiro em nível de magistério não se reproduza nas comunidades eclesiais: o desconhecimento do que significa ecumenismo; a não relevância dada às iniciativas ecumênicas propostas; ou o crescimento de posicionamentos fundamentalistas. Entre avanços e retrocessos, o esforço ecumênico continua sendo essencial para manter-se fiel à Boa Nova de Jesus Cristo, exigindo o esforço institucional e pessoal de cada cristão para que se coloquem a caminho, confiando na Providência, nos impulsos do Espírito Santo e comprometendo-se em fazer do diálogo ecumênico uma constância no cotidiano eclesial.

Palavras-chave: Ecumenismo. Unidade. Cristianismo. Magistério.

* Licenciado em Matemática e bacharel em Filosofia (Universidade de Passo Fundo); bacharelado em Teologia (Itepa Faculdades). E-mail: renanpaloschizanandrea@gmail.com.

** Bacharel em Filosofia (IFIBE); e bacharel em Teologia (Itepa Faculdades). E-mail: edimarscopel@outlook.com.br.

*** Mestre em Teologia Pastoral (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção); professor na Itepa Faculdades nas áreas de Metodologia e Prática Pastoral; Revelação; Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso. E-mail: reis.abt@gmail.com.

Introdução

“A fim de que todos sejam um” (Jo 17,21a). O ecumenismo vem sendo tema de muitas discussões nos últimos tempos dentro do ambiente eclesial. Impulsionado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, o movimento ecumênico vem se intensificando e ganhando novas faces. Anteriormente já haviam se concretizado iniciativas consistentes de aproximação da Igreja Católica com outras denominações cristãs, das quais destacamos a Semana de Oração pela Unidade Cristã assumida definitivamente durante o pontificado de Bento XV (1854-1922).

Mas o que é de fato o ecumenismo? Parece que o próprio Jesus responde essa questão quando fala ao Pai: “Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim” (Jo 17,23). Podemos dizer que o desafio é, então, “conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” (Ef 4,3). Sendo assim, poderíamos responder essa pergunta dizendo que ecumenismo é voltar para casa, restaurar a unidade em torno de um único Senhor. Ilustra bem essa esperança o trecho da carta aos Efésios: “há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,4-6).

Mas e o que isso que tem a ver conosco? Aqui pretendemos, mesmo que de maneira superficial e limitada, diante da complexidade do tema, fazer algumas pontuações. Num primeiro momento apresentaremos alguns fundamentos, tratando da superação da divisão e o compromisso do Magistério da Igreja Católica, especialmente os pronunciamentos dos últimos papas, que tem fortalecido a opção pelo diálogo ecumênico. Depois, serão tratados alguns pontos sobre o caminho que ainda temos a percorrer, sobretudo na perspectiva das comunidades eclesiais, em vista da concretização da esperança: “que todos sejam um”.

1 Ecumenismo e a superação da divisão

Uma das características do Concílio Vaticano II, sendo fiel e aprofundando a trajetória eclesial anterior, foi a abertura ao diálogo ecumênico. O documento que trata de uma forma mais direta da relação entre a Igreja Católica e as demais denominações religiosas denomina-se o decreto *Unitatis Redintegratio* (UR). Apresenta especificamente as coordenadas do diálogo entre a Igreja Católica e as demais confissões cristãs. O primeiro parágrafo já expressa o desejo do próprio Concílio: “promover a restauração da unidade entre todos os cristãos como um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II”.

Na história foram muitas as divisões, mas, conforme o decreto UR, não se pode condenar aqueles que hoje nascem nessas igrejas separadas. Por isso “a Igreja católica os abraça com fraterna reverência e amor” (UR 3). As barreiras que existem entre os cristãos batizados nas mais diversas denominações são o foco de superação via movimento ecumênico. Este pretende, primeiro, eliminar expressões, juízos e ações que ofendam os irmãos separados e, por isso, dificultam a relação. Além disso, por meio de peritos, o movimento pretende incentivar o diálogo, fazendo isso com clareza nas questões doutrinárias, fugindo da confusão, mas promovendo momentos de oração, enfim, procurando fazer a vontade de Cristo (cf. UR 4).

É um desafio que permanece em tempos pós Concílio Vaticano II. O Papa Francisco afirma que, “no processo de globalização, falta ainda a contribuição profética e espiritual da unidade entre todos os cristãos” (FT 280). Daí a necessidade de que as diferentes confissões cristãs continuem dando testemunho de encontro, dando passos no caminho em favor da paz, da fraternidade, da justiça e da amizade social. Isso só é possível quando todos fazem a opção pelos mais necessitados, pelos últimos da sociedade. Do mesmo modo como fez São Francisco de Assis, que “somente identificando com os últimos é que chegou a ser irmão de todos” (FT 287).

O documento UR inicia com um breve próêmio apresentando seu objetivo: unir todos os cristãos numa só fé. Isso é fundamental, porque bem sabemos que Cristo é sinônimo de unidade, não de divisão, porque esta

“contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura” (UR 1).

Recordamos, em relação a esta preocupação, que o nascimento do movimento ecumênico nasceu justamente problematizando a pregação de um Cristo dividido (séc. XIX). Caberia aos cristãos agir para sanar esta ferida.

Em comunhão com a problemática de longo lastro histórico, o Papa Francisco afirma que “a divisão constitui uma ferida no corpo da Igreja de Cristo. E nós não queremos que esta chaga permaneça. A divisão é obra do pai da mentira, do pai da discórdia, que procura fazer sempre com que os irmãos sejam divididos” (FRANCISCO, 2015a, s.p.). Ainda segundo o Papa Francisco,

muitas vezes, no decurso da história, as divisões entre cristãos deram-se porque na raiz, na vida das comunidades, se infiltrou uma mentalidade mundana: primeiro cultivavam-se os próprios interesses e só depois os de Jesus Cristo. Nestas situações, o inimigo de Deus e do homem não teve dificuldade em separar-nos, porque a direção seguida era a da carne, não a do Espírito. Mais, algumas tentativas do passado para acabar com tais divisões falharam miseravelmente, porque inspiradas sobretudo por lógicas mundanas. Mas o movimento ecumênico, para o qual tanto contribuiu o Conselho Ecumênico das Igrejas, surgiu por graça do Espírito Santo. O ecumenismo pôs-nos em movimento segundo a vontade de Jesus e poderá avançar se, caminhando sob a guia do Espírito, recusar toda a reclusão autorreferencial (FRANCISCO, 2018, s.p.).

Por isso se pode dizer, sem medo, que “o desejo de reencontrar a unidade de todos os cristãos é um dom de Cristo e convite do Espírito Santo” (CIgC 820). É preciso superar, segundo o Papa Francisco, a visão mundana das coisas. É preciso fazer uma opção: ser de Jesus, não de Paulo ou Apolo, não judeu ou grego, não de esquerda ou de direita, não conservador ou progressista, mas “escolher em nome do Evangelho o irmão antes que a si mesmo significa frequentemente, aos olhos do mundo, trabalhar com prejuízo”. Daí a importância de compreender que “o ecumenismo é ‘um grande empreendimento com prejuízo’. Mas trata-se de prejuízo evangélico, segundo o caminho traçado por Jesus” (FRANCISCO, 2018, s.p.). E mais: quem cuida somente de si próprio caminha mundanamente, segundo a carne. Por isso é fundamental caminhar segundo o Espírito. Isso significa caminhar na unidade,

contra todo tipo de divisão, especialmente entre os cristãos. Inclusive se pode dizer que “o ecumenismo é uma contribuição para a unidade da família humana” (EG 245).

2 *Quanta est nobis via?*

O pontificado de São João Paulo II solidificou a preocupação magisterial com o diálogo ecumênico em consonância com seus antecessores e com as proposições do Concílio Vaticano II. No ano de 1995, tendo presente as comemorações do Jubileu ano 2000, publicou a Carta Encíclica *Ut unum sint* (UUS), sobre o empenho ecumênico. O título baseia-se nas primeiras palavras da Encíclica: que todos sejam um! Aqui já fica expressa a compreensão de ecumenismo de João Paulo II e o desejo de colocar todos os cristãos lado a lado, nos moldes do proposto pelo Concílio Vaticano II.

O terceiro capítulo desse documento é intitulado “*Quanta est nobis via?*”, título que também propomos para esse nosso segundo ponto de reflexão. A pergunta é, basicamente: qual o caminho que precisamos percorrer para chegar à tão sonhada unidade entre os cristãos, ou seja, a um verdadeiro ecumenismo? Certamente a resposta não é tão simples, mas é possível lançar algumas luzes a respeito disso.

O trabalho em vista da unidade precisa ser paciente e corajoso (cf. UUS 78). Para isso, é preciso que se aja com lucidez e prudência, para que a fé seja resguardada, mas nunca se chegue ao desleixo na busca pela unidade (cf. UUS 79). É preciso, segundo o Papa João Paulo II, que se procure aprofundar uma série de tópicos, para que seja possível uma unidade:

1) as relações entre Sagrada Escritura, suprema autoridade em matéria de fé, e a Sagrada Tradição, indispensável interpretação da palavra de Deus; 2) a Eucaristia, sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo, oferta de louvor ao Pai, memória sacrificial e presença real de Cristo, efusão santificadora do Espírito Santo; 3) a Ordem, como sacramento, para o triplice ministério do episcopado, do presbiterado e do diaconado; 4) o Magistério da Igreja, confiado ao Papa e aos Bispos em comunhão com ele, concebido como responsabilidade e autoridade em nome de Cristo para o ensino e preservação da fé; 5) a Virgem Maria, Mãe de Deus e Ícone da Igreja, Mãe espiritual que intercede pelos discípulos de Cristo e pela humanidade inteira (UUS 79).

Ainda nesse sentido, segundo o Papa, exigir que a unidade seja de acordo com a verdade revelada é fundamental, o que não indica frear o movimento ecumênico, mas “significa evitar que ele se acomode a soluções aparentes, que não chegariam a nada de estável e sólido. A exigência da verdade deve ser completamente respeitada” (UUS 79).

Seguindo a proposta de achar caminhos para o ecumenismo, o *Catecismo da Igreja Católica* nos ajuda a compreender, à luz do decreto UR, que ao menos sete coisas são necessárias para responder ao apelo ecumênico. Primeiro, a renovação constante na Igreja, no sentido de tender cada vez mais à sua própria vocação, sendo essa uma mola para a restauração da unidade. Depois, temos a conversão do coração, pois é do pecado da infidelidade que surgem as divisões. Outro passo é a oração em comum, porque “a conversão do coração e a santidade de vida, juntamente com as preces particulares e públicas pela unidade dos cristãos, devem ser consideradas a alma de todo o movimento ecumênico e, com razão, podem ser chamadas de ecumenismo espiritual” (UR 3 *apud* ClgC 821). Outro passo importante é o conhecimento fraterno recíproco, que exige que cada linha de pensamento cristã conheça a outra para que, assim, se possa prezar pela unidade e fraternidade. Além disso, faz-se fundamental a formação ecumênica, seja dos fiéis, seja dos presbíteros. Isso lembra a importância da formação ecumênica para os futuros padres. Outro movimento importante é “o diálogo entre os teólogos e os encontros entre os cristãos de diferentes Igrejas e comunidades” (ClgC 821). Por fim, temos a necessidade da colaboração de todos os cristãos no serviço à humanidade.

É preciso saber que o ecumenismo, para ter futuro, precisa partir da condição do ser humano hoje, tendo como horizonte a busca pelo Reino de Deus. Nesse sentido, pode-se dizer que “neste caminho comum podemos aprender uns dos outros, amparar-nos reciprocamente, encorajar-nos e experimentar os dons de uma fé vivida como riqueza e fonte de força” (FRANCISCO, 2015b, s.p). Daí a necessidade de que todos “os fiéis católicos, na ação ecumênica, se preocupem com os irmãos separados, rezando por eles, comunicando com eles sobre assuntos da Igreja, dando os primeiros passos em

direção a eles” (UR 4). Inclusive, “a credibilidade do anúncio cristão seria muito maior, se os cristãos superassem as suas divisões” (EG 244).

Mas nossas forças não bastam. Por isso, é preciso ter clareza de que, segundo o Papa Bento XVI, “o centro e o fruto do verdadeiro ecumenismo é a fé. Esta precisamos começar a aprofundar. A unidade brota da oração perseverante e da conversão, que leva cada um a viver de acordo com a verdade e na caridade” (2012, s.p.). Nesse sentido, o Papa Francisco indica quem é o responsável pela unidade. Diz ele:

estou convicto de que a unidade entre nós não será feita pelos teólogos. Os teólogos ajudam-nos, a ciência dos teólogos assistir-nos-á, mas se esperarmos que os teólogos se ponham de acordo entre si, a unidade só será alcançada no dia seguinte ao do Juízo Final. A unidade é feita pelo Espírito Santo; os teólogos ajudam-nos; mas assiste-nos a boa vontade de todos nós que estamos a caminho e com o coração aberto ao Espírito Santo! (FRANCISCO, 2015a, s.p.).

O Papa Emérito Bento XVI indica um caminho concreto. Segundo ele, “a unidade ecuménica não é uniformidade de tradições e celebrações”. Dessa forma, diz o Papa, “será possível, com a ajuda de Deus, começar por acordar-se sobre uma tradução comum da Oração do Senhor, o Pai Nosso”. Isso porque, “ao rezarem juntos com as mesmas palavras, os cristãos reconhecerão o seu enraizamento comum na única fé apostólica, sobre a qual assenta a busca da plena comunhão” (2012, s.p.).

Urge destacar, ainda, segundo São João Paulo II, o papel do Bispo de Roma na busca pela unidade, já que é um ministério fundado sobre a misericórdia de Deus. Nesse sentido diz-se que “a autoridade própria deste ministério está posta totalmente ao serviço do desígnio misericordioso de Deus e há-de ser vista sempre nesta perspectiva. É que nela se explica o seu poder” (UUS 92). Por isso, “a missão do Bispo de Roma no grupo de todos os Pastores consiste precisamente em ‘vigiar’ (*episkopein*) como uma sentinela, de modo que, graças aos Pastores, se ouça em todas as Igrejas particulares a verdadeira voz de Cristo-Pastor” (UUS 94).

Não podemos esquecer, diz o Papa Francisco, que “caminhar juntos, para nós cristãos, não é uma estratégia para fazer valer mais o nosso peso, mas é um

ato de obediência ao Senhor e de amor pelo mundo. Obediência a Deus e amor ao mundo, o verdadeiro amor que salva” (FRANCISCO, 2018, s.p.). Nesse sentido já dizia também João Paulo II, indicando que um dos imperativos da caridade, que precisa ser acolhido, é o de que “uma Comunidade cristã que crê em Cristo e deseja, com o ardor do Evangelho, a salvação da humanidade, não pode de forma alguma fechar-se ao apelo do Espírito que orienta todos os cristãos para a unidade plena e visível”. E mais que isso: “o ecumenismo não é apenas uma questão interna das Comunidades cristãs, mas diz respeito ao amor que Deus, em Cristo Jesus, destina ao conjunto da humanidade; e obstaculizar este amor é uma ofensa a Ele e ao seu desígnio de reunir todos em Cristo” (UUS 99).

3 Alguns desafios atuais

Alguns motivos fazem com que o processo alvissareiro em nível de Magistério não alcance a sua plena realização nas diversas comunidades eclesiais. Diversos são os motivos que contribuem para essa realidade e, neste ensaio, nos debruçaremos sobre alguns deles.

Consideramos que um primeiro desafio se encontra em uma certa confusão conceitual que impede que o ecumenismo seja entendido, assimilado e buscado. O diálogo ecumênico está longe de ser uma relativização ou dissolução da Verdade da Fé. O ecumênismo não se caracteriza por um sincretismo religioso, isto é, pela união de elementos presentes em várias religiões ou tradições religiosas numa nova unidade híbrida, mas não harmônica. O ecumenismo não leva a uma dupla pertença religiosa. Por fim, é de se considerar que ele é distinto do diálogo inter-religioso, ou seja, a relação entre religiões com núcleos estruturantes distintos do cristianismo.

O ecumenismo é sim o diálogo que se dá entre os cristãos que professam a fé em um mesmo núcleo estruturante: a fé em Jesus Cristo e seu Mistério Pascal, na Redenção, na Santíssima Trindade, na Graça, na Revelação contida na Sagrada Escritura, sobretudo no Novo Testamento.

Desse modo, o que se nota é que as críticas encontradas quanto ao movimento ecumênico, bem como as diversas iniciativas do Magistério Eclesial e

das Conferências Episcopais, com muita frequência, são frutos dessa confusão conceitual. Para além disso, muitas vezes, mesmo diante da distinção conceitual, cultiva-se o medo desmedido da desvirtualização do diálogo ecumênico.

Um segundo obstáculo encontra-se na não relevância dada às iniciativas ecumênicas propostas nas diversas instâncias eclesiais, dentre elas a Campanha da Fraternidade Ecumênica e a Semana de Oração Pela Unidade dos Cristãos.

A Campanha da Fraternidade Ecumênica, desde 2000, “tem sido realizada, em média, a cada cinco anos. A iniciativa congrega diversas denominações cristãs, sempre de forma ecumênica, valorizando o que cada Igreja tem de bom” (CNBB, 2021?, s.p.) e é preparada, de modo especial, por representantes das igrejas-membro do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). A Semana de Oração Pela Unidade dos Cristãos, por sua vez, “é celebrada todos os anos entre os dias 18 e 25 de Janeiro, ou à volta da festa do Pentecostes, em algumas partes do mundo. Cada ano um conjunto de materiais são preparados por um grupo ecumênico de cristãos de uma determinada região, centrados nos textos da Sagrada Escritura” (PCPUC, 2020, p. 19).

Doutro modo, percebe-se que as iniciativas não possuem a devida repercussão na realidade concreta das comunidades eclesiais. Muitas vezes, de modo especial no que se refere à Campanha da Fraternidade Ecumênica, há um verdadeiro boicote acompanhado de uma propaganda contrária, de modo especial nas redes sociais, mas não se excluindo das pregações. Há de se considerar que estamos ainda percorrendo um caminho e que as mudanças de mentalidade no seio eclesial acontecem de modo bastante lento.

Nesse mesmo aspecto, tais iniciativas, algumas vezes, são realizadas apenas *pro forma*, sem a devida preparação, reflexão e participação. No outro extremo, há os que extrapolam os limites do diálogo ecumênico, com iniciativas que acabam por gerar confusão. Por fim, há de se considerar que o esforço ecumênico não pode ser reduzido a eventos isolados, visto que a busca pela unidade se constitui como uma das missões primeiras da Igreja e seus membros.

Um terceiro obstáculo é o crescimento de posicionamentos fundamentalistas, que beiram ao fanatismo. Tal obstáculo é marcado pela defesa radical, intransigente e acrítica de um modelo religioso, muitas vezes

incapaz de olhar para o todo da Verdade Revela e de estabelecer o diálogo com os cristãos, mesmo dentro da mesma religião. Tais posicionamentos, muitas vezes com uma roupagem de ortodoxia, acabam se difundindo com muita facilidade, de modo especial nos meios eletrônicos ou em grupos fechados.

Conclusão

O movimento ecumênico, impulsionado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, nos desafia a superar as barreiras que dividem, os muros que impedem o contato, para criar pontes que nos aproximem e promovam a unidade. Contudo, muitos são os desafios a serem enfrentados no caminho da busca pela unidade entre os cristãos.

Os últimos papas vêm apontando certos caminhos, que vão iluminando a jornada pela unidade com sobriedade e solidez. Poder-se-ia dizer que o necessário, no momento, é dar passos na direção do diálogo, onde a diversidade é superada, seja pela mudança nas palavras, por orações em comum, por ações que visam o bem comum, enfim, tudo em vista da unidade que supera toda diferença. Este desafio diz respeito ao cotidiano das comunidades eclesiais. Neste ambiente temos um longo caminho a percorrer em vista da consolidação do diálogo em um terreno firme, sendo realmente sinal da unidade desejada.

O passo fundamental para superar a divisão é olhar para Jesus Cristo, que não quis e não quer a separação/divisão, mas quer que todos sejam um como Ele e o Pai são um (cf. Jo 17,21-23). Nem gregos, nem judeus, nem escravos, nem livres, mas que todos sejam um só em Cristo Jesus (cf. Gl 3,28). Nesse sentido podemos encerrar com as palavras do Papa Francisco: “que a Cruz nos sirva de orientação no caminho, porque lá, em Jesus, foram abatidos os muros de separação e foi vencida toda a inimizade (cf. Ef2, 14): lá compreendemos que, apesar de todas as nossas fraquezas, nada poderá jamais separar-nos do seu amor” (FRANCISCO, 2018, s.p.).

Referências

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Medio Oriente*: sobre a Igreja no Médio Oriente, comunhão e testemunho. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html. Acesso em: 22 nov. 2021.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA [CIGC]. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Sobre a Campanha da Fraternidade 2021*. Brasília, 2021?. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/sobre-a-campanha-da-fraternidade-2021.html>. Acesso em: 06 mar. 2022.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS [PCPUC]. *O bispo e a unidade dos cristãos: vademecum ecumênico*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2020. Disponível em: <http://www.christianunity.va/content/dam/unitacristiani/Documentazione%20generale/2020Vademecum/Vademecum-PT-GARAMOND.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2022.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio*: sobre o ecumenismo [UR]. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 215-240.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social [FT]. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual [EG]. São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2013.

FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre*: peregrinação ecumênica do Papa Francisco a Genebra por ocasião do 70º aniversário da fundação do Conselho Mundial das Igrejas. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pregghiera-ecumenica-ginevra.html. Acesso em: 22 nov. 2021.

FRANCISCO. *Mensagem vídeo do Papa Francisco por ocasião da Jornada da Unidade Cristã*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150523_videomessaggio-giornata-unita-cristiana-phoenix.html. Acesso em: 22 nov. 2021.

FRANCISCO. *Visita à Igreja Evangélica e Luterana de Roma*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151115_chiesa-evangelica-luterana.html. Acesso em: 22 nov. 2021.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Ut Unum Sint: sobre o empenho ecumênico*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Acesso em: 22 nov. 2021.

O Concílio Vaticano II e seu papel no retorno de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias para a Itália.

*Clara Maria Luna Varjão Schettini**

Resumo: A volta da presença de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos do Últimos Dias na Itália, aconteceu na segunda metade do século XX e se deu devido a uma série de razões, entre elas o Concílio Vaticano II. Essa volta teve como clímax o envio de dois missionários para o norte do país, em 1965, e a reabertura da Missão italiana, em 1966. Os últimos membros estáveis no país, fora os soldados nas Guerras Mundiais, tinham ficado até 1867. Esse retorno começou a se desenhar com o plesbicito para que a Itália deixasse de ser um Reino e passasse a ser uma República, o que levou à redação de uma Constituição (1948) e ao debate sobre a posição da Igreja católica no Estado. Finalmente, o governo separou-se da igreja, o que possibilitou as reuniões em público de outras religiões e o proselitismo. Apesar dessa separação o catolicismo continuou a ser a religião “oficiosa” e exercia grande influência política, fazendo com que essa liberdade religiosa não fosse totalmente colocada em prática. Mas no período do papado de João XXIII o Concílio Vaticano II produziu uma reavaliação radical nas ações da Igreja católica, abandonando assim, em parte, a grande interferência política que tinha no país e se interessando mais por seu papel espiritual e pastoral. Esse concílio teve grande importância, especialmente para os países católicos, e foi finalizado com a promulgação da declaração *Dignitatis Humanae*, em 1965. Apesar de que, certamente, outros acontecimentos anteriores tivessem maior influência para esse retorno à Itália de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos do Últimos Dias, o Vaticano II teve grande importância na aceleração dessa volta.

Palavras-chave: Igreja, Poder, Movimentos eclesiais.

Introdução

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos do Últimos Dias teve a história de sua restauração iniciada na cidade de Palmyra, na primavera de 1820, e foi organizada em 6 de abril de 1830 na cidade de Fayette, Nova York, ambas nos Estados Unidos da América, através do profeta Joseph Smith. Os membros da igreja também são

* Mestranda em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Bolsista CAPES-PROSUC,
e-mail: claravarjaoschettini@gmail.com.

conhecidos como mórmons por utilizarem entre suas escrituras sagradas (que inclui a Bíblia) o Livro de Mórmon, compilado por um profeta, na antiguidade. Esse apelido dado por pessoas que não pertencem a religião traz uma ideia errônea sobre a Igreja, deixando de fora o nome de Cristo, o que acarretou boatos disseminados entre os que ouviam falar sobre a religião de que ela não seria cristã, fato divulgado por líderes de outras religiões em alguns momentos da história. Em 2001, o presidente da Igreja no período, Gordon B. Hincley, disse:

À medida que a Igreja se expande por muitos países, culturas e línguas, o uso do nome revelado A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, torna-se cada vez mais importante na responsabilidade que temos de proclamar o nome do Salvador por todo o mundo, por este motivo, nós pedimos que, ao falarmos da Igreja, utilizemos seu nome completo sempre que possível. (...) Não aprovamos que se refiram à Igreja como "A Igreja Mórmon", "A Igreja dos Santos dos Últimos Dias" ou "A Igreja SUD" (HINCLEY, 2001)¹⁴⁴.

Com o passar dos anos a Igreja foi se espalhando para diversos lugares, inclusive na Europa. Países como Inglaterra e Alemanha foram dos primeiros fora da América do Norte a receber missionários da Igreja. O trabalho missionário é uma das vertentes mais importantes da AIJCSUD, estando entre seus três principais objetivos que são: pregar o evangelho, aperfeiçoar os santos¹⁴⁵ e redimir os mortos¹⁴⁶. Desde o princípio da restauração, o trabalho de pregar o evangelho através de missionários que viajam para regiões onde a igreja não existe está presente nos registros oficiais.

Assim que os primeiros exemplares do Livro de Mórmon foram impressos, Samuel Harrison Smith saiu com mais alguns missionários para ensinar sobre o evangelho dentro dos Estados Unidos da América. Tanto homens quanto mulheres, que se converteram a essa religião, falavam da nova Igreja que acabara de ser restaurada para conhecidos através de visitas, cartas e nos seus afazeres diários, quando encontravam com pessoas que ainda não a conheciam. Mais tarde

¹⁴⁴ Carta da Primeira Presidência d' A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias aos membros 23/fev/2001. Escritório da Primeira Presidência. Sendo assim, o nome completo será utilizado nesse trabalho podendo aparecer algumas vezes abreviado como AIJCSUD.

¹⁴⁵ Como aparece no novo testamento, "santos" aqui se refere aos membros da igreja, assim como o apóstolo Paulo se referia aos santos Coríntios, ou Filipenses etc.

¹⁴⁶ Isso acontece através do trabalho vicário, as ordenanças vicárias são ordenanças ou cerimônias religiosas realizadas por uma pessoa viva em favor de alguém falecido.

esse trabalho se estendeu para regiões fora dos EUA, e missionários designados pelo presidente da Igreja começaram a viajar para outros países, muitas vezes em duplas, batendo de porta em porta ou abordando pessoas em lugares públicos para falar sobre os Evangelhos e a Igreja. Atualmente o trabalho missionário segue como um dos principais objetivos da Igreja com escritórios de missão espalhados por todo o mundo.

1. O início na Itália

A primeira vez que A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias começou a ser estabelecida na Itália foi quando Lorenzo Snow, então recém chamado como membro do quórum dos doze apóstolos, foi designado para cuidar da missão na Itália e parte da Suíça francesa. Lorenzo Snow conheceu a Igreja em Kirtland em 1836, onde se batizou. Em 1849, ele foi designado apóstolo e foi nesse período que a missão italiana foi iniciada como uma de suas designações, mais tarde, em 1898, Lorenzo Snow se tornou presidente e profeta da Igreja.

Nessa empreitada na Itália os missionários tiveram maior sucesso entre os valdenses, uma comunidade cristã que vivia nos vales dos alpes suíços que ficam no lado italiano e que era totalmente distinta da Igreja católica. Os Valdenses eram um grupo denominado pela Igreja católica apostólica romana como herético desde o período medieval por considerarem algumas posições e ações do clero católicos como erradas. São considerados por alguns historiadores como propulsores da reforma, pois defendiam uma vida mais simples e que a religião cristã fosse uma continuação da vida dos apóstolos de Cristo. Foram expulsos de diversos lugares e acabaram encontrando certa tranquilidade nessa região de difícil acesso, dos alpes italianos. Depois que cerca de 150 membros dessa comunidade foram batizados pelos missionários de AIJCSUD, quase a metade acabou migrando para Utah diminuindo a quantidade de membros da Igreja no país. Após algum tempo e mais alguns poucos conversos, grande parte dos membros italianos foram morar em Utah¹⁴⁷, deixando o país sem a presença da

¹⁴⁷ Utah é um estado dos Estados Unidos da América onde os membros de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos dias se estabeleceram depois de algumas perseguições dentro do território do país. Até os dias atuais Salt Lake City, capital do estado, é a sede da Igreja no mundo.

Igreja que encerrou suas atividades na Itália em 1867 depois do grande fluxo de imigração e de membros que abandonaram a religião.

As leis italianas do período e a perseguição foram fatores que corroboraram para a finalização da missão italiana. Existiam leis que dificultavam a publicação de materiais religiosos não católicos no país, a Igreja católica ainda era a religião oficial, apesar da separação do estado da igreja, e a publicações de bíblias, e livros litúrgicos ou religiosos tinham que receber uma permissão do bispo católico. Alguns materiais produzidos na época foram traduzidos para o italiano e publicados em Londres, como o panfleto “A missão italiana” elaborado por Snow. Foi também na Inglaterra que O Livro de Mórmon foi traduzido e publicado pela primeira vez em italiano em 1852.

Usando a teoria de Bourdieu (OLIVEIRA, 2013) de *campo* e *habitus* podemos dizer que o *campo* italiano estava dominado pelo *habitus* católico, e todo e qualquer novo *habitus* religioso que tentava adentrar nesse *campo* era repellido e perseguido das mais diversas formas. O conceito de *habitus* é a subjetividade socializada. Nos ajuda a ver certa homogeneidade de gostos e disposições de indivíduos que têm uma mesma trajetória social, algumas regras que são socialmente impostas, mesmo que não de maneira explícita. *Campo* está diretamente ligado com o *habitus*, a estrutura do *campo* é definida pelos *habitus* dos indivíduos que buscam ter maior influência ou que já possuem essa influência e determinam as regras daquela sociedade ou localidade. Na Itália e região a religião católica estava bem estabelecida com pessoas de grande influência e poder à frente durante séculos.

2. O Concílio Vaticano II

Foi entre 1962 e 1965 que cerca de 2.500 bispos católicos se reuniram para ajustar os caminhos que a Igreja Católica Apostólica Romana iria trilhar nos anos subsequentes dentro de uma sociedade que passava por transformações significativas de maneira cada vez mais rápida. As mudanças dos meios de produção, o movimento de libertação e nacionalismo das nações africanas, do pacífico e América latina, os regimes totalitários e as duas Guerras Mundiais fazem com que a religião tenha um outro papel na sociedade, trazendo desafios e

questionamentos. A recusa ao homem moderno que a Igreja iniciou no período da Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa trouxeram consequências, fazendo com que o poder e influência da Igreja católica diminuíssem. A Igreja tinha uma posição clara nesse período, e a sociedade da época era vista como corrompida “qualquer coisa que soasse como moderno era condenado” (SOUZA, 2014, p.10). Apesar dessa rejeição da modernidade, dentro da Igreja católica, existiam teólogos que buscavam “traduzir” o evangelho para uma linguagem que fosse entendida mais facilmente pela sociedade contemporânea e com alguns movimentos, como a Ação Católica, que foram considerados como um pré-concílio. Foi em 1959, que o então recém-eleito papa, Angelo Giuseppe Roncalli, que tomou o nome de João XXIII, convocou o Concílio Vaticano II, que traria consequências duradouras na posição da Igreja e seu relacionamento com seus fiéis e outras religiões. Foram quase quatro anos da sua convocação até o início do concílio onde comissões, esquemas e toda a preparação foi feita para esse grande evento que se iniciou em outubro de 1962.

A simpatia pessoal de João XXIII e sua iniciativa da convocação de um concílio, foram uma surpresa para a maioria das pessoas, que o viam como um velho de 77 anos, que seria apenas um papa de transição. Durante o período que seguiu a convocação do concílio, feita em São Paulo fora dos Muros, em janeiro de 1959, no encerramento da Semana de oração pela unidade dos cristãos, muita especulação e desconfiança existiram dentro da própria Igreja. Alguns cardeais e muitos bispos viam o novo pontífice como ingênuo, impulsivo, incapaz e até mesmo manipulável. Esse concílio, segundo o papa João XXIII, tinha o objetivo de ser uma transição de épocas, para uma nova fase de testemunho e anúncio, uma fase de atualização. Foram elaborados esquemas que, juntos, tinham 1050 páginas e seriam apresentados no encontro para votação pelos padres conciliares que discutiriam o texto, e aceitariam ou recusariam sua aprovação. Os textos aceitos por esses padres conciliares passavam para uma assembleia geral para uma nova discussão e aprovação, houve muita preparação e trabalho antes do evento acontecer. O evento reuniu em torno de 7500 padres, secretários, especialistas em teologia, vindos de 79 países.

Entre o primeiro (1962) e o segundo (1963) Período¹⁴⁸ do Concílio Vaticano II o papa João XXIII faleceu, em junho de 1963. Esse acontecimento gera uma comoção mundial e uma dúvida: seu sucessor levaria o Vaticano II adiante? Logo esse questionamento desaparece, com a eleição de Giovanni Battista Montini, que assumiu o nome de Paulo VI, que imediatamente confirmou que os trabalhos continuariam. Depois de quatro Períodos o concílio Vaticano II é finalizado tendo produzido quatro constituições, nove decretos e três declarações:

[...] a declaração sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) com 2308 votos favoráveis e 70 contra; o decreto sobre a atividade missionária (*Ad gentes*), 2394 votos a favor e 5 contrários; o decreto sobre a vida e o ministério sacerdotal (*Presbiterorum Ordinis*), 2390 pareceres favoráveis e 4 contra; e por fim, a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*), que obteve 2309 votos a favor e 75 contrários (SOUZA, 2014, p.31-32).

3. O retorno dos missionários ao solo italiano

Para compreender como se deu esse retorno é preciso entender que um único evento não é capaz de justificar esse acontecimento. Na sua primeira experiência na Itália, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias enfrentou uma série de dificuldades, pois, como lemos no artigo de Michael Homer “nenhuma minoria religiosa era autorizada a se reunir, publicar propaganda religiosa, ou procurar conversos entre a população católica” (Homer, 2002, p.44)¹⁴⁹.

Com o fim da Segunda Guerra e o começo da Guerra Fria a Itália passou por um conjunto de mudanças políticas, entre ela o fim da condição de reino e a criação da república italiana que elaborou uma constituição em 1948 que, pelo menos na lei, separava a Igreja Católica do estado e defendia o princípio de igualdade e pluralidade religiosa. Essa separação, apesar de importante, não anulou a influência do Vaticano nas questões políticas, inclusive o Catolicismo

¹⁴⁸ O Vaticano II acabou durando 4 anos. Os Padres conciliares eram convocados a Roma durante os meses do outono, no hemisfério norte. Cada convocação, chamada Período, era composta de sessões de trabalho, em que ocorriam as discussões e as votações e de sessões solenes, em que os textos votados eram promulgados.

¹⁴⁹ “No minority religion was authorized to assemble, to publish religious propaganda, or to seek converts among the Catholic population” (HOMER, 2002, p. 44).

continuou sendo a religião oficial do estado italiano e as minorias religiosas continuaram a serem perseguidas e discriminadas, pois, tudo dependia da interpretação da constituição feita por quem estava no poder. A aproximação que existia entre a Igreja católica e o partido democrata cristão italiano, que ficou no poder no pós Guerra, contribuiu para esse cenário. Mesmo com essas dificuldades, grupos de AIJCSUD começaram a crescer em algumas regiões, especialmente depois das eleições de 1953, quando os democratas cristãos perderam sua maioria absoluta no parlamento e precisaram se distanciar do papado. No mesmo ano, criou-se uma comissão parlamentar que começou a reexaminar as leis religiosas e revisar várias que passaram indenés do período fascista ao democrático e que controlavam as religiões não católicas na Itália.

Depois do concílio Vaticano II, uma série de questões e entraves existentes para que qualquer religião entrasse no território italiano foram dissolvidos, ou pelo menos diminuídos. Esse encontro teve papel importantíssimo no retorno da Igreja para a Itália, especialmente pela declaração de liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*). A partir das resoluções desse concílio as intervenções políticas foram deixadas de lado e o foco da Igreja Católica se voltaria para a missão universal e o papel pastoral e espiritual. A liberdade religiosa, principalmente em países católicos romanos, foi um assunto central nos debates do Vaticano II. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias já havia começado a preparação para voltar a Itália antes do concílio, entretanto, o debate levantado por essa reunião e suas consequências dentro do país e sua população certamente aceleraram e facilitaram esse retorno.

Conclusão

O concílio Vaticano II apesar de não ter sido o único elemento que proporcionou a volta dos missionários, foi importante e uma das peças-chaves para o retorno do serviço religioso de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias na Itália. Através das fontes e diversos trabalhos elaborados sobre o assunto nota-se que as reformas políticas, afastamento da igreja do partido que perdia espaço no parlamento, a criação de uma corte que reavaliou algumas leis religiosas

se juntou a este acontecimento, que foi o Concílio Vaticano II, para tornar propício o momento para esse retorno.

Embora claramente significativo, há uma tendência a exagerar a influência do Vaticano II na decisão dos mórmons de retornar à Itália¹⁵⁰. Legalmente, os missionários mórmons poderiam ter restabelecido uma presença em qualquer momento após o fim da Segunda Guerra Mundial, e em meados da década de 1950 é claro que o ambiente político teria permitido seu retorno. Além disso, os preparativos mórmons para o retorno já estavam em andamento antes do início do Vaticano II. Dito isso, não há dúvida de que o concílio afetou e talvez acelerou a decisão. Preparou um reexame mais amplo na sociedade italiana das atitudes em relação ao pluralismo religioso e à liberdade, contribuiu para uma progressiva secularização e laicização da sociedade e da vida política italianas e produziu uma mudança na atitude das autoridades políticas em relação às minorias religiosas (TORONTO, DURSTELER, HOMER, 2017, p. 218-219)¹⁵¹.

As consequências desse concílio reverberam nas relações entre a Igreja católica e a AIJCSUD e tantas outras até os dias atuais. Em 2019 o Papa Francisco recebeu o atual presidente e profeta da Igreja, Russel M. Nelson, para uma conversa particular quando o presidente de AIJCSUD foi à Roma para dedicação do templo que foi construído na cidade. Em 2014 o papa e o apóstolo Henry B. Eyring falaram numa reunião internacional onde diversas religiões participaram no Vaticano. O campo religioso italiano, apesar de ainda predominantemente católico, sofreu mudanças e novos *habitus* fazem parte desse cenário. Hoje, religiões protestantes e islâmicas entre outras têm liberdade para se reunir e ter seus lugares de adoração, em 2019 foi dedicado um templo de AIJCSUD em Roma, algo inimaginável algumas décadas antes. As relações entre as duas Igrejas após o concílio não foram sem problemas e discordâncias, porém, esse concílio trouxe maior diálogo e tolerância para o campo religioso mundial, onde muitos países têm grande influência da Igreja Católica Apostólica Romana.

¹⁵⁰ ORDEN A. Van Orden, *Building Zion: The Latter-day Saints in Europe* (Salt Lake City: Deseret Book, 1996), 184.

¹⁵¹ "While clearly significant, there is a tendency to overstate the influence of Vatican II on the Mormons' decision to return to Italy. Legally, Mormon missionaries could have reestablished a presence at any time after the end of World War II, and by the mid-1950s it is clear that the political environment would have allowed their return. Additionally, Mormon preparations to return were already well under way before the start of Vatican II. That said, there is no question that the council affected and perhaps accelerated the decision. It primed a broader reexamination in Italian society of attitudes towards religious pluralism and liberty, contributed to a progressive secularization and laicization of Italian society and political life, and produced a change in the attitude of political authorities vis-à-vis religious minorities" (TORONTO, DURSTELER, HOMER, 2017, p. 218-219).

Referências

- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2001.
- DE SOUZA, Fábio Vieira. Vaticano II e igreja local: aspectos históricos e teológicos da recepção do concílio vaticano II na (arqui)diocese de Montes Claros (1966-1990). 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2014.
- EQUIPE MAIS FÉ. Presidente Nelson e Papa Francisco se encontram no Vaticano. 9 de março de 2019. Disponível em: <https://maisfe.org/headlines/presidente-nelson-e-papafrancisco-se-reunem/>. Acesso em: 06 de março de 2022
- GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HISTÓRIA DA IGREJA NA PLENITUDE DOS TEMPOS (A). Sistema Educacional da Igreja. São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1989.
- HOMER, Michael W. (2002) "Il Libro di Mormon: Anticipating Growth Beyond Italy's Waldensian Valleys", *Journal of Book of Mormon Studies*. Vol. 11: No. 1, Article 8. Disponível em: <https://scholarsarchive.byu.edu/jbms/vol11/iss1/8>. Acesso em: 05 de março de 2022.
- MCCLANAHAN, Lia. *Santos dos Últimos Dias na Itália: Um Legado de Fé*. A Liahona, junho de 2014.
- NIELSON, Reid L. Mormon Mission Work. In: GIVENS, Terry L.; BARLOW, Philip L. *The Oxford Handbook of Mormonism*. Nova York: Oxford University Press, 2015, pp. 182-195.
- OLIVEIRA, Amurabi. Bourdieu, Chartier e os Diálogos entre a Sociologia e a História. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Vol. 5 Nº 9, julho de 2013.
- THOMÉ, Laura Maria da Silva. Da ortodoxia à heresia: os Valdenses (1170-1215). 2004. Dissertação (Mestrado em História). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.
- TORONTO, James A. DURSTELER, Eric R. HOMER, Michael W. *Mormons in the Piazza: History of the Latter-day Saints in Italy. Prelude to a Second Mission: The Postwar Period in Italy, 1945–65*, p. 213-257. Deseret Book and RSC BYU 2017.

“Quem encontra Jesus Cristo encontra o judaísmo”: diálogo judaico-cristão no pensamento de João Paulo II

*Leidson de Farias Barros**
*Manoel Gomes da Silva Filho**

Resumo: O papa João Paulo II teve o maior pontificado do período posterior ao Concílio ecumênico Vaticano II e seu ensinamento foi de muita importância para diversas áreas do catolicismo, dentre elas o diálogo inter-religioso. A influência de seu pensamento é ainda sentida e altamente valorizada por diversos segmentos eclesiais. O presente trabalho busca apresentar, por meio da análise de discursos proferidos pelo citado pontífice a grupos judaicos, a relevância que a necessidade de um bom relacionamento entre judeus e cristãos teve para ele. A natureza do trabalho não nos permite analisar detalhadamente cada um dos cerca de sessenta discursos apresentados pela Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo em seu portal oficial. Por isso, serão objeto de nossa análise somente algumas dessas alocações, por nós consideradas como sumamente importantes para compreender a necessidade de boas relações com “nossos irmãos mais velhos” para a vivência autêntica e coerente do Cristianismo. Ao final, buscaremos refletir sobre a relevância dos discursos analisados e como os ensinamentos neles apresentados foram assimilados ou não na prática pastoral das comunidades cristãs católicas.

Palavras-Chave: Judaísmo; Cristianismo; João Paulo II; Fraternidade;

Introdução

João Paulo II¹⁵² teve o terceiro maior mandato documentado na história da Igreja Católica (26 anos, 5 meses e 17 dias). Uma das marcas desse seu longo pontificado foi a sua busca incessante pela concretização do diálogo inter-religioso, em plena consonância com o ensinamento do Concílio Vaticano II, do

* Bacharel em teologia pela Faculdade de São Bento, mestrando em teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista da CAPES, membro do grupo de pesquisa Leitura cristã da Bíblia, fariasleidson@gmail.com.

* Bacharel em teologia pela Faculdade de São Bento, mestrando em teologia pela Faculdade de filosofia e teologia (FAJE), bolsista da CAPES, membro do grupo de pesquisa Leitura cristã da Bíblia e membro associado da Associação Brasileira de Estudos Bíblicos (ABIB), manoelgomes1985@gmail.com.

¹⁵² Karol Wojtyła (18/05/1920 – 02/04/2005) foi eleito papa no dia 16 de outubro de 1968, assumindo o nome de João Paulo II em homenagem ao seu antecessor imediato, João Paulo I, que exerceu o ministério petrino por apenas 33 dias.

qual ele participou, contribuindo de modo especial na elaboração de dois documentos conciliares: *Dignitatis Humanae* e *Gaudium et Spes*.

Parte fundamental desse seu esforço foi a aproximação e busca de diálogo com os judeus. Por muitas vezes pôde dirigir suas palavras a membros e grupos do povo judeu e sempre expressou o desejo de colocar em prática aquilo que a Declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II havia explicitado no seu número 4 onde fala do Judaísmo: “[...] este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos”.

É impossível refletir sobre o catolicismo sem atentar para as suas relações com as outras religiões, sempre mais plurais e diversificadas. Mas em relação ao judaísmo há algo mais: trata-se de conhecer e compreender as origens do cristianismo e a sua identidade mais genuína. Esperamos que os pensamentos de João Paulo II aqui apresentados nos inspirem a crescer no conhecimento e no respeito para com os nossos irmãos judeus.

1 Discursos de João Paulo II

Foram muitas as ocasiões em que o papa João Paulo II dirigiu palavras a grupos judaicos ou dedicados ao diálogo judaico-cristão. A seguir, apresentamos alguns desses principais discursos e sua importância para o desenvolvimento de um pensamento aberto e otimista quanto às relações do cristãos com o seus irmãos judeus.

1.1 Discurso aos representantes das organizações mundiais judaicas

No dia 12 de março de 1979, foram recebidos em audiência pelo papa João Paulo II os presidentes e representantes das organizações judaicas internacionais juntamente a outros representantes de organizações judaicas italianas. Na ocasião, o pontífice fez um longo e denso discurso no qual expressou o seu desejo de levar adiante as intuições do Concílio referentes ao diálogo inter-religioso e, de modo especial, com os judeus.

Tendo por base o número 4 da *Nostra Aetate*, o papa chama a atenção para algo de suma importância: judeus e cristãos estão ligados e relacionados no nível da própria identidade. Como ele desenvolverá nesse e em outros discursos, não se trata de elemento facultativo sem o qual é possível existir tranquilamente. Trata-se de ser ou não ser. Essa foi certamente uma das grandes intuições dos padres conciliares levada adiante com muita seriedade pelos papas do período pós-conciliar.

O diálogo é fruto sempre de um esforço bilateral e é assim que João Paulo II compreendia o diálogo judaico-cristão:

[...] ambos os interlocutores devem continuar os seus enérgicos esforços para vencer as dificuldades do passado, como também para cumprir o mandamento do amor dado por Deus, e, para manter um diálogo verdadeiramente frutuoso e fraterno que venha a contribuir para o bem de ambos os interessados e para o melhor serviço prestado por uns e outros à humanidade¹⁵³.

É necessário dialogar não somente para o bem dos grupos interessados, mas de toda a humanidade. Tanto o judaísmo quanto o cristianismo têm muito claro a sua missão de “luz das nações” e são conscientes de que não a realizarão jamais se não forem capazes de dialogar entre si. Por isso, é necessário o esforço constante de vencer as dificuldades do passado (o que é diferente de esquecer) e cumprir o mandamento do amor, centro da ética de ambas as religiões.

Nesse sentido, pode-se dizer que a *Nostra Aetate* pressupõe a *Dignitatis Humanae*. De fato, o pontífice pede aos cristãos que ao viver e propagar a fé cristã, o façam “mantendo o maior respeito pela liberdade religiosa segundo o ensinamento do Concílio Vaticano II”. Pede ainda aos mesmos cristãos que busquem compreender a dificuldade dos irmãos judeus, tendo em vista sua altíssima concepção transcendental de Deus, ao se depararem com o mistério da Palavra encarnada.

1.2 Homilia em Auschwitz, “Gólgota do mundo contemporâneo”

Ainda no mesmo ano de 1979 João Paulo II dirigiu-se à sua amada Polônia em visita apostólica. Ali, dentre muitas outras atividades, aconteceu uma

¹⁵³ *Discurso do papa João Paulo II aos representantes das organizações mundiais judaicas, 12/03/1979.*

missa no campo de concentração de Auschwitz, por ele definido como “Gólgota do mundo contemporâneo”. Nessa celebração, o pontífice recordou nomes como Maximiliano Maria Kolbe, Edith Stein e tantos outros que morreram naquele lugar.

Diante da lápide que recorda as vítimas daquele lugar no idioma hebraico, João Paulo II expressou em belíssimas palavras aquilo que aconteceu com o povo judeu:

Esta inscrição suscita a recordação daquele Povo cujos filhos e filhas estavam destinados ao extermínio total. Esse Povo que tem a sua origem em Abraão, o pai da nossa fé (Cfr. *Rom.* 4, 12), como se exprimiu Paulo de Tarso. Precisamente esse povo, que recebeu de Deus o mandamento: “não matar”, experimentou sobre si mesmo em medida particular o que significa matar. Diante desta lápide não é lícito a ninguém passar adiante com indiferença¹⁵⁴.

Reportando-se ao célebre discurso de Paulo VI diante da Organização das nações unidas em 1965, com seu grito de “não à guerra”, o papa Wojtyła lembrou que “das guerras são responsáveis não só os que as provocam diretamente, mas também aqueles que não fazem todo o possível para impedi-las”.

A sua presença naquele lugar como Papa, em suas próprias palavras deveria dar testemunho ao mundo da grandeza do ser humano e, ao mesmo tempo, de sua miséria. Em várias partes do discurso nota-se a referência à dignidade da pessoa humana, independente de sua crença ou descrença.

1.3 Discurso aos representantes da comunidade israelita do Brasil

Em junho de 1980, o papa João Paulo II fez a sua primeira viagem apostólica ao Brasil, tornando-se o primeiro papa a pisar o solo da Terra de Santa Cruz. Nessa ocasião, difundiu-se uma música que até hoje habita a memória afetiva do povo brasileiro, especialmente dos católicos: “a benção, João de Deus”.

Foi em sua visita à maior cidade do país e que também concentra a maior população judia que ele se encontrou com os representantes da comunidade

¹⁵⁴ *Homilia do santo padre durante a solene concelebração no campo de concentração de Auschwitz – Birkenau, 07/06/1979.*

israelita do Brasil. Mais uma vez se referindo ao documento conciliar sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs, o ilustre visitante afirmou:

[...] a relação entre a Igreja e o Judaísmo não é exterior às duas religiões: é algo que se funda na herança religiosa distintiva de ambas, na própria origem de Jesus e dos Apóstolos, e no ambiente em que a Igreja primitiva cresceu e se desenvolveu. Se, apesar de tudo isso, nossas respectivas identidades religiosas nos dividam, por vezes dolorosamente, através dos séculos, isso não deverá ser obstáculo para que, respeitando essa mesma identidade, queiramos agora valorizar nossa herança comum e assim cooperar, à luz desta mesma herança, na solução dos problemas que afligem a sociedade contemporânea, necessitada da fé em Deus, da obediência à sua santa lei, da esperança ativa na vinda de seu Reino¹⁵⁵.

No mesmo discurso, o papa falou de sua alegria pelo relacionamento e pela cooperação entre judeus e católicos já existente no Brasil, sobretudo por meio da Fraternidade Judaico-Cristã. E, então, falando dessa relação entre judeus e cristãos, ele indicou como deve dar-se o diálogo e qual o seu fruto esperado: deve-se aprofundar a comum herança bíblica sem, no entanto, disfarçar as diferenças que separam os dois grupos. Existe diálogo somente quando cada uma das partes se coloca por inteiro. Somente a partir desse diálogo, nas palavras do papa, teremos “uma mais adequada apresentação de cada religião no ensinamento da outra”.

1.4 Discurso à comunidade hebraica em visita à Alemanha

Em novembro do mesmo ano (1980), aconteceu a viagem apostólica à Alemanha e também ali o papa encontrou-se com a comunidade hebraica. Este encontro era para ele – assim o dirá no seu discurso – “uma exigência do coração”.

Ele inicia o seu discurso fazendo suas as palavras dos bispos alemães que haviam naquele mesmo ano publicado uma “Declaração sobre as relações da Igreja com o Judaísmo”: “Quem encontra Jesus Cristo, encontra o judaísmo”. Essas palavras são muito significativas e ricas de sentido. A Igreja não pode esquecer a herança espiritual recebida de Israel. Na sua vida e sobretudo na liturgia são muitíssimos os pontos de ligação entre as duas religiões. Não se trata de algo que ficou no passado, mas de uma “herança viva”.

¹⁵⁵ *Discurso do santo padre aos representantes da comunidade israelita do Brasil, 03/07/1980.*

O pontífice apontou em seu discurso três dimensões do diálogo entre judeus e cristãos: esse diálogo é ao mesmo tempo diálogo interno da Igreja, entre a primeira e a segunda parte da Bíblia; o encontro entre “as hodiernas igrejas cristãs e o hodierno povo da Aliança concluída com Moisés”; tarefas comuns a serem assumidas para levar adiante o diálogo.

Quanto à terceira dimensão supracitada, João Paulo II chama atenção para a missão de ambas as religiões em relação à sociedade:

Israelitas e cristãos, como filhos de Abraão, são chamados a ser bênção para o mundo (*Gn 12, 2*), a empenharem-se juntos pela paz e pela justiça entre todos os homens e povos, e realizarem-nas em plenitude e profundidade, como Deus mesmo as estabeleceu para nós, e com a disponibilidade para os sacrifícios que este alto objetivo pode exigir¹⁵⁶.

Como uma via de duas mãos, ao mesmo tempo que judeus e cristãos tomam consciência desse seu dever e buscam o diálogo aberto e amoroso, estão trazendo a benção de Deus para si mesmos. É olhando para esse papel do povo de Israel que o papa volta seu olhar para aquela terra, e citando o seu venerado predecessor – Paulo VI, primeiro papa a visitar Jerusalém – pede a Deus pela paz naquela cidade e em todo o mundo.

1.5 Discurso aos delegados das conferências episcopais sobre as relações com o judaísmo

Dirigindo-se a um público mais específico (06/03/1982) – delegados das conferências episcopais sobre as relações com o judaísmo, o papa João Paulo II falou sobre a Igreja ser tocada pelas relações com os judeus em diferentes aspectos de sua vida e atividade. Além disso, retomou o seu discurso de 1979 quando disse que ambas as comunidades religiosas estão ligadas no nível de sua própria identidade.

Nos parágrafos seguintes, ele apresenta de modo sucinto e ao mesmo tempo rico o tema da origem judaica do cristianismo e explica o que significa falar de uma ligação identitária: “os laços entre a Igreja e o povo judaico se fundam no desígnio do Deus da Aliança, e — como tais — deixaram

¹⁵⁶ *Discurso do papa João Paulo II à comunidade hebraica, 17/11/1980.*

necessariamente vestígios em certos aspectos das instituições da Igreja, de modo especial na sua liturgia”¹⁵⁷.

Mais uma vez o diálogo é apresentado como algo que se diferencia totalmente de algo optativo. Não se trata somente de algo intrínseco – como se fosse pouco – mas se fundamenta “no desígnio do Deus da Aliança”. Os vestígios, portanto, que o judaísmo deixou no cristianismo não são acidentais ou secundários, mas fazem parte do querer eterno de Deus.

As relações entre o judaísmo e o cristianismo devem contribuir para que os últimos reconheçam as suas raízes judaicas. Não basta somente fazer o inventário do patrimônio espiritual comum, diz o pontífice, mas ter “em conta a fé e a vida religiosa do povo judaico, tais como estas são professadas e vividas ainda agora, pode ajudar a melhor compreender certos aspectos da vida da Igreja”. Mais uma vez chama-se atenção para a necessidade de conhecer o judaísmo como é professado e vivido em nossos dias e não somente como uma realidade passada.

1.6 Discurso aos participantes do colóquio sobre a *Nostra Aetate*

Em abril de 1985 aconteceu um colóquio sobre a Declaração *Nostra Aetate*, comemorando o vigésimo aniversário de sua promulgação e os participantes foram recebidos em audiência pelo santo padre. No seu discurso, falou mais uma vez da necessidade de judeus e cristãos se conhecerem melhor, assim como pede a declaração conciliar. Não apenas um conhecimento superficial, disse ele, simplesmente como pessoas de religiões diferentes, mas como membros de duas religiões estreitamente ligadas.

Volta-se novamente para o tema da *Shoah*, pois se aproximava o dia no qual se faz memória dessa tragédia. Apontou a falta de fé em Deus e de amor ao próximo como causadores de catástrofes como aquela e convidou todos a rezar para que aquilo não aconteça nunca mais e tudo o que judeus e cristãos fizeram para testemunhar o Deus único e sua vontade “contribua para tornar as pessoas ainda mais conscientes do abismo no qual a humanidade pode cair

¹⁵⁷ Discurso do papa João Paulo II aos delegados das conferências episcopais sobre as relações com o judaísmo, 06/03/1982.

quando não reconhecemos os outros como nossos irmãos e irmãs, filhos e filhas do mesmo Pai celeste”¹⁵⁸.

1.7 Visita à sinagoga de Roma

João Paulo II foi o primeiro papa da história a visitar uma sinagoga. O evento se deu em Roma, no dia 13 de abril de 1986 e ali ele pronunciou um de seus discursos mais conhecidos, sobretudo no que se refere às relações entre judaísmo e cristianismo.

Logo de início recorda um fato belo e comovente: a presença do rabino com um grupo de judeus na Praça São Pedro, juntamente com inúmeros cristãos, rezando pelo papa João XXIII em seus últimos momentos de vida. Aquele foi um testemunho silencioso, disse o papa, da grandeza de ânimo do papa Roncalli. De fato, esse papa foi o primeiro a abençoar os judeus de Roma e pode-se dizer que com ele teve início a busca pelo diálogo entre judeus e cristãos.

O pontífice destaca ao menos três pontos relevantes do número 4 da *Nostra Aetate*. Desenvolvendo o primeiro deles – que a Igreja descobre o seu ligame com o judaísmo perscrutando o seu próprio mistério –, ele pronunciou palavras que ficariam para sempre gravadas nos corações de todos os que buscam concretizar o diálogo entre judaísmo e cristianismo:

A religião judaica não nos é “extrínseca”, mas em um certo modo, é intrínseca à nossa religião. Temos, portanto, para com ela relações que não temos com nenhuma outra religião. Sois os nossos irmãos prediletos e, de certo modo, se poderia dizer os nossos irmãos mais velhos¹⁵⁹ (tradução nossa).

Colocando em prática o que dizia em outra ocasião sobre não disfarçar as diferenças, o papa falou sobre a divergência fundamental desde as origens

¹⁵⁸ [...] contribuisca a rendere le persone ancora più consce dell’abisso in cui l’umanità può cadere quando non riconosciamo gli altri come nostri fratelli e sorelle, figli e figlie dello stesso Padre celeste (Tradução nossa). Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al colloquio sulla dichiarazione conciliare “nostra aetate”, 19/04/1985.

¹⁵⁹ “La religione ebraica non ci è “estrínseca”, ma in un certo qual modo, è “intrínseca” alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun’altra religione. Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori”. *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma. Discorso di Giovanni Paolo II*, 13/04/1986.

do cristianismo que é a adesão à pessoa e ao ensinamento de Jesus, filho do povo judeu. Essa adesão, no entanto, se dá no campo da fé, recorda o pontífice, e não pode jamais ser objeto de pressão exterior. Por isso, para que o diálogo avance é necessário respeitar as íntimas convicções de ambos os grupos interessados.

1.8 Discurso aos representantes da comunidade judaica em visita ao Brasil

Em 1991, visitando novamente o Brasil, o papa se encontrou com representantes da comunidade judaica, desta vez em Brasília. Falou da necessidade das igrejas locais, entre elas a do Brasil, superarem preconceitos ainda existentes em relação ao judaísmo e enfatizou a fraternidade decorrente da adoração do único e verdadeiro Deus:

Adorando o único e verdadeiro Deus, descobrimos, de fato, nossa raiz comum espiritual que é a consciência da fraternidade entre todos os homens. Esta consciência, na verdade, é o maior laço de união entre os cristãos e o povo judeu. Essa raiz comum faz-nos também amar esse povo porque, como diz a Bíblia, “o Senhor amou Israel para sempre” (1Rs 10, 9), fez com ele uma Aliança que jamais foi revogada, nele depositou as esperanças messiânicas de toda a humanidade¹⁶⁰.

1.9 Discurso à Pontifícia Comissão Bíblica

Em um discurso dirigido aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica que preparavam um documento sobre a relação entre a bíblia hebraica e a cristã (11/04/1997), falou da necessidade de ter consciência da identidade própria para poder ter boas relações com as outras pessoas e da ignorância profunda sobre as relações que vinculam o Novo Testamento ao Antigo.

A seguir, reportamos dois trechos desse discurso sobre o vínculo de Jesus com Israel:

[...] não se pode exprimir de maneira plena o mistério de Cristo sem recorrer ao Antigo Testamento. A identidade humana de Jesus define-se a partir do Seu vínculo com o povo de Israel, com a dinastia de David e a descendência de Abraão. E não se trata apenas de uma pertença física.

¹⁶⁰ *Discurso do santo padre aos representantes da comunidade judaica na sede da nunciatura apostólica*, 15/10/1981.

[...] privar Cristo da relação com o Antigo Testamento é separá-lo das suas raízes e desvirtuar o Seu mistério de todo o sentido. Com efeito, a fim de ser significativa, a Encarnação teve necessidade de se arraigar em séculos de preparação. De outra forma, Cristo teria sido um meteoro caído acidentalmente sobre a terra, isento de conexões com a história dos homens¹⁶¹.

Além do mais, nesse mesmo discurso o papa diz que as inspirações e iniciativas de Jesus não tinham em vista revogar a antiga revelação, mas leva-la a seu cumprimento perfeito – o que, aliás, o próprio Jesus falou, mas muitos ainda hoje não entendem. Também mencionou os vestígios no Novo Testamento de tensões entre as comunidades cristãs primitivas e grupo de judeus não cristãos.

1.10 Homilia no perdão do ano santo de 2000

Como último discurso, trazemos um que não foi dirigido diretamente aos irmãos judeus nem teve o diálogo judaico cristão como tema. Trata-se da memorável celebração do Dia do Perdão em 12 de março de 2000. Naquela ocasião, como parte do pedido de perdão em nome da Igreja, o já idoso pontífice disse: “Pedimos perdão pelas divisões que surgiram entre os cristãos, pelo uso da violência que alguns deles fizeram no serviço à verdade, e pelas atitudes de desconfiança e de hostilidade às vezes assumidas em relação aos seguidores de outras religiões”¹⁶².

Dentre esses “seguidores de outras religiões” estão, sem dúvida, os judeus. Dessa forma, depois de pregar tanto a necessidade do diálogo aberto e honesto entre judeus e cristãos, o papa pediu perdão por tudo aquilo que a Igreja fez ao longo dos séculos em prejuízo do povo e da religião judaica.

Conclusão

Ao analisarmos alguns discursos pontuais do Papa João Paulo II é evidente a construção, pelo pontífice, de espaços de diálogo entre o judaísmo e o cristianismo. Sem dúvida, o ensinamento do Vaticano II é posto em ação pelo papa na busca incessante pela concretização do diálogo inter-religioso. Os

¹⁶¹ *Discurso do papa João Paulo II aos membros da pontifícia comissão bíblica, 11/04/1997.*

¹⁶² Santa Missa no dia do perdão do ano santo de 2000. *Homilia do papa João Paulo II, 12/03/2000.*

discursos selecionados neste trabalho, mostram o árduo serviço, assumido por João Paulo II, de buscar uma aproximação verdadeira entre judeus e cristãos, baseada no conhecimento e na estima, promovendo um diálogo verdadeiramente fraterno.

O destaque maior no caminho do diálogo entre judeus e cristãos encontra-se na constatação de que ambos estão ligados e relacionados no nível da própria identidade. Assim, o papa João Paulo II mostrou que respeitar essa mesma identidade existente é passo importante para a valorização da herança comum e impulsiona à cooperação na solução de problemas na sociedade atual. Nesse sentido, trata-se de conhecer e aprofundar a comum herança entre judeus e cristãos, sem, no entanto, disfarçar as diferenças que separam os dois grupos. A ponte para o diálogo está em cada uma das partes se colocar por inteiro, com sua identidade.

Existe, portanto, uma necessidade de judeus e cristãos se conhecerem melhor, um conhecimento profundo, consciente das diferenças existentes, mas também consciente de que são membros de duas religiões estreitamente ligadas. Nesse sentido, a proposta de aproximação e diálogo feita pelo papa João Paulo II, direciona à percepção de que a identidade humana de Jesus se define a partir de seu vínculo com o povo judeu, pois, como afirma o próprio papa: “quem encontra Jesus Cristo, encontra o judaísmo”.

Referências

Discurso do papa João Paulo II aos representantes das organizações mundiais judaicas, 12/03/1979. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/march/documents/hf_jp-ii_spe_19790312_org-ebraiche.html Acesso em 22/04/2022.

Homilia do santo padre durante a solene concelebração no campo de concentração de Auschwitz – Birkenau, 07/06/1979. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html Acesso em 22/04/2022.

Discurso do santo padre aos representantes da comunidade israelita do Brasil, 03/07/1980. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800703_ebrei-brasile.html

Acesso em 22/04/2022.

Discurso do papa João Paulo II à comunidade hebraica, 17/11/1980. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/november/documents/hf_jp-ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html Acesso em 22/04/2022.

Discurso do papa João Paulo II aos delegados das conferências episcopais sobre as relações com o judaísmo, 06/03/1982. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/march/documents/hf_jp-ii_spe_19820306_rapporti-ebraismo.html Acesso em 22/04/2022.

Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al colloquio sulla dichiarazione conciliare “nostra aetate”, 19/04/1985. In <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi/pope-john-paul-ii/1985-address-at-colloquium-on-nostra-aetate.html> Acesso em 22/04/2022.

Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma. Discorso di Giovanni Paolo II, 13/04/1986. In <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi/pope-john-paul-ii/1986-address-at-the-synagogue-of-rome.html> Acesso em 22/04/2022.

Discurso do santo padre aos representantes da comunidade judaica na sede da nunciatura apostólica, 15/10/1981. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1991/october/documents/hf_jp-ii_spe_19911015_brasile-comunita-ebraica.html Acesso em 22/04/2022.

Discurso do papa João Paulo II aos membros da pontifícia comissão bíblica, 11/04/1997. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1997/april/documents/hf_jp-ii_spe_19970411_pont-com-biblica.html Acesso em 22/04/2022.

Santa Missa no dia do perdão do ano santo de 2000. Homilia do papa João Paulo II, 12/03/2000. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/march/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_santa-missa.html

[ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html](https://ii.pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html) Acesso em 22/04/2022.

GT 11: MORALIDADE CRISTÃ, MATURIDADE EMOCIONAL E O JUÍZO MORAL EM AMORIS LAETITIA

Dr^a. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras
(UFOP-Brasil)

Dr. Pe. Luis Albertus Sleutjes
(INFISTA-Brasil)

Resumo: A abordagem racionalista da vida moral, ao longo da tradição do Ocidente, esforçou-se por estabelecer uma oposição à expressão da sensibilidade na ação humana. É claro que o racionalismo não implica, necessariamente, na eliminação total do papel das emoções no processo do agir. Contudo, ainda assim, a ética teológica, por muito tempo, acompanhou o movimento da ética filosófica em seu desapego pelas questões motivacionais e emocionais do agir moral. Este GT considera que as causas psicológicas são fundamentais não só para o entendimento do agir humano, mas também para auxiliar na mudança da conduta do cristão. Sem que ele compreenda as suas vulnerabilidades e fragilidades emocionais e queira entrar num processo de (acolhida, superação e integralidade de suas fragilidades) cura de suas feridas profundas, será assaz difícil mudar sua conduta a fim de dar testemunho, com a própria vida, da presença de Deus no mundo. Afinal, segundo Rm 7,15: “realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto”. Ademais, não podemos esquecer-nos de que nesse processo de cegueira emocional e de pecado estrutural, a natureza clama por uma conduta diferenciada da humanidade. Simultaneamente não se pode descartar a maturidade emocional no processo de conscientização sobre a situação de pecado, a estrutura de pecado, o pecado social e, por analogia, o Pecado Ecológico. O pecado ecológico é real. O planeta corre perigo. Como fala Paulo em Rm 8,22: “pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente”. O Concílio Vaticano II estabelece um diálogo interdisciplinar fecundo com as Ciências, entre essas, destaca-se a Psicologia, pois fornece argumentos fundamentais para integrar todos os fatores psíquicos que influenciam na formação do juízo moral e atenuam a responsabilidade. Essa análise psico-teológico-moral permite acolher o ser humano em sua integralidade. Nesse sentido, a maturidade emocional pode ser compreendida como o resumo das bem-aventuranças. O bem aventurado é aquele que atingiu um equilíbrio emocional e por isso ele dá testemunho da grandeza de Deus por meio de gestos, palavras e ações. Portanto, sem a compreensão da intencionalidade dos atos, que estabelece a diferença entre o mental e a ação física, é praticamente impossível abrir-se para o processo de cura emocional a

fim de modificar as crenças limitantes e escapular do pecado estrutural que deram vazão as ações não morais executadas até então. Sendo assim, é a partir do Concílio Vaticano II, com o seu convite ao diálogo com as ciências humanas, que foi possível a maior interação entre a ética teológica e psicologia a fim de se investigar as raízes emocionais e motivacionais da ação humana.

Palavras-chave Ética; Emoção; Pecado estrutural; Maturidade; Conversão;

O Discernimento Moral após o Concílio Vaticano II

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras¹⁶³

Resumo: O discernimento moral constitui uma categoria ética não somente quanto ao modo de proceder diante das decisões que se há de tomar na vida, mas também como metodologia da ciência moral enquanto reflexão sistemática sobre o comportamento humano. O discernimento cristão tem como conteúdo a vontade de Deus, mas também constitui o método que assinala o caminho que se há de percorrer para encontrar e executar a vontade divina. Nesta comunicação pretendemos apresentar a definição do conceito de “discernimento” a partir do Concílio Vaticano II, bem como os três níveis de discernimento que devemos conhecer. Além disso, trataremos também da reflexão sistemática de referência tripla para se chegar ao discernimento, que são: ① a análise do objeto; ② a perspectiva; e ③ o contexto. Por fim, demonstraremos as três etapas do método do discernimento: ① a experiência; ② a reflexão; e por fim, ③ a ação. Outrossim, veremos os cinco problemas existentes para se atingir o discernimento moral cristão.

Palavras-chave: ação prática, consciência, discernimento.

Introdução

Neste artigo, partimos do pressuposto de que a teologia moral, em sua história progressa, ateu-se mais à normatividade da lei e dos princípios éticos, ao debate teórico, do que se ocupou com a sua tarefa moral primordial que é eminentemente prática. Exemplo disso está na dificuldade da Igreja Católica em acolher e aceitar a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*, em sua plenitude. Isso quer dizer que a Igreja teria tido, em termos morais, uma prática mais farisaica do que jesuânica. Contudo, isso contraria os ensinamentos evangélicos de Jesus de Nazaré. Afinal, segundo Castillo afirma (CASTILLO, 1984, p. 137), há na vida e nos ensinamentos de Jesus uma espécie de paradoxo profundamente significativo: por um lado, ele foi liberal em face da lei, das tradições e dos hábitos sociais e religiosos de seu povo e de seu tempo;

¹⁶³ Professora titular de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutora em Filosofia pela UFRJ e Doutoranda em Teologia pela PUC-Rio. Email: marta.luzie@uol.com.br.

mas, por outro lado, Jesus também era radical em outras coisas, como se vê claramente lendo o sermão da montanha.

Obviamente, isso quer dizer que, desde o início, os critérios de discernimento que Jesus teve eram diferentes das pessoas dos círculos religiosos. Jesus denunciou: Ai de vós... que pagais o dízimo da hortelã, mas negligencia a justiça, o bom coração e a lealdade (Mt 23,23-24). Ademais, Castillo diz que a marca moral de Jesus foi a “solidariedade”, como podemos ver a seguir:

Não basta saber que Jesus fez a escolha pela solidariedade. Saber disso é tão importante quanto saber como essa opção fundamental foi realizada posteriormente. A proximidade de Jesus com todos os marginalizados da sociedade. A proclamação solene das Bem-aventuranças garante que os pobres já são bem-aventurados, aqueles que os pobres, os que sofrem, os que choram, os despossuídos, os que têm fome e sede de justiça, os que são perseguidos (CASTILLO, 1984, p.141).

Sendo assim, como o discernimento moral é também uma atividade prática, e não somente uma habilidade teórico-especulativa, ele exige uma habilidade social, relacional a fim de dirimir os conflitos de consciência individuais ou mesmo atingir a mediação dos conflitos entre pessoas ou entre coletividades. Sendo assim, o discernimento é a habilidade prático-moral por excelência e, por isso, torna-se a capacidade a ser aprendida e adquirida por toda a humanidade nos dias atuais.

Neste artigo, também faremos uma distinção conceitual entre a “ética filosófica” e “ética teológica” a fim de demonstrar a importância da retórica e da cultura semíticas vividas por Jesus de Nazaré. Ambas podem ser um paradigma para se estabelecer estratégias morais aplicáveis que ajudem a humanidade a vivenciar uma vida moral efetiva e concreta nos dias atuais. Além disso, apresentaremos os cinco problemas que aparecem comumente no momento do discernimento moral cristão e que, por isso, devem ser levados em consideração.

1.1. Definição do Conceito

Segundo Keenan (2013, p. 668), o conceito de discernimento moral é frequentemente usado para descrever a tomada de decisão nas diversas situações concretas. Discernir moralmente significa conseguir associar a normatividade moral universal aos casos concretos, já que nenhuma norma moral é capaz de dar conta da complexidade e das especificidades que uma situação concreta pode apresentar. Para tal é preciso aprender a pensar moralmente. Isso significa discernir moralmente. Foi pensando nisso que o Papa Francisco propôs na Exortação *Amoris Laetitia* a compreensão antropológica do ser humano como um ser relacional, que inclui os conceitos de “biologia” e de “cultura” a fim de sugerir aos bispos e suas igrejas locais o que eles devem procurar discernir, e como devem resolver as questões morais que são um desafio pastoral contemporâneo.

Destarte, a ênfase no discernimento moral tornou-se uma marca registrada do atual papado. Na Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate*, o Papa Francisco associa o termo tanto à orientação do Espírito Santo quanto ao lugar privilegiado que a consciência ocupa na vida moral dos cristãos. Ademais, nessa Exortação, o Papa contribui com importantes passagens a fim de aprofundar o conceito de discernimento moral em consonância com a “solidariedade” jesuânica. Vejamos:

O discernimento é um instrumento de luta, para seguir melhor o Senhor. É sempre útil, para sermos capazes de reconhecer os tempos de Deus e a sua graça, para não desperdiçarmos as inspirações do Senhor, para não ignorarmos o seu convite a crescer. Frequentemente isso se decide nas coisas pequenas, no que parece irrelevante, porque a magnanimidade mostra-se nas coisas simples e diárias (GE, n. 79).

É verdade que o discernimento espiritual não exclui as contribuições de sabedorias humanas, existenciais, psicológicas, sociológicas ou morais; mas transcende-as (...) embora inclua a razão e a prudência, supera-as, porque trata-se de entrever o mistério daquele projeto, único e irrepitível, que Deus tem para cada um e que se realiza no meio dos mais variados contextos e limites. Não está em jogo apenas um bem-estar temporal, nem a satisfação de realizar algo útil, nem mesmo o desejo de ter a consciência tranquila. Está em jogo o sentido da minha vida diante do Pai que me conhece e ama, aquele sentido verdadeiro para o qual posso orientar a minha existência e que ninguém conhece melhor do que ele (GE, n. 80).

1.2. Discernimento Moral: Diferença entre a Ética Filosófica e a Ética Teológica

Um debate teórico importante a se destacar foi aquele encetado por Azpitarte, no qual ele afirma a necessidade que todo ser humano tem da lei, desde mesmo o seu nascimento. Ele diz que ninguém amadurece, nem se humaniza quando se deixa levar exclusivamente pelos seus próprios gostos. É o princípio de realidade, que configura nosso mundo pulsional, anárquico e caótico por natureza, não permitindo que os impulsos e desejos regidos pelo princípio de prazer e pelo simples capricho, dominem a vida de uma pessoa (AZPITARTE, 2003, p. 248).

Nesse sentido, ao nosso ver, cabe à ética filosófica ensinar os princípios e a prática da argumentação. Contudo, cabe a ética teológica ajudar a pessoa a entrar em ação na realidade. A ética teológica devido à sua formação semítica, apresenta uma capacidade cultural de melhor lida com as situações concretas. A cultura semítica é da concretude, enquanto que a cultura grega sempre foi a lógico-abstrata. É importante ressaltar que o objetivo da retórica grega sempre foi o de gerar a persuasão por meio da argumentação lógica a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela (MEYNET, 1989, p. 130). Enquanto a retórica bíblica semítica é uma retórica que diz respeito à especificidade da língua hebraica. Segundo Meynet, essa se distingue da retórica grega por causa de três características específica: a) a retórica semítica é mais concreta do que abstrata; b) usa mais a parataxe¹⁶⁴ do que a sintaxe; c) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. Sendo assim, a retórica grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor, levando-o a uma conclusão (MEYNET, 1989, p. 173).

O fato é que a retórica semítica ajuda o leitor ou o ouvinte a pensar. Ela descreve a realidade e oferece os elementos sem querer demonstrar. A retórica semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor, não conclui por ele. No lugar de construir uma retórica linear, a retórica semítica é concêntrica. Trata-se de

¹⁶⁴ Parataxe é a sequência de frases que estão justapostas, uma ao lado da outra, sem conjunções que a conectem. A sintaxe, por sua vez, trata das funções das palavras e das relações estabelecidas entre elas.

centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal é decisivo para a análise retórica semítica.

Além disso, a retórica semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva. Já a teologia patrística, por sua vez, anunciou a moral com uma tendência cristológica, mas não estabeleceu uma sistematização científica. Por outro lado, a teologia escolástica propôs a moral como uma parte da exposição sistemática da fé, mas sem centrá-la no mistério de Cristo; e, mais tarde, chegou-se ao estudo especulativo da moral, porém prescindindo dos elementos especificamente cristãos. Nesse sentido, a teologia moral católica até agora esteve mais centrada na retórica grega do que na retórica semítica, dificultando sobremaneira a compreensão moral do dado bíblico (FUCHS, 1966, p 501).

Por essa razão, a ética teológica dá ao indivíduo o élan necessário para que ele possa ajudar efetivamente na instauração plena do reino de Deus, levando alguns poucos a atingir o nível de santidade requerido por Deus: “para que sejais santos; porque eu sou santo” (Lv 11,45). Destarte, a liberdade cristã alcança a sua densidade mais profunda ao propor viver sem necessidade da lei, que quer dizer: viver desde a filiação divina que produz um dinamismo diferente, pois orienta a conduta desde o amor. O cristão, vivificado pelo Espírito e impulsionado pela graça, não necessita de uma lei exterior que o convença a agir a partir do amor (AZPITARTE, 2003, p. 257).

1.3. Problemas e Metodologia

Segundo Misfud (2015, p. 153), o discernimento ético constitui uma categoria ética não somente quanto ao modo de proceder diante das decisões que se há de tomar na vida, mas também como metodologia da ciência moral enquanto reflexão sistemática sobre o comportamento humano. O discernimento cristão teria como conteúdo a vontade de Deus, mas também constituiria o método que assinala o que caminho que se há de percorrer para encontrar e executar a vontade divina.

Devemos decidir como discerniremos. Vários métodos têm suas posições teológicas. Um método antigo era lançar sortes. A igreja primitiva rolou os dados para escolher Matias (At 1,26). Agostinho achava que deveríamos decidir quais estranhos ajudar por meio de sorteios. Se os caminhos de Deus são inescrutáveis (Is 40,28), lançar sortes parece uma boa maneira de decidir como qualquer outra. Isso tem a vantagem de eliminar o preconceito ou o egoísmo.

Porém, para Vacek, os métodos de discernimento são numerosos e falíveis. Para ele, os escritores espirituais retrataram o discernimento como o processo para descobrir a vontade de Deus (VACEK, 2013, p. 683). Embora todos os modelos tenham falhas, especialmente quando se referem a Deus, eles, no entanto, ajudam a nos guiar. Sendo assim, como reflexão sistemática faremos uma referência tripla:

① **Objeto** – é a realidade enquanto sua reflexão é realizada a partir dela e em função dela. A busca constante pela vontade de Deus só faz sentido por meio da referência à realidade concreta;

② **Perspectiva** – de Deus por meio da pessoa de Jesus. A vida histórica de Jesus constitui uma mediação privilegiada entre a vontade de Deus e a realidade humana;

③ **Contexto** – comunitário. A proposta do reino de Deus não está em função de um indivíduo, mas de um povo. Por isso, o contexto nunca é individual, mas sempre coletivo (MISFUD, 2015, p. 153-154).

E como esquema do método de discernimento, apresentamos três etapas. São elas:

① **Experiência** – Trata-se da descrição do fato. Qual é o tema? Qual é o contexto? O que a pessoa sente diante do tema? O que a sociedade sente diante do tema?

② **Reflexão** – É o momento de refletir e de avaliar. Aqui é assaz importante o desejo de agir corretamente numa situação complexa onde há um conflito de valores. Qual o significado do fato? Quais são as implicações? Quais são as consequências?

③ **Ação** – Trata-se do momento de reagir ao fato. Assumir uma postura, buscando sua expressão concreta; O que é possível fazer? Pensar na dimensão temporal: curto, médio, e longo prazo; buscar o bem possível numa situação de conflito. Buscar agir evitando o mal maior, contenção de danos (MISFUD, 2015, p. 155).

Sendo assim, visando ao discernimento moral, apresentaremos os cinco problemas morais que costumam ocorrer quando a vontade humana se destaca da vontade divina. Tratam-se de cinco problemas a serem debatidos. O primeiro problema é quando a vontade de Deus parece contrária aos valores morais que guiam as nossas decisões terrenas. A sabedoria do mundo é loucura diante da vontade de Deus (1Cor 3,18). A transcendência de Deus parece rejeitar qualquer tentativa de conectar Deus com qualquer decisão em particular. Richard Gula, observa que os esforços para descobrir o plano particular de Deus para nós parece o mesmo que brincar de “Adivinhe que número está em minha mente” (GULA, 1989, p. 318)

Em segundo lugar, parece haver escolhas particulares bastante claras que Deus quer que façamos. Casos diretos ocorrem quando somos tentados a fazer algo obviamente pecaminoso. A maioria das mães não têm dúvidas de que Deus quer que elas confortem seus filhos doentes. Em suma, há decisões particulares que parecem ser claras quanto ao querer de Deus para nós.

Em terceiro lugar, na zona entre nenhum conhecimento e o conhecimento seguro do plano particular, a maioria dos cristãos verifica algum conteúdo, embora Tomás de Aquino afirme que “não sabemos o que Deus quer em particular: e nesse aspecto não somos obrigados a conformar nossa vontade à vontade divina”, ele acrescenta que concordamos com Deus quando escolhemos sob o aspecto do bem (AQUINO, 2005, q. 19). A maioria dos

crístãos, incluindo Tomás de Aquino, vai mais longe. Eles leem as Escrituras para descobrir o que Deus geralmente quer e não quer. Paulo nomeia vícios que não são adequados à nossa vida em Cristo (1Cor 5,3; 9-10; 6,9-11). Os católicos olham para o ensino da Igreja como um guia bastante confiável sobre como viver em conformidade com Deus.

Nesse aspecto, a ética de Tomás de Aquino oferece-nos a oportunidade de fazer o que é “bom o suficiente”, já que ele apresenta uma compreensão teológica de Deus como alguém que age de uma maneira que é “boa o suficiente”. Para Tomás de Aquino, isso não é o melhor dos mundos que Deus poderia ter criado. De fato, Deus criou um mundo cuja própria perfeição requer coisas que irão falhar (AQUINO, 2005, q. 25).

No quarto problema verificamos que os filósofos e os teólogos, ao fazerem o discernimento, normalmente recorrem à lei natural e à “razão reta”. Contudo, o tema da lei natural é bastante complexo para que o debatamos aqui¹⁶⁵.

Por fim, o quinto e último problema destaca que a maioria de nós, implícita ou explicitamente, confia em nossas intuições afetivas quando estamos engajados em uma decisão. Nossos papéis sociais, educação cultural, e o caráter moral fazem grande parte da classificação que ocorre em todos os nossos julgamentos. Assim formados, nossos afetos resistem ou confirmam uma possível decisão. Sendo assim, esse quinto problema acena para a necessidade de uma “ética das emoções” já que é muito comum o ser humano deixar-se levar pelas emoções que o “assolam” no cotidiano da vida.

¹⁶⁵ Não há espaço neste artigo para tratarmos de um assunto tão complexo e necessário para a ética sexual cristã contemporânea, a fim de dirimir dúvidas teóricas a respeito da condição daqueles que sofrem perseguições e preconceitos por causa da identidade de gênero e da homoafetividade. O problema da lei natural reivindica um estudo próprio para o seu debate. Exige que desvendemos historicamente o seu percurso e o conseqüente debate teórico atual. Contudo, o problema teórico básico relativo ao conceito de “lei natural” é aquele de uma possível “má leitura” antropológica: quando se entende o ser humano apenas como “biologia”, relegando a um segundo plano o aspecto cultural. Distintamente dos outros seres vivos, o ser humano caracteriza-se por fazer parte da sua essência a vida biológica, mas também a vitalidade cultural. Não existe ser humano sem cultura. As narrativas de “Robison Crusoe” ou mesmo do “Menino Mogli” são criações ficcionais.

Conclusão

Adquirir a habilidade do discernimento moral cristão não é tarefa fácil. Historicamente, a tradição ocidental voltou-se muito mais para um paradigma educacional de cunho lógico-abstrato-argumentativo, do que para um paradigma semítico ligado à concretude real, aos fatos e acontecimentos na história. Aprendemos a pensar lógica e abstratamente, mas nunca fomos ensinados a pensar abruptamente e no calor da situação. Por isso é tão difícil sair da normatividade e adentrar a aplicação prática nos casos concretos. A aplicabilidade moral é algo a se aprender.

Soma-se a isso o fato de que o discernimento moral cristão diz respeito a fazer a vontade de Deus no cotidiano da história. Contudo, nem sempre a vontade humana coaduna com a vontade de Deus, quase sempre ela desvirtua-se e deixa-se arrastar pelos impulsos momentâneos e pelos desejos humanos. Por isso apresentamos seis perguntas que devemos nos colocar no momento da decisão, bem como apresentamos cinco problemas que dificultam essa tomada de decisão. Esperamos, dessa feita, que tenhamos contribuído minimamente para um debate ético tão necessário à humanidade hoje.

Referências Bibliográficas:

- AQUINO, T. Suma Teológica. Volumes I e II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AZPITARTE, E. L. Hacia una nueva visión de la ética Cristiana. Bilbao: Sal Terrae, 2003.
- CASTILLO, J. M. El Discernimiento Cristiano: por uma consciência crítica. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1984, p. 127-150.
- FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia: Sobre o amor na família. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Gaudete et Exultate: sobre o chamado à santidade do mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.
- FUCHS, I. Theologia Moralis Perficienda. Periodica de Re Morali, 55, p. 499-548, 1966.
- GULA, R. Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality. New York: Paulist, 1989, p. 318.

KEENAN, J. F. Moral Discernment in History. *Theological Studies*, v. 79, n. 3, p. 668-679, 2013.

MEYNET, R. Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 256, 1989.

MISFUD, T. Discernimiento Cristiano. In: ESPINOSA, E. C. et. al. *Curso Ética Cristiana*. Chile: Sello Valórico PUCV, 2015, p. 153-155.

Os quatro princípios e a formação da consciência

Luiz Albertus Sleutje¹⁶⁶

Resumo: Novas demandas exigem novas abordagens e novas repostas. Em tempos de sindemia a formação da consciência é essencial para o bem-estar social. Por sua vez, a substituição da consciência é um dos temas tratados em *Amoris Laetitia* que auxiliam no processo formativo da consciência diante das fragilidades. Não se trata de substituir a consciência dos casais, ou de qualquer outra pessoa no processo de maturação existencial e emocional, mas acompanhar, discernir e integrar na fragilidade. Diante disso, a proposta deste trabalho visa apresentar a relação entre os quatro princípios do Papa Francisco propostos na *Evangelii Gaudium* e a formação da consciência como um processo fenomenológico entre dois sujeitos, a saber, o sujeito pastoral e o sujeito do discernimento. A hipótese levantada afirma que ao assumir a fragilidade, com intenção de conversão, e discernir a partir dos quatro princípios do Papa Francisco, não se obtém uma receita pronta, mas um processo responsável que aponta várias possibilidades de maturidade emocional e dignidade. Dessa forma, a partir dos quatro princípios (o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante que a ideia; o todo é superior às partes) aplicados à construção de uma consciência coletiva responsável e madura é possível auxiliar na formação da consciência pessoal, seja das pessoas envolvidas na relação conjugal, seja de qualquer outra pessoa e suas relações sociais.

Palavras-chave: Consciência; Quatro princípios; *Amoris Laetitia*

1. Introdução

Ao tratar da paz social, na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco desenvolve, baseando em Romano Guardini (GUARDINI, 1995, p. 28), os quatro princípios de análise e interação com a realidade. Esses são aplicáveis tanto no âmbito coletivo quanto no pessoal. Neste estudo o recorte epistemológico destaca a aplicação na pessoa, no que tange à formação da consciência. Dessa forma, trata-se do processo pessoal e comunitário da formação da consciência. Mediante a busca por gerir as tensões bipolares

¹⁶⁶ Professor de Teologia no Centro de Ciências Humanas e Sociais aplicadas da PUC-Campinas-SP e professor de Filosofia da Linguagem no Instituto de Filosofia São Tomás de Aquino em São Carlos-SP. Doutor em Teologia Moral pela *Università Lateranense – Accademia Alfonsiana* (PUL) em Roma. Mestre em Teologia sistemática pela PUC-SP. Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas. E-mail: sleutjesla@yahoo.com.br

presentes na realidade social, o objetivo desse duplo e simultâneo esforço é a construção do bem comum pelas vias da ética e da moral.

O método utilizado pelo pensamento social da Igreja Ver-Julgar-Agir, ganha com o Papa Francisco uma nova amplitude: Contemplar, Discernir e Propor. Tal novidade permite ressaltar o caráter relacional e o processual na formação da consciência e, conseqüentemente, na maturação emocional na resolução dos problemas que afligem a pessoa e a Casa Comum. Essa ênfase na dinâmica do processo histórico da pessoa e da comunidade, além de interagira com outras dimensões humanas, não exclui o diferente, pelo contrário, fortalece a identidade e a empatia, a unidade na diversidade. Dessa forma, o presente estudo, ao desenvolver os quatro princípios na formação da consciência, trata da dignidade da Criação de maneira afetiva, efetiva e experiencial, em vista de uma Paz social. Cabe ressaltar que tal processo retoma o antropocentrismo da responsabilidade.

Dessa forma, o estudo visa favorecer o processo dialético e educativo a fim de trocar qualquer tentativa de substituição da consciência. O perigoso e superficial dilema do “pode ou não pode”, do permitido ou não, são saídas ético-morais insuficientes. Por isso, a ênfase no caráter histórico-relacional e processual sob o olhar da Ecologia Integral que faz a passagem teórica do coletivo e público para o pessoal integrado. Essa abordagem fortalece a cultura do encontro e o abandono da cultura tecnocrática da indiferença que privilegia uma abordagem não apenas limitada ao ser humano, mas compreende uma compreensão integral da pessoa como parte integrante, com sua consciência, da Criação. Simultaneamente, estabelece uma harmonia social poliédrica e um compasso entre o agir e o querer comum. Assim, integra-se a inteligência emocional no protagonismo do sujeito e da comunidade.

2. O tempo é superior ao espaço

O primeiro princípio compreende que o horizonte aberto (o tempo) é incomparavelmente mais amplo do que o momento particular (o espaço). As possibilidades garantidas pelos processos de mudança, de cuidado, de solidariedade com todos os viventes são maiores do que o poder que domina,

limita, oprime e destrói a casa comum. O imediatismo da cultura do descarte, da perda de unidade com a Criação não supera a gradualidade dos processos de comunhão e protagonismo¹⁶⁷. Nesse sentido, uma proposta efetiva é justamente em começar processos, um desencadear que seja capaz de garantir a dignidade aos empobrecidos e de alargar a vida no espaço e no tempo, ou seja, da casa comum no presente e dando condições às futuras gerações.

Situações que sustentam a aplicabilidade deste princípio que se preocupa, principalmente, em criar processos duradouros a resultados imediatos limitados que não contribuem para o bem comum, é o desmatamento da floresta amazônica e a dizimação dos povos originários. Esses dois fatos mostram como é limitada a lógica da moral extrativista que descarta os valores existenciais do próximo e da casa comum, em virtude da hegemonia do poder e do valor econômico. Em suma, como sustenta o Papa Francisco, a fecundidade está no começar processos e não suggestionar os limites e os poderes (SCANNONE, 2019, p. 193-195). Dessa forma, a ilusão geométrica de uma durabilidade programada dos bens naturais e dos bens humanos, que pressupõe reconhecer o ser humano e ambiente desprovidos de dignidade, acelera a degradação humana e ambiental.

Depois de um contemplar intencional da voz da região Pan amazônica que com um grito sem harmonia alguma, que expressa a dor da violência em sua gente, em sua fauna, em sua flora, em seus rios e terras, todos se unem no sofrimento e na injustiça que ecoa, também, em outras partes do mundo. Mesmo sem compreender totalmente o que isso tudo significa, tal exemplo apresenta falhas na formação da consciência, denunciando a ameaça à vida que a humanidade e toda casa comum corre por cultivar relações de espaço e não de tempo. O Sínodo reunido se dá conta da necessidade de uma efetiva «conversão pastoral» e da formação da consciência que sejam capazes de uma prática de acompanhamento à moda samaritana, isto é, com cuidado e serviço da Igreja, respeitando a identidade de cada um dos rostos, favorecendo a

¹⁶⁷ Sobre o assunto, quando se trata de processos a longo prazo, Papa Francisco afirma: «A grandeza política se mostra quando, no momento difícil, se opera sobre a base dos grandes princípios e pensado no bem comum a tempo duradouro» (LS, n. 178).

autonomia, a fim de que todos recuperem a dignidade (DF 19, n. 39-40). Para alcançar esse objetivo, propõe-se o novo caminho como processo de permanência duradouros, em vez da visita com espaços de tempo e lugar definidos.

Diferente dos outros três princípios, este pressupõe ir além da superficialidade dos termos e, portanto, trata de uma formação da consciência que leve em consideração as relações políticas inerentes ao ser humano na sua integralidade. Assim, propõe-se uma mudança na perspectiva de trabalho no que diz relação à prática: cabe passar do vício imposto pela lógica da competição à virtude da cooperação. Dessa forma, não se espera resultados imediatos ou fáceis, mas a criação de processos conscientes e duradouros de restauração da maturidade emocional de cada pessoa, em sua dignidade e da paz social.

Enfim, para ilustrar a prioridade do tempo sobre o espaço no processo de formação da consciência, recorre-se à duas parábolas: a parábola do trigo e do joio que necessitam de paciência no processo para colher, escolher e separar. Os grãos, bem como a consciência em processo formativo, maduram com o tempo. A outra parábola, apresenta o episódio no qual a mãe intercede por um lugar privilegiado aos filhos de Zebedeu, ao lado de Jesus. O próprio Mestre responde à mãe que, mesmo numa perspectiva escatológica, a lógica do Reino não é de espaços de poder, mas de respeito ao percurso qualitativo no tempo.

3. A unidade prevalece sobre o conflito

O segundo princípio traz a problemática da gestão do conflito em sua versão pessoal e social. Cabe lembrar que neste trabalho, a versão socioecológica é apresentada como sendo uma dentre as diversas formas de conflito¹⁶⁸. São consequências desses conflitos as mais diversas formas de

¹⁶⁸ Diante desse cenário de embate, o Papa enumera três possíveis respostas: desconsiderar a importância e negligenciar a realidade e, portanto, uma omissão, uma antipatia (cf. EG, n. 226); a segunda possibilidade perante o conflito é encobrir-se por esse e, conseqüentemente, encontra-se num estado alienante de paralisação (cf. EG, n. 228), assim, uma inércia moral; a terceira e justa reação «é aceitar e suportar» (cf. EG, n. 227), provisoriamente, o conflito, resolvê-lo e transformá-lo numa conexão, numa oportunidade de um novo processo. Para se alcançar

exploração humana e ambiental. Nesse sentido, assumir esse conflito corresponde a um diálogo transdisciplinar para transformar essa vivência despótica reducionista do ser humano, que acaba por agredir a própria humanidade e sua possibilidade de existência bem como o meio que o cerca, em uma oportunidade de paz duradoura. Segundo Juan Carlos Scannone, são três os verbos que indicam uma moral, neste princípio de discernimento, no afrontar do conflito (SCANNONE, 2017, p. 121): suportar, resolver e transformar. Dessa forma, o ponto de partida, para um bem comum duradouro passa pelo sujeito moral que discerne na própria consciência, não apenas na perspectiva individual, mas também de maneira holística e, portanto, ecológica integral. Logo, o sujeito começa a partir de si, pois o confronto com a realidade oferece as vias que tornam fecunda a empatia para além do sofrimento e da resolução, ou seja, transformando a superação do conflito e ampliando suas consequências afirmativas ao bem comum.

Nesse sentido, no contexto atual de pandemia e guerra, o cenário político e econômico, em suas mais diversas faces, é referencial quando se fala em conflito, uma vez que estão voltados para os interesses do mercado e das grandes economias globais. Exemplo disso são as urgências reconhecidas e acolhidas na COP 21 (CONVERSI, 2017, p. 247-272), mas depois foram desacreditadas por vários governos¹⁶⁹, comprometendo o projeto comum. Em

essa justa reação, também oferece três elementos baseados na antropologia que iniciam na própria interioridade do ser humano (cf. EG, n. 229): o fundamento que compreende na dignidade em si, presente em cada ente da criação e cujo objetivo é garantir a unidade e o respeito à multiplicidade (cf. EG, 236); a mediação como uma solução que supera o conflito sem tornar absoluto, excluído ou extinto alguma das partes conflitantes (cf. EG, n. 228), por isso, o escutar, o acolher em vez de destruir, matar; o terceiro elemento abarca o resultado de transformar o conflito de destrutivo em criativo (SCANNONE, 2019, pp. 196-198).

¹⁶⁹ A «cultura da indiferença» impede o começo de processos de transformação. Após reconhecer que as urgências socioecológica necessitam de uma força tarefa de cooperação internacional, o Papa Francisco volta a diagnosticar que o bem comum, mais uma vez foi deixado pra depois: «Infelizmente, depois de quatro anos, temos de admitir que esta consciência é ainda bastante frágil, incapaz de responder adequadamente ao forte sentido da urgência de uma ação rápida, exigida pelos dados científicos à nossa disposição, como os descritos nos recentes Relatórios Especiais da Comissão Intergovernamental sobre as Alterações Climáticas (IPCC). Estes estudos mostram que os atuais compromissos assumidos pelos Estados para a mitigação e a adaptação às alterações climáticas estão longe de ser aqueles realmente necessários para alcançar os objetivos estabelecidos pelo Acordo de Paris. Eles demonstram como as palavras estão longe das obras concretas!», FRANCISCO, Mensagem aos participantes da Conferência sobre o Clima das Nações Unidas (2-13.12.2019), in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 05 dezembro 2019, 4 [Tradução nossa].

contrapartida, os mais frágeis são ignorados, de maneira que o ser humano e o ambiente sofrem com essa descaracterização, ou seja, a criação é rebaixada a objeto de poder pela atual conjuntura.

Por outro lado, a partir da Ecologia Integral, o esforço micro e macro supera o conflito, causado pela inabilidade das atuais estratégias políticas e econômicas (cf. *LS*, n. 198), à medida que a pobreza que fere a carne mais de dois terços da população do globo e degrada o ambiente se transforme em processos de bem comum. Por enquanto, as alocações do Papa Francisco sobre o «desafio de civilizações» seguem sendo negligenciadas. Os círculos de argumentação internacional como, por exemplo as últimas COPs, são marcados pelo retrocesso em pontos já acertados e fracasso em novas iniciativas no combate à pobreza e à degradação do ambiente. Segundo Mario Toso, essa reação internacional é contrária à perspectiva do Papa Francisco que pressupõe que todo conflito, além de natural é sempre uma rica oportunidade de crescimento pessoal e comunitário (TOSO, 2015, p. 35).

Entre os grandes desafios, está a prática e os meios para a enculturação. Na iniciativa de viver a unidade e superar o conflito que, até então, era camuflado pelas ideologias de colonização, é proposto a conversão cultural. Nesse sentido, a fim de que a unidade supere o conflito, a Igreja assume «fazer-se o outro, aprender do outro» (DF19, n. 41). Isso como expressão da vivência da fé, do seguimento de Jesus, inspirados pelos valores do Evangelho na ação pastoral e, principalmente na moral da vida vivida.

Ao tratar desse princípio sob a perspectiva da formação da consciência, percebemos que o objetivo continua contemplado. Após ser aplicado ao âmbito do binômio plenitude/limite e à análise de conjuntura, a novidade está em relacioná-lo com a busca da maturidade existencial que contribui com o todo da Criação. Trata-se de um movimento de abrir os olhos diante das injustiças e um incentivo à necessidade de mudança diante da nova demanda de uma “mudança de Época”. Não cabe um esforço para destruição ou absorção do diferente, mas uma consciente diligência ao sincretismo, uma unidade na diversidade.

Ao falar de unidade, remete-se a integralidade, que, por sua vez, passa uma humanização de todo caráter relacional do ser humano. Não se trata de uma padronização mecânica dos processos, mas de um respeito e interação entre as diferenças. Nesse caso, a empatia supera a antipatia e a simpatia, levando à corresponsabilidade, ao bem comum partilhado. Tal movimento remete ao próximo princípio a ser abordado.

4. A realidade é maior que a ideia

O terceiro princípio referente à tensão bipolar, identificada no contexto, afirma que a realidade é mais importante que a ideia. Essa bipolaridade, segundo o Santo Padre, não precisa, necessariamente, permanecer em oposição. A primeira, a realidade, simplesmente é, enquanto a segunda, a ideia, entra na categoria de artificial, no sentido que é construída pelo ser humano. Todavia, a oposição emana de exageros que absolutizam e transformam a ideia em ideologia, criando uma dicotomia com a realidade, seja por excesso como os totalitarismos ou falta, como nos reducionismos. Assim, a ideia destacada da realidade, segundo o Papa Francisco, dá lugar ao idealismo e ao nominalismo, ambos estéreis (EG, n. 232). A realidade é considerada critério imprescindível para toda e qualquer ideia.

Dessa forma, quando a ideia se opõe à realidade por falta de diálogo, resulta na própria deformação como, por exemplo a de uma moral abstrata, a-histórica, impositiva, geométrica e perfeccionista. Em todos os casos, a ideia regride ao despotismo, à apatia, ao rigorismo e a casuística, deformando a realidade, adquirindo incompatibilidade com qualquer situação¹⁷⁰. Em suma,

¹⁷⁰ Dois dentre tantos fatos, no meio político, capazes de exemplificar a falta de relação saudável por parte da ideia com a realidade são as posturas morais céticas de Jair Bolsonaro (presidente do Brasil 2019) e Donald Trump (presidente dos Estados Unidos 2017-2021) diante da pandemia que afeta seus respectivos países. As ideologias despóticas (absolutização da ideia sobre a realidade) impedem ambos de entender a gravidade da situação sanitária. Assim, a economia se torna mais importante que a vida e a segurança dos povos. A violência chega a patamares de letalidade como, por exemplo: tragédias motivadas pelo racismo; altos índices de desmatamento na Amazônia; os vulneráveis como os povos tradicionais são dizimados por falta de políticas sanitárias. Diante disso, fica claro que a ideia não condiz com a realidade e a deforma, resultando em mais sofrimento, pobreza e degradação ambiental. No âmbito eclesial, quando a ideia não dialoga com a realidade surgem diversas esquizofrenias, do não favorecimento da inserção e protagonismo dos leigos, passando pelo «cuidado exibicionista da

esse argumento favorece uma dupla aplicação, pois serve tanto como critério de discernimento como, por exemplo no juízo moral e na leitura da realidade, quanto na escolha por dar o passo possível para o bem.

Nesse sentido, o texto do *Documento Final* do Sínodo Panamazônico, no quarto capítulo, aborda a urgência de uma conversão ecológica que vai além do ambiental. Trata-se de um tríptico e simultâneo movimento de mudança no olhar, no sentir e no agir. Diante disso, reafirma-se a opção preferencial pelos que mais sofrem com o paradigma tecnocrático vigente (LS, n. 101). O dever de ser guardião da obra de Deus pertence a todos. Todavia, «os protagonistas do cuidado, da proteção e da defesa dos direitos dos povos e da natureza na região são das mesmas comunidades amazônicas» (DF 19, n. 74).

Assim, à moral inculturada cabe fortalecer as potencialidades dos povos e apoiá-los, uma vez que eles já sabem o como fazer. Dessa forma, fala-se de um «adotar hábitos responsáveis que respeitem e valorizem os povos da Amazônia, suas tradições e sabedoria, protegendo a terra e mudando nossa cultura de consumo» (DF 19, n. 84) como medida de conversão frente ao «pecado ecológico» (DF 19, n. 82). Mais que uma tentativa de incremento ou expansão da Doutrina Social Cristã, cabe repensar essa forma de pecado à luz da Ecologia Integral e atualizar a reflexão teológico-moral no que diz respeito ao presente e, com igual importância e necessidade, um discernimento maduro que contemple o futuro das próximas gerações.

Dessa forma, no que tange a formação da consciência, trata-se de um movimento interno e pessoa que se auto regula e se auto capacita para não perder a conexão com a realidade e com as necessidades presentes. Ideia e realidade se completam e não se excluem. A sabedoria, e portanto, a maturidade está, justamente, em interagir algo que nunca poderia ser concebido separado: ideia/realidade; pessoa/comunidade; ser humano/casa comum; presente/futuro. Realidade e ideia estabelecem um diálogo criativo e regenerativo da pessoa e da coletividade que ultrapassa a geração atual, alcançando as futuras gerações.

liturgia», até posturas de autoritarismo, neopelagianismo, gnosticismo e doutrinismo (cf. EG, nn. 94-95).

5. O todo é superior à parte

O quarto princípio preocupa-se com a tensão existente entre a bipolaridade espacial entre «globalização/localização» (EG, n. 234). Ao afirmar que «o todo é superior a parte ou a simples soma das partes», tem-se simultaneamente uma dupla tarefa: estar atento ao fenômeno da globalização, a fim de não ceder às limitações do universalismo abstrato, sem perder de vista as particularidades locais que legitimam e garantem o contexto. Esse diálogo criativo entre o global e o local amplia o olhar sobre a realidade sem perder as raízes da identidade pessoal e comunitária. Uma metáfora¹⁷¹ capaz de ilustrar essa perspectiva oferecida por esse princípio é a do poliedro, pois conserva a diversidade e a identidade das partes na unidade, diferentemente da esfera que padroniza e torna homogêneo, anulando as diversidades. Dessa forma, se ressalta o caráter construtivo por parte do sujeito pessoal e coletivo, mediante o discernimento.

Segundo Giuseppe Notarstefano, tal escolha configura uma conversão na abordagem da realidade, pois passa da indiferença e da apatia à empatia, sinergia, simbiose e cooperação (NOTARSTEFANO, 2015, p. 98). Esse princípio, segundo o filósofo Juan Carlos Scannone, pode ser reconhecido pelo paradoxo em si mesmo como a «totalidade diferenciada» (SCANNONE, 2017, p. 125), favorecendo o processo proposto pela Ecologia Integral. Nesse sentido, essa dialética criativa entre o global e o local, a qual resgata a importância do ampliar o olhar sem perder as raízes históricas do local, combate a visão limitada que centraliza e, ao mesmo tempo, exclui contribuições de outras culturas. Por outro lado, favorece a interação entre as mais variadas identidades culturais e área da ciência em vista do bem comum. De acordo com Mario Toso, «o bem dos povos, reunidos em uma única família, depende do bem de cada povo e da sua contribuição ao bem comum mundial» (TOSO, 2015, p. 38).

¹⁷¹ Esta é uma figura de linguagem, uma comparação para expressar que durante o processo de unificação se garanta com igual intensidade a identidade dos diferentes. Isso significa uma forma diferente de compreensão da realidade, pois não busca uma padronização vazia e forçada, mas uma unidade integral e real que acolhe e integra. Assim, a imagem geométrica do poliedro com seus vários lados diferentes e em plena unidade traduz essa visão proposta pelo Papa Francisco; (cf. FT, n. 236). No mesmo sentido, Mahatma Gandhi comparava de forma espontânea a realidade ao diamante: esta é uma, mas com muitas faces.

Considerações finais e abertas

A Ecologia Integral recorda a premissa de que tudo está interconectado: justiça, conhecimento e espiritualidade. Por outro, lado percebe-se uma forte tendência da fragmentação da Ciência, justificando uma pseudo-especialização pelas vias do paradigma tecnocrático. Diante disso, a formação da consciência passa pela articulação de todas as áreas do conhecimento. Assim, a realidade não é algo a ser combatido ou negado, mas a grade orientadora desse processo. Ao fazer uma escuta com a intenção de paz, assume-se as fragilidades e, portanto, o começo se dá por aqueles que sofrem (os empobrecidos e a Mãe/Irmã Terra), alimentados e guiados pela esperança.

A esperança transformadora aparece como mística da formação da consciência, simultaneamente impulsiona o processo e garante sua objetividade. Com isso, projeta-se o bem comum como responsabilidade e sucesso do processo de formação da consciência pessoal e comunitário. O ponto de partida é a vulnerabilidade e a verificabilidade da eficácia do processo, por parte da Teologia Moral, não está apenas na congruência teórica, mas integra-se na coerência prática do diálogo da tensão bipolar presente na situação. Simultaneamente, essa dinamicidade da interação dos quatro princípios garante a objetividade da Moral e inibe o relativismo casuísta ou legalista.

Se no início da Criação a Teologia apresenta o Caos como cenário propício à Vida, o conflito é condição, solo fértil para a consciência humilde e corajosa que, no decorrer do processo histórico, transforme a realidade e faça escolhas para os passos possíveis para o bem comum, a paz. Ao propor o diálogo entre os contrários, a unidade na diversidade, como condição essencial à formação da consciência a partir dos quatro princípios, percebe-se que esse processo acontece em conjunto e de maneira sistêmica, como discernimento pessoal e comunitário. Logo, é possível apontar a sinodalidade como caráter primordial ao processo de formação da consciência. Tema esse, oportunamente trabalhado em futuras pesquisas.

Não se trata apenas de uma coerência com as teorias morais existentes, mas de um processo dinâmico na esteira da história capaz de responder,

peçoal e comunitariamente, à medida que novas demandas surgem. Essa dinâmica também exige considerações não apenas à realidade presente, mas uma escuta capaz de integral às o bem comum das próximas gerações. Um caminho que precisa ser construído com diálogo com os presentes, mas que também traz uma abertura aos que ainda não existem. Diante disso, apontar uma formação da consciência a partir dos quatro princípios significa assumir uma perspectiva de interpessoalidade e intergeracionalidade.

Referências bibliográficas

CONVERSI, Paolo. *Laudato Si' e a la COP 21*, in H.M. YÁÑEZ (ed.). *Laudato Si'. Linee di lettura interdisciplinare per la cura della casa comune*. Roma: Gregoriam e Biblical Press, 2017, 247-272.

FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*, Carta encíclica sobre o cuidado da casa comum (24.05.2015), in *AAS* 107 (2015) 847-945.

FRANCISCO, PP. *Fratelli tutti*, Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*, Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (23.11.2013), in *AAS* 105 (2013) 1019-1137.

FRANCISCO, PP. *Amoris Laetitia*, Exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família (19.03.2016), in *AAS* 108 (2016) 311-446.

GUARDINI, Romano. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz: Grünewald, 1995.

NOTARSTEFANO, Giuseppe (ed.). *Abiterai la terra: commento all' Laudato Si'*. Roma: Fondazione Apostolicam Actuositatem, 2015.

SCANNONE, Juan Carlos. *La teologia del popolo. Radici teologiche di Papa Francesco*. Brescia: Queriniana, 2019.

SCANNONE, Juan Carlos. *Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el Papa Francisco*, in *Stromata*, Buenos Aires, v. 71, n.1, 13-27, ene-jun, 2015.

SCANNONE, Juan Carlos. *Il Vangelo della Misericordia nello spirito di discernimento. L'etica sociale di papa Francesco*. Città del Vaticano: LEV, 2017.

SÍNODO DOS BISPOS. Documento Final, Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, (26.10.2019). Brasília: CNBB, 2019.

TOSO, Mario. Caritas in veritate e Evangelii gaudium: continuità e conseguenze per la nuova evangelizzazione del sociale. Città del Vaticano: LEV, 2015.

GT 12: CATOLICISMOS EM DISPUTA: NARRATIVAS RELIGIOSAS DE PODER E POLÍTICA NO MUNDO GLOBALIZADO

Me. Paulo Victor Zaquieu-Higino
(UFJF-Brasil)
Me. Nilmar Carvalho
(UFJF-Brasil)

Resumo: Com o advento da modernidade, o mundo ocidental sofreu profundas transformações na maneira de pensar a cultura, a política e a religião. Dentre os setores da sociedade que foram impactados, destaca-se a Igreja Católica que, pressionada por este momento histórico, na tentativa de encontrar meios para dialogar com uma sociedade cada vez mais multifacetada e, na certeza de que promoveria um *aggiornamento*, convocou o Concílio Vaticano II. Para tanto, um dos caminhos tomados foi abraçar a defesa das causas sociais. Esta atitude, sobretudo na América Latina, descortinou as várias faces do catolicismo e as suas disputas internas pelas novas expressões de poder. A partir de tais pressupostos, pretende-se unir pesquisadores interessados em discutir temáticas relacionadas às diversidades/adversidades do catolicismo, suas disputas internas/externas, bem como sua relação com a ideia de poder/hierarquia e com a política. As propostas devem por em perspectiva as influências do Concílio nas mudanças que ocorreram na América Latina. Deste modo, propõe-se, entre outros, os seguintes segmentos temáticos: Relação Igreja/Estado, especialmente na América Latina; Catolicismo e a sociedade civil durante regimes autoritários; Conflitos políticos protagonizados por religiosos e leigos empenhados nas lutas sociais; Contradições entre tradicionalistas e progressistas; Relações da Igreja com a política e movimentos sociais católicos.

Palavras-chave: Igreja Católica, Concílio Vaticano II, Igreja/Estado, Tradicionalista/Progressista.

O RETORNO À GRANDE DISCIPLINA DO PAPA JOÃO PAULO II E A IGREJA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL NO FINAL DO SÉCULO XX.

Nilmar de Sousa Carvalho¹⁷²

Resumo: O Concílio Vaticano II (1962-1965), a Conferência de Medellín (1968) e a Conferência de Puebla (1979), associados ao surgimento das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) e da Teologia Libertação criaram as bases teóricas para um reposicionamento da Igreja Católica que originou a Igreja da Libertação, termo assinalado pelo teólogo João Batista Libânio para designar um novo modelo de Igreja que começou a ser forjado na América Latina. Na contramão, ao assumir o trono de Pedro em 1978, João Paulo II por meio do projeto eclesial denominado de Nova Evangelização estabeleceu novas diretrizes eclesiológicas com o intuito de recuperar a identidade católica, o autocontrole institucional, a observância da tradição e a inculturação da fé. A Nova Evangelização parece que se baseou na ideia, do filósofo Michel Foucault, de poder exercido em rede e disciplina que consiste na disposição dos indivíduos no espaço, além de se aproximar do conceito de panoptismo de Foucault caracterizada por uma espécie de visão invertida do teatro em que poucos assistem ao que acontece com a multidão. O pontífice criou uma rede de relações de poder, dividiu arquidioceses, elegeu bispos simpáticos ao seu projeto, transferiu agentes da hierarquia com o intuito de invisibilizá-los e perseguiu aqueles que discordavam do seu modelo eclesiológico.

Palavras-Chave: Catolicismo; Tradição; Inculturação; Nova Evangelização; Identidade.

1. Introdução

Este estudo pretende ser um ensaio da proposta de pesquisa que será aprofundada durante os trabalhos de elaboração da tese de doutorado. Em linhas gerais, o estudo vai procurar compreender de que forma o conceito de restauração conservadora ou retorno à grande disciplina, forjado durante o papado de João Paulo II (1978-2005), contribuiu para desarticular a Igreja da Libertação no Brasil. Utilizando-se do método de análise documental, três documentos servirão de fonte para dar embasamento à hipótese principal: as conclusões das Conferências Episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Vale ressaltar que Medellín e Puebla em sintonia com as

¹⁷² Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – nilmarcarv@hotmail.com

determinações do Concílio Vaticano II (1962-1965) contribuíram com o reposicionamento da Igreja Católica na América Latina e deu origem a uma nova perspectiva eclesial denominada por alguns pesquisadores de Igreja da Libertação.

A Conferência de Santo Domingo realizada no 14º ano do papado de João Paulo II mostrou-se como o início efetivo de um novo paradigma eclesial. A opção preferencial pelos pobres sofreu uma ressignificação, de maneira que, o barco de Pedro, sob o comando do novo timoneiro, aos poucos, parece que, passou a se preocupar mais com questões morais e menos com a sua doutrina social. Santo Domingo inaugurou o projeto denominado de Nova Evangelização que, dentre outras coisas, tinha como objetivo recuperar a identidade católica, a tradição e a autoridade papal e, com isso, manter a Igreja coesa, disciplinada e, afastada das ideias ateias do marxismo.

Três conceitos do filósofo Michel Foucault ajudarão a compreender o *modus operandis* da Nova Evangelização: poder como relação, disciplina como a arte de distribuir os corpos e a ideia de visão panóptica. João Paulo II para vigiar o seu rebanho, criou espécies de dioceses paralelas formadas por movimentos como *Opus dei*, Renovação Carismática Católica (RCC) etc. Com a pretensão de invisibilizar os que defendiam a Igreja da Libertação, dividiu arquidioceses, transferiu bispos e padres. Para o novo projeto de evangelização não haveria espaço "*Ecclesia ad intra*" para vozes dissonantes. A estratégia adotada teria contribuído para arrefecer o modelo de Igreja das CEBs e esvaziar o discurso dos teólogos da libertação?

2 A Igreja Católica em movimento

Para compreender o pontificado de João Paulo II é crucial analisar o movimento realizado pelo catolicismo, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. De acordo com alguns dos principais pesquisadores desse tema, o dinamismo que começou a ser ensaiado pela instituição católica adotou como estratégia apoiar as causas sociais para manter a sua relevância na sociedade (BRUNEAU; LIMA; MAINWARING 1989, p. 30). No que concerne ao início desse processo, destaca-se dois grupos destoantes de análises.

A primeira linha de pesquisa que tem como defensora a socióloga da Religião Brenda Carranza (2011, p. 255), o catolicismo social, responsável por reposicionar a Igreja no Brasil, teve o seu marco histórico a partir da publicação da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII (1891). O documento 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 instituição passou a se preocupar com as questões sociais e, ao mesmo tempo, pretendeu retomar a sua influência política, não mais centrada na utopia de ressacralização do mundo, mas como cristandade profana. Isso fez com que despontasse no catolicismo social um novo papel de Igreja. No entanto, vale destacar o papel do bispo de Munique, Emanuel Guilherme Von Ketteler² como um dos primeiros a direcionar as associações católicas para a questão social e a apresentá-la como problema de justiça e não de caridade. Von Ketteler inaugurou a expressão catolicismo social e, foi chamado pelo papa Leão XIII como o seu predecessor (SCHALLENBERGER, 2001. p. 70).

Todavia, para o sociólogo Michel Löwy (2016, p. 70) as mudanças na Igreja foram frutos da combinação ou convergência de transformações internas e externas que ocorreram na década de 50. O surgimento de novas correntes filosóficas, teológicas, mudanças sociais e políticas, sobretudo na América Latina, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital

² Nascido em Münster, em 1811, formou-se em Direito. Convicto de que a Igreja Católica poderia desempenhar um papel de suma importância no trato das questões sociais através da socialização da mensagem da doutrina cristã, abandonou o serviço público. Ordenou-se sacerdote em 1844 e como bispo de Magúncia, a partir de 1850, transformou-se num dos mais arrojados defensores da liberdade política e religiosa. No Concílio Vaticano I declarou-se contrário à infalibilidade do Papa. Foi o autor da obra: *A questão operária e o cristianismo*. Nela defendia o direito e o dever da intervenção da Igreja na questão social, a função social da propriedade, a urgência e necessidade de uma legislação protetora do trabalho - descanso dominical, aumento de salários, regulamentação de horários e de trabalho feminino e infantil e, o direito de associação dos trabalhadores sob a forma de sociedades cooperativas de produção. (cf: S SCHALLENBERGER, Erneldo. **O associativismo cristão no sul do Brasil a contribuição da sociedade união popular e da liga das uniões coloniais para a organização social e o desenvolvimento sul-brasileiro**. Tese (doutorado em História) – Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2001. p. 67).

multinacional, associados às transformações do Concílio Vaticano II (1962-1965) legitimaram e sistematizaram essas novas orientações.

É razoável afirmar que este conjunto de transformações despertou o catolicismo para a necessidade de dialogar com os novos desafios advindos da modernidade, mesmo depois de ter, segundo Peter Berger (2018, p. 35), adiado, ao máximo esse encontro. Mas após a eleição de João XXIII e, conseqüentemente, com a convocação do Concílio os “ventos da mudança começaram a soprar com mais força dentro da Igreja”.

Na encíclica *Mater et Magistra* (1961), João XXIII afirmou que “a Igreja, apesar de ter a missão de santificar as almas, não deixa de preocupar-se com as exigências da vida cotidiana dos homens” e, ainda havia chegado a hora de revisar “as diversas formas de presença da Igreja na sociedade moderna”. O teólogo Libânio (2005, p. 84) destacou também que os padres conciliares optaram por dialogar com o sujeito moderno que se mostrava preocupado não só com questões teológicas, mas com a vivência cristã a partir de sua situação existencial. A Igreja, portanto deveria passar por um processo de inserção na atualidade/realidade.

O movimento iniciado com a publicação da *Rerum Novarum* foi sistematizado pelo Vaticano II. Referindo-se aos seus objetivos Koser (1964, p. 959) ressaltou que não foi convocado para propor novos dogmas, mas para reformular a fé de sempre em linguagem nova, “em termos que os homens de hoje pudessem entender”. Um conceito que ajudou a compreender as transformações propostas pelo Concílio foi a ideia de *aggionamento*. Para Welder Marchini (2018, p. 182), o termo trouxe consigo a ideia de que o catolicismo seria adaptável inclusive ao mundo moderno e, ainda, a possibilidade de relação entre os valores eternos da verdade cristã e a sua inserção na realidade dinâmica, hoje extremamente mutável.

No documento *Gaudium et Spes*, a Igreja defendeu que as alegrias e as esperanças; as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres, deveriam ser, também, as mesmas dos discípulos de Cristo. A instituição demonstrou sentir, real e intimamente, ligada ao gênero humano e a sua história e, para realizar a sua missão deveria “conhecer e compreender o mundo

em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático” (GS,1965). A *Gaudium et Spes* trouxe ainda, consigo uma perspectiva de diálogo efetivo entre a Igreja Católica e os acontecimentos históricos. Por outro lado, a eclesiologia conciliar, assim como a revelação, passou a ser pensada a partir da realidade local e das circunstâncias contemporâneas (MARCHINI, 2018. p. 177). As atividades que surgiram no contexto da renovação que se seguiu ao Concílio, finalmente começaram a influenciar a Igreja em todo o continente. Quando os bispos se reuniram em Medellín/Colômbia (1968), adotaram novas resoluções que, pela primeira vez, não só denunciavam as estruturas existentes, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população e a violência institucionalizada, mas, também, afirmavam a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à libertação de toda a servidão (LÖWY, 2016, p. 91). Estas iniciativas episcopais consolidaram outra configuração interna de Igreja que se fundamentou no compromisso de fazer a “opção preferencial pelos pobres” (CARRANZA, 2011, p. 260).

Dez anos após a Conferência de Medellín, os bispos latino-americanos se reuniram em Puebla/México. A Conferência ratificou a sua decisão de estar ao lado dos excluídos da sociedade, mas fez uma nova hermenêutica do sentido de “opção preferencial pelos pobres”. Defendeu que somente o Cristo Salvador é capaz de ajudar a sociedade a se libertar de todas as suas carências. O termo “libertação” também foi ressignificado. Se em Medellín a expressão estava ligada diretamente com a supressão das injustiças contra os socialmente marginalizados, em Puebla ganhou um contorno teológico, primeiramente era necessário libertar-se da servidão do pecado (DENZINGER, 2006, p. 1094).

A Conferência de Puebla, apesar de ter reafirmado alguns compromissos com as mudanças que foram propostas pelo Concílio, também deu voz a um grupo que acusava a Igreja de estar mais preocupada com as questões sociais e políticas. Esse fato estaria criando uma instituição popular paralela à institucional e, ainda como agravante, estaria usando elementos da análise marxista na sua prática pastoral (LIBÂNIO, 2006, p. 130).

As Conferências de Medellín e Puebla consolidaram a organização das Comunidades Eclesiais de Bases. As CEBs, como ficaram conhecidas, foram caracterizadas como pequenas comunidades que permitiam a vivência da fé cristã e constituíram o lugar privilegiado de convívio eclesial, da construção da consciência social e da leitura popular da Bíblia. (MARCHINI, 2018, p. 324).

Segundo Roberto Romano (1979, p. 190), as CEBs se posicionaram como instrumento de renovação da estrutura interna e padrão civilizatório da Igreja para toda a sociedade. No entanto, mesmo com suas inovações, o processo de dominação foi preservado. “A Instituição pode mudar suas estruturas e, mesmo colocar suas decisões em mãos leigas, mas isso não configura de modo algum uma prática democrática”.

Na mesma esteira de renovação proposta pelas CEBs nasceu na América Latina a Teologia da Libertação. Grosso modo, essa nova hermenêutica bíblica defendeu que “o mal é consequência de estruturas políticas e sociais reacionárias e, que a propriedade humana é assegurada pela luta política e pelas mudanças sociais”. Esta visão representava um contraste com a ortodoxia católica que, a partir de uma concepção teológica, “ressaltou que o mal é fruto do pecado original e que a redenção vem por meio de Jesus Cristo, da Igreja e dos sacramentos” (CORNWELL 2004, p. 86).

A Igreja Católica no Brasil, portanto, com o intuito de influenciar e ser influenciada, inspirada nas ideias defendidas pelo Vaticano II, Medellín e Puebla encorajou um setor da instituição a pensar uma nova vivência da fé. A ideia de colegialidade, de Igreja particular e, sobretudo, a possibilidade de uma eclesiologia menos romanizada e mais multifacetada, despertou em parte do clero brasileiro a utopia de que seria possível concretizar aquilo que fora teorizado pelos teólogos latino-americanos. Nascia, portanto, a Igreja da Libertação.

Libânio (2006, p. 138) definiu a Igreja da Libertação como um movimento que ultrapassou os limites da teologia e que foi composta pelas CEBs, as pastorais sociais, pela Teologia da Libertação, além da atuação de um grupo expressivo de bispos, sacerdotes, religiosos e leigos engajados”. Löwy (2016, p. 73) denominou de Cristianismo 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.

3 João Paulo II e a Nova Evangelização

Este novo paradigma de Igreja colegiada, particular, preocupada com as injustiças sociais, dialógica, inserida no meio do povo, sobretudo no Brasil, parece ter servido de contraponto para o projeto do polonês Karol Józef Wojtyła. Eleito papa em 22 de outubro de 1978 e, com o slogan “não tenhas medos”, o então, João Paulo II, assumiu o comando da Igreja em um momento histórico marcado por divisões e conflitos ideológicos causados pelas transformações sofridas pela instituição, mencionadas anteriormente. Um setor do episcopado defendia o espírito de renovação pós-conciliar, enquanto outro grupo vislumbrava a possibilidade do polonês restabelecer a disciplina. Havia também aqueles que desejavam um papa que conseguisse restabelecer a unidade, que dialogasse com as duas visões de Igreja e evitasse que a instituição mergulhasse no caos litúrgico, doutrinário e institucional (CORNWELL 2004, p. 81).

Ao assumir o trono de Pedro, João Paulo II propôs um novo modelo eclesiológico fundamentado em uma interpretação pessimista da Igreja pós conciliar. O cardeal Ratzinger, escolhido como prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, exprimiu o clima de desilusão nos seguintes termos: “o Concílio Vaticano encontra-se hoje numa luz crepuscular” (RATZINGER; MISSORI, 1985, p. 16). A reforma proporcionou a perda do senso do divino e da autêntica autoridade do magistério. Por outro lado, também recrudescer neste período a secularização que produziu efeito negativo no interior da Igreja (LIBÂNIO, 2000, p. 156).

Sem subestimar os outros problemas apontados, Roma ressaltou que a secularização contribuiu, consideravelmente, para o desmonte da identidade católica ao atribuir autonomia e capacidade crítica às instâncias econômicas, políticas, culturais e sociais. A Igreja via como forma possível de manter a sua identidade, um processo que reforçasse a ideia de autoridade e que

conseguisse controlar a produção das ideias, dos valores e da maneira de pensar (LIBÂNIO, 2000, p. 157).

Segundo autores como Comte, Durkheim, Marx, Weber, dentre outros, a modernidade deslocou o centro da vida da sociedade para a periferia, ao mesmo tempo em que transferiu algumas funções essenciais que a religião desempenhava nas sociedades tradicionais a outras instituições e referências simbólicas. Chegou-se a pensar que, com a modernização da sociedade, a religião poderia decrescer ou até desaparecer. Este conjunto mudanças foi denominado genericamente de secularização (ZAPEDA, 2010, p. 129).

Mesmo diante dos desafios em conseguir manter a Igreja Católica longe das novas mundividências da contemporaneidade e, sem poder evitar que a secularização exercesse influência no ideal de identidade católica, o projeto eclesial de João Paulo II defendeu que fosse recuperado o *éthos* do catolicismo. Este reposicionamento foi denominado de restauração conservadora ou retorno à grande disciplina (LIBÂNIO, 2000, p. 158). Referindo-se ao termo, o cardeal Ratzinger o definiu como “a busca por um novo equilíbrio” (RATZINGER; MISSORI, 1985, p. 23).

O projeto de João Paulo II previa uma Igreja internamente coesa, bem disciplinada e bem definida, do ponto de vista indentitário, capaz de enfrentar os desafios do mundo secularizado. No entanto, para que a proposta pudesse ser viabilizada era necessário fortalecer a figura e a autoridade do papa, dos bispos e párocos, além de circunscrever o lugar de fala que cada integrante deveria ocupar na pirâmide eclesiástica (LIBÂNIO, 2000, p. 168).

Os quatorze anos iniciais do papado de João Paulo II serviram para que fossem lançados as bases do seu plano de governo. Para dar seguimento, o pontífice convocou (1992) a IV Conferência Episcopal Latino-Americana que fora realizada em Santo Domingo. A Conferência tratou, dentre outras coisas, da apresentação da Nova Evangelização. Essa expressão apareceu pela primeira vez em 1979, no discurso de João Paulo II aos operários de *Nowa Huta*, Cracóvia/Polônia. O pontífice pareceu indicar a maneira como a Igreja deveria renovar a sua relação com o mundo secular. Novamente, referindo-se ao termo, o papa, no discurso de abertura da XIX Assembleia do CELAM, Porto Príncipe/

Haiti (1983), defendeu que a evangelização deveria ser nova no seu entusiasmo, nos seus métodos e na sua expressão.

O projeto da Nova Evangelização visava buscar clareza doutrinal das verdades ensinadas e anunciadas no interior e exterior da instituição. Em um movimento para dentro da Igreja, o projeto se dispôs a atender o apelo do papa Paulo VI que, na sua última alocação ao sacro colégio dos cardeais, em 23 de junho de 1978, preocupado com a sociedade “dessacralizada, sem alma e sem amor”, exigia da Igreja um “rigor doutrinal”. João Paulo I na sua primeira radiomensagem e, na mesma direção afirmou: “queremos conservar intacta à grande disciplina da Igreja”. Em sintonia com os seus predecessores, João Paulo II, na sua primeira radiomensagem *Urbi et Orbi* recuperou a expressão e transformou-a em uma meta a ser alcançada.

No discurso inaugural da Conferência de Santo Domingo, João Paulo II ressaltou que o evento tinha como objetivo reunir e preparar as “linhas mestras de uma ação evangelizadora, que ponha Cristo no coração e nos lábios de todos os latino-americanos. Esta é a nossa tarefa: fazer que a verdade sobre Cristo e a verdade sobre o homem penetrem ainda mais profundamente em todos os segmentos da sociedade e a transformem”. Se em Medellín a causa das transformações sociais estaria fincada na luta contra as injustiças aos mais pobres, agora, é o conhecimento de Cristo e do homem que irá promover as mudanças. No entanto, não são especificadas que tipos de transformação. João Paulo II reafirmou ainda a preocupação da Igreja com as questões sociais. Defendeu que faz parte da sua missão evangelizadora, mas ressaltou que a “genuína promoção humana há de respeitar sempre a verdade sobre Deus e a verdade sobre o homem, os direitos de Deus e os direitos do homem”. Novamente, não deixa claro que tipos de direito está se referindo.

Referindo-se a opção preferencial pelos pobres assumida durante Medellín e Puebla, João Paulo II enfatizou que não pode ser uma opção “exclusiva nem excludente, pois a mensagem da salvação está destinada a todos”. A opção deve se basear na “palavra de Deus e não em critérios retirados das ciências humanas ou de ideologias contrárias entre si, que frequentemente reduzem os pobres em categorias sociopolíticas econômicas abstratas”. O papa

reconheceu que na América Latina existem grupos humanos “submergidos na pobreza: é o caso dos índios e afro-americanos” e, como gesto de solidariedade, a Santa Sé criou a Fundação *Populorum Progressio*, que ia dispor de um fundo de ajuda a favor dos camponeses, dos índios e demais grupos humanos do setor rural. A Igreja parece indicar o retorno ao tempo em que a instituição concedia esmola aos necessitados. O discurso da Igreja da libertação de tornar os pobres protagonistas da sua história estaria sendo substituído?

O pontífice defendeu ainda que, a Igreja Católica precisaria “inculturar-se mais no modo de ser e de viver de nossas culturas, levando em conta as suas particularidades, especialmente as indígenas e afro-americanas” (DENZINGER, 2006, p. 1171). O termo inculturação ganhou autonomia nos discursos e pesquisas sobre a internalização da fé católica nas diferentes culturas. No caso específico do catolicismo, o conceito inculturação, tem-se em jogo, a relação da fé com a cultura num diálogo de enriquecimento recíproco (ECCO; FILHO, 2016, p. 515). Para Faustino Teixeira (2014), O tema da inculturação veio enriquecido, nos últimos anos, pelo desenvolvimento da reflexão teológica e antropológica, que facultou, substancialmente, uma ampliação de horizontes. Mais uma vez, o termo usado é genérico sem uma aplicabilidade concreta. Não pode haver uma inculturação sem que haja igualdade do material simbólico compartilhado. Como pode haver inculturação se a Igreja se apresenta como marco civilizatório?

Segundo Libânio (2000, p. 183) Santo Domingo não significou um alinhamento da Igreja da América Latina ao projeto hegemônico da Nova Evangelização, muitas decisões tomadas em Medellín e Puebla foram mantidas, mas, muitos sinais indicaram que a Igreja no continente, aos poucos, estava se moldando por uma “tendência conservadora e restauradora”. A Igreja antes preocupada com questões sociais, aos poucos foi se voltando pra si mesma e, para uma pauta composta por questões dogmáticas e morais.

Desse modo, a Nova Evangelização imprimiu uma tentativa sistemática de substituição do modelo eclesial da Igreja da Libertação. Estaria o papa pondo em prática o que afirmara no início do seu pontificado, por ocasião da realização da Conferência de Puebla, que não concordava com a visão de um

Jesus politicamente engajado, que combatia os poderosos, partidários da luta classe? (LECOMTE, 2012, p. 422).

4 A Igreja da Libertação em crise.

Leonardo Boff (2014) ao falar da ideia de restauração defendida pelo cardeal Ratzinger no projeto da Nova Evangelização afirmou que foi uma tentativa de sustar um processo de modernização que irrompera na Igreja a partir dos anos 60 a pretexto de salvaguardar a identidade católica. Carranza (2011, p. 260) denominou este processo de “modernização antimoderna”. Considerada uma reação defensiva da Igreja, que não só restabeleceu o antimodernismo da cúria romana, como ainda, retomou a estabilidade doutrinal sem qualquer compromisso com as exigências da racionalidade moderna. Para Scott Mainwaring (1989, p. 245), o ano de 1982 representou o ponto de inflexão na caminhada da Igreja popular no Brasil: “a pressão dos conservadores contra a Igreja brasileira aumentou e ela começou a se movimentar num ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância”.

Para compreender as estratégias utilizadas por João Paulo II para reconstruir o ideal de identidade católica baseado no autocontrole institucional, dois conceitos parecem fundamentais: a ideia de poder e de disciplina. Segundo o filósofo Michel Foucault (1979, p. 182), o poder não é uma coisa que se tem, mas se exerce, está sempre em movimento e se manifesta em rede. Em uma sociedade marcada por conflitos, lutas e descensos, ele está sempre em jogo, tentando se refazer. Compreender onde ocorre os seus fluxos e refluxos são fundamentais pra identificar o lugar que cada agente ocupa dentro dessa trama. Sendo assim, só é possível “captá-lo em suas extremidades, em suas últimas ramificações em suas formas e instituições mais regionais e locais”.

As relações de poder que acontecem nas instituições, escolas, prisões, quartéis, só é possível graças à disciplina, pois é pela disciplina que a autoridade se torna mais facilmente observável (FOUCAULT, 2008, p. 149). Ela é uma técnica centrada no corpo, que possibilita manipulá-lo, tornando-o útil e dócil ao mesmo tempo e, produz efeitos individualizantes (FOUCAULT, 1999, p. 297).

A disciplina foi definida por Foucault como a arte da distribuição, conseqüentemente, tem a finalidade de promover a disposição dos indivíduos no espaço. “A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão para as instituições um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito” (FOUCAULT, 2008, p. 121).

Michel Foucault analisou as instituições, tais como quartéis, fábricas, prisões, hospitais psiquiátricos, escolas e “instituições de sequestro”¹⁷³ utilizando um instrumental denominado de dispositivo panóptico, de vigilância e invisibilidade baseado em três elementos arquitetônicos: espaço fechado, divisão em celas e torre central. Da torre é possível enxergar as celas, muito embora das celas não seja possível enxergar quem está na torre e, nem tampouco em outras celas (FERREIRINHA; RAITZ, 2010, p. 379). O dispositivo funciona como uma espécie de “laboratório de poder, pois é capaz de analisar o comportamento dos homens”. O panoptismo é, portanto, um dispositivo invertido do espetáculo, shows, circo, poucos assistem ao que acontece com a multidão. “É uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 169).

A concepção *foucaultiana* de visão panóptica ajuda a ilustrar o *modus operandis* adotado por João Paulo II. A instituição eclesiástica passou a ser monitorada por uma rede de relações de poder construída a partir da Sé Apostólica e dos vários grupos de apoio. O pontífice utilizou esta estrutura de observação, que lhe garantia certa invisibilidade, para perceber os movimentos do clero e realizar as ações de correções. Dentre as medidas, promoveu uma distribuição espacial do clero, mudou os critérios de escolha dos novos arcebispos e bispos, dividiu dioceses com a finalidade de limitar a jurisdição das cúrias diocesanas. Além disso, vigiou e puniu todos aqueles que se opuseram ao seu projeto.

Beozzo (1994, p. 279) ao falar da escolha e nomeação dos novos bispos afirmou que foi um capítulo difícil de ser escrito pela extrema discrição que

¹⁷³ Instituições de sequestro são “instituições capazes de capturar nossos corpos por tempos variáveis e submetê-los a variadas tecnologias de poder” (VEIGA-NETO, 2003, p. 91).

envolvia o processo de escolha dos candidatos ao episcopado. O cardeal Ratzinger, prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, confessou que este era um aspecto fundamental do processo de restauração em curso na Igreja. Sebastião Baggio que fora núncio no Brasil e, que depois, se tornou Prefeito da Congregação para os Bispos, afirmou que “Roma poderia ainda enganar-se na nomeação de um ou outro bispo, mas não erraria na escolha dos arcebispos”.

Além de distribuir o clero para atender as exigências do seu projeto eclesial, João Paulo II utilizou a ideia de disciplina também para dividir arquidioceses, dioceses e paróquias. Um exemplo marcante foi o que aconteceu com a arquidiocese de São Paulo, que em 1989 foi “fatiada para esvaziar a liderança de Dom Paulo Evaristo Arns” (BEOZZO 1994, p. 287).

A Igreja Católica no Brasil durante o pontificado de João Paulo II foi, portanto, pautada por uma relação de conflito. Além dos bispos, os teólogos da libertação também foram reconhecidos pela Santa Sé como opositores do novo paradigma eclesial. O caso mais emblemático foi a imposição de silêncio ao teólogo Leonardo Boff. No livro “*Igreja, Carisma e Poder*”, o teólogo defendeu que a Igreja não nasceu de um querer divino, mas da decisão de homens inspirados em Jesus Cristo (BOFF, 1981, p. 240). A visão dessacralizada presente na tese boffiana gerou atrito como o Vaticano, para o qual, a Igreja é fruto de uma vontade divina.

Em agosto de 1984, o cardeal Ratzinger publicou o documento *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* contra os novos teólogos latino-americanos. O cardeal acusou a Teologia da Libertação de usar conceitos marxistas, como luta de classes. A Igreja dos pobres da tradição cristã tornou-se, uma Igreja baseada em classes, que se conscientizou das necessidades da luta revolucionária como uma fase no caminho da libertação. Entretanto, celebrar esta libertação em sua liturgia, pode levar a um questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja. E, ainda, os

teólogos da libertação substituíram os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista¹⁷⁴.

Na contramão do que afirmou o documento, Löwy (2016, p. 76) argumentou que o conceito de pobre para os teólogos da libertação tem uma conotação moral, bíblica e religiosa. Quanto à acusação de que os teólogos defenderam uma “luta de classes dentro da Igreja”, pode-se constatar que sim, na medida em que certas posições correspondem aos interesses das elites dominantes e outras aos dos oprimidos. E não, na medida em que bispos, jesuítas ou padres que chefiam a Igreja da libertação não são eles próprios, pobres. Sendo assim, não se pode deduzir que os teólogos da libertação aderiram totalmente ao marxismo. Contrário, estiveram em comunhão com a ortodoxia da Igreja que não aceitaram a filosofia materialista e a ideologia ateia.

Para Löwy (2016, p. 125) o cristianismo e o marxismo, apesar das divergências, possuem aspectos que lhes causam aproximações. Para dar fundamento teórico a sua premissa recorreu ao conceito de afinidade eletiva, elaborado pelo filósofo Marx Weber que defendeu que certas afinidades, certas correspondências, podem possibilitar que duas estruturas culturais, em determinadas circunstâncias históricas, entrem em um relacionamento de atração, de escolha e de seleção mútua.

As duas doutrinas se aproximam em seis condições possíveis. Ambas rejeitam a afirmação de que o indivíduo é a base da ética e criticam as visões individualistas do mundo; que os pobres são vítimas de injustiça, apesar dos conceitos de pobres da doutrina católica e de proletariado da teoria marxista ser diferentes; veem a humanidade como uma totalidade, cuja unidade substantiva está acima de raças, grupos étnicos ou países; dão grande valor à comunidade, à vida comunitária, à partilha de bens; criticam o capitalismo e as doutrinas do liberalismo econômico e tem a esperança de um reino futuro de justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade (LÖWY, 2016, p. 125).

Além das ações apresentadas, João Paulo II fomentou o uso de redes de apoio ao seu pontificado. Roma se aproximou de vários movimentos eclesiais,

¹⁷⁴Cardeal Ratzinger. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, 1984.

dentre eles, no Brasil: a Renovação Carismática Católica (RCC), Toca de Assis, Arautos do Evangelho que se identificavam com o seu projeto. Urquhart (2002, p. 70) referindo-se a estes grupos, definiu-os como “estruturas paralelas” dentro da Igreja com capacidade de formarem seu próprio clero comprometido com a ideologia restauradora. Estes grupos destacavam-se por demonstrar obediência ao papa; controlar social e moralmente seus membros; exigir rigidez disciplinar como princípio básico de espiritualidade, dentre outras.

As práticas destes grupos pareciam destoar das tendências do mundo contemporâneo, como bem lembrou a socióloga Danièle Hervieu-Léger (2015, p. 50) ao afirmar que, a segunda metade do século XX foi marcada por uma forte disseminação das crenças que se acomodaram cada vez menos com as práticas controladas pelas instituições. Este fenômeno provocou uma desregulação da religião. De maneira que, nenhuma instituição pôde, de forma permanente, prescrever aos indivíduos um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes normas.

Para Antoniazzi (2003, p.14) estes grupos representavam uma série de dificuldades para as Igrejas locais, por não se integrarem às pastorais, no entanto, recebiam apoio da Santa Sé, que os identificava como “a primavera do catolicismo”. Em um estudo realizado pela CNBB em 1997 concluiu-se que esses movimentos pareciam ser uma Igreja paralela, fechados em si mesmos e interligados internacionalmente com Roma.

Apesar do papa no discurso dirigido ao clero em Puebla ter afirmado que seria inadmissível aos sacerdotes e religiosos praticarem algum tipo de magistério paralelo a dos bispos, na prática, para salvaguardar a centralidade do poder papal e a identidade católica foram criadas estruturas eclesiais que orbitavam as dioceses e paróquias. No Brasil, a RCC aos poucos foi assumindo esse papel de fundar comunidades sem que muitas das vezes tivesse o apoio dos seus bispos e párocos, mas sempre, com aval de Roma.

A centralização do poder papal foi se formando a partir de uma imbricada rede de antigas e novas estruturas, que envolveu, além da Santa Sé, os arcebispos, bispos, padres religiosos(as) e leigos dispostos nas suas circunscrições eclesiais. Com isso, uma nova esfera de relações de poder foi

se formando com o auxílio dos movimentos. Estes grupos parecem que personificaram a presença invisível do papa dentro das dioceses e paróquias. Com o discurso uníssono com Roma, foram se tornando elementos importantes de propagação dos princípios da Nova Evangelização.

Considerações finais

A Igreja descrita por João XXIII, como mãe e mestra, parece que aos poucos foi se transformando em uma instituição que, dentre outras coisas, vigiava e punia. O Vaticano com a sua visão panóptica passou a detectar os movimentos de bispos, padres, religiosos e teólogos que representava algum tipo de ameaça ao projeto da Nova Evangelização. Contra eles, várias medidas punitivas foram aplicadas. Teólogos perderam suas cátedras nas Universidades Católicas; foram proibidos de publicarem nas editoras ligadas a instituição; bispos que antes assumiram cargos relevantes na hierarquia foram invisibilizados devido a transferência para dioceses de menor expressão. A Igreja pujante dos anos 60, 70 e 80 lentamente foi perdendo o protagonismo e uma nova configuração sacralizada foi se moldando com o pretexto de realizar a restauração da identidade católica.

A Doutrina Social, antes preocupada em identificar os problemas particulares presentes em comunidades específicas, transformou-se em um discurso genérico, universal e universalizante. Os teólogos da libertação foram obrigados a remodelar os seus modos de expressar as suas ideias, enquanto foram surgindo novos agentes missionários promovidos pela mídia e, sem compromisso com as causas sociais. As CEBs perderam a seu protagonismo em função da acusação de serem movimentos políticos sem conexão com as verdades evangélicas. A CNBB que antes exercia influência sociopolítica adotou o silêncio como estratégia para evitar um movimento cismático dentro da Igreja.

Referências bibliográficas

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil** – de João XXII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994.

- BEGER, Peter Ludwig. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. **Teologia da Libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOFF, Leonardo. **Igreja**: carisma e poder. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BERNSTEIN Carl; POLITI Marco. **Sua santidade**: João Paulo II e a história oculta de nosso tempo. 6ª edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.
- CORNWELL, John. **A face oculta do papado de João Paulo II**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COMBLIN, José. Os pobres na Igreja latino-americana. In: SOTER; AMERÍDIA (Orgs.). **Caminhos da Igreja na América Latina**: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 263-277.
- DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.
- ECCO, Clóvis; FILHO, J. R. F. Martins. Celebrar a vida é viver a fé: sobre o conceito de inculturação no catolicismo pós-conciliar. **REV.TEO&CR**, Recife, v. 6 n. 2, jul-dez. 2016, p. 505-522.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: Perspectivas. Vozes: Petrópolis, 1986.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KLOPPENBURG, Boaventura. O primado pontifício e a competência episcopal. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 23, Fasc. 2, p. 369-393, jun.
- KOSSER, Constantino. Os grandes temas da constituição dogmática *Lumen Gentium*. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.24, Fasc. 4, p. 959 – 976. Dez.
- KÜNG, Hans. **A Igreja tem Salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

LECOMTE, Bernard. **João Paulo II**. Trad. Colvis Marques. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LIBÂNIO, João Batista. **A grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. **Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

MAINWARING, Scott. **A Igreja católica e política no Brasil 1916-1985**. São Paulo, Brasiliense, 1989.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós livraria e editora, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. **Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso**. www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf. Acesso em 14 de jul. de 2021.

VEIGA, Alfredo César da. Teologia da Libertação: A luta pela sobrevivência do rosto do oprimido em meio à Restauração Conservadora na Igreja Católica após os anos 1980. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 09-126, jul-dez, 2018. p. 23-34.

ZEPEDA, J. de J. Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista brasileira de ciências sociais**. vol. 25 n° 73. Jun. 2010. p. 129-139.

Teologia da Libertação a luz da teoria mimética

Rondinele Felipe¹⁷⁵

Resumo: Quando pensamos na teoria mimética e seus desdobramentos no pensamento científico recente, rapidamente associamos tal pertento ao corolário intelectual de René Girard. Esse autor ofereceu um novo olhar acerca da violência e do sagrado, sugerindo que somos guiados por um mecanismo de apropriação mimético tão competitivo, contagioso e dilacerador que as primeiras comunidades teriam sucumbido ao patamar de extinção, não fosse nossa fortuita capacidade de canalizar a violência coletiva e dirigi-la contra uma vítima; um bode expiatório. A grande intuição desse autor é de que a violência coletiva desferida e sentenciada contra um bode expiatório constitui o coração do sagrado. Não apenas isso, mas as culturas humanas só foram possíveis, paradoxalmente, graças a esse primeiro homicídio que apaziguou a violência de todos contra um único indivíduo. Portanto, a palavra que designa a vítima perseguida ou assassinada é, em termos girardianos, “bode expiatório”. Diante disso, poder-se-á assinalar que não é desconhecido o lugar da vítima (bode expiatório) nas primazias da Teologia da Libertação. Igualmente, essa comunicação pretende analisar como essa vertente teológica entende esse processo vitimário e em que medida o bode expiatório de Girard pode fazer coro às vítimas apontadas e protegidas pela Teologia da Libertação.

Palavras chave: mimésis, violência, bode expiatório, vítima, Teologia da Libertação.

1 Introdução

Essa proposta de trabalho pretende cumprir o desígnio de pensar o lugar da vítima no discurso e na atuação da Teologia da Libertação sob a ótica da teoria mimética de René Girard. É importante destacar que esse intento se inspirou no encontro entre René Girard e alguns teólogos, representantes da Teologia da Libertação, que aconteceu no ano 1990 em São Paulo¹⁷⁶. Todavia, diante da fecundidade desse encontro é que nos inspirou debater as tensões e convergências no que se refere ao lugar da vítima no domínio social. Com

¹⁷⁵ *Doutorando em Ciência da Religião UFJF. (Bolsista FAPEMIG). E-mail: rondinelefelipe@gmail.com*

¹⁷⁶ Nesse fecundo encontro, cujo propósito cumpriu a tarefa de pensar os ídolos e sacrifícios, sobretudo no contexto da América Latina, foi gerado o livro: René Girard com teólogos da libertação. ASSMANN, Hugo. **René Girard com teólogos da libertação**. Petrópolis: Vozes e Editora UNIMESP, 1991.

intenção de redesenhar o mapa sociocultural dessas vítimas, bem como o que Girard designa de violência mimética, que será feito um recorte específico naquilo que ele denomina, como efeito consequente da violência, de mecanismo vitimário.

Vale dizer que esse texto tocará apenas de leve no vasto campo teórico dedicado à Teologia da Libertação. Justificamos, também, que nosso principal teórico, inspirador dessas poucas páginas, cujo intento é reconhecidamente manifesto e promissor, no campo da Teologia da Libertação, será Leonardo Boff. Ao mesmo tempo, de Girard destacaremos seu mote principal que é a teoria do desejo mimético, bem como as consequências desse desejo, mediado e conflitivo, responsável pela explosão da violência.

A violência entre todos os demônios que nos assolam no nível existencial é a principal ameaça à paz e a coesão social. Temos assistido de perto o quanto a violência ocupa vários setores da vida social. Atualmente, talvez o cenário em que a violência mais se propaga seja aquele das redes sociais e das mídias, instituindo uma espécie de violência virtual. Ora, a partir desses apontamentos, o que podemos caracterizar como violência? E mais, como perceber a violência subjacente, e as vezes legitimada, nas sociedades? Entendemos, com isso, que toda situação de vitimização caracteriza-se como violência, podendo exercer seu poder de diversas formas. Com efeito, a vítima, por sua condição subalterna, sempre sofre algum tipo de violência. É dessa violência que a Teologia da Libertação fala, reclamando o direito à vida e o mínimo de dignidade social para os excluídos. Da parte de Girard, os excluídos são as vítimas que o próprio Jesus fez ressoar. Jesus é o modelo perfeito de vítima que não ficará esquecida. A partir do evento Cristo, os clamores dessas vítimas ecoaram pelo tempo até os dias de hoje. Prova disso é que nas páginas dos Evangelhos figura um forte apelo aos excluídos. Jesus, de acordo com Girard (1999, p. 157) inverte a lógica vitimária ao dar voz às vítimas e condenar os perseguidores. É dessa maneira que René Girard interpreta os Evangelhos. É por essa via que tentaremos promover um diálogo possível entre esse perspicaz pensador, sob o enfoque teórico das lentes proeminentes de Leonardo Boff, a propósito do sensível caminho da Teologia da Libertação.

2 Da violência e designação da vítima à revelação evangélica.

Ao analisar as sociedades complexas, assim como o desejo motivador que impulsionaria a violência coletiva, René Girard percebeu que as vítimas eram bodes expiatórios, que em alguma medida distinguiam da maioria por carregarem as marcas vitimárias. Mas, o que são as marcas vitimárias? Nas palavras de Girard (2004, p. 23) são tendências estereotipadas conduzidas precisamente por apresentar diferenças, fazendo a vítima divergir da maioria dentro de um grupo social. Aqui já podemos considerar uma primeira informação: se olharmos com atenção veremos que as vítimas, nessas sociedades primitivas, representavam a minoria, as vezes apenas um bode expiatório; um inocente sentenciado pela maioria. Não é curioso que, nesse caso, a designação da vítima se converge para o nexos de todos contra um? Isso porque na Teologia da Libertação, em sua vasta produção teórica, ouve-se o grito da maioria que sofre. É a maioria que vive na miséria, são a maioria das vítimas que se encontram em condição de subalternidade, julgados pela sede implacável, de uma minoria, de meritocratas, colonizadores, políticos, etc. Pensando por esse ângulo, o mecanismo vitimário parece virado às avessas. Isso porque Girard nos apresenta uma lógica vitimária conduzida pela multidão que persegue e sentencia a vítima, o bode expiatório, sacrificado pela maioria mimeticamente infectados pela violência.

Isso nos conduz, de imediato à lógica sacrificial de Girard (2004, p. 55), em que a vítima deriva da perseguição da multidão, unida com o propósito de descarregar a violência de todos contra um. A questão que se coloca é: qual a diferença da vítima sacrificial para as vítimas sociais? Mesmo que a designação e o termo "vítima" possa ser aplicado em ambos os casos, há uma diferença considerável com relação à designação de vítima nas sociedades complexas. Isso porque, segundo Girard (1999), o mecanismo vitimário é consequência da crise mimética que explodia em violências recíprocas, cada vez mais crescentes, que só eram aplacadas quando encontravam um culpado, alguém que carregasse a culpa pela crise. Vale dizer que, nessas sociedades, os perseguidores estavam convictos de seus propósitos. Em outras palavras, eles acreditavam na culpabilidade de suas vítimas, por isso seus atos eram

justificados, pela convicção do cumprimento dessa tarefa. Aproximadamente, poder-se-á inferir que na esteira social atual a vítima é fruto da violência. Seja ela social, moral, psicológica, de etnias e raças, violências físicas, coletiva, etc. Mas, afinal, é possível especificar o que é violência? Ao menos no corpo teórico de Girard a violência parece figurar num caráter coletivo, culminando no sacrifício expiatório.

Vejamos como Girard percebe que na raiz de todo grupo social reside um DNA de violência vitimária. Em outras palavras, o que está em jogo é aquilo que Girard denomina de mecanismo mimético. Para entendermos a lógica que rege tal mecanismo é preciso acolher a premissa básica de Girard, em que o desejo competitivo poderá desencadear uma escalada de violência, cada vez mais exacerbada, que se não fosse controlada o efeito dessa violência coletiva causaria consequências vulcânicas de extinção em massa.

Percebe-se com isso, ainda que de forma incipiente, que a violência é conduzida por crescentes e contagiosas aspiração recíprocas e coletivas. Aqui a perseguição parece justificar-se por estereótipos, pois acredita-se na culpabilidade da vítima. A cegueira dessa perseguição se justifica porque a vítima diverge da maioria. Em Girard a vítima poderá ser qualquer pessoa que apresente peculiaridades físicas, culturais, hierárquicas etc. Em posse dessas informações, poder-se-á perceber que em Girard (2004, p. 22) a alcunha vítima tem um sentido mais geral. Não há uma identificação específica e contextualizada dessa designação. Nesse sentido, se impõe a questão: quais são as vítimas na alma da sociedade atual? Isso quer dizer que no escopo teórico girardiano ainda fica muito vago e impreciso quem na verdade são as vítimas e como a violência as fabrica.

Com efeito, na esteira da Teologia da Libertação as vítimas são todos e todas que sofrem. Vejamos como Leonardo Boff as veem: “O sujeito histórico dessa libertação seria o povo oprimido” (BOFF, 2005, P. 34). Aqui vigora a virtude da compaixão e da caridade que nasce do grito do oprimido, da necessidade daquele que sofre na pele as imposições e violências das

sociedades hierarquizadas, das ideologias coloniais¹⁷⁷, cuja intrigante palavra mérito impõe, prioritariamente, merecimento e primazias às minorias, classificadas no topo da esfera social e não, prioritariamente, ao mais fraco, ao menos assistido.

Nessa sequência, Girard (2009, p. 226) nos fornece uma nova informação acerca da origem fazedora de vítimas. De acordo com ele, são os Evangelhos que denunciam a violência indevida e cruenta das religiões primitivas. Para esse autor, a lógica vitimária é invertida com advento Cristo, uma vez que são as vítimas que falam, são elas que pedem socorro. A agudeza de Girard está em mostrar que a história é recontada não mais sob a ótica dos perseguidores, mas dos perseguidos. Isso é defendido por Boff (2005, p. 34) ao dizer que o povo oprimido deve ter consciência da sua situação de vítima. Essa informação é muito preciosa, pois revela como os Evangelhos invertem a narrativa mítica ao saírem em defesa das vítimas. Os Evangelhos dão voz aos perseguidos mostrando de forma límpida que não são mais os perseguidores que contam a história.

Como aponta Girard (1999, p. 141), se a mitologia parece dissimular a inocência das vítimas, os Evangelhos as colocam sob a mais clara luz, são elas que gritam, protestam e clamam por socorro. É aqui que a Teologia da Libertação encontra um terreno fértil para atuação, na verdade, essa vertente teológica resulta dessa aspiração cristã que denuncia tais injustiças. Isso fica mais claro quando pensamos nos desdobramentos da perseguição vitimária, sua revelação e denúncia preconizada pelos Evangelhos. É nesse ponto que a hipótese de Girard faz coro ao centro de preocupação da Teologia da Libertação que é a vítima.

¹⁷⁷ Sobre essa temática, vale a pena conferir as intuições de Walter Mignolo acerca da decolonialidade. Em linhas gerais podemos entender que a colonialidade de poder se desenvolve não somente numa consciência que se funda a partir da classe dominante, mas designa também o destino dos excluídos, de como irão viver ou morrer, por isso, a função do pensamento decolonial seria de desvendar, tornar pulsante e aparente o que está inconsciente e disfarçado por ideologias e dogmas, as vezes até normatizados na consciência coletiva da maiorias dos excluídos, que na maior parte dos casos, têm suas liberdades alienadas. Walter and Walsh, Catherine (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/London: Duke University Press.

Na hipótese de Girard, só percebemos que a história foi contada pelos carrascos porque a vítima, em sua expressão mais significativa, que inverteu o mecanismo vitimário, foi Jesus. Ele é a vítima inaugural dos protestos e denúncias das injustiças, e, contra os perseguidores. Cristo representa a voz daqueles e daquelas que antes eram silenciados. Jesus é a baixa e o denunciador da violência vitimária.

A intuição que guiará Girard é a de que o mecanismo do bode expiatório sempre suscitará a máxima do mecanismo vitimário, enunciada no interrogatório de Jesus no Sinédrio, quando a crise coletiva ameaçava solapar o equilíbrio social. Para citar na íntegra, vejamos a seguir: “Nem considerais que é do vosso interesse que morra um só homem pelo povo, e não pereça toda nação.” (Bíblia, João 11-50) Essa é a lógica do bode expiatório proferida na ocasião do julgamento de Jesus pelo sacerdote Caifás. Jesus é vítima, segundo os evangelhos, que assume a culpa, embora sua inocência é declarada: “não acho culpa alguma neste homem.” Como disse Pilatos (Bíblia, Lucas 23-4). A diferença dos sacrifícios das religiões naturais é que a vítima era culpada, seus algozes acreditavam que suas sentenças eram válidas e legítimas.

Isso revela nossa estranha capacidade em procurar sempre um culpado. Essa sentença parece ser um constante na esfera social; seja nas relações mais simples ou nas guerras. Sempre procuramos um culpado, alguém para despejar nossa ira; um bode expiatório em que precisamos sacrificar e dizer: esse é o culpado! Ou coisas do tipo: queremos justiça! Não carrego essa culpa! Isso mostra, ao mesmo tempo, que o ato de compartilhar a culpa poderá evitar perseguições cegas na busca por bodes expiatórios. Compartilhar a culpa é também compartilhar a dor com aqueles e aquelas que sofrem. Compartilhar a culpa e ter compaixão. E ter compaixão é interromper o ciclo de perseguições; é impedir a lógica vitimária.

De uma forma geral, foi debatido nas linhas acima a forma e a determinação da violência na condição de vitimização e suas nuances, tanto para Teologia da Libertação, quanto para teoria mimética. Será prudente, nesse momento, tentar entender como surge a violência dentro de um grupo social.

3 Mimésis e violência: condição para vitimização e nascimento do sagrado.

Ainda sob o desígnio das injustas condenações e das perseguições vitimárias nas sociedades complexas é que será demonstrado a relação da violência com o sagrado. Aqui sem qualquer esforço podemos notar que o próprio título será chave de leitura no sentido de perceber que a violência mimética é a raiz causadora da perseguição vitimária.

De acordo com Girard (1990, p. 14), O caráter coletivo da violência sacrificial faz dessa violência um sacrifício. Era preciso unir as forças da cólera coletiva contra uma única vítima para se ter um sacrifício. Com efeito, não é sob o paroxismo de qualquer violência que emerge o sagrado, mas da violência coletiva e inânime em direção ao sentenciamento da vítima. O sagrado nasce da violência porque a reciprocidade e o contágio da violência coletiva é tão dilacerador que, nas primeiras comunidades, era preciso eleger uma vítima, um bode expiatório, que morresse em nome de todos. Em seguida se a crise fosse extirpada, após a morte expiatória da vítima, a consequência, paradoxalmente incrível, desse fenômeno era a divinização do bode expiatório. Desse momento em diante o deus responsável por solucionar a crise era cultuado, elevado à condição de sagrado.

No entendimento geral dessa hipótese poder-se-á entender que a o sagrado e, portanto, as religiões nascem da violência contra uma vítima. Já sabemos que, de acordo com essa teoria, a vítima está na origem das culturas, podemos dizer, do sagrado. Aqui reside a importância de traçar o mapa originário dessas vítimas de violências que representam a prioridade do discurso e da prática da Teologia da Libertação. Resta saber como surge a violência dirigida contra essas vítimas. Elaborando melhor essa questão, podemos indagar: como, de acordo com Girard, surge a violência?

O princípio de toda essa crise é a disputa por um objeto qualquer. Tal objeto não tem representatividade sem a metáfora do triangulo, é preciso que dois desejos; duas pessoas, sujeito e modelo, completem essa geometria. O triangulo se forma porque não desejamos o objeto de maneira autônoma e autotélica, mas porque um modelo, uma outra pessoa, nos mostra, ou podemos dizer, nos ensina o que desejar. A partir dessa imagem poder-se-á ver o

triângulo mimético ser desenhado na dinâmica: sujeito, modelo e objeto. Nesse movimento triangular se colocam as condições para as disputas cada vez mais crescentes.

O que podemos esperar a partir desse efeito incendiário e contagioso? Com um pouco de empenho, na busca por perceber a dinâmica da violência, notar-se-á que o objeto desaparece. A partir de então é a própria violência que assume a lugar do objeto. A violência é a única a dominar o jogo. Metaforicamente, ela é o deus, a força dos fenômenos naturais, os monstros que tentamos dominar. As imagens são criadas metamorfoseadas em fantasias sobrenaturais como forma de encobrir o nosso maior medo que é a violência e seu contágio dilacerador. No fim das contas é a violência que procura suas vítimas, seus bodes expiatórios. Não é de se estranhar que muitas expressões simbólicas, ritualísticas, contratos, apelos éticos e morais, etc., são estabelecidos com a função de interditar a violência. Isso se deve ao poder contagioso e dilacerador da violência para qualquer cultura.

Nas primeiras comunidades, os sacrifícios ofereceram apaziguamento da violência e das crises coletivas. De acordo como Girard, essa é lógica da sagrado:

“Para compreender a cultura humana é preciso admitir que apenas o represamento das forças miméticas pelos interditos, sua canalização nas direções rituais, pode estender e perpetuar o efeito reconciliador da vítima expiatória” (GIRARD, 2009, P. 54).

Nessa citação há várias indicações importantes, primeiro temos a constatação do perigo das forças miméticas nas relações humanas. Entretanto, também é preciso haver moderação, nesse ponto é que a função dos ritos e símbolos são importantes. É preciso enganar a violência é por isso que as simbolizações no sentido ritual almejam representar, aproximadamente, o primeiro ato sacrificial que teria apaziguado o efeito terrível da crise mimética e violenta. Paradoxalmente, os ritos nos fazem sair, pouco a pouco, da violência, mas também insistem em lembrar do paroxismo dessa bestialidade nas relações humanas.

Para testemunhar a função catártica dos sacrifícios podemos refletir acerca da função desempenhada pelos ritos, inclusive nas religiões atuais, uma vez que há uma constante repetição, de forma simbólica, do primeiro ato que teria reunido a comunidade na estabilidade e coesão coletiva. Os ritos conseguem prevenir, ao menos de forma paliativa, a continuidade infecciosa da violência. Por isso, a rememoração, a repetição, afim de lembrar o efeito catártico do primeiro sacrifício expiatório. Podemos dizer em conceitos girardianos: os ritos atestam o nascimento sacrificial do sagrado. Para tornar essa hipótese mais clara, podemos sugerir que a mimésis sobrevive, como que um vírus, condicionada à coletividade, em todo domínio social. Ora, como isso acontece? Se a mimésis é a competição que faz gerar rivalidades, quando desejarmos o mesmo objeto que o nosso rival, a mesma mimésis representada nas repetições (imitações) ritualísticas são configuradas no sentido de interditar a violência. A rigor é sempre a mimésis que faz gerar esse processo paradoxal de violência. Dizendo de outra maneira, se a imitação e disputa pelo objeto acende em violências, o apaziguamento dessa crise ainda é um fenômeno mimético, tanto na escolha unanime do bode expiatório, quanto nas posteriores ritualizações, ou podemos dizer: repetições miméticas.

A insistência na função dos ritos se justificam das seguintes maneiras: os ritos são resultados de nossa evolução no meio cultural, os ritos testemunham nossa pertença com o sagrado, bem como nosso DNA sacrificial, violento. Tal constatação tem as seguintes implicações: primeiramente revela que a gênese cultural foi erigida sobre o sangue vitimário. Isso se concordarmos com Girard (1990, p.121). Não obstante, os ritos também podem revelar que a violência se secularizou. Quer dizer que a violência, aqui concebida como nossa capacidade de sentenciar e condenar bodes expiatórios, ainda exhibe certo vigor, as vezes legitimada, transfigurada por camadas culturais.

Vejam como isso pode nos levar a refletir: atualmente em nossa sociedade existem muitos tipos e formas de violências, as vezes disfarçadas, ou mesmo legalizadas, assim como nas penas de morte, por exemplo. Ou, nas explorações ao logo da histórias, no colonialismo, legitimado inclusive pela Igreja, na escravatura, nas perseguições às mulheres em nome de Deus. Enfim,

queremos dizer que, mesmo que os Evangelhos condenam a violência, a despeito disso, nossa capacidade de simbolizar, ritualizar e legitimar (no campo jurídico em formas de leis) a violência parece latente.

Se nas sociedades antigas as vítimas eram perseguidas e sentenciadas, condenadas ao silêncio, esquecidas pelos relatos míticos, não obstante, de acordo com Girard (1999, p. 137), os Evangelhos representam a baixa e a denúncia das vítimas perseguidas e sentenciadas pelas primeiras comunidades. Isso quer dizer que, ainda que a violência insiste em nos infectar, o efeito do fermento Evangélico nas insistentes orientações e recomendações na propagação do amor e da caridade são suficientes para se pensar em aproximar, cada vez mais, da realidade daqueles e daquelas que sofreram e sofrem violências de todas as espécies, por isso ocupam um lugar subalterno e pouco assistido pelas pessoas que detém o poder.

Prova disso é que a partir da revelação evangélica do mecanismo vitimário surgiram muitos movimentos como os direitos humanos, o forte convite ao perdão, à fraternidade e o amor, representando os frutos dos ensinamentos de Jesus. Nesse caso, faz todo sentido aproximar Girard das proeminentes e sugestivas inserções práticas da Teologia da Libertação.

3 Teologia da libertação: uma leitura vitimária a partir da América Latina.

É notável a importância da Teologia no contexto da América Latina, ambiente em que foi possível e fecundo o surgimento de uma Teologia da práxis. Isso porque a Teologia pensada e articulada a partir da vítima assume um modo específico e dinâmico de atuação no mundo. O polo de investigação é invertido quanto a função da teologia, uma vez que devido aos apelos feitos nas decisões conciliares (*Gaudium et Spes*) (BOFF, 2005, P. 52), a teologia assumiu a tarefa de se estruturar a partir do mundo e da realidade humana para o fazer teológico e não o contrário. No dizer de Boff (2005), a Igreja que se encontra no mundo precisa ser participadora das realidades concretas das pessoas. Como podemos conferir nessas linhas: “O Vaticano II insistiu no fato de que a Igreja se encontra dentro do mundo, participe de suas esperanças e angústias. Esta consciência permitiu à teologia descobrir novos campos e novos

objetos para sua reflexão” (BOFF, 2005, P.52-52). Isso quer dizer que os desafios para essa nova teologia tem sido, desse momento em diante, pensar numa estratégia atuante e condizente com a realidade das vítimas.

Dentro desse panorama, após o Concílio Vaticano II, o lugar da teologia passou a ser redesenhado como ciência da fé, da tradição e das escrituras. A teologia reforça sua atuação e lugar, desempenhando um diálogo racional com a história e as culturas. A interpretação das Escrituras e a fé se configurariam, epistemologicamente, como fazer teológico a partir da realidade das vítimas. A interação com a sociedade, a leitura hermenêutica das Escrituras em consonância com a realidade sociocultural, o empenho em divulgar a paz entre as pessoas e nações, os direitos da vida como um todo, a preferência pelos pobres, sobretudo na América Latina, bem como o diálogo com outras vertentes religiosas, representaria o lugar e o fazer teológico dessa ciência.

Ora, podemos dizer que de fato isso se efetivou? Esse parece ser ainda um grande desafio que sempre se impõe imperativamente. Como ressalta Boff, “o sujeito histórico dessa libertação seria o povo oprimido, que deve elaborar a consciência de sua situação de oprimido [...]” (BOFF, 2005, P.34). Isso significa que, prioritariamente, é preciso haver uma libertação epistemológica. Aquele que se encontra em situação de subalternidade deve ter consciência desse fato¹⁷⁸. É aqui que a teologia se dinamiza, articulando a mensagem que lhe é mais própria e, portanto, condizente com a realidade daqueles e daquelas que de fato precisam de libertação.

Essas múltiplas atuações da Teologia da Libertação lhe confere o sentido de palavra, logos e, conseqüentemente, hermenêutica. Uma vez que a teologia cristã parte do pressuposto das Escrituras ela se vale da interpretação para transmitir os conteúdos da fé e aplica-los à vida concreta. Nesse sentido: “o

¹⁷⁸ Nesse ponto, aproveitamos para comentar acerca do atual modelo decolonial. A colonialidade de poder designa o destino dos excluídos, de como irão viver ou morrer, por isso, a função do pensamento decolonial seria a de desvendar, tornar pulsante e aparente o que está inconsciente e disfarçado por ideologias e dogmas, as vezes até normatizados na consciência coletiva da maiorias dos excluídos, que na maior parte dos casos, têm suas liberdades alienadas. Mignolo, Walter and Walsh, Catherine. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/London: Duke University Press, 2018.

principal alcance desta tendência reside no fato de ter aberto outros campos para pastoral e para reflexão teológica, necessários para a fé no nosso mundo” (BOFF, 2005, P. 53). Dentro do que aqui se diz, a prática deve estar articulada com a razão é assim que parece ser possível enxergar o quão legitimada é a violência. Isso porque, na maioria da vezes, não percebemos que agimos de maneira violenta com relação ao nosso lugar na camada social, ou naquele pretense automercimento que muitos compreendem como natural, ou, por assim dizer, no narcisismo autocentrado que as vezes exclui, sentencia e aniquila o outro, criando situações de subalternidade e violência vitimária.

É por isso que os textos sagrados, assim como os tradicionais, por suas complexidades e necessária atualização, carecem de serem interpretados e contextualizados para realidade atuante, dinâmica e criativa das pessoas. Nesse sentido, Teologia da Libertação pressupõe ação, desde sua interpretação e reconfiguração na realidade do mundo. Quando a teologia interpreta os sinais da realidade social, a partir da caridade, espelhada como realidade vocacional dos Evangelhos, não é difícil perceber uma mudança repentina, uma horizontalização da Palavra, convergindo para uma estreitamento entre fé e oprimido. Nessa dinâmica, a caridade e o amor são formas de controlar o desejo competitivo e, portanto, a violência e sua vocação para vitimização.

É necessário reconhecer que, quando se vivencia a reciprocidade do amor, parece quase sugestivo e imperativo a interrupção da reciprocidade da violência que tende para perseguição vitimária. Perceber o outro, a vítima, é viver a compaixão, cuja dinâmica implica no lugar da vítima como centro e princípio dessa convivialidade. É justamente dessa inversão que Leonardo Boff fala ao tratar do tema no encontro entre Girard e os teólogos da libertação: “O intento da Teologia da Libertação é precisamente efetivar essa virada epistemológica: buscar questionar, desde os pobres, às instituições da sociedade e igrejas” (ASSMANN, 1991, P. 40). Essa virada epistemológica é um processo de desalienação; libertação dos valores que nos aprisionam de modo tão disfarçado que quase não percebemos.

Aproximamos, assim, da hipótese desse trabalho que se pressupôs pensar o lugar da vítima como cabeceira dos diálogos e das prioridades

sociopolíticas. Por isso, a pertinência em mostrar como esse processo de vitimização derivou e continua sendo um mecanismo orientado pelo desejo e sucessivamente, pelas disputas e violências. Se a perseguição, exclusão e sentenciamento vitimário está na origem das culturas, como instância natural no âmbito coletivo, não é estranho que tal atrocidade ainda persista, mesmo que dissimulado ou travestido por outras formas (ritualizada), muitas vezes legitimadas, simbolizadas e encobertas, e, por esse motivo, ainda continua fazendo vítimas e sentenciando bodes expiatórios.

Considerações finais

É difícil dizer se a tarefa à qual se propôs essas páginas cumpriu seu efeito. Mas, ao menos podemos indicar que as sementes aqui plantadas poderão germinar se a terreno for propício. Isso porque ainda são muitos os desafios que precisamos enfrentar para que tenhamos o mínimo de engajamento, respeito e amor para com o próximo. Deixamos aqui nosso anseio de podermos expressar que a dor humana é universal, isso porque a dor, o sofrimento, a pobreza, a perseguição vitimária e a morte atinge a vida como um todo.

A ilustração da “parábola do bom samaritano” mostra, didaticamente, que o sofrimento do homem caído e a eminência da morte desperta um sentimento de amor pela vida, a vida de todas as vítimas que na maioria das vezes não são assistidas. Quem são as vítimas da nossa sociedade atual? Quem são os bodes expiatórios mais atingidos nesse cenário horrendo de ataques via fake news, mensagens de ódio, e falta de investimento social? Quem são os carrascos que perseguem com ódio implacável a população LGBT, os índios, negros, os moradores de favela? Na lógica do “bandido bom é bandido morto”, a violência sempre predomina; assim só existirá espaço para perseguição e sentenciamento vitimário. Resta dizer que o Evangelho se efetiva em amor e esse amor se opõe ao ódio e a violência.

Referências Bibliográficas

ASSMANN, Hugo. **René Girard com teólogos da libertação**. Petrópolis: Vozes e Editora UNIMESP, 1991.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. **Eu Via Satanás Cair do Céu Como um Raio**. São Paulo: É REALIZAÇÕES, 1999.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

GIRARD, René. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

Mignolo, Walter and Walsh, Catherine. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham/London: Duke University Press 2018.

GT 13: PERSONAGENS DO CONCÍLIO

Dr. Ney de Souza
(PUC-SP-Brasil)

Me. Felipe Cosme Damião Sobrinho
(PUC-SP-Brasil)

Me. Reuberson Ferreira
(ISTJP-Brasil)

Resumo: O objetivo deste Grupo de Trabalho (GT) é vicejar personagens (Bispos, peritos e outros) que atuaram no interior da Assembleia Conciliar convocada por João XXIII, o Vaticano II (1962-1965). Sabe-se que desde a convocação até o encerramento um número grandioso de padres, auditores e peritos, em momentos distintos, tomaram parte do concílio. As estatísticas apontam que, em períodos diversos, com as variáveis possíveis, eram entre 2300 e 2500 membros que compunham cada plenária conciliar oriundos de todos os continentes. A participação, a influência e ou contribuição de alguns foi decisiva para assunção ou não de temas no interior do debate conciliar. Figuras da envergadura de Helder Camara, Lercaro, Dossetti, Kloppenburg, Henrique Golland Trindade, Jorge Marcos ou Pedro Paulo Koop notabilizaram-se, tanto nas aulas conciliares quanto no pós-concílio pela contribuição que ofereceram a esse evento singular. Eles foram, de algum modo, como tantos outros, intérpretes da premissa do Papa João de que no Concílio era “necessário que a doutrina[cristã-católica] certa e imutável, [deveria] ser fielmente respeitada, [mas também] aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo” (AS I/1, p.172). Nesse sentido este Grupo de Trabalho (GT) quer-se resgatar essas personagens e aquilatar (mesmo que parcialmente) sua contribuição no Concílio e para o período pos-conciliar (processo de recepção). Assim busca-se apontar trajetórias pessoais, suas posturas na assembleia conciliar e discutir como eles influenciaram nos rumos Vaticano II. De igual modo, como eles encetaram, a seu modo, o processo de recepção do Concílio nas dioceses de origem dos purpurados, com especial acento nas brasileiras e da América Latina. Ademais buscar-se-á, apresentar, como essas figuras e suas contribuições são lidas e repercutidas no cenário teologia atual.

PALAVRAS CHAVES: Vaticano II, Personagens, História, Recepção, Teologia.

DOM JOÃO SAUVAGE, UM PADRE CONCILIAR NOS PASSOS DE FRANCISCO DE SALES

Agnaldo Costa Junior¹⁷⁹

Resumo: O presente artigo pretende apresentar uma personalidade do Concílio Vaticano II em relação a Francisco de Sales: Dom João Sauvage. O Dom Sauvage foi o primeiro bispo de Annecy nascido no século XX, que participou num grande evento para a Igreja Católica no século XX, o Concílio Vaticano II. Um Concílio é uma assembleia de bispos que estabelece as regras de fé e disciplina comum. O Concílio anterior, Vaticano I (1869) foi interrompido em 1870, e o Concílio de Trento (1545-1563) estruturou a Igreja Católica Romana até aos anos 60. O Dom Sauvage introduziu a Igreja diocesana no século XX. A reflexão discorrerá em dois momentos. No primeiro, apresentar-se-á as suas origens, um sacerdote do norte de França, depois o bispo de Annecy, em seguida a vida quotidiana no Concílio, posteriormente o trabalho realizado no Concílio, e finalmente a recepção do Concílio na diocese de Annecy. No segundo, propõe-se um texto de D. Sauvage: “A modernidade de São Francisco de Sales”, escrito por D. Sauvage em ligação com o Concílio Vaticano II. Enfim, na conclusão sintetizar-se-ão as ideias mais relevantes acerca dos temas conciliares. O resultado a ser obtido é o de demonstrar que seguindo os passos de Francisco de Sales, o Dom Sauvage confronta o trabalho do Doutor da Igreja com questões contemporâneas.

Palavras-chave: Igreja Católica; Concílio Vaticano II; História; Francisco de Sales

Introdução

Este trabalho trata de uma personalidade do Concílio Vaticano II, Dom Jean-Baptiste-Étienne Sauvage em relação a Francisco de Sales. O Papa Paulo VI apresenta o bispo de Genebra como o melhor precursor do Concílio Vaticano II: “Ninguém mais do que São Francisco de Sales, entre os recentes Doutores da Igreja, antecipou as deliberações e decisões do Concílio com tão prodigiosa clarividência”. Dom Sauvage foi um sucessor e um discípulo de Francisco de Sales na participação e implementação do Concílio Vaticano II.

Para isso, propõe-se esta reflexão a partir de dois pontos: No primeiro, traçar brevemente uma biografia de Dom Jean Sauvage e sua obra. No

¹⁷⁹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo. Professor do Centro Universitário Salesiano (UNISAL) de São Paulo, Campus Pio XI. E-mail: agnaldocj@gmail.com

segundo, demonstrar suas principais ideias sobre o seu texto “A modernidade de Francisco de Sales”.

Pretende salientar a pertinência e atualidade do ensinamento de Francisco de Sales vividos à luz do Concílio Vaticano II como apresenta Dom Jean Sauvage.

1 Dom Jean Sauvage e sua obra

Jean Sauvage nasceu a 30 de setembro de 1908 em Marcq-en-Baroeul, Diocese de Lille. Filho de um artesão de mármore, eleito democrata-cristão local. Ele é o mais velho de seis irmãos. Estudou no Seminário Menor de Haubourdin (1919), no Seminário São Tomás de Merville (1926) e depois no Seminário das Faculdades Católicas de Lille (1927), do qual se licenciou em Filosofia e Teologia. A 26 de Maio de 1934, foi ordenado sacerdote. Foi enviado para o Instituto Bíblico em Roma (1934) e obteve um diploma canônico em Ciências Bíblicas. Foi nomeado professor no Seminário de São Tomás (1937). Mobilizado em 1940, foi feito prisioneiro e repatriado doente em 1941. Foi nomeado professor no Seminário Maior de Lille (1941), então superior do Seminário de São Tomás (1944), então superior do Seminário Maior de Lille e membro do Conselho Episcopal (1953), sob a direção do Cardeal Achille Liénart, que deveria ter um papel essencial no Concílio. Durante 25 anos foi responsável pelos seminaristas e pela formação de mais de 600 padres. Nas suas responsabilidades, deu sempre prioridade à formação teológica e espiritual dos sacerdotes adaptada à pastoral moderna. Acompanhou e dirigiu movimentos da Ação Católica e sublinhou a indispensável colaboração dos leigos no Apostolado (LAVERGNE, 2013, pp. 1-2).

1.1 Bispo d’Annecy

Desde a morte de Dom Cesbron a 13 de julho de 1962, a diocese de Annecy já não tem bispo. O Concílio estava prestes a abrir em outubro. Em 28 de Setembro de 1962, o Papa João XXIII nomeou o Cônego Jean Sauvage como Bispo de Annecy. A ordenação episcopal de Dom Jean Sauvage teve lugar a 3 de novembro na Catedral de Lille (LAVERGNE, 2013, p. 2). No dia 5, partiu para

Roma para participar na primeira sessão do Concílio Vaticano II. Participou ativamente nas quatro sessões do Concílio (em 1962, 1963, 1964, e 1965).

Como bispo missionário dinâmico, implementou o Concílio na diocese de Annecy, que nos anos 60 e 70 sofreu profundas mudanças demográficas, econômicas, sociais e culturais. Seguindo os passos de Francisco de Sales, Dom Jean Sauvage oferece conferências de fins de semana, que confrontam a obra do Doutor da Igreja com questões contemporâneas.

A nível nacional, foi responsável pela África francófona como membro do Comité Episcopal para Missões Estrangeiras (1963), membro das Comissões Episcopais para o Clero e Seminários (1965), para o “Milieus Independente”, para o Mundo do Trabalho, e membro do Conselho Permanente da CEF (1966-1972). Em 1978, foi nomeado membro da Congregação dos Bispos em Roma. Atingindo o limite de idade, a 27 de setembro de 1983, renunciou à sede episcopal de Annecy. Nomeado bispo-conselheiro do movimento francês “Aides au Prêtre”. Inicialmente como bispo emérito foi para Aix-les-Bains, mas seguiu à Maison Saint-François em Annecy. Morreu em Annecy a 28 de outubro de 1991. Até ao fim da sua vida, Francisco de Sales era o seu companheiro.

1.2 Durante o Concílio Vaticano II

Como jovem bispo, Dom Jean Sauvage trabalhou no Concílio com convicção e entusiasmo sobre liberdade religiosa (KLOPPENBURG, 1966, p. 36), engajamento dos leigos, formação sacerdotal (ALBERIGO, 2007, pp. 332 - 336), educação cristã (ALBERIGO, 2007, p. 538), diaconato permanente, colegialidade dos bispos (KLOPPENBURG, 1964, p. 123), doutrina mariana e *Gaudium et Spes*.

Perto do Cardeal Liénart, foi bispo na maioria conciliar. Descreve os dois grupos de pensamento que coexistem na Igreja e que se confrontaram durante o Concílio. Os debates foram por vezes tensos e muito difíceis para os Padres conciliares.

Em Roma, os bispos franceses aprenderam a trabalhar em conjunto. O episcopado francês tinha confiado a Dom Jean Sauvage a responsabilidade de trabalhar sobre a liberdade religiosa, a futura declaração *Dignitatis humanae*.

Como mostram os seus respectivos diários, interagiu com teólogos de renome, como Yves Congar e Henri de Lubac, para trabalhar sobre as questões abordadas no Concílio. Dom Jean Sauvage é mais conhecido pelos cronistas do Concílio pelas suas intervenções na sua área favorita, o ministério e a formação de presbíteros (ALBERIGO, 2006, p. 338). Nos debates, insistiu especialmente na importância da unidade entre os superiores e professores e na sua disponibilidade para dialogar com os seminaristas (KLOPPENBURG, 1965, p. 352). Para ele, os seminaristas eram jovens do seu tempo e futuros pastores (ALBERIGO, 2006, p. 338).

Os debates não ficaram em Roma, o Dom Sauvage estava preocupado em envolver os seus diocesanos no Concílio através de questionários sobre o esquema estudado.

1.3 A recepção do Concílio na diocese de Annecy

Considerando-se um trabalhador do Concílio, Dom Jean Sauvage implementou as orientações do Concílio com dinamismo e vontade. Como bom pastor, deu conferências para explicar o Vaticano II. A implementação do Concílio não foi isenta de relutância, deparou-se com a oposição e foi confrontado com as consequências dos acontecimentos de Maio de 1968, que perturbaram a sociedade francesa e a diocese com as saídas dos padres, crise vocacional, secularização progressiva da Savoia, uma terra com uma forte identidade católica (LAVERGNE, 2013, p. 5).

A reforma litúrgica do Concílio Vaticano II exige a participação do povo de Deus nas ações litúrgicas. Segundo Baud (1985, p. 293), o rito da Missa de Paulo VI foi estabelecido. Os altares foram reajustados em face do povo. A leitura e explicação das Escrituras, o Mistério Pascal e a celebração dos Dias Santos foram renovados e aprofundados. A vida sacramental foi revalorizada: preparação para o batismo, renovação da confirmação, preparação para o casamento, cuidados pastorais para os funerais, o sacramento dos doentes. Foram abertos centros de formação para equipas litúrgicas na diocese. A Comissão para a Pastoral Litúrgica e Sacramental foi fundada em 1966.

A participação dos leigos na catequese foi alcançada. Os catequistas (na sua maioria mulheres) são formados em La Roche-sur-Foron (BAUD, 1985, p. 293). Assim como na catequese, na educação pública, os leigos, cada vez mais numerosos, são responsáveis por capelarias. Na educação católica, gradualmente os leigos substituem padres e religiosos na gestão e cuidado pastoral das escolas.

Com a urbanização e a necessidade de juntar a vida humana às atividades pastorais levou a uma remodelação das estruturas pastorais. Foram criados diferentes conselhos: o Conselho Presbiteral na sequência do sínodo diocesano de 1968, o Conselho dos Religiosos (1967), o Conselho dos Leigos (1966), a Comissão Temporal. De acordo com Baud (1985, p. 295), nas comunidades, as funções essenciais são assumidas por fieis leigos.

Quanto a formação presbiteral, o antigo Seminário Maior foi encerrado em 1971. E os seminaristas foram para Lyon. Em 1976, o Centro de Formação Diocesana La Puya abriu e proporcionou formação permanente a padres e leigos (BAUD, 1985, p.297).

A respeito da Igreja no mundo de hoje, Dom Jean Sauvage valorizava a Ação Católica. O Diretor Diocesano do Apostolado dos Leigos tornou-se membro do Conselho Episcopal em 1963. A fim de evangelizar o mundo operário, a criação da Missão Operária e o envio de padres operários em missão foram decididos em 1968. Os importantes movimentos migratórios exigiram a criação da paróquia pessoal italiana, das missões espanhola e portuguesa (BAUD, 1985, p. 297).

Tendo em vista o diálogo inter-religioso, a Pastoral dos Migrantes, fundada em 1968 com um delegado presbiteral, iniciará o diálogo entre cristãos e muçulmanos. Dom Jean Sauvage ajudou os muçulmanos a encontrar lugares para rezar (uma mesquita em Annecy). Judeus e cristãos organizaram reuniões regulares entre eles.

No início de 1963 em Annecy, Dom Jean Sauvage deu uma primeira conferência sobre "O Concílio e o Ecumenismo". Foi criada uma comissão ecumênica em 1966. A partir daí, os encontros entre católicos e protestantes

deveriam ser regulares. A semana da unidade e os grupos ecumênicos irão reforçar este impulso ecumênico.

Dom Jean Sauvage é o primeiro bispo a receber jornalistas na casa episcopal. Criou o Centro de Informação Diocesana em 1966 e nomeou um padre como delegado dos meios de comunicação social. E criou pastorais como da Comissão de Turismo (1965), e do Pastoral da Família (1966).

A diocese de Annecy também tem a sorte de ter a presença e influência de São Francisco de Sales. O bispo de Genebra foi ativo e eficiente que permitiu à sua Igreja ultrapassar a crise da Renascença e da Reforma. A sua doutrina espiritual e a sua ação pastoral permanecem hoje em dia relevantes que apelam a uma implementação adaptada a esta época. A diocese de Annecy tem um protetor e um guia (BAUD, 1985, p. 300). Portanto, a presença de Francisco de Sales na vida e obra de Dom Jean Sauvage tem a sua total pertinência dentro de um horizonte espiritual e pastoral do seu ministério. Este segundo tópico da comunicação pretende recuperar alguns aspectos do texto de Dom Jean Sauvage sobre a “Modernidade de Francisco de Sales”.

2. A Modernidade de Francisco de Sales segundo Dom Jean Sauvage

Em agosto de 1986, Dom Jean Sauvage publicou a “Modernidade de Francisco de Sales”. A brochura é publicada na Abbaye de La Pochette. Pretende-se aqui mencionar o pensamento de Dom Jean Sauvage, destacando Francisco de Sales e o Concílio Vaticano II.

A modernidade é uma certa forma de ver as questões, de lidar com as pessoas, de falar sobre coisas de fé e humanidade numa linguagem acessível aos contemporâneos, abraçando a sua forma de sentir, raciocinar e reagir. A palavra modernidade é preferível à palavra atualidade, que tenderia a introduzir um personagem, uma época, no contexto do tempo atual e a forçar as semelhanças para as enfatizar. De qualquer modo, a presente reflexão supõe a identidade do humano em sua essência, em todas as épocas. Mas especialmente nos períodos que sublinham o humanismo.

Assim, Francisco de Sales foi muito do seu tempo, por isso pode ser do tempo atual. Ao alargar o conceito de modernidade, ao comparar as duas crises

que ocorreram no tempo de Francisco de Sales e no século XX, ao mostrar que o Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, foi confrontado com o problema da modernidade da Igreja e na Igreja, o bispo de Annecy responde que Francisco de Sales é moderno porque está à vontade na natureza criada, na sua humanidade e na sua terra. Portanto, Francisco de Sales era moderno porque sabia o que era um tempo de crise para a Igreja: uma crise não é um tempo de decadência.

À luz das mudanças econômicas e sociais, Francisco de Sales não ignorou o papel crucial do dinheiro, a sua circulação e a sua frutificação pela indústria bancária. A mudança cultural como sinal da descoberta das ciências experimentais e do humanismo greco-latino. Um certo sentido da evolução humana, confiança ao humano e encorajou no seu domínio sobre o universo e na sua responsabilidade de reformar a Igreja.

Vale a pena olhar para o sujeito humano porque Deus o criou à sua semelhança e Cristo escolheu a encarnação para restaurar a criação. Para São Francisco de Sales, entre um homem e uma mulher é pôr em prática a semelhança que Deus atribui em seu plano criador e pelo dom que dá de Cristo a cada pessoa, para que o humano possa estar à sua imagem e reproduzir nele o rosto do Pai, para que possa acolher em Jesus Cristo o amor pelo qual cada um é feito, no qual deve viver, pelo qual deve ser motivado. E é por isso que Francisco de Sales confia no humano, na sua responsabilidade de continuar a obra de criação e salvação.

Francisco de Sales apresenta a amizade como a fina flor do amor, esta amizade é uma vocação universal. O humano salesiano é habitado pelo projeto dinâmico de se assemelhar a Deus através da criação contínua, de detectar em si mesmo a atração do amor de Deus e o desejo de vida eterna, de se deixar levar pelo Deus que tem uma voluptuosidade pelo homem, uma voluptuosidade por se entregar a ele e ser acolhido por ele, em suma, de ouvir o apelo ao amor criativo e responsável.

Francisco de Sales possuía a convicção de que o Concílio é uma experiência espiritual e pastoral única: a de uma Igreja reunida no Espírito Santo, cujas decisões e orientações devem ser recebidas e implementadas. E

assim o gênio reformador de Francisco de Sales vai para além das perspectivas do Concílio de Trento. Ele introduz cada um na plenitude da modernidade, revelando o seu parentesco com o espírito e objetivo do Concílio Vaticano II.

Conclusão

A reflexão que se propôs a fazer “Dom João Sauvage, um padre conciliar nos passos de Francisco de Sales” quis ser uma interpretação que salientasse a relação de Dom Jean Sauvage e Francisco de Sales. O primeiro, bispo de Annecy e padre conciliar e o segundo, bispo de Genebra, mas exilado em Annecy, procurou reformar sua diocese à luz do Concílio Trento.

Dom Sauvage considera São Francisco de Sales como uma sentinela que devia trabalhar e circular pela saúde e crescimento da Igreja diocesana. Seguindo os conselhos do bispo de Genebra vigiou sobre duas categorias de pessoas, os presbíteros e os leigos engajados nas diversas atividades pastorais, proporcionando formação conciliar.

As ricas e profundas menções de Francisco de Sales no texto “Modernidade de Francisco de Sales” devem ser o referencial concreto e real na descoberta dos traços da sua vida dada ao anúncio do Amor de Deus em tempos de grandes metamorfoses políticas e espirituais. Surpreendentemente, Dom Jean Sauvage revela que Francisco de Sales é um legado para o Concílio Vaticano II, já que é um dos precursores do espírito do Vaticano II, que considera a história e a sua novidade como um lugar onde se ensina e a cultura como um lugar privilegiado onde a atenção pastoral e a ação da Igreja devem ser exercidas. Deste modo, está de acordo com as observações do Vaticano II, que dá importância nas mudanças em curso, a prioridade às mudanças culturais.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe (org.). **Historia del Concilio Vaticano II: La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965).** Vol. IV. Leuven;Salamanca: Peeters;Ediciones Sígueme, 2007. 462 p.

_____. **Historia del Concilio Vaticano II: el concilio maduro. el segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964).** Leuven;Salamanca: Peeters;Ediciones Sígueme, 2006. 607 p.

BAUD, Henri (org.). **Le Diocèse de Genève-Annecy.** Paris: Éditions Beauchesne, 1985. 331 p.

LAVERGNE, Thierry. **Mgr Sauvage : un évêque du xx e siècle.** 2013. Disponível em: <http://academie-salesienne.org/pdf/RVAS/RVAS17.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2022.

SAUVAGE, J.. **La modernité de François de Sales.** 1986. Disponível em: <http://academie-salesienne.org/pdf/RVAS/RVAS17.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2022.

KLOPPENBURG, Boaventura (comp.). **Concílio Vaticano II: segunda sessão (set.-nov. 1964).** Vol. III. Petrópolis: Vozes, 1964. 559 p.

_____. **Concílio Vaticano II: terceira sessão (set.-nov. 1964).** Vol. IV. Petrópolis: Vozes, 1965. 639 p.

_____. **Concílio Vaticano II: quarta sessão (set.-dez. 1966).** Vol. V. Petrópolis: Vozes, 1965. 576 p.

DOM AFONSO MARIA UNGARELLI: UM BISPO DO MARANHÃO NO CONCÍLIO VATICANO II

Laersio da Silva Machado¹⁸⁰

Resumo: O Vaticano II foi o primeiro Concílio a contar com a presença dos bispos do Maranhão. Dom Afonso Maria Ungarelli, MSC (1897-1988), bispo prelado de Pinheiro (1946-1975), destacou-se como um dos Padres Conciliares maranhenses com grande contribuição, tanto na fase antepreparatória, com o mais extenso “votum” dos bispos da Província Eclesiástica, quanto nas fases subsequentes, sendo consultor da Comissão Preparatória da Disciplina dos Sacramentos e, durante as Sessões Conciliares, membro da Comissão “De Missionibus” e o segundo bispo maranhense com mais intervenções nos debates na Aula Conciliar. O presente artigo tem como objetivo analisar a participação de Dom Ungarelli a partir dos textos de suas sugestões e intervenções compilados nas Atas Sinodais. Delineia-se, brevemente, o percurso histórico e a situação pastoral da Prelazia de Pinheiro no período de realização do Concílio. Apresenta-se, em linhas gerais, a prosopografia de Dom Ungarelli e analisam-se os textos de suas contribuições nas diversas fases do Concílio Vaticano II, dentre as quais uma foi acolhida pelos padres conciliares no Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja (n. 6, nota 37).

Palavras-Chave: Concílio Ecumênico Vaticano II, padres conciliares, Maranhão, Afonso Maria Ungarelli.

INTRODUÇÃO

Este artigo resulta de pesquisa de maior amplitude¹⁸¹, inserida na perspectiva de estudo do Concílio a partir dos padres conciliares, investigando a atuação do episcopado maranhense nas diversas fases do Vaticano II. Para tanto, analisamos a participação dos bispos da Província Eclesiástica de São Luís do Maranhão no Concílio Vaticano II a partir dos textos de suas contribuições compilados nas Atas Sinodais¹⁸². No recorte ora apresentado, analisamos a

¹⁸⁰ Bacharel em Teologia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA (São Luís/MA, 2012). Aluno do Mestrado eclesialístico em Direito Canônico da Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo (São Paulo/SP). E-mail: padre.laersio@outlook.com

¹⁸¹ cf. MACHADO, 2012.

¹⁸² Publicadas sob os títulos “*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*” (citado doravante como ADA) e “*Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*” (citado doravante como AS) pela Tipografia Poliglota Vaticana, atualmente disponíveis na internet no site da Faculdade de Direito Canônico da Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma: <<https://www.iuscangreg.it/acta.php>>.

atuação de Dom Affonso Maria Ungarelli, MSC, bispo da Prelazia *nullius* de Pinheiro, nas diversas fases do Concílio.

Inicialmente, buscamos delinear o cenário da Prelazia de Pinheiro no período compreendido entre o anúncio e a solene conclusão do Concílio. Em seguida, apresenta-se o perfil deste Padre Conciliar maranhense, num ensaio de prosopografia. Analisa-se, depois, o inventário das suas contribuições na fase antepreparatória e na Aula Conciliar.

1 A PRELAZIA *NULLIUS* DE PINHEIRO NO LIMIAR DO CONCÍLIO

O Litoral Ocidental e parte da Baixada Maranhense figuram entre as regiões do estado de mais antiga presença dos colonizadores e da Igreja. Alcântara, Guimarães, São Bento e Pinheiro tornaram-se freguesias da Diocese de São Luís do Maranhão ainda entre os séculos XVIII e XIX (cf. MARQUES, 2008, p. 92-93, 590, 795 e 839). A área correspondente a essas freguesias e às demais do Litoral Ocidental, da Baixada Maranhense e da região do Gurupi estiveram inteiramente sob a jurisdição da Arquidiocese de São Luís do Maranhão até o ano de 1922, quando foi criada a Prelazia *nullius* de São José de Grajaú, que abrangia o município de Turiaçu.

De acordo com Frei Metódio de Nembro (1955, p. 103), desde “1925 já se falava na criação de duas prelazias no Gurupí [sic], uma abrangendo a zona dos limites com o Pará, e a outra compreendendo a região nordeste¹⁸³ [sic] do Maranhão”. Na mesma data em que erigiu a Diocese de Caxias – 22 de julho de 1939 – o Papa Pio XI criou pela bula *Ad Maius Christifidelium* a Prelazia *nullius* de Pinheiro, colocando-a aos cuidados da Congregação dos Missionários do Sagrado Coração de Jesus (cf. AAS 32, 1940, p. 112-113).

Quando foi publicado o *Decretum Executionis* da Constituição Apostólica pela Nunciatura no Brasil, em 1940, “a guerra já ardia nos ‘fronts’ europeus e no oceano Atlântico”, o que impossibilitou a vinda dos Missionários do Sagrado Coração italianos que assumiriam a Prelazia de Pinheiro (NEMBRO, 1955, p. 103). Foi nomeado como Administrador Apostólico da nova

¹⁸³ Engana-se o historiador capuchinho, uma vez que a região do Gurupi localiza-se a noroeste no Maranhão; a região nordeste maranhense corresponde hoje às microrregiões dos Lençóis Maranhenses, do Baixo Parnaíba e de Chapadinha.

circunscrição o Arcebispo de São Luís, Dom Carlos Carmelo, que por sua vez solicitou aos capuchinhos de permanecerem em sua antiga paróquia na região provisoriamente. Em 1946, quando chegaram os nove Missionários do Sagrado Coração, foi nomeado como Administrador Apostólico da Prelazia de Pinheiro o Pe. Afonso Maria Ungarelli, MSC (MISSIONÁRIOS..., 1996, p. 11).

De acordo com os dados consignados no Anuário Católico do Brasil (CERIS, 1965, p. 673-675), a Prelazia *nullius* de Pinheiro, ao final do Concílio, estendia-se por uma superfície total de 13.709 Km², correspondendo a 12 municípios, com população total de 257.344 habitantes. Havia oito paróquias estabelecidas no território prelacial. A prelazia era atendida por 23 padres, 2 religiosos leigos e 54 religiosas. A Prelazia de Pinheiro possuía também movimentos e grupos de apostolado leigo: Apostolado da Oração, Cruzada Eucarística, Círculos Operários e Auxiliares Femininas Internacionais.

2 DOM AFONSO MARIA UNGARELLI, MSC (1897-1988): traços prosopográficos

Dom Afonso Maria Ungarelli, MSC, foi Bispo Prelado *nullius* de Pinheiro de 1948 a 1975 e Administrador Apostólico da Prelazia *nullius* de Cândido Mendes de 1962 a 1965. Filho único de Gaetano Ungarelli e Cecilia Bergamini Ungarelli, família abastada, nasceu em Marrara (Ferrara, Itália) em 02 de maio de 1897. Estudou na Universidade de Bolonha, formando-se e doutorando-se em Química e permanecendo algum tempo como Professor Assistente do Professor Catedrático.

Em 1924, Ungarelli entrou no noviciado dos Missionários do Sagrado Coração de Jesus em Marseille, na França. Fez a Profissão Religiosa em 1925 e, após concluir os estudos filosófico-teológicos na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, foi ordenado presbítero em 1928. No ano seguinte conseguiu o grau de Doutor em Teologia pela mesma universidade. Além disso, era também Bacharel em Direito Canônico, pela mesma Pontifícia Universidade Gregoriana. Nos primeiros dez anos de seu ministério sacerdotal foi diretor do Escolasticado de Filosofia e Teologia dos Missionários do Sagrado Coração em Florença, superior religioso na mesma cidade e diretor do Seminário Menor em Narni.

Ao ser criada a Prelazia *nullius* de Pinheiro, em 1939, a Santa Sé decidiu confiá-la à Congregação dos Missionários do Sagrado Coração. Enquanto ocorriam as consultas da Casa Geral da Congregação aos superiores da Província Italiana para aceitarem essa missão, o Pe. Afonso Ungarelli se demonstrou receoso de assumir tal trabalho, uma vez que ainda não possuíam suficiente experiência com missões estrangeiras (MISSIONÁRIOS, 1996, p. 68-69). Todavia, Pe. Ungarelli foi o único dos membros do Conselho Provincial a ser designado para trabalhar no Maranhão quando a Prelazia foi oficialmente entregue aos cuidados dos Missionários do Sagrado Coração, em 01 de junho de 1940.

A Segunda Guerra Mundial (1939-1945), entretanto, impediu que os missionários viessem a Pinheiro assumir seu trabalho pastoral. Somente em 1946 os primeiros sacerdotes vieram da Itália com Pe. Ungarelli para iniciar a missão em terras maranhenses. Pe. Afonso Maria Ungarelli foi nomeado Administrador Apostólico da Prelazia pelo Papa Pio XII em 18 de agosto de 1946 (MEIRELES, 1977, p. 323-324).

Em 13 de novembro de 1948, por fim, o prelado Mons. Ungarelli foi elevado à dignidade episcopal, como bispo titular de Azura, com a sagração episcopal em São Paulo, em 27 de março de 1949, sob a presidência do agora Cardeal D. Carlos Carmelo. Após a elevação ao episcopado, continuou, no dizer de Dom Felipe Condurú Pachêco (1969, p. 615), “a governar sua Prelazia, com um movimento civico-religioso [sic] verdadeiramente modelar”.

Em 1955, Dom Ungarelli conseguiu o envio de padres diocesanos canadenses¹⁸⁴ para auxiliar nas paróquias de Cururupu, Turiaçu, Peri-Mirim e Bequimão (MISSIONÁRIOS..., 1996, p. 31). Ao ser criada a Prelazia *nullius* de Cândido Mendes, em outubro de 1961, D. Ungarelli foi nomeado também Administrador Apostólico da mesma, até que fosse escolhido o seu primeiro prelado.

Animou todas as dimensões da pastoral na Prelazia de Pinheiro, permanecendo na função até 1º de março de 1975, quando sua renúncia por

¹⁸⁴ Dois anos antes do apelo de Pio XII na encíclica *Fidei Donum*, para que também os padres diocesanos se fizessem missionários, permanecendo incardinados na diocese de origem.

limite de idade foi aceita por Paulo VI. Faleceu em 23 de maio de 1988 e seus restos mortais, por vontade do então bispo de Pinheiro, D. Ricardo Paglia, foram inumados na Catedral da Diocese de Pinheiro.

3 UM BISPO MARANHENSE NO CONCÍLIO VATICANO II

3.1 A Fase Antepreparatória (1958-1959) e as proposições de Dom Ungarelli

Após convocar o Concílio, o Papa João XXIII desejou envolver na sua preparação os bispos do mundo inteiro, assim como dos superiores maiores dos religiosos e das faculdades teológicas, através de uma carta enviada pelo Cardeal Tardini em junho de 1958, na qual se solicitava o envio de *consilia et vota* – conselhos e propostas, por assim dizer – sobre as questões que deveriam ser tratadas no Concílio (cf. ALBERIGO, 1996, p. 103-104).

Dentre os nove bispos e prelados maranhenses que poderiam ter respondido à solicitação do Cardeal Tardini na fase antepreparatória, apenas sete o fizeram. O prelado de Pinheiro, Dom Afonso Ungarelli, apresentou o maior *votum* do episcopado maranhense: quase treze laudas de texto.

Desculpando-se por ter recebido a carta da Comissão Antepreparatória somente muito tarde e por isso ter atrasado a resposta, D. Ungarelli passa imediatamente a tratar das propostas que deseja apresentar: instituição de catequistas e questões relacionadas ao sacramento do matrimônio. Expondo brevemente as propostas, o prelado pinheirense acena para dois opúsculos que elaborou para uma abordagem mais detalhada e aprofundada dos assuntos – “De cooperatione laicorum in munere pastoralí” e “De convenientia emendandi can. 1098, vel potius perficiendi quae a can. 1098 statuuntur” – e que foram remetidos juntamente com a carta à Comissão Antepreparatória.

Ao longo de todo o seu escrito, D. Ungarelli apresenta um retrato da situação dos territórios missionários a partir de sua própria realidade, a Prelazia *nullius* de Pinheiro, e dele retira as consequências pastorais: “no norte do Brasil, assim como em várias outras regiões da América Latina, as paróquias possuem um imenso tamanho, pelo que o Pároco [...] não é capaz de realizar a sua missão pastoral [...]” (ADA I/II,7, p. 288, tradução livre nossa).

O prelado pinheirense continua apresentando a gravidade do problema, ao buscar fazer o interlocutor romano compreender a situação em toda sua dimensão: “A Prelazia de Pinheiro é a menor das Prelazias do Brasil, mas tem o mesmo tamanho que a Gália Subalpina (Piemonte) e a Gália Cisalpina (Lombardia) juntas” (ADA I/II,7, p. 288, tradução livre nossa).

A ação pastoral na Prelazia desenvolve-se apenas sob o estilo definido pelo prelado como “missões ambulantes” ou “vulgo ‘desobrigas’, que é a visita anual que o Sacerdote faz para que os fiéis cumpram suas *obrigações religiosas*. Confissão e Comunhão pelo menos uma vez ao ano” (ADA I/II,7, p. 287; grifos do autor, tradução livre nossa).

As conseqüências da deficiente assistência religiosa na vastíssima prelazia são várias: as crianças da zona rural não recebem nenhuma catequese; muitos que se chamam cristãos não sabem rezar sequer o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”; caiu em desuso a oração pública, realizada apenas quando se celebra a Santa Missa em algum domingo ou dia de festa; os sacramentos, para além do Batismo, são todos negligenciados; muitos, por conta disso, caem na heresia por dar ouvidos a pastores protestantes e líderes espíritas; há um grave perigo de perversão do povo cristão, por conta da falta de assistência espiritual, que os deixa tal como ovelhas que não tem pastor à mercê dos lobos vorazes (cf. ADA I/II,7, p. 287-288).

Como solução, D. Ungarelli propõe que sejam confiadas a alguns leigos bem preparados responsabilidades próprias da cura de almas que não exijam o uso de ordens, com o objetivo de auxiliar os sacerdotes e favorecer o *bonum animarum* (bem das almas) dos fiéis. Os catequistas deveriam ser formados durante três anos num “Instituto Diocesano para os Catequistas Cooperadores”, onde estudariam de modo particular as Sagradas Escrituras e a catequese.

D. Ungarelli passa, logo em seguida, a sugerir formas concretas de inserir toda a sua proposta no *corpus* canônico vigente, propondo emendas para a Parte III (*De laicis*) do Livro II (*De personis*) do Código de 1917, apresentando quatro cânones a serem inseridos e que compendiam juridicamente as sugestões que apresentou no *votum*.

No outro opúsculo que apresentou à Comissão Antepreparatória, D. Ungarelli demonstra como a ausência dos sacerdotes nas terras de missão e a negligência dos fiéis para com os sacramentos – incluído o matrimônio – seja motivo de graves escândalos para a sociedade.

O cânon em questão trata da chamada forma extraordinária do matrimônio¹⁸⁵. Dom Ungarelli vê na forma extraordinária do Matrimônio uma possibilidade de favorecer o acesso ao sacramento nas paróquias e comunidades afastadas e carrega nas tintas para comprovar que da não aplicação e do desconhecimento desse dispositivo canônico surgem diversas consequências nefastas.

A proposta de D. Ungarelli para o problema, em resumo, é formar os catequistas cooperadores para educar o povo acerca do cân. 1098 e sua aplicação e nomeá-los como testemunhas qualificadas, sendo capazes de solicitar e receber o consentimento que os noivos dão um ao outro. Para tal, mais uma vez, o antístite de Pinheiro sugere diretamente modificações no texto do Código de Direito Canônico, com vistas a aplicar as suas sugestões nos capítulos que tratam do Matrimônios (ADA I/II,7, p. 297-298).

3.2 Fase Preparatória (1960-1962): Dom Ungarelli na Comissão da Disciplina dos Sacramentos

A fase Preparatória do Vaticano II teve início com a publicação do *Motu Proprio Superno Dei Nutu*, em 05 de junho de 1960. Nesse documento pontifício foram dados os princípios de ação de cada uma das diversas comissões preparatórias. As comissões seriam compostas “de Cardeais, Bispos e Eclesiásticos, insignes por virtude e doutrina, tanto do clero secular como do clero regular, escolhidos das diversas partes do mundo” (JOÃO XXIII, 1962, p. 56).

¹⁸⁵ Quando os nubentes se encontram em perigo de morte ou quando está ausente o assistente eclesiástico apto para receber o consentimento dos noivos e esta ausência se prevê com certeza moral que durará por um mês, sendo que os nubentes não podem recorrer ao ministro religioso sem grave incômodo, é válido e lícito o matrimônio contraído pelos dois nubentes perante duas testemunhas.

Dom Ungarelli foi escolhido como consultor da Comissão da Disciplina dos Sacramentos (cf. BEOZZO, 2005, p. 128) e sua nomeação foi tornada pública na “Acta Apostolicae Sedis” de 25 de outubro do mesmo ano (cf. AAS 52, 1960, p. 846).

O prelado e canonista maranhense era, assim, convocado para oferecer sua contribuição ao Concílio na área em que justamente se concentrara o seu *votum*, de resto bem articulado e fundamentado na experiência pastoral. O trabalho das diversas comissões pré-conciliares e, de modo particular, a atuação de D. Ungarelli na Comissão da Disciplina dos Sacramentos, permanece em aberto para futuras pesquisas.

3.3 Sessões do Concílio Vaticano II (1962-1965): Dom Ungarelli na Aula Conciliar e na Comissão *de Missionibus*

O Concílio, preparado pelas comissões formadas por membros da Cúria Romana coadjuvados por bispos e teólogos de vários países do mundo, fora pensado como uma rápida assembleia de aprovação dos cerca de 70 esquemas, elaborados a partir das sínteses das propostas dos bispos e da própria Cúria.

Todavia, já na primeira Congregação Geral da Primeira Sessão do Concílio, em 13 de outubro de 1962, percebeu-se que o clima era outro entre os padres conciliares: por sugestão do cardeal Liénart, com o apoio do cardeal Frings, que falou em nome também dos cardeais Döpfner e König (RICCARDI, 2000, p. 43), a eleição das comissões conciliares foi adiada, para que as Conferências Episcopais – esse novo organismo eclesial que despontou pouco antes do Vaticano II e ali demonstrou sua funcionalidade – tivessem tempo de organizar listas de candidatos.

Apesar da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil não haver elaborado qualquer lista de candidatos (RICCARDI, 2000, p. 52), dentre os eleitos para as comissões conciliares estava também um maranhense: Dom Afonso Maria Ungarelli, prelado *nullius* de Pinheiro, que já participara da Comissão Preparatória sobre a Disciplina dos Sacramentos foi eleito para outra comissão, a das Missões.

O Concílio teve como primeiro tema de debates a Liturgia, a partir da quarta Congregação Geral, em 22 de outubro de 1962. No primeiro dia de debates manifestaram-se algumas personalidades que adquiririam destaque na Aula Conciliar, como os cardeais Frings, Lercaro, Montini e Spellman. Junto a esses grandes nomes, figura o de Dom Ungarelli, com a décima nona intervenção oral do dia. Em sua intervenção – que ultrapassou o tempo de 10 minutos e teve de ser interrompida – o prelado questionou a excessiva importância dada pelo *schema* ao rito latino em referência às demais expressões da Igreja Católica e o aferrar-se do texto à necessidade de utilizar a língua latina na liturgia em todos os lugares:

Porém esse postulado, isto é que a língua latina seja empregada em todo o mundo, não o vemos convir com os fins da sagrada Liturgia por essas razões: *Primeira razão*: Desse modo o postulado parece obstar a união das Igrejas. [...] Entretanto, se toda a Liturgia ocidental deve observar o uso da língua latina (p. 167, n. 24, lin. 10-11), mantém-se um impedimento não necessário à conciliação com os Irmãos separados, por exemplo com os protestantes, que empregam a língua vernácula, e aos quais seja talvez mais fácil entrar na Igreja católica, retirado o impedimento da língua... [...] (AS I/1, p. 336; grifos do autor, tradução livre nossa).

A segunda razão apresentada por Dom Ungarelli, de outro modo, tem fundamentos na missionariedade da Igreja: “O postulado de que temos falado, parece ainda mais atrapalhar a evangelização dos infieis, aos quais Cristo Senhor nos compele todos” (AS I/1, p. 337, tradução livre nossa).

A terceira razão apontada por D. Ungarelli é de corte vocacional, diante da grande necessidade por falta de sacerdotes: “a formação dos que são chamados ao ministério sacerdotal se tornará mais fácil, que é assunto de grande importância nesse momento” (AS I/1, p. 337, tradução livre nossa).

D. Ungarelli vai mais além, propondo a criação de novos ritos, já que todos gozam da mesma honra e dignidade para a Igreja e no passado foi possível existir uma multiplicidade deles. Argumenta D. Ungarelli: “Mas se na antiguidade pareceu idôneo que se instituíssem diversos ritos [...], porque hoje não é apropriado instituir novos ritos, se em muitos lugares a situação

corresponde mais ou menos aos tempos antigos?” (AS I/1, p. 338, tradução livre nossa).

Alguns dias depois, D. Ungarelli apresentou nova intervenção, desta vez por escrito, com o mesmo conteúdo da lida na quarta Congregação Geral, acrescentando a solicitação de que o *schema* fosse modificado de modo a dizer que o documento e suas normas diziam respeito apenas ao rito romano e não a todas as tradições litúrgicas da Igreja (AS I/1, p. 661). A esta se associaram 29 bispos, dentre os quais D. Antonio Batista Fragoso, então bispo auxiliar de São Luís.

A Segunda Sessão do Concílio, conduzida por Paulo VI, contou com cinco intervenções de padres conciliares do Maranhão: uma de D. Condurú Pachêco e quatro de D. Marelim, todas entregues por escrito. Deve-se notar a ausência de contribuições de D. Ungarelli, certamente absorvido nos ingentes trabalhos de preparação do esquema sobre a atividade missionária da Igreja.

Os novos ares do ano de 1964 traziam esperança para Terceira Sessão do Vaticano II: quiçá fosse este o último período. Pensavam assim Paulo VI e muitíssimos padres conciliares, desejosos de que pudessem regressar logo definitivamente a suas sedes diocesanas para tratar das necessidades de seus fiéis (KOMONCHAK, 2007, p. 17). A Terceira Sessão do Vaticano II tinha, por isso, um programa vasto, que objetivava dar conta de todos os esquemas restantes. Próximo do final desta Terceira Sessão, temos a intervenção de D. Ungarelli sobre o esquema “De activitate missionali Ecclesiae” (Sobre a atividade missionária da Igreja). A intervenção de D. Ungarelli faz várias reivindicações:

1. Determinar a teologia da missão: a) A partir das Sagradas Escrituras e dos testemunhos dos Santos Padres (Bea, Frings, Zoghbi); b) A partir da necessidade perene e urgente do ofício missionário (Suenens, Bea, Alfrink); c) em relação aos chamados ecumenismo e liberdade religiosa.
2. Rever a noção jurídica da missão, se a aceção que até agora prevalece, ou se atividade missionária alemã não corresponde à condição (Fulton Sheen, Riobé, Grotti).
3. Desenvolver as consequências da colegialidade, tal como órgãos centrais de direção da atividade missionária (Léger, Frings) ou dos ofícios e obras das Igrejas particulares (Frings, Carretto).
4. Definir as disposições da evangelização frente ao chamado “terceiro mundo”.
5. Outras intervenções sobre temas renunciados para o novo texto, que parece melhor se pronuncie sobre: a) adaptação (Léger, Rugambwa, Doi,

Lokuang); b) leigos e catecúmenos (Suenens); c) relações entre bispos missionários e institutos missionários (Grotti); d) escolas católicas nas missões (Nguyen Van Thuan e Schneider na discussão “sobre as escolas católicas”). (AS III/6, p. 633, tradução livre nossa).

A intervenção de D. Ungarelli é como uma coletânea sintética das contribuições dos diversos padres conciliares ao longo dos três dias de discussão do esquema, que foi amplamente criticado – referiram-se a ele como “ossos sem carne”, pelo total desligamento em relação ao “De Ecclesia”.

Na Quarta Sessão, última do Concílio Vaticano II, havia ainda um grande número de esquemas a serem discutidos e aprovados. As intervenções dos bispos maranhenses, apesar disso, diminuíram bastante. Sintomaticamente, apenas Dom Marelim e Dom Ungarelli se manifestaram sobre os esquemas em 1965 – quase como representantes das tendências opostas no Concílio.

A intervenção de Dom Ungarelli (cf. AS IV/4, p. 652-655), direcionada ao debate sobre o esquema “De activitate missionali ecclesiae”, versou principalmente sobre o conceito de missão (dinâmico ou territorial) e sobre sua aplicação em realidades distintas, tais como, por exemplo a Amazônia, e sobre a criação de um órgão central das missões.

Sobre a territorialidade da missão, D. Ungarelli fez-se porta-voz de inúmeros prelados de igrejas particulares onde a hierarquia e o clero não estão suficientemente implantados, onde as estruturas eclesiais ainda são precárias e que, no entanto, não fazem parte dos chamados “territórios de missão”. Os questionamentos apresentados por D. Ungarelli encontraram eco na Comissão Conciliar das Missões e foram consignados numa nota do Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja (n. 6, nota 37):

Nesta noção de atividade missionária, como se vê, incluem-se também, quanto à substância, aquelas regiões da América Latina nas quais nem hierarquia própria, nem maturidade da vida cristã, nem uma pregação suficiente do Evangelho se dão ainda. Se, porém, estes territórios são de fato tidos pela Santa Sé como missionários, não depende do Concílio: por isso que, a propósito da conexão entre a noção de atividade missionária e certos territórios, se diz muito intencionalmente que esta atividade se exerce “geralmente” (plerumque) em certos territórios como tais reconhecidos pela Santa Sé. (DOCUMENTOS, 2012, p. 441-442).

De fato, D. Ungarelli havia apresentado dados em sua intervenção sobre o tamanho da área amazônica, com uma multidão de batizados e com pouquíssimo clero (AS IV/4, p. 653-654). Em sua argumentação, apontava não haver motivos para reduzir o conceito de missão à pregação do Evangelho *in partibus infidelium*, ou seja, junto aos não-crentes.

CONCLUSÃO

No recorte da pesquisa ora apresentado, podemos identificar os frutos da atuação de Dom Afonso Maria Ungarelli no Concílio Vaticano II. A figura deste padre conciliar emerge como a de um pastor com o olhar voltado para o porvir, os pés no chão e a voz erguida para clamar. Um olhar perspicaz, que enxerga adiante e que foi capaz de sugerir concretamente a participação dos leigos no ministério pastoral antes mesmo de iniciarem os debates conciliares. Enraizamento profundo na realidade local, que o levou a propor meios para superar as dificuldades da pastoral e também, por outro lado, a questionar a própria formulação do conceito de missão nos debates conciliares. Uma voz erguida em meio aos grandes nomes da Igreja para defender suas ideias já na primeira Congregação Geral, e que lutou pelo reconhecimento da realidade missionária de sua prelazia e tantas outras da América Latina.

A voz de Dom Ungarelli, que se fez ouvir na Basílica Vaticana e na Comissão *De Missionibus* ressoa ainda hoje no Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad Gentes*, n. 6, nota 37. Uma simples nota de rodapé, mas que traduz o pensamento e a experiência de um missionário que, dedicado ao povo que lhe foi confiado e consciente de suas necessidades, sabia reconhecer também suas particularidades no processo de evangelização.

O empenho de Dom Ungarelli, posteriormente, nas reflexões do episcopado maranhense e no planejamento pastoral conjunto para “receber” e concretizar o Concílio Vaticano II em sua Diocese manifestam, também, o seu compromisso de Padre Conciliar em fazer valer o que os bispos de todo o mundo discutiram, decidiram e declararam na Aula Conciliar. Aproximando-se os sessenta anos do início do Vaticano II, olhar para a trajetória e as opções pastorais dos padres conciliares maranhenses – dentre os quais Dom Ungarelli,

em Pinheiro – permitirá compreender melhor o caminho feito pela Igreja no Maranhão desde então e, também, verificar o que ainda é preciso fazer para implementar as decisões do Concílio hoje.

REFERÊNCIAS

ACTA APOSTOLICÆ SEDIS: commentarium officiale. Romæ: Typis Polyglottis Vaticanis, Annus XXXII, Series II, Vol. VII, 1940. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_po.htm>. Acesso em: 04 fev. 2022. [AAS 32, 1940].

_____. Romæ: Typis Polyglottis Vaticanis, Annus LII, Series III, Vol. II, 1960. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_po.htm>. Acesso em: 04 fev. 2022. [AAS 52, 1960].

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO. Volumen II: Consilia et vote Episcoporum ac Praelatorum. Pars VII: America meridionalis – Oceania (sub secreto). Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1961. [ADA I/II,7]

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II. Volumen I: Periodus prima. Pars I: Sessio publica I. Congregationes generales I-IX. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970. [AS I/1]

_____. Volumen III: Periodus tertia. Pars VI: Congregationes generales CXII-CXVIII. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975. [AS III/6]

_____. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI-CL. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1977. [AS IV/4]

ALBERIGO, Giuseppe (dir.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. 1: O catolicismo rumo à nova era: o anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **História do Concílio Vaticano II**. Vol. 2: A formação da consciência conciliar: o primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963). Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Historia del Concilio Vaticano II**. Vol. 4: La Iglesia como comunión: El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965). Salamanca: Sígueme, 2007. (El peso de los días, 55)

BEOZZO, José Oscar (org.). **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965**. São Paulo, Paulinas, 2005.

- CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS – CERIS. **Anuário Católico do Brasil 1965**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico da Fundação IBGE, 1966.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). 6. reimp. São Paulo: Paulus, 2012.
- JOÃO XXIII. Motu Proprio “Superno Dei Nutu”. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Vol. I: Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962. p. 55-57.
- KOMONCHAK, Joseph. “Hacia una eclesiología de comunión”. In: ALBERIGO, Giuseppe. (dir.). **Historia del Concilio Vaticano II**. Vol. 4: La Iglesia como comunión: El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965). Salamanca: Sígueme, 2007. (El peso de los días, 55). p. 16-97.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Vol. I: Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962.
- MACHADO, Laersio da Silva. **Os bispos do Maranhão no Concílio Ecumênico Vaticano II: vota, participação e intervenções dos Padres Conciliares**. Orientador: Humberto Guidotti. 2012. 290 f. Monografia (Bacharelado em Teologia) – Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, São Luís, 2012.
- MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão**. 3.ed. Notas e apuração textual de Jomar Moraes. São Luís: Edições AML, 2008.
- MEIRELES, Mário Martins. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão: no tricentenário de criação da diocese**. São Luís: Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.
- MISSIONÁRIOS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS. **50 anos em Pinheiro e por Pinheiro**. [S/L]: [S/E], 1996.
- NEMBRO, Metódio de. **São José de Grajaú, primeira Prelazia do Maranhão**. Fortaleza: A Voz de São Francisco, 1955.
- PACHÊCO, Felipe Benício Condurú (Dom). **História eclesiástica do Maranhão**. São Luís: SENEC/Departamento de Cultura, 1969. (Coleção “César Marques”, 1).
- RICCARDI, Andrea. “A tumultuosa abertura dos trabalhos”. In: ALBERIGO, Giuseppe. (dir.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. 2: A formação da consciência conciliar: o primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963). Petrópolis: Vozes, 2000. p. 21-76.

A teologia das realidades terrestres na abordagem de Frei Constantino Koser
(OFM), Revista Eclesiástica Brasileira (REB), 1963

Patrícia Carla de Melo Martins¹⁸⁶

Resumo: A presente pesquisa traz no escopo da sua análise uma reflexão instaurada na História Intelectual, acerca da produção textual dos clérigos católicos brasileiros. Tem como objeto de análise os artigos publicados por Frei Constantino Koser, na Revista Eclesiástica Brasileira (REB), durante o Concílio Vaticano II (1962- 1965). Franciscano da Ordem dos Frades Menores (OFM), Frei Koser estava no Vaticano, integrado ao II Concílio, nos anos de 1963 à 1965. O ano de 1963 marca o início da sua trajetória como Definidor da Ordem pela América Latina, posição encerrada ao se tornar Definidor Geral, responsável pelo *aggiornamento* da Ordem franciscana no período pós-conciliar. Os anos de 1963 à 1965 foram fundamentais para a sua posterior trajetória como Ministro Geral entre 1967 e 1979, indicando seu posicionamento teológico enquanto intelectual integrado aos acontecimentos culturais e às epistemologias do seu tempo. O artigo que nos interessa mais de perto nesta abordagem foi publicado em 1963, no fascículo 4, de dezembro, intitulado *Perfeição Cristã “no Mundo” e “fuga do Mundo”*. Nessa discussão encontra-se uma característica marcante do Frei: pautada no movimento de síntese entre a tradição clerical e o progressismo. Neste artigo ele nos traz a abertura para o envolvimento dos leigos na estrutura interna da Igreja. Sob uma nova compreensão teológica, assentada na realidade empírica, subtraída do processo histórico e dos axiomas da Igreja, nos documentos oficiais que compunham a postura do Concílio Vaticano II, ele redimensiona o poder temporal sob uma matriz espiritual, evidenciando a vigência de um princípio teológico à realidade cotidiana e aponta a inserção do catolicismo no processo histórico de globalização.

Palavras-Chave: Intelectuais Católicos; REB; Editora Vozes; Franciscanos; Concílio Vaticano II.

A produção intelectual de Frei Constantino Koser (1918-2000), produzida na REB, durante Concílio Vaticano II, fez parte do estágio pós-doutorado desenvolvido no programa de pós-graduação em História da UEPG (Universidade Estadual de Ponta Grossa-PR), junto ao grupo de pesquisa de História Intelectual. Pesquisa a partir da qual vem se esboçando a análise em

¹⁸⁶ Pós-doutora em História pela UEPG, Docente no Departamento de História da UEPG, e-mail: pcmmartins.pesquisa@gmail.com

torno da trajetória de publicações de Frei Constantino Koser (Cf. MARTINS, 2019, 2020, 2021). Nesta abordagem o texto privilegiado é o artigo intitulado *Perfeição Cristã “no Mundo” e “Fuga no Mundo”*, publicado em dezembro de 1963 (KOSER), na REB. Artigo no qual ele centraliza o tema a *De Ecclesia*, ou seja, a Igreja a partir dos fiéis como ponto mais relevante da sua discussão.

A participação exponencial de Frei Koser no interior da Ordem Franciscana, em âmbito nacional e internacional, expressa o debate teológico promulgado pela hierarquia católica apostólica romana em torno do Concílio Vaticano II realizado entre 1962 à 1965. O ano de 1963, privilegiado nesta análise, foi demarcado pela transição papal dentro do Concílio. A morte do papa João XXIII e a ascensão do papa Paulo VI, constituíram um momento delicado frente às questões políticas da hierarquia católica (MATTEI, 2019). O novo pontífice garantiu a legitimidade dos seus atos e posições, entre conservadores e progressistas, trazendo para a segunda sessão do Concílio, realizado em setembro de 1963, o tema *De Ecclesia*. O artigo de Frei Koser, publicado em dezembro de 1963, traz para o Brasil a discussão travada em torno desse tema.

Frei Koser se mostrou, nas análises esboçadas até o presente, como um intelectual moderado. Situado entre os clérigos que acreditavam na possibilidade de haver uma mediação entre a tradição teológica, defendida pelos conservadores e a nova teologia que emergia junto as alas progressistas. Todo seu percurso religioso é notório. Ordenado pela província da Imaculada Conceição de Petrópolis-RJ, além de clérigo foi professor do Instituto Teológico Seráfico, a partir do qual garantiu sua projeção nacional e internacional dentro OFM. Os artigos de Frei Koser, publicados na REB, configuram uma dada produção intelectual que nos ajuda a entender a estrutura de um pensamento aplicado ao exercício dos mais altos cargos da Ordem Franciscana, dentro da qual exerceu a função de Definidor Geral da Ordem no Brasil entre 1959 e 1963, Definidor Geral pela América Latina de 1963 à 1965, Vigário Geral de 1965 à 1967, e Ministro Geral da Ordem entre 1967 até 1979. Seus textos trazem a posição exponencial da OFM frente às discussões teológicas do seu tempo e quanto às adaptações da OFM às condições dadas pelo Concílio

Vaticano II. Coube a ele, um brasileiro, na condição de Ministro Geral Ordem, redefinir a Constituição Geral das Regras da Ordem, imutáveis desde a origem, situada no início do século XIII. A presença de um brasileiro à frente dessa tarefa é algo que deve ser olhado com mais acuidade e cautela, que não cabem nestas linhas.

Vale ressaltar ainda que a OFM de Petrópolis é um espaço relevante do mercado editorial brasileiro, sede da Editora Vozes, fundada em 1901, com um mercado editorial diversificado, passando pela publicação de material didático para as escolas confessionais católicas, livros teológicos, revistas periódicas católicas de abrangência nacional e internacional e também por um substancial mercado editorial relacionado às áreas da sociologia, filosofia, antropologia, psicologia, linguística e outras em ascensão no campo teórico das Ciências Sociais e Humanas com a expansão das Faculdades e Universidades de Ensino Superior no Brasil, durante a segunda metade do século XX (ANDRADES, 2011).

O pai de Frei Koser era descendente de alemães situados no Sul do Brasil, assim como os franciscanos que assumiram a Província da Imaculada Conceição de Petrópolis-RJ, no final do século XIX, quase extinta pela falta de religiosos. Ao se casar seu pai se transferiu para Curitiba – cidade natal da sua esposa - onde Frei Koser passou sua infância e adolescência, estudou no Colégio Bom Jesus, mantido pelos franciscanos e no qual seu pai atuava como professor. Saiu do Colégio Bom Jesus para estudar com os Franciscanos de Mafra, depois voltou para Curitiba para cursar Filosofia e seguiu posteriormente para Petrópolis. Na Província da Imaculada Conceição de Petrópolis, na década de 1940 se tornou professor de Teologia no Seminário Seráfico e assistente eclesiástico da JEC (Juventude Estudantil Católica). Em 1950 ele vai para a Universidade de Freiburg. Na Alemanha, viveu de perto o contexto político cultural Pós Segunda Guerra Mundial, o existencialismo e humanismo filosófico, o movimento de inclusão social e revisão dos paradigmas do saber instituído (KUHN, 2007), a mariologia em voga, como expressa a encíclica *Munificentissimus Deus, sobre a definição do dogma de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu*, por Pio XII, publicada em novembro de 1950. Neste contexto, desenvolveu seu doutorado sobre mariologia. A encíclica de Pio XII,

posicionava a Igreja perante a ascensão feminina das mulheres nos espaços públicos, e na participação da constituição da realidade social do mundo contemporâneo (DUBY, 1991). Ao voltar para o Brasil, em 1953, Frei Koser criou no Seminário Seráfico de Petrópolis a primeira formação teológica para freiras, as quais não tinham acesso ao campo da erudição teológica, garantida unicamente para os clérigos, homens.

Seguindo às questões do seu tempo, Frei Koser procurou articular uma relação constante entre a teoria e a prática cristã. Sua produção intelectual evidencia um pensamento em busca da identidade clerical brasileira consubstanciada aos preceitos franciscanos. As questões culturais do seu tempo surgem sobre um tom crítico nos seus artigos, que nos oferece aspectos de um debate teológico cerceado por tensões, pela dificuldade de conciliar os interesses dos clérigos quanto às diretrizes a serem tomadas na definição do catolicismo contemporâneo.

O artigo, privilegiado nesta análise, publicado em dezembro de 1963, traz o debate da segunda sessão do II Concílio Vaticano. O ano de 1963 foi cerceado pela mudança e adaptação a um novo contexto marcado pelas disputas de poder no interior da hierarquia católica com a morte do papa João XXIII e a ascensão de Paulo VI. O tema do laicato, implícito na discussão desse artigo, foi um ponto de aproximação entre as alas conservadoras e as alas progressistas, segundo Mattei (2019). Seguindo um ponto chave de todos os seus textos, esse artigo, de Frei Koser, traz a crítica à cultura de massa, movida pelas relações monetárias e produção e consumo industrial. Ele apresenta a orientação considerada viável à salvação no presente, a partir daquilo que chama perfeição no mundo ou vida com Deus, em torno do debate da teologia das realidades terrestres.

Consta na sua discussão o reconhecimento de uma crise identitária nas tradições históricas. Neste momento, não apenas a tradição católica estava em crise, mas as tradições religiosas cristãs em geral. A tradição perdia seus significados frente à noção de modernidade da cultura de massa, voltada para o presente (HARTOG, 2015). Nas décadas de 1950 e 1960 emergiram vários outros movimentos religiosos nos espaços urbanos do Brasil, incluindo as

religiões mediúnicas de matriz afro, como Candomblé e Umbanda e a ascensão das Igrejas Pentecostais (PRANDI; PIERUCCI, 1996), e outras religiões que marcavam a ascensão do orientalismo, da Nova Era, inseridas na roupagem do movimento de contracultura (RISÉRIO, 2005). Trata-se de um momento de crise e mudança de referenciais que virai assolar o paradigma da tradição cristã católica.

Contudo, é a espiritualidade franciscana que se reafirmava como aspecto capaz de permear a experiência vigente na realidade em curso como um caminho que viria garantir a moralidade capaz de salvar os sujeitos na sua experiência temporal instaurada no presente, na contemplação, da cultura da paz, na relação com a natureza. A cultura que emergia sob o desenvolvimento tecnológico industrial e massificado era apontada como autodestrutiva, considerada individualista, sem os valores da fraternidade, do amor, da vida comunitária.

O artigo de dezembro de 1963 traz a discussão da segunda sessão do Concílio, e coloca a *De Eclésia*, como tema balizador da discussão teológica que dividia conservadores e progressistas. Às vésperas do Natal, a REB, única revista nacional brasileira com autorização para publicar os documentos conciliares, destaca o debate em curso, com a publicação do artigo de Frei Koser intitulado *Perfeição Cristã “no Mundo” e “Fuga do Mundo”*. A Igreja, neste artigo, é pensada sob a narrativa da teologia das realidades terrestres, de um tempo que se descortina. Cardeais, cônegos, bispos, padres regulares e seculares, voltam seus olhares para as práticas religiosas do laicato. “A ação apostólica dos leigos desencadeou forte movimento teológico, em que se estudam as situações dos cristãos “no mundo”, as tarefas terrestres que cumprem, sua relação ao Reino de Deus”. (KOSER, 1963, p.883)

Sua abordagem elucida a tensão entre a tradição teológica e a Nova Teologia. Produzida sob os antigos conventos, a tradição teológica, era para a ala progressista dos clérigos, considerada insuficiente para tratar da busca espiritual dos fiéis que viviam no mundo e buscavam sua progressão como cristãos. Frei Koser, defendia a necessidade de elaboração de uma

teologia das realidades terrestres e uma espiritualidade apropriada. Está-se em fase de eclosão deste empreendimento [...] Já pertence ao passado o tempo heroico da teologia e da espiritualidade das realidades terrestres, pois que já estão acolhidas na Igreja e não precisam lutar pelo seu reconhecimento. (KOSER, 1963, p. 883)

O dilema da secularização não é mais um problema que toca o afastamento dos clérigos católicos da política e dos saberes instituídos. É a religião instituída, associada ao *status quo* que se apresenta como um aspecto humano retirado do campo da produção de sentidos e significados à existência.

“Laicização significa, eliminação do caráter religioso. Em todas as culturas conhecidas, ainda as mais remotas, o universo com o homem foi sempre entendido como essencialmente ligado a religião. O pensamento, o trabalho, a vida familiar, a vida social – tudo tinha significação religiosa. A eliminação deste cunho religioso e a criação dum pensamento e duma ação isentos de religiosidade é o “*novum*” absoluto da Idade Moderna. (KOSER, 1963, p.884)

A teologia das realidades terrestres é oficializada no interior dessa discussão por onde se reconhece também a vigência de uma ruptura com o passado e a tradição religiosa judaico-cristã. A partir do laicato, Frei Koser constrói sua reflexão em torno da mudança de uma perspectiva temporal. O tempo, então guiada pela Igreja Católica, passa a ser guiada pelos meios de comunicação de massa, pela educação técnica em prol de uma sociedade de produção e consumo industrial. Ele defendia que a presença de uma mudança de perspectiva temporal dada na contingência da composição de uma sociedade laicizada, rompia com a sacralidade da concepção de mundo, vida e morte proposta na tradição das sociedades mantidas pelo jugo da tradição cristã católica apostólica romana.

Reside no bojo dessa discussão uma crise do humanismo moderno, do direito, da técnica e da política ocidental mantida sob a perspectiva filosófica judaico-cristã (DERRIDA, 2018, p.27). Sob esta proposição vê-se a necessidade de discutir o surgimento de um novo tipo humano destituído da moralidade cristã. Para Frei Koser, o problema da relação entre fé e razão toma uma proporção ainda maior na emergência da cultura de massa e do anti-intelectualismo.

A teologia das realidades terrestres recaía sob a noção temporal cerceada pela tentativa de (re)construir novos mecanismos de compreensão acerca da nova realidade social, sob os pressupostos da tradição e da fé. A representação de um exercício cotidiano demarcado pelos valores católicos sobre a realidade temporal, que constitui, constrói, faz agir no tempo, controlando o próprio tempo, deveria perfazer de sentido e significado a cultura de massa configurada a partir da década de 1950. A Igreja Católica, símbolo da religião instituída, fora por muito tempo a instituição e o espaço das normas, da dimensão e conseqüentemente do controle do tempo pautada na salvação e continuava defendendo sua posição sócio-política no contexto cultural emergente.

Frei Koser trata da vida salvífica dos leigos, da salvação pelas próprias tarefas terrestres, onde aloca a discussão sobre o espírito de Cristo no mundo. Parte da abordagem teológica que se articula no vocabulário utilizado pelo Frei, pauta-se nas citações da encíclica *Mater Et Magistra*, considerada o documento acerca da visão sobrenatural do cristão. (KOSER, 1963, p. 884-887). Ele apresenta o caminho para a realização de uma existência cristã diária, exercida no trabalho, no cotidiano, na vida familiar, nos estudos, na técnica de produção, nas formas de consumo, no mundo tal como ele se apresenta. A vida cristã seria instaurada sob um sentimento, um conjunto de valores, significados e representações elementares à estrutura do cristianismo, garantindo assim uma práxis cristã.

De acordo com Libânio, esse posicionamento teológico configurou uma abertura na tradição teológica em curso, dando margem a um outro movimento que aloca o sujeito no centro da reflexão. “Tal fenômeno gerou uma interiorização da teologia, que começou a trabalhar com categorias sobretudo extraídas das filosofias da existência” (LIBÂNIO, 1975, p.78) Essa teologia instaurada nas filosofias da existência, no existencialismo contemporâneo, valorizava à reflexão crítica da práxis cotidiana. A categoria “Reino de Deus” destaca-se trazendo consigo a noção de revolução do mundo e da pessoa, quanto a forma de ser, agir, pensar, ou seja, quanto a forma como se coloca no mundo, na realidade empírica cotidiano. Libânio aloca essa concepção teológica dentro da perspectiva política.

Para Frei Koser, a doutrina acerca das realidades terrestres, se forma

“como nova avaliação do ser e do agir específico do cristão no mundo, mais que tudo do leigo. As tarefas culturais, sociais, econômicas, científicas, técnicas, as atividades que delas resultam, os empenhos que reclamam, as estruturas psicológicas que supõem e criam; o ambiente e a situação, a vida de família, de escola, de trabalho, o convívio social e até mesmo as atividades esportivas e recreativas, mais que tudo e acima de tudo o matrimônio e a vida de família – tudo isso é visto de um modo não apenas positivo, mas pode-se dizer que de um modo otimista, como campo de realização plena e perfeita da vida cristã. Mais que tudo ao leigo cabe a missão de “cristianizar”, de “consagrar” tudo isso e de criar assim um mundo, o mundo cristão. (KOSER, 1963, p. 887-888)

A salvação deve ser vivida na experiência das coisas cotidianas, proporcionada pelos sujeitos da ação. Aponta que, na teologia tradicional, não era possível permanecer no mundo e atingir a perfeição prevista na experiência da doutrina cristã. De acordo com a teologia da tradição, a perfeição só poderia ser atingida fora do mundo, na clausura dos mosteiros e conventos, na vida monástica vivida pelos clérigos. Na perspectiva da teologia tradicional haveria uma negação da vida cotidiana que demarcava o mundo dos leigos. A espiritualidade elevada era reservada àqueles que deixavam o mundo para seguir a doutrina prescrita fora dele, naquilo que Goffman (1990) chama de instituições totais. Aos fiéis caberia uma rudimentar espiritualidade exercida no mundo, ou seja, entre aqueles que não “fogem do mundo”. O maniqueísmo que delimitava a fronteira espiritual entre clérigos e leigos se dissolve nesta análise da teologia das realidades terrestre, defendida por Frei Koser. Ele reconhece a vigência de um desequilíbrio na evolução doutrinal, na composição dos membros da igreja, na ação pastoral e espiritual da tradição, na qual o valor das realidades terrestres, da ação no mundo, é sonogado. Na teologia tradicional, existem aqueles envoltos em espiritualidade burilada pelo afastamento do cotidiano e a espiritualidade das pessoas consideradas comuns no campo da espiritualidade dos leigos.

Essa discussão é situada nas concepções do mundo juaneico, em várias passagens do artigo colocado em questão nesta abordagem, como aquele em que as pessoas se doam umas para outras, num gesto de amor e dedicação próximo ao sentimento típico dos mosteiros. Consta a ideia de que a vontade de

Deus é perpetrada pelas mãos humanas. Defende que a vontade de Deus não estaria apenas junto as leis do Universo, do cosmos, que rege a natureza – como atestava os iluministas do século XVIII – mas, também, por intermédio da ação humana. A ação proporcionada pelo ser humano, homem ou mulher, passa a ter um papel relevante na ordem da reflexão acerca da existência e da manifestação de Deus. “Com progresso em civilização, em ciência e técnica, em cultura e “humanidade”, o homem vai cumprindo sua missão no mundo e ao mesmo tempo vai levando o universo à forma aperfeiçoada a que se destina”. (KOSER, 1963, p. 890).

O problema da salvação da alma se volta para a união entre a realidade material e espiritual. O mundo seria transformado apenas pela ação feita na interioridade dos sujeitos da ação. Nessa narrativa, a vida humana no mundo, na realidade terrestre, se ergue como espaço salvífico, como possibilidade de aperfeiçoamento da espiritualidade. A experiência dos leigos, no mundo – no espaço das suas ações – deixa de ser vista como espaço negativo e torna-se positiva, rompendo assim com a percepção dicotômica e maniqueísta da tradição teológica.

A espiritualidade das realidades terrestres é colocada como forma de viver a mensagem de Cristo que articula a própria existência de Cristo na Terra, na perspectiva da doutrina católica. No passado cristão, disposto no pequeno mundo das abadias, na “*ora et labora*” constava a espiritualidade das realidades terrestres, “as tarefas necessárias para a manutenção e o desenvolvimento material do mosteiro faziam parte do caminho da perfeição.” (KOSER, 1964, p.891) Esse mesmo raciocínio aplicava-se à existência cotidiana dos leigos. A defesa da difusão daquilo que chama de espírito cristão nas tarefas terrestres, conformada aos dogmas e doutrinas do catolicismo, se apresenta como um ponto elementar da defesa do cristianismo na construção da espiritualidade vivida cotidianamente. No texto de Koser, o cristão é aquele que aos poucos impregna as tarefas terrestres do sentimento religioso previsto pela doutrina social da Igreja Católica.

Fala-se do cristianismo como um aspecto da espiritualidade transformada em um sistema fundado na normatividade da santidade como dom de Deus e

graça infundida na alma como resultado dos sacramentos. A graça do cristão/católico se faz pelo cotejo e inserção no Corpo Místico de Cristo, no sacramento da eucaristia. O apreço aos dogmas e a doutrina católica levaria o fiel ao profundo amor pelas coisas da vida.

“Assim se forma a verdadeira “mística”, um conjunto de pensamentos, de mentalidades e de atitudes que impregnam a alma e a empolgam, arrastando-a a ação forte, decidida perseverante. E quanto mais o cristão à luz da teologia das realidades terrestres refletir sobre esta espiritualidade de “ação no mundo”, mais se aprofunda, alarga e determina, mais intensifica as convicções e faz crescer o empolgamento.” (KOSER, 1963, p. 892).

Nas palavras de Frei Koser,

A atividade cristã se exerce assim plena e forte no matrimônio, na família, na escola, na educação, no trabalho e na sua estruturação, na economia, nas estruturas sociais, na política, nas ciências, na técnica, na cultura. O cristão, enquadrado nestes setores de atividade, já não lamenta disto nem acha que são empecilho de sua vida cristã. Antes vê aí o lugar que a Providência Divina lhe indicou para viver a vida cristã perfeita (KOSER, 1964, p. 893).

Na sequência, Frei Koser, defende o espírito de pobreza e de humildade, condenando a busca pelo alto padrão de vida, que se tornou a razão de ser dos indivíduos imersos no mundo das relações de produção e consumo material. Dentro de uma fala dialética e até contraditória, defende ainda a importância de reconhecer a teologia da tradição e da espiritualidade das realidades terrestres para evitar a condenação dos erros do mundo constituído pela ciência, a técnica, o processo civilizatório, a cultura, o bem-estar material, questionados na década de 1960 por várias correntes culturais e filosóficas. Considera a liberdade um ato do exercício de responsabilidade individual, a partir qual os leigos deveriam reconhecer o seu papel de sujeitos da sua própria realidade.

Contudo, em última instância, conclui sob a perspectiva da teologia tradicional quanto a abnegação dos desejos do mundo, para a obtenção daquilo que considera experiência celestial.

“É preciso que as realidades terrestres sejam cultivadas por homens que saibam dominar-se, e esses homens só se formam no cadinho da renúncia, da abnegação e da fortificação, do desprendimento interior e da força da alma. Quem se descuida das

realidades terrestres, trai a missão redentora integral de Cristo. Mas quem se descuida do domínio de si mesmo e da abnegação, trai a cruz de Cristo e depois de não cumprir sua missão terrestre, terá pedido sua alma." P. 895.

Verifica-se e entende-se o valor e significado atribuído as coisas cotidianas, podendo se tornar uma expressão e manifestação da vontade de Deus, a depender da forma e sentido atribuído às ações cotidianas.

Considerações finais

As considerações desse artigo dialogam com a publicação das suas duas obras autorais, a primeira publicada em 1958 e reeditada em 1998, intitulada *O pensamento franciscano* e sua última publicação, de 1971, intitulada *Vida com Deus no Mundo de Hoje*, ambas publicadas pela Editora Vozes. Obras relevantes para a compreensão das concepções franciscanas na contingência do mundo contemporâneo. Sua última publicação, de 1971, antecipa uma espécie de tratado que justifica a Nova Constituição da OFM, promulgada por ele, em 1973. Também, partes dessa discussão se encontra no seu artigo de dezembro de 1962, sob o título *A Situação do Laicato Católico nos albores do Vaticano II*. De modo geral, ele reconhece que existem distintos níveis de espiritualidade. O desenvolvimento do laicato não entraria em confronto com as vocações sacerdotais. Pelo contrário, o desenvolvimento da espiritualidade dos leigos dependeria da atuação dos clérigos. Ele defendia ainda que, na medida em que os leigos experimentassem o desenvolvimento espiritual proposto pelo catolicismo, haveria a possibilidade de aumentar as vocações e anseios pela vida clerical garantida pela formação e ordenamento. Num contexto mais amplo, verifica-se como ele entendia o próprio franciscanismo consubstanciado à vida cristã, à doutrina católica. Percebe-se um diálogo com os movimentos culturais e filosóficos da época, junto às vertentes que contestavam o avanço do estilo de vida envolvido com os valores da cultura de massa e da produção e consumo industrial. A realidade empírica fora dos valores católicos, da moralidade da doutrina social da Igreja, se esboça sob uma distopia capaz de ser sanada pelo exercício da teologia das realidades terrestres.

Referência

- ANDRADES, Marcelo Ferreira. **Do Claustro à Universidade: as estratégias editoriais da Editora Vozes na gestão de Frei Ludovico de Castro (1964-1986)**. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, Porto Alegre, 2001. 362 f.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 1998.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: A longa duração. **Revista de História**. Vol. XXX, n.62, ano XVI, abril, 1965.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- COSTA, Lucas Aparecido. **Tentativa católica de modernidade: o conceito de pessoa humana e sua realização histórica (1960-1980)**. Tese de Doutorado, UNESP/Franca-SP, 2014, 233 f.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G.. **A Religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Liberdade, 2018.
- DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem: A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)**. São Paulo: UNESP, 1996.
- DOSSE, François. **La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual**. Traucción Rafael F.Tomás. Universitat de València, 2007.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.) . **História das Mulheres no Ocidente: o século XX**. São Paulo: Ebradil, 1991.
- DUCLERT, Vincent. **Les intellectuels, un problème pour l'histoire Culturelle**. Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, [En ligne], 31/2003, mis en ligne le 15 de septembre 2008, consulte le 30 septembre 2016,
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

- IGLESIAS, Tania Conceição. Fontes franciscanas: historiografia franciscana brasileira. Revista **HISTEDBR** On-line, Campinas, n.42, p.23-38, jun 2011 – ISSN: 1676-2584.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- KOSER, Frei Constantino O.F.M.. **O pensamento franciscano**. Vozes: Petrópolis-RJ, 1958 (primeira edição); 1998 (segunda edição).
- KOSER, Frei Constantino O.F.M.. **Vida com Deus no mundo de Hoje**. Vozes: Petrópolis-RJ, 1971.
- KOSER, Frei Constantino O.F.M.. A Situação do Laicato Católico nos Albores do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, vol. XXII, dezembro de 1962, fasc. 4. p. 886-904.
- KOSER, Frei Constantino, OFM. Perfeição Cristã “no mundo” e “Fuga do Mundo”. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. XXIII, Dez. 1963, Dezembro, fasc.4
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LIBÂNIO, J.B. Atuais correntes da Cristologia Católica. **Revista de Filosofia**. V.2, n.5 (1975): **SÍNTESE**, Publicado em 3/11/1975. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
- LIBÂNIO, J.B. **Qual o futuro do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2006.
- LIBÂNIO, J.B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MANOEL, Ivan A. Tempo e movimento na Filosofia Católica da História (1860-1960). **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUHA, Ano V n.14, setembro 2012.
- MARTINS, Patrícia Carla de Melo; ZULIAN, R. W. Frei Constantino Koser: uma face do conservadorismo católico na abertura do Concílio Vaticano II. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v.XXII, p.119 - 135, 2019.
- MARTINS, Patrícia Carla de Melo. A História Secularizada sob o olhar da REB (Revista Eclesiástica Brasileira) na contingência do Concílio Vaticano II In: **XVII Encontro Regional de História da ANPUH-PR**. O futuro do futuro do ensino de história, 2020, Maringá-PR. **Simpósio 20. Intelectuais e Impressos na América Latina**. Maringá-PR: , 2020. p.1 - 13

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Intelectuais Católicos: Frei Constantino Koser na REB (Revista Eclesiástica Brasileira) In: **IX Seminário Internacional de Práticas Religiosas no mundo Contemporâneo**, LEER – Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades, Londrina, 2021, v.4, p. 840-855.

MATTEI, Roberto. **O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita**. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2018.

PIERUCCI, A.; PRANDI, R.. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec: 1996.

RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

RÉMOND, René; JULLIARD, Jacques; LINDENBERG, Daniel. L'histoire des intellectuels catholiques. Interview de René Rémond. In: **Mil neuf cent**, n°13, 1995, p. 14-24.

RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

RISÉRIO, Antônio. Duas ou três coisas sobre a contracultura no Brasil. In: **Anos 70: Trajetórias**. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2005. P. 25-31.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TOUPIN-GUYOT, Claire. **Les intellectuels catholiques dans la société française: Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)**. Rennes: Presse Universitaire de Rennes, 2002.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

ZANOTTO, Gizele. **História Intelectual e História dos Intelectuais: contribuições da historiografia francesa**. Biblos, Rio Grande, 22 (1), 2008, p. 31-45.

Kloppenburger e Francisco, democracia cristã e consciência de “povo”, na controvérsia “conservadora” do pós-Concílio Vaticano II

Rodolfo Gasparini Morbiolo¹⁸⁷

Resumo: É certo que não há uma única e exclusiva leitura do Vaticano II. A incorporação dos valores do Concílio na personalidade do atual Sucessor de Pedro, o Papa Francisco, evidencia a vitalidade deste evento pastoral que mudou a ótica eclesial da autorreferencialidade para o valor inalienável da alteridade. Dentre a variedade de rostos presentes no evento conciliar, como ainda na atuação eclesial pós-conciliar de seus especialistas, assoma a perspectiva de Dom Frei Boaventura Kloppenburger (OFM), para alguns tido como conservador. Como redator-chefe da Revista Eclesiástica Brasileira (REB), entre 1952 e 1971, contribuiu para a defesa dos valores da fé católica e pela divulgação dos documentos e ideais do Concílio Vaticano II. Em uma comunicação da REB de 2007 versa sobre o tema da democracia cristã, e sobre a importância de um Estado laico que garanta o respeito aos valores religiosos coletivos numa sociedade plural, em vista do bem comum, apoiado na doutrina social da Igreja, e em seu “Compêndio” (2004), na ocasião, de publicação recente. Neste Simpósio Internacional resgata-se o conteúdo desta comunicação publicada na REB, colocando-a ao lado do pensamento político do Papa Francisco, enfatizado já na “*Evangelii gaudium*” (2013) e mais recentemente na “*Fratelli tutti*” (2020). Uma verdadeira democracia cristã, segundo Francisco, se constrói conjuntamente com os valores cristãos da liberdade, da justiça e da unidade que supera os conflitos e respeita a diversidade, sendo possível apenas quando edificadas sob uma verdadeira consciência de “povo” e por um “governo” que respeite os valores coletivos da nação, jamais isolado, mas em diálogo fraterno internacional. O pensamento do Papa Francisco atualiza, à luz do Vaticano II, e aprofunda, a doutrina social da Igreja e a reflexão apresentada por Kloppenburger; e é sinal de uma Igreja pós-conciliar menos autorreferencial e mais centrada no vínculo fraterno da amizade.

Palavras-chave: Kloppenburger; Francisco; democracia; povo

Introdução

Dentre a variedade de rostos presentes no evento conciliar, como ainda na atuação eclesial pós-conciliar de seus especialistas, assoma a perspectiva de Dom Frei Boaventura Kloppenburger (OFM), para alguns tido como “conservador”. Como redator-chefe da Revista Eclesiástica Brasileira (REB), entre

¹⁸⁷ Mestre em Teologia Sistemática – Dogma (PUC-SP). Professor no Instituto de Teologia “São João Paulo II” de Sorocaba/SP. E-mail: rodolfo.morbiolo@gmail.com

1952 e 1971, contribuiu num tempo para a defesa dos valores da fé católica e, noutro tempo, para a divulgação dos documentos e ideais do Concílio Vaticano II.

A figura controvertida de Boaventura de Kloppenburg já foi esmiuçada por pesquisadores capazes de assinalar como a recepção e a incorporação dos valores enunciados pelo Concílio Vaticano II se mostraram capazes de mudar o ritmo não apenas da vida eclesial, mas do direcionamento teológico de seus especialistas. Entre os trabalhos mais atuais merece ressaltar a tese de doutorado em ciências da religião de Welder Lancieri Marchini (2018), os trabalhos de Rodrigo Coppe Caldeira (2019), e da historiadora Solange Ramos de Andrade (2007), segundo Caldeira a primeira a estabelecer um exame mais detalhado da biografia histórico-eclesial de Kloppenburg.

Antônio Genivaldo C. de Oliveira escrevendo ao Dicionário do Concílio Vaticano II (2015) ressaltar que a fama de “conservador” de Kloppenburg serviu de manchete ao Jornal Zero Hora de Porto Alegre ao noticiar sua morte em 8 de maio de 2009 (OLIVEIRA, 2015, p. 510).

Sua produção textual como redator-chefe da REB não é muito extensa, cerca de sessenta e oito artigos, sem contar os editoriais (ANDRADE, 2012, p. 142); embora se presume que durante este período seu ideário teológico tenha guiado as publicações da Revista como um todo. Neste sentido, tem lugar a percepção da mudança de direção editorial de uma atitude de defesa da fé, enérgica com relação a outras expressões religiosas cristãs e não cristãs, de tom notadamente apologético, no contexto histórico da época aprovado e incentivado pela CNBB em processo de organização inicial (OLIVEIRA, 2015, p. 512), para uma direção onde os documentos e valores enunciados pelo Concílio Vaticano II começam a ser divulgados e esmiuçados. Considere-se aqui o papel que Kloppenburg teve como perito da Comissão Teológica do Concílio Vaticano II, seu acesso aos esquemas preparatórios e sua posição privilegiada como consultor e assessor de imprensa dos debates conciliares (ANDRADE, 2012, p. 144-145; OLIVEIRA, 2015, p. 513).

As autoridades acima mencionadas reconhecem que sua transição de saída da REB se dá com a atuação mais evidente de Leonardo Boff, com quem

diverge em questões de teologia da libertação e marxismo (CALDEIRA, 2019, p. 1540; OLIVEIRA, 2015, p. 513).

Kloppenburger, sobre si mesmo, ao *Jornal do Brasil* em 2 de dezembro de 1988, se admite conservador em alguns aspectos e progressista em outros (HACKMANN, 1999, p. 506-508); dando assim tom à suspeita que já se tinha dele como personalidade controvertida no tocante à recepção do Vaticano II no Brasil.

Ao ser eleito bispo em 1982, define sua orientação pastoral sob o lema “fidelidade entre sombras”, tendo em vista que “entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus” caminha a Igreja peregrina à consumação (KLOPPENBURG, 1994, p. 11); havendo entre seus valores fundamentais quando assumiu a Diocese de Novo Hamburgo/RS: a fidelidade na área da fé, à doutrina social da Igreja, ao Novo Catecismo, à conferência de Santo Domingo e à família (Ibid., p. 5-8).

Neste sentido é que tem lugar a recuperação de sua contribuição teológica neste Simpósio Internacional; isto é, no sentido do ressalte de uma figura, que segundo ela mesma, tem em sua síntese pessoal, aspectos de continuidade e descontinuidade, de conservação e de atualização teológica, no tocante à recepção do Concílio.

Leremos a seguir a perspectiva amadurecida do final da vida de Kloppenburger, no tocante a um dos seus amores, isto é, a doutrina social da Igreja, colocando-a, no horizonte temático da democracia e da ação política cristã, ao lado do pensamento do Papa Francisco, enunciado na “*Evangelii gaudium*” (EG, 2013) e na “*Fratelli tutti*” (FT, 2020).

1. Kloppenburger e o conceito de democracia na doutrina social da Igreja

Em uma comunicação da REB de 2007, ano aproximado em que a historiadora Solange Ramos de Andrade inicia seus estudos sistemáticos sobre Kloppenburger, dois anos antes de sua morte, Kloppenburger versa sobre o tema da democracia cristã, e sobre a importância de um Estado laico que garanta o respeito aos valores religiosos coletivos numa sociedade plural, em vista do bem

comum, apoiado na doutrina social da Igreja, e em seu Compêndio, na ocasião, de publicação recente (2004).

Reproduzimos com o objetivo de síntese de pensamento, neste primeiro item, alguns recortes do texto citado em completo nas referências. Comenta Kloppenburg que “a democracia não é um instrumento, mas um fim” e que “seu caráter ético não é automático, mas depende da moralidade dos fins que persegue e dos meios que usa”, sendo “a autoridade política responsável diante do povo”, e o povo responsável por controlar a ação política de seus governantes.

Segue, explicando que o “bem-comum”, definido pela “Gaudium et Spes” do Vaticano II, como “o conjunto daquelas condições da vida social que permitem aos grupos e a cada um de seus membros atingirem de maneira mais completa a própria perfeição”, se realiza na consciência de que “a pessoa não pode encontrar a própria realização em si mesma” fora da relação de alteridade. Deste modo, “a ordem social e o progresso devem ordenar-se incessantemente ao bem das pessoas”, tendo por norma a verdade, a justiça e o amor, e “encontrar na liberdade um equilíbrio sempre mais humano”.

O humanismo proposto pelo itinerário do Concílio, segundo Kloppenburg, “vê com entusiasmo o aumento do senso de autonomia, liberdade e responsabilidades dos homens” de tal maneira a definir-se pela responsabilidade humana perante os irmãos e a história; definindo assim, “o tipo do homem novo tão vivamente desejado e imaginado pelo Concílio”, que “deve amar a liberdade, respeitar as responsabilidades e ser comunitário”.

Kloppenburg em seguida trata brevemente alguns temas. De um lado, apoiado na “Gaudium et Spes” 89-90, o tema do serviço aos mais necessitados, os pobres. De outro lado, recupera a doutrina tradicional do pecado pessoal, apoiado na “Gaudium et Spes” 13a e em Santo Agostinho, segundo a qual é o pecado pessoal a causa da desarmonia consigo mesmo, com os outros homens e com as coisas criadas. Trata ainda da liberdade em um mundo plural de religiões, no qual o “ambiente livre” apresenta-se como aquele onde “cada indivíduo ou grupo religioso procura viver sinceramente a sua religião, sem se sentir incomodado com a religião do outro” e o diálogo se constitui num “clima

de abertura, empatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando a compreensão recíproca, enriquecimento mútuo, comprometimento comum e partilha de experiência religiosa”. Para terminar, perfila o itinerário de um Estado capaz de uma democracia cristã, isto é, um “Estado laico” sem competência para emitir juízos em matéria religiosa, ou em matéria das religiões e crenças.

Finaliza propondo uma verdadeira reconciliação entre a teologia e a ciência, especificamente entre a solução evolucionista e a criacionista, conjecturando que “um cosmo sem Deus seria um caos permanente”; e que somente esse “diálogo” seria verdadeiramente democrático, pois tornaria possível conhecer e encontrar Deus na democracia. Deus entendido aqui como a razão criadora e subjacente a todas as coisas, e sem Quem, qualquer experiência de “diálogo” careceria de fundamento eficiente de unidade.

2. Papa Francisco, a ampliação do conceito de democracia e a consciência de povo

A palavra “democracia” não aparece na “*Evangelii gaudium*”, exortação apostólica que parece carregar aspectos programáticos do ministério do Papa Francisco. Este dado não significa que não seja possível presumir os valores compreendidos por seu significado no documento, justamente por tratar de temas como: o valor e a riqueza da diversidade étnica humana, e a importância da unidade, da conversão dos corações e a reconciliação para se poder avançar como nação (EG, 230), entre outras temáticas políticas em sentido amplo.

Por outro lado, na “*Fratelli tutti*”, sete anos depois, em meio à pandemia mundial, e à crise por ela causada em todos os setores da sociedade humana, a palavra “democracia” aparece quatro vezes, havendo um esforço evidente de desenvolver seu significado.

Alguns aspectos estão aqui anotados, como segue. Papa Francisco enfatiza a realidade da manipulação e desfiguração do significado da expressão “democracia” (FT, 14), e seu esvaziamento de sentido (FT, 110). Anota, ainda, a relação entre democracia, liberdade, justiça e unidade (FT, 14) e a necessária superação dos abismos causados pelo ainda atual sistema econômico-social gerador de vítimas e descartes (FT, 110). Ressalta, porém, a necessidade do

coletivo “povo” para dar significado à democracia, não apenas aditivo linguístico como aparece na expressão “governo do povo”, mas como “sonho coletivo” que ultrapassa “a mera soma de indivíduos” em vista de uma “identidade comum, formada por vínculos sociais e culturais” (FT, 157-158). Finalmente, Papa Francisco assinala que o parto definitivo de uma nova democracia não pode prescindir da inserção dos pobres na elaboração e execução das políticas que lhes digam respeito, uma vez que fazem parte do “povo” e não são um mero apêndice da sociedade (FT, 169), mas seus membros efetivos, e destinatários legítimos do Evangelho.

Uma verdadeira democracia, segundo Papa Francisco, de modo mais suscito e objetivo que a leitura da doutrina social sintetizada por Kloppenburg, se constrói conjuntamente com a recuperação do significado dos valores da liberdade, da justiça e da unidade que supera os conflitos e respeita a diversidade, sendo possível apenas quando edificadas sob uma verdadeira consciência de “povo” e por um “governo” que respeite os valores coletivos da nação, jamais isolado em si mesmo, mas em diálogo fraterno internacional.

O olhar do Papa Francisco apresenta-se definitivamente mais pastoral, que sistemático. Mais preocupado com o fazer cristão, que na apologia e arquitetura da fé, como ainda insiste Kloppenburg em sua leitura e comentário da doutrina social da Igreja no final de sua vida.

Conclusão

Lendo sinoticamente os três textos citados, o de Kloppenburg e os de Francisco, observa-se que para a construção de uma democracia verdadeiramente cristã não é suficiente um Estado laico imbuído de valores cristãos, que os garanta e os imponha, faz-se mister o aprofundamento de uma consciência nas pessoas dos seus valores fundamentais, do sentido do bem comum, e da inserção delas próprias nos processos sociais que lhes digam respeito, que os representantes do povo têm o dever de respeitar, pois seu “poder” de regime provém desta realidade. Tal inserção de cada membro do povo nos processos sociais, político-econômicos, que lhe digam respeito parece recordar em linhas gerais à busca de comunhão e participação próprios do

caminho de recuperação do dom da sinodalidade na Igreja do Papa Francisco. Uma verdadeira educação ativa à comunhão e participação na Igreja que possa ser aplicada em todos os ambientes de atuação do ser humano, especialmente nos ambientes sociais, na edificação de “um projeto comum” de “um mundo único” para todos, como assinalado pelo Papa Francisco na “Laudato Sí” (LS, 164).

A doutrina social da Igreja, oriunda em seus fundamentos das décadas finais do século XIX, compendiada em 2004 pelo Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, representa um esforço fecundo de diálogo político cristão da Igreja com a sociedade contemporânea.

Informada pelo “humanismo integral e solidário”, próprio da “Gaudium et Spes” do Vaticano II, princípio capaz de gerar “uma nova ordem social, econômica e política, fundada na dignidade e na liberdade de cada pessoa humana, a se realizar na paz, na justiça e na solidariedade” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2006, p. 24), a doutrina social pode amadurecer com a história da humanidade e da Igreja, gerando sujeitos eclesiais, histórica e socialmente imbuídos de valores evangelicamente sustentáveis, e por isso estáveis.

Ao final de sua vida, dois anos antes de sua morte, Dom Boaventura de Kloppenburg ainda parece carregar a expectativa de uma realização vertical da democracia, como que garantida por um Estado, mesmo sendo laico, seja o proporcionador do diálogo democrático. A perspectiva do Papa Francisco recorda que o Estado não corresponde apenas àqueles que representam o povo, mas diz respeito à nação como um todo, isto é, ao povo propriamente dito. Não apenas a aqueles que elegem, direta ou indiretamente, seus governantes, mas a todos os que habitam a sua própria porção da Casa Comum, inclusive os pobres e miseráveis, que nem sempre são eleitores de governantes.

Uma democracia que desconsidera em seu ambiente de diálogo todo o povo, com sua identidade, virtudes morais e sociais, não parece apresentar-se como verdadeira democracia, menos ainda democracia cristã.

Entendendo que o Concílio Vaticano II introduz na reflexão eclesial não apenas uma nova perspectiva de Igreja, a saber, mais aberta e dialógica com os tempos atuais, mas também uma nova antropologia, segundo a qual o ser humano, filho de Deus, se entende realizado comunitariamente enquanto inserido na família humana e eclesial, a perspectiva do Papa Francisco parece representar uma realização da dimensão democrática, sócio-política-econômica do ser humano, mais horizontal e integradora, onde o todo não corresponde apenas à somatória das partes individuais, mas faz resplandecer o que todos têm junto como identidade e valores, como uma nova realidade.

De fato, a Igreja pós-Vaticano II entende-se como nutrida de uma vocação eclesial que colabora com o homem contemporâneo não apenas para que alcance benefícios espirituais, como a salvação eterna, mas também benefícios materiais e históricos, realizáveis através do sonho de uma verdadeira “civilização do amor”; regidos pelo “primado da caridade”.

Jesus nos ensina que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o mandamento novo do amor. O comportamento da pessoa é plenamente humano quando nasce do amor, manifesta o amor e é ordenado ao amor. Esta verdade vale também no âmbito social: é necessário que os cristãos sejam testemunhas profundamente convictas e saibam mostrar, com a sua vida como o amor é a única força que pode guiar à perfeição pessoal e social e mover a história rumo ao bem (Ibid., p. 322).

O pensamento do Papa Francisco atualiza, à luz do Vaticano II, e aprofunda, a doutrina social da Igreja e a reflexão teológica apresentada por Kloppenburg. A personalidade eclesial do Papa Francisco, que reflete sua síntese pessoal da recepção do Concílio Vaticano II, apresenta-se como sinal de uma perspectiva pós-conciliar menos autorreferencial e mais centrada no vínculo fraterno da amizade, capaz de unir os indivíduos na construção do bem comum, para além das instituições que se afirmam democráticas no mundo de hoje.

Referências

- ANDRADE, Solange Ramos. Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia. **História Unisinos**, v. 16, n. 1, p. 139-148, jan.-abr. 2012.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Concílio Vaticano II como objeto de leitura: a formação das culturas conciliares. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1526-1546, set.-dez. 2019.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965)**. 4.ed. SP: Paulus, 2007.
- GUEDES, Augusto Diehl. “Salvemos o Brasil da heresia”: analisando os discursos sobre os pentecostais na Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1971). **Temporalidades – Revista de História**, ed. 26, v. 10, n. 1, jan.-abr. 2018.
- HACKMANN, Geraldo L. B. (Org.). “**Sub umbris fideliter**”: festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 1999.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Fidelidade entre sombras**: orientações pastorais. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.
- KLOPPENBURG, Boaventura. Democracia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 67, n. 265, p. 200-210, jan. 2007.
- OLIVEIRA, Antônio Genivaldo C. de. Kloppenburg, Boaventura. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. SP: Paulinas, Paulus, p. 511-514, 2015.
- PAPA FRANCISCO. “*Evangelii gaudium*”. SP: Paulus, 2019.
- PAPA FRANCISCO. “*Fratelli tutti*”. SP: Paulus, 2020.
- PAPA FRANCISCO. “*Laudato Sí*”. SP: Paulus, Loyola, 2015.
- PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. 3.ed. SP: Paulinas, 2006.

Recepção do Concílio Vaticano II na Ordem do Carmo

René Augusto Vilela da Silva¹⁸⁸

RESUMO: O Concílio Vaticano II propõe uma renovação eclesial que inclui a Vida Religiosa Consagrada e conseqüentemente à Ordem do Carmo. As buscas pela renovação eclesial e compreensão do carisma carmelitano se tornam uma necessidade de redescobrir e aprofundar a identidade da Ordem; uma atualização conforme a realidade e os desafios do tempo presente, mas mantendo fiéis as fontes e a própria história. A Ordem do Carmo acolhe o Concílio Vaticano II já em seu Capítulo Geral de 1965 aplicando algumas ideias e propondo uma renovação do estilo de vida e da formulação das novas Constituições. O Capítulo Geral (1965) contou com propostas vindas do mundo inteiro que propunha uma renovação da vida interior para melhor servir a Igreja. Diante dos medos oriundos das renovações e mudanças o então prior Geral Kilian Healy fomentava a unidade para que a Ordem não se perdesse nas polarizações, pois se previa que a renovação e atualização das Constituições Carmelitas não seria algo simples de ser implantado nas diferentes realidades da Ordem. A intenção do Capítulo Geral dos Carmelitas era de que a proposta conciliar deveria ser acolhida pelos carmelitas, mas com cuidado para não perder a identidade; proposta já salientada na mensagem *Magna Gaudio* do papa Paulo VI que enfatizava que a missão dos capítulos gerais era a releitura da Regra Vida para os tempos atuais. Com um estudo bibliográfico veremos que os Carmelitas receberam o Concílio Vaticano II na busca pelo equilíbrio entre a vida contemplativa e a apostólica o que por consequência fez reacender a questão da identidade da Ordem. O processo de atualização é constante e no pós-concílio vemos que a Ordem do Carmo acolheu as propostas conciliares de forma especial discernindo sobre a sua identidade e carisma próprio e sua participação junto à vida eclesial da Igreja, isto é, acolhendo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e as indicações dadas pelo Decreto *Perfectae Caritatis*.

Palavras-chave: Ordem do Carmo; Carmelitas; Vaticano II; Vida Religiosa Consagrada.

Introdução

“Um momento de suma importância para a eclesiologia de nossos tempos é, sem dúvida, o Concílio Vaticano II. Este foi à oportunidade da Igreja entrar em diálogo com o mundo e refletir sobre os novos desafios que

¹⁸⁸ Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Bolsista da FUNDASP (Fundação São Paulo). E-mail: vilelaaugusto@yahoo.com.br

constantemente ele propõe (ROZIN, 2013, 175-176).” O Concílio Vaticano II é uma oportunidade de compreender os passos da Igreja dentro da história e da caminhada de fé. Trata-se de um evento que abrange diferentes aspectos e influenciou na vida dos fiéis e também na vida religiosa consagrada.

A eclesiologia oriunda do Concílio Vaticano II transformou a própria visão que a Igreja constituía de si e também trouxe para análise a sua própria essência, isto é, somos povo de Deus. Sabe-se que este concílio é fruto de estruturas históricas que no decorrer dos anos desembocaram em movimentos e transformação do pensamento teológico. Desde o final do século XIX a Igreja busca reconhecer sua missão terrena e de forma especial sua missão diante dos problemas deste mundo (Cf. COMBLIN, 2002, 81-87). A Igreja reconhece se insere cada vez mais na realidade dos fiéis, além da caminhada de fé é preciso caminhar com as questões sociais e científicas; caminhar conforme avanço e progresso humano e as demandas da sociedade civil.

O processo de reconhecer a missão da Igreja no mundo faz com que diferentes aspectos e diálogos sejam levantados. Estamos diante de um período de repensar o cristianismo católico em consonância com os métodos históricos e críticos do pensamento moderno e sua missão social. Pode-se dizer que o Vaticano II é fruto de diferentes movimentos precursores: bíblico; restauração patrística; litúrgico; juventude católica; ecumênico. Todos esses movimentos ajudaram a repensar o catolicismo e também a vida consagrada.

Diz-nos João Batista Libanio (2005): no campo sociopolítico, a postura fundamental do Concílio significou enorme avanço de reconciliação com o mundo moderno, tornando a face da Igreja acessível ao homem e à mulher de hoje, que fizeram a virada hermenêutica, isto é, reinterpretaram a própria história e o sentido de humanidade após os últimos acontecimentos (revolução industrial; guerras; existencialismo e outros).

Essas mudanças ou transformações também ingressaram nas ordens e congregações. A vida religiosa consagrada repensou seu modo de vida e como poderiam corresponder ao chamado vocacional em consonância com as necessidades da sociedade civil, essas questões visando à missão primeira de anunciar o Reino de Deus. A Ordem do Carmo abrindo-se as indicações do

Concílio Vaticano II trabalhou para acolher as transformações aconselhadas e também internamente debruçou no estudo do próprio carisma; buscou-se internamente aprofundar e procurar o equilíbrio entre vida contemplativa e vida apostólica.

1 Concílio Vaticano II e a Ordem do Carmo

“A Igreja caminha juntamente com a humanidade inteira. Experimenta com o mundo a mesma sorte terrena; é como que o fermento e a alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na Família de Deus (GES, n.40)”. A Igreja caminha com os fiéis e com a realidade do mundo, pois se trata de uma caminhada terrena que vislumbra uma realidade transcendente. A Igreja não trata apenas de coisas abstratas, mas vive a realidade concreta do povo de Deus, nessa perspectiva vemos que “a própria Igreja não ignora quanto tenha recebido da história e da evolução da humanidade (GES, n. 44)”, pois a caminhada da Igreja é em conjunto com a da humanidade.

A ciência e os métodos de conhecimento ajudam a interpretar a trajetória da Igreja no tempo. A caminhada crítica ajuda na memória (historiografia) e levanta possibilidades, caminhos e pensamentos que auxiliam na caminhada de fé dos fiéis - *sensus fidelium*. O papa João XXIII apresentou ao mundo, por meio do concílio, que a Igreja caminha, mas que era preciso superar algumas lacunas do Concílio Vaticano I e acrescentar ou redescobrir a essência da Igreja.

Um dos maiores desafios do Concílio era, certamente, o diálogo aberto com o mundo moderno, as bases para a vivência do cristianismo contemporâneo. Não era possível mais somente colocar-se contra as ideias modernistas ou o mundo contemporâneo, mas era necessária a coragem de abrir-se para acolher este mundo que havia se transformado e aquela sociedade que, aos poucos, vai se deparando com novos valores (ROZIN, 2013, p. 177).

O pensamento teológico do Vaticano II fez a opção pela união da ordem da criação e da redenção. Também destaca a unicidade da história humana e da salvação. Os padres conciliares reconhecem que primeiro deve-se olhar para a existência da Igreja e sua missão diante do mundo para assim conseguir pensar a sua missão transcendente (Cf. LIBANIO, 2005, p.134). Para a Ordem do

Carmo, a opção adotada pelo Concílio incide na vida dos religiosos e no carisma, pois se torna uma visão holística, isto é, a vida humana está intimamente ligada à experiência da esperança eterna. A caminhada dos carmelitas não vislumbra apenas o eterno, mas a realidade que conduz para o eterno. Percebe-se que a contemplação é fruto da oração e também das experiências sociais, da missão ativa; a caminhada transcendente é resultado da caminhada presente na história.

2 Consequências históricas do Concílio Vaticano II na história do Carmelo

As consequências históricas de um concílio se estendem e atingem a vida de toda a Igreja. O Vaticano II apresenta uma postura de Igreja comunhão, isto é, resgata sua essência e apresenta ao mundo as suas raízes – somos povo de Deus, irmãos na mesma fé e caminhamos para um mesmo destino. Basta olhar para o princípio do anúncio do Evangelho que veremos a Igreja sendo apresentada como corpo místico e os fiéis como povo de Deus, povo da aliança. “Ao chamar todos de Povo de Deus, busca-se enfatizar a igualdade fundamental que está na base da Igreja, constituída por todos aqueles que assumem a mesma fé, pelo Batismo, e assim buscam a união com Cristo, princípio e fim de tal unidade (ROZIN, 2012, 209).”

Sabe-se que o Concílio Vaticano II é considerado um Concílio da Igreja sobre a Igreja, trabalhando temas eclesiológicos jamais vistos. Essa abertura da Igreja para refletir sua essência e missão se fez em diálogo com o mundo contemporâneo que exigiu uma postura reflexiva sobre o novo modo de pensar a vida eclesial. Recuperando o aspecto da Igreja como sacramento de comunhão (Cf. ROZIN, 2014, p. 169).

Conforme John W. O'Malley (2021) o concílio pode ser capturado por três palavras – *aggiornamento* (atualização), desenvolvimento (progresso), e *ressourcement* (volta às fontes). Tem-se em comum que a tradição católica é rica e maleável, isto é, realiza uma síntese do presente (*aggiornamento*) visando o futuro (desenvolvimento) sem perder o passado (*ressourcement*).

Vemos que:

O Concílio Vaticano II foi um acontecimento extraordinário e frutuoso na bimilenar História da Igreja. O fato marcou profundamente o coração de cada homem e mulher de boa vontade, e, sobretudo, fincou no mais íntimo de nós cristãos uma absoluta confiança. A alegria e a esperança foram notas marcantes desse encontro eclesial que reuniu não só padres conciliares, peritos, observadores e convidados, como também a humanidade inteira necessitada de bons ventos e revigorando alento ante as diversidades e perturbações do mundo contemporâneo (ALMEIDA; MANZINI; MACANEIRO, 2013, p. 87).

Para a vida religiosa consagrada, de forma específica, o concílio refletiu sobre os conselhos evangélicos de castidade, de pobreza e de obediência. O sentido da consagração religiosa está fundado sobre a palavra e o exemplo de Cristo e a autoridade da Igreja, sob a direção do Espírito Santo, regulou sua prática. As famílias religiosas fazem parte de todo o Corpo de Cristo e os carismas vêm aumentar as riquezas espirituais, tanto em proveito dos seus próprios membros como da Igreja. Todos os religiosos são chamados a viverem o seu chamado e a ajudarem na missão salvadora (Cf. LG, n. 43).

O Carmelo acolhe as indicações das constituições conciliares e também acompanha a caminhada e as transformações da vida religiosa. Outro momento importante foi dado com a publicação da *Vita Consecrata* do papa João Paulo II (1996) que trás ricas indicações: nessa carta mostra a importância da espiritualidade de comunhão que faz com que a vida consagrada se torne sinal para o mundo de fé e de unidade com Cristo. A intimidade com Cristo leva a missão, isso é visível nos testemunhos de muitos religiosos que mostraram/mostram que a caminhada religiosa é comunhão com a Igreja em busca de viver o caminho da salvação (Cf. n. 46).

O magistério da Igreja dá uma resposta aos anseios e temores daqueles que vivem a consagração religiosa e traz indicações que fomentam para que homens e mulheres vivam as transformações conforme a Palavra de Deus e assumindo a missão dos seus carismas. No Carmelo a palavra chave desde o concílio (e ainda hoje) é transformação e renovação, isto é, reler e aprofundar no carisma para corresponder às necessidades da Igreja e da missão carmelitana no mundo.

Como toda mudança traz também consigo inseguranças e receios do 'novo', o apelo do padre geral [Kilian Healy] para unidade mostra que o momento também era de grande tensão e conflitos. Havia muitas ideias e mentalidades diferentes, muitas vezes polarizadas em indivíduos ou grupos. Percebe-se que a renovação e atualização das Constituições seriam algo tão simples, necessitando de um processo mais longo de reflexão e discernimento (ROZIN, 2013, p. 264).

Destaca-se dentro da Ordem do Carmo o trabalho do prior geral Kilian Healy que em suas cartas direcionadas a todos os confrades destacava e dava importância para o equilíbrio entre vida interior e vida apostólica. Em consequência também dos documentos pós-conciliares a Ordem do Carmo voltou-se o olhar para o próximo que está presente nas fragilidades e pobreza da humanidade. O que se identifica na nova postura dos carmelitas é que o sentido de fraternidade se estendeu além da clausura, isto é, ajudando e auxiliando na promoção humana, na justiça e paz, na educação de crianças e jovens, na criação de ações que incentivam o desenvolvimento pessoal, profissional e ético do ser humano.

“A base para a renovação da Ordem passa necessariamente pela redescoberta e releitura do seu carisma, da sua identidade original, para que seja atualizada às novas condições dos tempos (ROZIN, 2013, p. 279).” Esta releitura nasce da revitalização do carisma que assumiu uma consciência missionária.

3 Ordem do Carmo: corresponder é preciso

O papa Paulo VI em seu discurso aos capítulos gerais das ordens e congregações religiosas (23/05/1964) lembrou-se da inestimável importância da vida religiosa e sua missão na Igreja. Os votos evangélicos são a busca por configurar-se a um estado de perfeição, oriundo do progresso na caridade e na purificação. Na mensagem do papa está inserida a importância do testemunho público e social da vida consagrada e buscam viver uma entrega total a Deus, uma dedicação ao serviço de Cristo.

O discurso do papa se torna importante dentro da Ordem do Carmo, pois entre os carmelitas houve um período marcado por uma crise de identidade, pois as raízes do Carmelo são eremítica e conventual, mesmo com o

advento da vida mendicante os carmelitas sempre foram voltados para a vida contemplativa. Mas, a carta faz resgatar a importância da primeira consagração, o Batismo, que se enriquece com o aprofundamento do carisma e mostra que todos são chamados a viver como missionários e anunciadores, que se dá pela vida de oração e também pela vida apostólica.

Nesse processo de busca do equilíbrio entre a vida contemplativa e a vida apostólica é preciso ajustar os estilos de vida e ideias (por vezes polarizadas ou radicalizadas). A renovação deve ser realizada numa transformação ou reestruturação diante das tradições e costumes do próprio carisma. A busca pela identidade do carisma é a revisão do próprio estilo de vida, visando corresponder aos tempos atuais. Todo esse trabalho de revisão ocorre num processo comum a todos os membros da Ordem do Carmo.

Pode-se considerar que a recepção do Concílio Vaticano II se deu em duas fases na Ordem do Carmo: a primeira fase foi com a convocação de um Capítulo Geral em 1965 e essa recepção se estendeu até o capítulo de 1971, com revisões, estudos dos documentos conciliares e adaptações das realidades já existentes. A segunda fase dessa recepção do concílio se dá de 1972 até 1995 com a aprovação das constituições da Ordem, que também foi adequada ao novo Código de Direito Canônico de 1983. Nesse mesmo período surgiu a primeira *Ratio Institutionis Ordinis Carmelitanae* (RIVC) em 1988 com finalidade de indicar, estruturar e organizar a vida religiosa carmelitana (Cf. ROZIN, 2013, p. 260-262).

Entende-se que a Vida Religiosa foi chamada a corresponder aos questionamentos do novo modo de compreender a eclesiologia e em consequência chamada à renovação (Cf. ROZIN, 2014, p. 171). A Constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, trás uma Igreja compreendida como um corpo e tendo importância todos os seus membros. A Igreja escutou os questionamentos que surgiam da sociedade e da própria existência do homem contemporâneo. Escutando esse homem, a Igreja se colocou diante da humanidade utilizando uma nova linguagem e comunicação, que partiu da vida concreta da humanidade e dos fiéis (Cf. ALMEIDA; MANZINI; MACANEIRO, 2013, p. 217).

Pode-se dizer que a Epístola aos Hebreus conduziu os carmelitas nesse processo de recepção do Concílio, pois não se trata de reescrever, mas de renovar o espírito da vida carmelitana, isto é, reconhecer Cristo como centro da vida consagrada - dinâmica que está em viver a Aliança como sinal e destino para os consagrados, perseverar e viver de forma profunda a fé e a realização das obras do Reino.

Conclusão

Conforme se lê nas Constituições da Ordem do Carmo (1995) os carmelitas devem realizar a sua missão no meio do povo com base na riqueza que é colhida da vida contemplativa. A missão e a ação fazem com que a ação profética se torne um serviço que é manifestado em diferentes realidades (Cf. n. 92). O Concílio Vaticano II ensinou que toda a Igreja deve viver em comunhão e que a experiência interna de uma Ordem Religiosa é envolvimento, partilha de dons. Os carismas religiosos são uma riqueza para auxiliar na construção do Reino (Cf. ROZIN, 2013, p. 503).

Todos os membros da vida religiosa consagrada devem buscar acima de tudo e unicamente a Deus. Deve-se conciliar a contemplação com o amor apostólico, isto é, esforçar-se por propagar o Reino de Deus e ajudar o próximo (Cf. PC, n.5). É preciso que todo o povo de Deus caminhe numa mesma direção e busca, fruto de uma experiência de intimidade com Deus que perpassa e dê frutos entre os irmãos (humanidade). Pode-se dizer de uma ministerialidade que é a ajuda e serviço da Igreja, ou seja, assumir a fé de forma concreta em busca de responder as necessidades do Evangelho. E somente a partir dessa concepção de irmãos que servem em ministérios em função de um mesmo projeto salvífico é que podemos compreender a vida eclesial da Igreja como povo eleito e sacerdotal.

A recepção do concílio está em pleno andamento e suas indicações ainda são acolhidas e refletidas. Desde o evento conciliar abriu-se um horizonte para uma maior participação e contribuição do povo no enriquecimento do conhecimento doutrinal, sendo sujeitos ativos da fé na Igreja. Os cristãos ao formarem a Igreja, ao formar o *sensus fidei*, buscam primeiramente

compreender a sua consciência e experiência de fé, formando assim também o *sensus fidelium*, que apresenta o senso de fé da comunidade. É o consenso dos fiéis uma concordância da fé e dos conteúdos da mesma, o povo de Deus apreende e vivencia essa fé professada.

A Ordem do Carmo acolheu o Concílio Vaticano II como uma oportunidade de revisar a sua vida interna e de equilibrar as dimensões do carisma - oração e missão. Sabe-se que ao longo dos anos a Ordem sempre buscou uma vida de contemplação, mas sempre apresentando frutos na comunhão com a Igreja e com a sua missão em favor da humanidade. Os testemunhos de inumeros membros da Ordem demonstram que o Carmelo mesmo sendo contemplativo sempre esteve voltado a missão e a dignidade humana. Para os carmelitas o Concílio Vaticano II emergiu para toda a Igreja aquilo que já era realizado pela Ordem: a comunicação com as diferentes realidades do mundo; permitiu que as obras de caridade e fraternidade fossem reconhecidas como frutos da oração; permitiu aprofundar na identidade do carisma; e por fim um equilíbrio entre a vida de contemplação e ação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MACANEIRO, Marcial. *As janelas do Vaticano II: a Igreja em dialogo com o mundo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2013.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONSTITUIÇÕES DA ORDEM DOS IRMÃOS DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA DO MONTE CARMELO. Aprovadas pelo Capítulo Geral celebrado em Roma no ano de 1995. Lisboa. Carmo: 1995.

DECRETO PERFECTAE CARITATIS. Sobre a renovação da vida Religiosa. São Paulo: Paulinas, 2012.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Vita Consecrata*. São Paulo: Paulus, 1996.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

O'MALLEY, John W.. **História Católica para a Igreja de hoje**: como o nosso passado ilumina o nosso presente. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

PASSOS, João Décio; SANCHES, Wagner Lopes. (ORGs) **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

PAULO VI. **Discurso aos capítulos gerais das ordens e congregações religiosas**. (23 de maio de 1964). In: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640523_capitolari.html. Acesso dia 05/03/2022 às 15:03.

ROZIN, Claudemir. **"In obsequio Iesu Christi"**: a fraternidade carmelitana na Igreja de comunhão. Aspectos eclesiológicos da Regra do Carmo à luz do Concílio Vaticano II. Roma: Edizioni Carmelitane, 2013.

_____. Fraternidade carmelitana a luz do Concílio Vaticano II. Uma releitura da Regra do Carmo a partir dos seus aspectos eclesiológicos In: **Studium**: revista teológica - Ano 7, n. 14 – 2014, pp. 167-192.

DOM HELDER CAMARA: A não violência ativa durante o Concílio Vaticano II

Rosildo Henrique da Silva¹⁸⁹

Resumo: Este trabalho vem analisar a atuação do arcebispo dom Helder Camara durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), evidenciando a construção da ideia do movimento de não violência ativa. O contato com pessoas que pregavam o movimento não violento em diversos países foi de suma importância para a consolidação deste Movimento, principalmente o casal Jean e Hildegard de Goss. Outro grande expoente do movimento não violento nos Estados Unidos que encantou o Arcebispo foi o pastor Martin Luther King que estava em luta contra a discriminação racial. A amizade com o monge de Taizé, Roger Schutz, levou-o a adotar a expressão violência dos pacíficos, utilizada durante os seus discursos e as suas cartas circulares, estas eram escritas praticamente todas as noites do Concílio Vaticano II. A Metodologia utilizado na pesquisa foram as Cartas Circulares onde demonstra o cotidiano de Dom Helder Camara. Portanto, o Dom como era carinhosamente chamado, esteve durante o Concílio articulando movimentos que favorecessem a dignidade da pessoa humano e as mudanças radicais da Igreja Católica.

Palavras-chave: Dom Helder. Não violência Ativa. Concílio Vaticano II.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo vem analisar o arcebispo de Olinda e Recife Dom Helder Camara como grande articulador e propagador da ação não violenta durante o Concílio Ecumênico Vaticano II. O Dom, como era carinhosamente chamado, tentou contato com o pastor batista Martin Luther King, grande mobilizador da não violência ativa nos Estados Unidos. No Vaticano II encontrou o prior da comunidade de Taizé Roger Schutz que propagava a violência dos pacíficos, termo que encantou o arcebispo de Olinda e Recife onde utilizou nas suas cartas circulares e discursos.

Dom Helder Pessoa Camara nasceu no dia 7 de fevereiro de 1909 em Fortaleza no Ceará, filho de João Eduardo Torres Câmara Filho, jornalista e maçom e Adelaide Rodrigues Pessoa, professora primária. Depois viajou para o Rio de Janeiro, trabalhando com Dom Sebastião Leme até à sua morte, e

¹⁸⁹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Contato: rosildo@yaho.com.br

posteriormente com Dom Jaime de Barros Câmara. Dom Helder Pessoa Câmara esteve envolvido com os problemas sociais desde a sua temporada na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Ele começou a interessar-se pelas causas dos mais necessitados e injustiçados após o Congresso Eucarístico Internacional. O Cardeal Gerlier provocou Helder a que dedicasse todas as suas forças pelas causas dos pobres, ao que Dom Helder afirmou categoricamente: “este é um momento de virada na minha vida. O senhor pode ver minha consagração aos pobres. Não estou convencido de possuir dotes excepcionais de organizador, mas todo o dom que o Senhor me confiou colocarei ao serviço dos pobres” (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 233). O padre Helder autuou em favor dos favelados, recebendo o nome de “bispo das favelas”. Ele criou a Cruzada São Sebastião que construiu várias casas para os necessitados dos cortiços do Rio de Janeiro. Dom Helder estava presente nestas favelas ajudando, na medida do possível os moradores.

O Dom se considerava um lutador em favor da paz. Foi, inclusive, indicado para receber o Prêmio Nobel da Paz, pois era extremamente contrário às ações de violência e pregava a não-violência. O governo brasileiro pressionou os organizadores do Prêmio Nobel da Paz para que Dom Helder não fosse o agraciado; como afirma Newton Cabral, “a repetida indicação de seu nome para o Prêmio Nobel da Paz, ensejou articulações contrárias, hoje parcialmente conhecidas, por parte do governo brasileiro através de ações de membros do seu corpo diplomático” (CABRAL, 2020, p. 69), no entanto, ele conseguiu um Prêmio Popular da Paz.

Em consequência das decisões negativas da Comissão Nobel pela não premiação de dom Helder ao Nobel da Paz, organizações da juventude da Noruega, com o apoio do movimento trabalhista, sindicatos e partidos trabalhistas do mesmo país, indignados, organizaram-se em busca de angariar donativos para oferecer a Dom Helder Câmara, personalidade que adotava por intenção “tornar os oprimidos conscientes de seus direitos e torná-los capazes de lutar por si, por sua própria iniciativa”, o Prêmio Popular da Paz (CEMVDHC, 2015, p. 44).

1.1 Dom Helder e o movimento não violento durante o Concílio Vaticano II

Dom Helder participou inicialmente do Concílio Vaticano II como bispo auxiliar do Rio de Janeiro depois como arcebispo de Recife e Olinda. Chegou ao Concílio já como um bispo respeitado, pois era secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB e vice-presidente do Conselho Episcopal Latino Americano-CELAM. Incentivou a participação dos bispos brasileiros, onde foram hospedados na *Domus Mariae*, nesta, havia várias palestras articulada por dom Helder.

Os métodos de não violência são usados em diversos lugares, principalmente pelas Igrejas. São mais fortes naquelas Igrejas que estão impregnadas da teologia da libertação onde dão apoios aos movimentos de não violência ativa. É necessário saber que o movimento de não violência ativa não significa passividade, pacifismo, é um movimento ativo que colabora com os diversos movimentos, como sinaliza Gene Sharp, “por definição a ação não-violenta não pode ocorrer exceto mediante a substituição da passividade e submissão pela atividade, desafio e luta”(SHARP,1983, p. 113). Dom Helder nunca foi passivo diante da realidade social, política e econômica do Brasil, ele pelo contrário, criticava o colonialismo interno e externo, demonstrando que os ricos enriquecem a custas dos pobres cometendo atos de injustiça e submetendo a população a condição sub-humana.

A ideologia da não violência ativa era o carro-chefe das ações do arcebispo de Olinda e Recife e estava presente nas suas cartas e nos seus discursos. Ele sabia que para fazer uma revolução deveria ser dentro da paz.

Em Pernambuco dom Helder esteve presente e deu uma força moral aos trabalhadores do Cabo de Santo Agostinho em Pernambuco, que fizeram uma greve não violenta por condições de trabalho digno e salários justos, dom Helder acionou os movimentos diocesano para auxiliar o sindicato nesta luta. Ele esteve no Cabo e fez seu discurso de apoio a greve justa.

O Dom estava em constante viagem para vários países transmitindo a ideologia da não-violência ativa; por isso, chamavam-no de profeta ou de Gandhi brasileiro.

Assis Claudino destaca:

único bispo católico que alcançou verdadeira audiência no mundo não católico, D. Helder se fez projetar como profeta do desenvolvimento e foi consagrado com sua conferência na Mutualité, em Paris, em 1968, como “o profeta do Terceiro Mundo”. Chamado o “Gandhi brasileiro” e considerado o sucessor de Luther King (CLAUDINO, 1985, p. 138).

Dom Helder Pessoa Câmara foi considerado o profeta da não violência. Ele na vida e nas suas pregações expressava esta ideia. Durante os anos das ditaduras militar na América Latina várias pessoas transmitiram o método da não violência ativa. Geralmente eram pessoas ligadas a uma denominação religiosa. O seu conhecimento do amor e da verdade levavam-nos a ação não violenta. Aqueles que cultivavam o cristianismo falavam do exemplo de Jesus Cristo com frases de efeitos como: amar os seus inimigos e oferece a outra face. Dom Helder dialogava com as diversas pessoas que transmitiam a não violência na América Latina. Para Helder faz-se necessário transformar as mentalidades de violento para não violento, Cabral salienta:

por isso afirmava ser necessário arrancar do íntimo de cada um as raízes da violência que se revelam cotidianamente: na irritação que temos para com os que não concordam conosco; no complexo de superioridade masculina; nas dificuldades de descobrir as fraquezas existentes no lado humano da Igreja e continuar a amá-la, nela permanecendo para ajudar a consertar os erros[...] (CABRAL, 2004, p. 280).

A religião ajudou a desenvolver a teoria da não violência. No entanto, não significa que os ateus não possam agir com atitudes não violenta, dom Helder falava dos humanistas ateus que contribuiriam com as mudanças das estruturas injustas e no combate a situação de miséria da criatura humana.

Dom Helder, próximo ao seu afastamento da arquidiocese de Olinda e Recife fez uma palestra onde demonstra a importância dos grupos não violentos para propagar a justiça social e a paz, ele afirma que a não violência ativa está passando por uma crise sendo necessário ultrapassá-la. Caramuru Barros relata a palestra de dom Helder em Roma em 1984,

quem tem olhos de ver e ouvidos de ouvir percebe, facilmente, que a não-violência ativa atravessa no Brasil uma crise que ele precisa ultrapassar sem demora, dando uma indiscutível demonstração da eficiência. [...] o crédito da não-violência ativa se manteve e cresceu, na medida em que a comunidade se uniu e partiu para reivindicar, pacificamente, os seus direitos. (BARROS, 2000, p. 323).

A não violência é uma teoria bastante discutida e valorizada, onde o respeito e a igualdade são essenciais, Judith Butler diz: “minha segunda sugestão é que a não violência não faz sentido sem um compromisso com a igualdade” (BUTLER, 2021, p. 37). Dom Helder tratava todos com igualdade. Ao chegar na arquidiocese de Olinda e Recife em 1964 pronunciou-se dizendo que não iria fazer acepção de pessoas, que ninguém se espante de ver o bispo no meio das pessoas tidas como envolventes e perigosas e diz mais, minhas portas e meu coração estarão abertos a todos. Neste discurso, o Dom demonstra o princípio da não violência ativa, tratando todos com igualdade, evidenciando que a vida de todos tem importância e deve ser tratada com igual valor. A vida dos negros, dos brancos e índios todas importam e por isso a vontade de lutar contra as discriminações e segregacionismo.

O Dom sabia dos movimentos não violentos em outros países, pois ele era uma pessoa que estava em constante leitura e realizando palestras em vários países. O casal mais conhecido que pregava o movimento não violento era Jean e Hildegard de Goss,¹⁹⁰ juntos propagandeavam a não violência ativa. Estiveram no Concílio Vaticano II e receberam o apoio de dom Helder. Assim eles confirmam, “Hildegard e eu estivemos em Roma durante o Concílio. Contactamos trezentos bispos. Dez compreenderam, só um se entusiasmou: Helder Camara” (HOEVER, 1985, p. 57). Após o Concílio, eles estiveram no Brasil para conversar sobre o Movimento com Dom Helder. O primeiro ato de uma ação não violenta é o diálogo, o arcebispo de Olinda e Recife utilizou abundantemente desta primeira ação.

Dom Helder nos seus discursos utilizava exaustivamente a expressão violência dos pacíficos para evidenciar o seu movimento não violento. A expressão violência dos pacíficos foi criada pelo monge da comunidade de Taizé na França, o Prior Roger Schutz, uma comunidade inter-religiosa com a participação de jovens católicos e protestantes convivendo em um só lugar,

¹⁹⁰ Jean Goss e Hildegard Goss-Mayr, casal de [missionários](#) da [Sociedade Internacional de Reconciliação \(IFOR\)](#), ajudaram a difundir o termo na [América Latina](#), influenciando na sua adoção por grupos que fundaram o [Serviço Paz e Justiça na América Latina](#) (SERPAJ-AL), o Secretariado de Justiça e Não Violência no Brasil etc.

havendo partilha nos cultos e celebrações com autorização do Cardeal Otavianni, presidente do Santo Ofício. Dom Helder conheceu Roger Schutz no Concílio Ecumênico Vaticano II, onde participou de debates e foi convidado por dom Helder para alguns diálogos e palestra na *Domus Mariae*¹⁹¹, vários almoços foram realizados entre os dois, pareciam irmãos, havendo admiração mútua. Helder nas Cartas Circulares Conciliares falou: “hoje estive com Roger e Max, protestantes da comunidade religiosa de Taizé[...] duas simpatias. [...] se Deus quiser, na 6ª feira da outra semana, farão uma palestra para os Bispos da América Latina. Depois jantarei com eles (sempre se Deus quiser) (CAMARA, 2004, p. 53-54). Eles tornaram-se amigos, levando a terem contatos constantes. O Dom articulou o surgimento de uma comunidade ecumênica no arquidiocese de Olinda e Recife com os monges de Taizé, estes começaram a morar no convento beneditino da arquidiocese.

O monge beneditino Marcelo Barros esclarece:

O Dom tinha pedido ao Abade para acolher no mosteiro dois irmãos de Taizé, irmãos de cultura evangélica, que tinham vindo da França pensando em se estabelecer no Brasil. Eu me tinha tornado muito amigo – e sou até hoje- dos irmãos Michel e Bruno. E estávamos planejando fazer uma fraternidade em comum entre monges beneditinos e monges de Taizé.(BARROS, 2011,p. 38).

As ideias de Roger era muito clara, demonstrar que a violência destruidora não era solução, ele propagava uma violência criadora que passou a denominar de violência dos pacíficos. Schutz afirma, “não nos enganamos. Não se pode tratar de qualquer violência. A violência que há de conquistar o reino dos céus, tem que ser criadora. Não está caracterizado com a necessidade do poder”(SCHUTZ, 1972, p. 131). O diálogo e as experiências do monge de Taizé ajudou dom Helder a desenvolver uma teoria da não violência ativa. A vida do Roger causava admiração no arcebispo. O Dom tinha-o como um santo, o retrato de Roger era guardado como de uma figura exemplar, Marques e Farias afirmam, “ontem na Basílica, recebi de presente um retrato do Roger, prior de Taizé: retrato de sua alma, que é das mais belas que já encontrei na vida[...] ou me engano muito, ou Roger é o santo mais autêntico que temos na

¹⁹¹Local de hospedagem da hierarquia eclesiástica, foi utilizado para hospedar os padres e bispos que foram participar do Concílio Vaticano II, o seu ambiente é privilegiado, pois possui auditório amplo e confortável que abrigou várias palestras durante o Vaticano II.

Basílica” (MARQUES; FARIAS, 2009, p. 70). Na Conferência realizada na França em maio de 1970, dom Helder diz que a violência dos pacíficos, não é, de modo algum, uma luta para fracos, para os sem coragem e os cheios de medo. Não foi por acaso que Gandhi e Martin Luther King caíram em combate da não violência. A violência dos pacíficos levanta o ódio da extrema direita e da extrema esquerda.¹⁹²

Dom Helder Camara queria conhecer pessoalmente Martin Luther King, escreveu uma carta para se encontrarem, quem deveria entregar era a dr^a Hildegard Goss, na carta a King, Luiz Carlos Luz Marques e Roberto de Araújo Farias organizadores das Cartas Circulares Conciliares de Dom Helder relatam,

quando da minha última viagem aos EUA estava com uma audiência marcada com Você para 2^a feira, no Domingo anterior, você foi preso, em Alabama. Permita-me aproveitar a visita que lhe faz Dra Hildegard Goss-Mayr, para transmiti-lhe um apelo que me parece de importância capital para a paz no mundo.[...] Mas, continuando a ser o Campeão da revolução não-violenta contra a segregação, é preciso, dada a sua fama(cuja importância para um pastor como você, se mede pelos resultados que puder trazer em favor dos homens), que você se transforme em Campeão do desenvolvimento(MARQUES; FARIAS, 2009, p. 54).

O Dom queria o apoio de King para denunciar a situação de pobreza e miséria dos países empobrecidos que são explorados pelos países ricos. A fama de Martin Luther King seria uma força enorme para abrir os olhos dos países desenvolvidos.

O arcebispo de Olinda e Recife tinha admiração por King, leu vários livros sobre sua luta não violenta, sabia dos 10(dez) mandamentos da não violência assinado pelo pastor batista,

Marques e Farias salientam:

Querem uma ideia do que a não-violência exige? Vejam a que se compromete o líder da Ação não-violenta nos USA: (...) 'Faço aqui o dom de minha pessoa, física e espiritual, ao Movimento não-violento. Em consequência, comprometo-me a respeitar os 10 Mandamentos seguintes. meditar todos os dias na pregação e na vida de Jesus; lembrar-me de que o Movimento não-violento tem por fim a reconciliação e a justiça, e não a vitória; conservar, em meu comportamento e em minhas palavras, a atitude de amor, porque Deus é Amor; sacrificar meus interesses pessoais a fim de que todos os homens possam ser livres; observar, tanto em relação a meu inimigo, como em relação a meu amigo, as regras habituais da cortesia; buscar

¹⁹² Companhia Editora de Pernambuco-CEPE, Conferência de Dom Helder, realizada na França, 25.05.1970

consagrar-me inteiramente ao serviço dos outros e do mundo; evitar a violência, quer se exprima pelos punhos, pela língua ou pelo coração; esforçar-me para observar a higiene pessoal e física; rezar todos os dias e pedir a Deus para ser um instrumento seu, a fim de que todos os homens possam ser livres; respeitar as senhas do Movimento e os avisos dos líderes durante as manifestações(MARQUES;FARIAS, 2009, p. 59).

O professor Newton Cabral faz um comentário bastante pertinente sobre este mandamento, “um programa de tal envergadura, se levado a sério, conduz, como no caso de Luther King e do próprio D. Helder, a incompreensões, calúnias, perseguições, imposição de silêncio e, até mesmo, à morte”(CABRAL, 2004, p.286)

Dom Helder tentou um encontro com o Pastor King em Paris, onde ele iria palestrar. O Dom ficou muito animado para este encontro, ele estava em Roma participando do Concílio Vaticano II, onde afirmou, “se ele me avisar que não pode vir, sou capaz de ir a Paris, de tal modo preciso avistar-me com ele”. No entanto, o movimento de não violência desejado por dom Helder houve pouca empolgação inicialmente dos seus colaboradores. Diante dos cadernos sobre não violência enviado para o Recife e Rio de Janeiro ele diz “Mas ninguém, ninguém, ninguém abriu a boca para qualquer comentário”. Com isso, houve o cancelamento do encontro com o pastor batista Martin Luther King em Paris, o Dom esclarece,

eu me conheço; se eu fosse a Paris, o show seria completo. Empolgado pela ação não-violenta, sentindo dia a dia que ela se tornou necessária no 3º mundo em geral e no NE em particular; empolgado pelo meu irmão negro, seria capaz de lançar a ação não-violenta, comprometendo, talvez, a querida operação esperança(MARQUES;FARIAS, 2009, p. 157).

Helder Camara esteve palestrando mais de uma vez nos Estados Unidos, conseguiu se encontrar com os colaboradores de Martin Luther King. Em 1967 conversou com o homem de confiança de King o reverendo James Bevel, os seguidores de King estão lutando neste momento contra a guerra do Vietnã que estava no auge das reivindicações dos pacifistas. Os colaboradores do pastor Martin Luther King queriam conseguir um navio para levarem ativistas para protestarem em vários países contra a guerra do Vietnã. Solicitaram a Dom Helder um navio para atender aos seus propósitos, no entanto, o Dom fala na

sua carta circular que teria condição de enviar apenas uma jangada. Dom Helder Camara retornou a pensar o Movimento Não Violento devido principalmente aos materiais completos que foram enviados pelos ativistas de Luther King que realizaram duas concentrações, uma em Nova York e outra em São Francisco, estes materiais animou bastante o arcebispo de Olinda e Recife para concretizar o Movimento.

Considerações Finais

Dom Helder participou do Concílio Vaticano II como um grande articulador. Esteve nos bastidores agindo para fazer a Igreja inovar e renovar em vários aspectos, como desejava o Papa João XXIII e Paulo VI. O movimento de não violência ativa era um desejo intenso de dom Helder, baseado nos exemplos de Mahatma Gandhi e Martin Luther King. No período do Concílio o indiano Gandhi já tinha morrido. No entanto, o pastor King estava em ativa nos Estados Unidos pregando a não violência Ativa.

Outro grande personagem da não violência que dom Helder conheceu no concílio foi Roger Schutz que criou a expressão violência dos pacíficos em que foi utilizada pelo Dom nas suas cartas circulares e nos seus discursos.

O arcebispo de Olinda e Recife desejava expandir o seu movimento de não violência para toda a América Latina, começando pelo Nordeste Brasileiro. Ele pensou utilizar o movimento Operação Esperança, criado para ajudar os desabrigados das enchentes do Recife, como um movimento não violento, com isso, precisava ressignificar o objetivo, porém não deu certo. Em 1968 dom Helder cria o movimento não violento Ação, Justiça e Paz-AJP que tentou expandir para a América Latina e a Europa.

Referências

BARROS, Raimundo Caramuru; OLIVEIRA, Lauro de. **Dom Helder**: o artesão da paz. Brasília: senado Federal, conselho editorial. 2000.

BARROS, Marcelo. **Dom Helder Camara**: profeta para os nossos dias. São Paulo: Paulus, 2011.

- BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CAMARA, Dom Helder. **Vaticano II**: Correspondência Conciliar, circulares a família do São Joaquim, Vol.I /T.I (1962-1964). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria [recurso eletrônico]. Recife: Ed. da UFPE, 2020.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Militância cristã e não-violência: discussão a partir de Dom Helder Camara. *In*: VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets; LIMA, Degislando Nobrega de. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, ano III, n. 3, dezembro /2004 publicação anual, p.274-290
- COMISSÃO ESTADUAL DA MEMÓRIA E VERDADE. **Cadernos da memória e verdade**. v. 4. Recife: Secretaria da Casa Civil do Governo do Estado de Pernambuco, 2015.
- CLAUDINO, Assis. *O monstro sagrado e o amarelinho comunista*. Gilberto Freyre, Dom Helder e a revolução de 64. Recife: Opção, 1985.
- HOUVER, Gerard. **Jean e Hildegarde Goss**: a não-violência é a vida. São Paulo: Loyola, 1985.
- MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIAS, Roberto de Araújo(org). **Dom Helder Camara**: Cartas Circulares conciliares. Vol I T. II (de 12 de setembro a 22/23 de novembro de 1964). Recife: CEPE, 2009.
- MARQUES, Luiz Carlos Luz; FARIAS, Roberto de Araújo(org). **Dom Helder Camara**: Cartas Circulares conciliares. Vol I T. III (de 10/11 de setembro a 7/8 de dezembro de 1965). Recife: CEPE, 2009.
- PILETTI, Nelson & PRAXEDES. Walter. **Dom Hélder Câmara**: entre o poder e a profecia, São Paulo: Editora Ática, 1997.
- SCHUTZ, Roger. **Violência dos Pacíficos**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1972.
- SHARP, Gene. **Poder, luta e defesa**: teoria e prática da ação não-violenta. São Paulo: Paulinas, 1983.

GT 14: CATOLICISMO E CONSERVADORISMOS

Dr. Rogério Fernandes da Silva
(UNIGRANRIO-Brasil)
Wanderley Dias da Costa
(UNESA-Brasil)

Resumo: O Concílio Vaticano II deu uma abertura maior para novas fôrmas de sentir e viver a fé católica, e durante anos houve discussões acaloradas de como seria isso. A proposta de Grupo de Discussão é pensar sobre os diversos conflitos e acordos que se sucederam através do tempo. Nas discussões sobre o campo religioso atual observamos diversas propostas de análise sobre o papel do conservadorismo na religião. Algumas vezes tais argumentações não observam uma rigorosa suspensão de juízo. Estudar o papel do conservadorismo brasileiro e suas múltiplas manifestações deve ser o papel da academia sem tentar abordar com julgamentos predeterminados. Neste caso, a proposta do grupo de trabalho é pensar o conservadorismo dentro do catolicismo, e como repercute na sociedade. Há tensões entre o clero de forma interna (conservadores versus progressistas) e tensões diante de um laicato que não se identifica com certos caminhos da Igreja Católica no Brasil, na América Latina ou mesmo no mundo. Observamos tensões com os leigos no Sínodo da Amazônia, por exemplo. A compreensão dessas tensões, muitas vezes, é obscurecida por análises rasas ou preconceituosas. Então, também cabe analisar também como a academia se propõe a se identificar diante dos modelos conservadores, pois, muitas das vezes, as próprias posições dos pesquisadores são confrontadas devido aos seus posicionamentos em relação ao que eles decidem estudar. Nesse intento, percebemos confrontos não somente com questões propriamente relativas às questões inerentes da Igreja como também conflitos com os interesses dos acadêmicos. Portanto, é preciso pensar o conservadorismo como um ramo consistente do pensamento sociopolítico. Por isso as reflexões do grupo pretendem dialogar com as obras de autores conservadores como Roger Scruton, Kirk Russel, David Hume, Edmund Burke, ou mais contemporaneamente Jordan Peterson. Já o recorte analítico proposto visa entender catolicismo em suas crises e pretensas soluções. No caso do Brasil, os embates dentro do catolicismo também refletem as questões da nossa sociedade e como as ideias políticas podem ou não enfrentar os desafios do nosso campo social, que é pautada pela extrema desigualdade. Concluindo, o grupo se propõe a olhar para os movimentos conservadores católicos sem maniqueísmos ideológicos e tentar entender a dinâmica por detrás das ações, que são variadas, múltiplas nas suas formas de pensar e fazer política.

Palavras-chaves: Catolicismo, Progressismo, Conservadorismo, Ideologia.

Influência do conservadorismo nas redes sociais e o crescimento da Opus Dei

Danielle Dias Gatti¹⁹³

Resumo: Em tempos modernos, de maior difusão das mídias sociais digitais, no âmbito da religião, vem destacando-se diversos homens e mulheres *influencers* por uma linha que conserva os ensinamentos e doutrinas católicas. Para esse público, tão importante quanto a formação bíblica e o aprofundamento da fé, é a prática dos ensinamentos cristãos, também presentes no ciberespaço, como medida essencial para chegar à santidade. Tais perfis das mídias sociais tem alcançado milhares de pessoas que buscam os ensinamentos conservadores em contraponto à cultura progressista e modernista dos novos tempos. Esses ensinamentos tem como base, especialmente, as obras do Santo do cotidiano e fundador da Opus Dei, São Josemaria Escrivá. Nesta perspectiva, buscam aprendizagem sobre amadurecimento pessoal e espiritual, trabalho, tarefas do dia a dia e sobre relacionamento. Sendo assim, será realizada uma análise dos ensinamentos presentes em alguns perfis selecionados de *influencers* no *Instagram* de base conservadora da Igreja Católica. Além disso, buscar-se-á compreender o crescimento da instituição conservadora Opus Dei e sua presença nos meios de comunicação virtual.

Palavras-chave: Conservadorismo; Opus Dei; Catolicismo; Redes sociais;

Introdução

Atualmente, em que há uma maior difusão das mídias sociais digitais, vem destacando-se diversos *influencers* por uma linha que conserva os ensinamentos e doutrinas católicas. Alguns perfis das mídias sociais tem alcançado milhares de pessoas que buscam os ensinamentos conservadores em contraponto à cultura progressista e modernista dos novos tempos. Esses ensinamentos tem como base, especialmente, as obras do Santo do cotidiano e fundador da Opus Dei, São Josemaria Escrivá. Nesta perspectiva, buscam aprendizagem sobre amadurecimento pessoal e espiritual, trabalho, tarefas do dia a dia e sobre relacionamento.

Neste cenário de explosão da comunicação no mundo digital, de acordo com Solomon (2016), o cenário da mídia é modificado e as plataformas tradicionais tentam se adaptar. Todo esse mundo digitalizado traz impacto no

¹⁹³ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. E-mail: dani.diasgatti@gmail.com

comportamento consumista dos internautas. Há alguns anos, os consumidores restringiam-se às publicidades oferecidas pela rede social produtora. A partir dos últimos anos, os consumidores tem-se pautado mais pelas opiniões, ou pelas experiências positivas e/ou negativas pessoais com o produto ou serviço por meio dos “influenciadores digitais”, que vem influenciando, significativamente, a tomada de decisões ligadas ao consumo dos usuários das redes. O crescimento da conexão à internet e o uso de aparelhos cada vez mais tecnológicos, como os *smarthphones* e *tablets*, possibilitam o acesso às diversas informações de variadas fontes e em tempo real (REIS e TOMAÉL, 2017).

Através da internet, homens e mulheres como influencers religiosos tradicionalistas - com perfis públicos portando milhares de seguidores -, vem ensinando e influenciando comportamentos ideais oriundos de uma perspectiva conservadora baseada nos ensinamentos bíblicos e da Opus Dei. Marcelo Camurça alerta que sempre devemos olhar o fenômeno religioso católico nas mídias, incluindo a internet, através de uma “via de duas mãos”, onde o religioso se transforma em entretenimento mas o entretenimento também possui aspectos religiosos (CAMURÇA, 2007). Dialogando com Silveira pode-se dizer que esta “via de duas mãos” citado por Camurça é de extrema importância para a fixação do dogma religioso em tempos onde o espaço físico cada vez menos cumpre este papel. Silveira afirma:

Nesse sentido, 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, 220).

Dessa maneira, inúmeros *influencers* destacam-se na medida em que oferecem ao seu público suas opiniões, ideologias, religião e experiências. É justamente neste panorama que a instituição católica Opus Dei e diversos homens e mulheres católicos tem apontado considerável crescimento nos meios de comunicação virtual. Para tanto, buscaremos compreender como tem se dado esse crescimento da Opus Dei através da avaliação dos seus ensinamentos

presentes em quatro perfis selecionados de *influencers* no *Instagram* de base conservadora da Igreja Católica.

A Opus Dei foi fundada por Josemaría Escrivá de Balaguer em 2 de Outubro de 1928 em Madrid, na Espanha e o trabalho apostólico teve início no Brasil em 1957.

Atualmente, muitos conservadores católicos vem se utilizando do conhecimento e das obras do fundador dessa instituição para exemplificar seus ensinamentos nas redes sociais. São Josemaria Escrivá é considerado o santo do cotidiano e do trabalho por ter se dedicado inteiramente nas causas do seio familiar e do trabalho do homem. Além da rede oficial no *Instagram* da Opus Dei (@opusdei), outros perfis criados para centros da Opus Dei em diversos Estados vem propagando as ideias dessa instituição católica e conservadora, além do seu principal idealizador e fundador, São Josemaria Escrivá. Entretanto, não somente as redes oficiais, mas também alguns perfis pessoais de homens e mulheres católicos, vem disseminando os ensinamentos através de seus apostolados. Analisaremos o perfil no *Instagram* do dr. Jorge Rodrigues (@drjorge.rodrigues) que conta com 177 mil seguidores, da Clara Tafner (@claratafner) com 29 mil, da Renata Lima (renata.limaviana) com 49.8 mil seguidores e da Victória Maciel (@victoriamariamaciel) com 33,9 mil seguidores.

Jorge é médico psiquiatra e trabalha como psicoterapeuta. É devoto de São Josemaria Escrivá e membro da Opus Dei. Dentre os assuntos abordados no seu *Instagram*, o de maior relevância para o seu público é sobre casamento. Este médico católico tem uma abordagem mais conservadora de que o casamento na igreja católica é indissolúvel. Na verdade, a maioria dos seus discursos nas redes sociais são fundamentados na doutrina da igreja e nas ideias do fundador da Opus Dei São Josemaria. Este santo conhecido como santo do cotidiano, nos exorta quanto à pequenas questões do dia a dia que podem ser resolvidas com um olhar voltado ao transcendente – Deus.

O médico ensina milhares de casais à como lidarem nas brigas e desentendimentos, o papel da mulher e do homem no matrimônio, no cuidado com os filhos, no trabalho fora de casa, entre outros assuntos. Por exemplo, quando o assunto é traição no casamento, ele aconselha que o cônjuge perdoe

e o casal busque ajuda profissional para que a reconciliação seja eficaz uma vez que o sacramento do matrimônio é indissolúvel. Existem algumas exceções, sobretudo, quando houver agressão entre o casal, e o mesmo jamais deve buscar seguir adiante com o casamento sem o tratamento adequado.

Outro ensinamento é acerca da feminilidade natural da mulher, enquanto o papel do homem no relacionamento é o de prover e sustentar a família. A ordem de prioridade no relacionamento é em primeiro lugar o cônjuge (esposa/marido), depois os filhos, e por fim, parentes e amigos, afinal, a vocação matrimonial é o cerne da vida do casal. O casal deve ser aberto à vida, não fazendo uso de métodos contraceptivos e aceitando quantos filhos Deus enviar.

Neste sentido, ele trabalha com uma abordagem que ensina os casais a se reconciliarem, buscarem ajuda através da psicoterapia com um profissional católico. Portanto, o doutor Jorge, médico e psicoterapeuta, ensina sobre maturidade no relacionamento à luz do catolicismo e da medicina e, sobre os atributos que a mulher deve ter. A mulher ideal é a “receiver” “submissa, recebedora, doada, servil, doce, forte e madura” sempre voltada a servir seu marido, casa, filhos e Deus. Já o homem pode ser um “enzo” – imaturo, irresponsável, preocupado com valores materiais e carnis – ou um “keeper” que é o exemplo de homem maduro, guardador, disposto a oferecer a segurança à sua dama, forte, honrado, capaz de prover seu lar, disposto à procriar, homem que nunca pensa em si mesmo primeiro e que tem como prioridade a vida da sua mulher. O keeper é o homem que protege a moral e a fé de sua casa e trabalha persistentemente sem reclamar. Em contraponto, dr Jorge criou também a definição de “carlão” e “valentina” para as mulheres imaturas. A mulher “carlão” é a que não se cuida, não se produz, adora falar palavrão, é cachaceira, descolada, diz que não precisa de homem pra nada, é militante, coloca o trabalho e a carreira em prioridade, não aceita cavalheirismo de homem, tem muitos parceiros sexuais, entre outras características. Já a mulher “valentina” é que se cuida em extremo, é fútil, faz vídeos dançando nas redes sociais, posta fotos mostrando o corpo, tem variados parceiros sexuais. Para melhor compreensão dos ensinamentos do doutor Jorge, segue uma frase

de São Josemaria Escrivá que define suas perspectivas e a dos seus milhares de seguidores e alunos:

Para um cristão, o matrimônio não é uma simples instituição social, e menos ainda um remédio para as fraquezas humanas: é uma autêntica vocação sobrenatural. Sacramento grande em Cristo e na Igreja, diz São Paulo, e, ao mesmo tempo e inseparavelmente, contrato que um homem e uma mulher estabelecem para sempre, porque - queiramos ou não - o matrimônio instituído por Jesus Cristo é indissolúvel: sinal sagrado que santifica, ação de Jesus que se apossa da alma dos que se casam e os convida a segui-Lo, transformando toda a vida matrimonial em um caminhar divino sobre a terra. (ESCRIVÁ, 1974, 22-23).

Outro perfil que iremos analisar é o da Clara Tafner (@claratafner) que conta com 29 mil seguidores. Esposa, católica e psicoterapeuta. Também é devota do santo do cotidiano e recebe direção espiritual da Opus Dei. Clara fala sobre feminilidade, o papel da mulher no lar, no relacionamento, no trabalho. A mulher deve ter uma postura que busca a humildade, submissão, o amor benevolente e genuíno, a beleza do corpo, mente e da alma.

Ela aborda assuntos sobre relacionamento e maturidade, ensina que a mulher deve ser submissa ao seu marido e servi-lo aprendendo a cozinhar, arrumando a casa, lavando as roupas e cuidando das necessidades básicas do dia a dia, sempre com amor e dedicação. O amor traz consigo as alegrias de compartilhar uma vida juntos mas também a cruz, assim o servir, é próprio de quem ama. A mulher, sendo assim, serve seu marido das formas citadas acima e sempre com muita alegria e dedicação, assim como São Josemaria afirmou:

Às vezes, fala-se do amor como se fosse um impulso para a satisfação própria, ou um simples recurso para completarmos em moldes egoístas a nossa personalidade. E não é assim: Amor verdadeiro é sair de si mesmo, entregar-se. O amor traz consigo a alegria, mas é uma alegria com as raízes em forma de cruz. Enquanto estivermos na terra e não tivermos chegado à plenitude da vida futura, não pode haver amor verdadeiro sem a experiência do sacrifício, da dor. Uma dor que se saboreia, que é amável, que é fonte de íntima alegria, mas que é dor real, porque supõe vencer o egoísmo e tomar o amor como regra de todas e cada uma de nossas ações. (ESCRIVÁ, 1974, 43).

É importante ressaltar que o conceito de “submissão” que tanto gera polêmicas no meio feminino é explicado à luz do catolicismo como algo positivo. Submissão significa viver pensando no bem do seu próximo, largando de mão o egoísmo. É estar sob a mesma missão do marido. Primeiramente,

todos devem se submeter à autoridade suprema de Deus que está acima de qualquer outra autoridade (Tiago 4:7).

Portanto, submissão seria estar pronto para abdicar de seus próprios desejos se isso for melhor para outra pessoa (Filipenses 2:3-4). E isso não torna em nada a mulher inferior. De acordo com Martins, as mulheres sempre ocuparam um lugar extremamente marcado pela submissão seguida da obediência, mas desde o século XIX as mulheres passaram também a ocupar o lugar da colaboração (MARTINS, 2016). Neste sentido, os *influencers* que falam sobre a submissão justificam dizendo que a mulher deve ser submissa apenas ao seu marido e ao homem que for respeitoso, amoroso e fiel à sua esposa.

Outra influenciadora que tem crescido nos últimos meses no *Instagram* é a Renata Lima (@renata.limaviana) com 49,8 mil seguidores. Renata traz reflexões diariamente acerca dos ensinamentos do santo. Fala sobre a alegria de completar as tarefas do dia a dia, sobre tratar as tarefas do lar como um trabalho agradável e prazeroso.

Muitas mulheres ao decidirem viver a fé católica, começam a viver um dilema. Optar somente por cuidar da casa, do marido e filhos ou continuar na carreira e no trabalho fora de casa, sempre é uma escolha difícil, sobretudo, quando a família depende do dinheiro da mulher. Neste turbilhão de atividades em que a mulher moderna se dispõe conciliar, Renata mostra às suas seguidoras que é capaz cuidar da casa de maneira alegre e doada. São Josemaria, o santo do cotidiano, ensina que todo trabalho realizado, dentro de casa ou fora, deve ser santificado:

Deus nos espera cada dia: no laboratório, na sala de operações de um hospital, no quartel, na cátedra universitária, na fábrica, na oficina, no campo, no seio do lar e em todo o imenso panorama do trabalho (ESCRIVÁ, 1939).

Renata sempre posta fotos das organizações impecáveis que realiza no seu lar, o cuidado com cada detalhe, com a arrumação da casa e as atividades do dia a dia. O amor e a alegria com o preparo da alimentação, cuidado com o seu cachorro de estimação e com seu marido que é a sua prioridade é a marca principal da Renata que sempre faz reflexões com as frases do seu santo de devoção Escrivá. O santo do cotidiano sempre apreciou muito e definiu como

fundamental o conjunto das atividades domésticas porque contribuem de modo determinante para criar um clima, um ar de família, lares luminosos e alegres. Para ele e para a Renata, a característica fundamental do trabalho do lar é o fato de ser um serviço, e um serviço prestado direto a algumas pessoas de quem se está particularmente próximo. Assim, a razão mais profunda do trabalho no lar é o amor. E essa alegria cristã não é fisiológica, não se trata apenas do querer carnal mas sim de uma graça santificante que vem do transcendente:

o seu fundamento [alegria cristã] é sobrenatural, e está acima da doença e da contradição. - Alegria não é alvoroço de guizos ou de baile popular. A verdadeira alegria é algo mais íntimo: algo que nos faz estar serenos, transbordantes de júbilo, ainda que às vezes o rosto permaneça severo. (Forja, 2016, 520).

Através das obras deste santo ela traz para as suas milhares de seguidoras o ensinamento de que o amor é como uma seta que aponta para fora, para o outro, sendo natural uma intensa doação e cuidado da mulher para seu esposo e vice versa. Não somente a Renata, mas tanto a Clara quanto o Jorge se dispõem a trazer os temas do cotidiano e do matrimônio de forma prática e alegre.

Por fim, analisaremos o perfil da mesma rede social da Victória Maciel (@victoriamariamaciel) com 33,9 mil seguidores, que influencia às mulheres a viverem a maternidade e o matrimônio, conforme a vontade de Deus, de maneira mais leve e amável. Esposa, católica e mãe do bebê Lucas, Victória que largou a faculdade de medicina para viver plenamente para o seu casamento e para o lar, sempre posta alguma reflexão ou frases de Escrivá, santo do qual também é devota, para expressar seus sentimentos e ideias acerca da sua vivência pessoal da maternidade, da fé e do matrimônio. Em um reels publicado em 4 de agosto de 2021, intitulado “o heroísmo do trabalho cotidiano” Victória fala sobre a rotina de dona de casa que muitas mulheres não veem sentido em se dedicar mais na atualidade:

Uma das coisas que mais leio e ouço aqui de algumas mulheres que querem voltar a cuidar da casa é sobre como elas não veem sentido, muitas vezes, nessa rotina de repetir coisas quase que sem esperança, sabe, a louça que você lava e 5 minutos depois já está suja, a roupa

que você lavou, estendeu, tirou, passou e guardou e no dia seguinte já está suja de novo, o chão que você passou pano e alguém entra em casa e já pisa e suja tudo de novo, parece uma atividade, parece um trabalho que não recompensa nunca. Mas eu acho que isso é um olhar errado, um olhar muito material sobre algo que pode ser transcendente. Esse trabalho pode com certeza nos aproximar do nosso Senhor, nos aproximar da santidade na medida que a gente vê que com a repetição das pequenas coisas a gente consegue ficar cada vez melhor, a gente consegue amar cada vez mais e reclamar cada vez menos, se aperfeiçoar naquilo e entregar tudo isso como sacrifício. (Victória Maciel, reels do Instagram, 2021).

Por fim, através destes influenciadores e muitos outros sob mesma base conservadora católica, as obras da Opus Dei e o santo do cotidiano ou do trabalho, maneiras em que é conhecido, crescem significativamente alcançando milhares de pessoas, católicas ou aspirantes. Os livros deste santo e o nome da Opus Dei tem sido levantados diversas vezes por muitos perfis nas redes digitais. São Josemaria Escrivá até os dias atuais vem deixando rastro e se tornando útil na vida de muitas pessoas.

Referências

- CAMURÇA, M. "Um tradicionalismo na linguagem virtual?: o catolicismo carismático midiático". Trabalho apresentado na 32º Congresso da ANPOCS, 2007.
- ESCRIVÁ, São Josemaria. *É Cristo que passa*. Editora Quadrante. 1974.
- _____. *Caminho*. Editora Quadrante. 1939.
- _____. *Forja*. Editora Quadrante. 2016.
- 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.
- REIS, E. V.; TOMAÉL, M. I. A Geração Z e as Plataformas Tecnológicas. *Informação & Informação*, v. 22, n. 2, p. 371-388, 2017.
- SILVEIRA, E. J. S. Linguagem ontológica e tradicionalismo em comunidades eletrônicas católicas. *Debates do NER*, v. 1, p. 215-239, 2014a.
- SOLOMON, M. *O comportamento do consumidor comprando, possuindo e sendo*. 11. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2016.

GT 15: CATOLICISMO E DIÁLOGOS

Ma. Mara Bontempo Reis
(UFJF-Brasil)

Me. Robson Ribeiro de Oliveira Castro
(ITF-Brasil)

Ma. Rosiléa Archanjo de Almeida
(UFJF-Brasil)

Resumo: A proposta deste Grupo de Trabalho é promover discussões sobre as diversas relações do catolicismo com outras religiões e com a modernidade, bem como os diálogos dentro da própria instituição católica, que aqui denominamos de “intra-religioso”. Neste último, observando questionamentos acerca dos atuais tipos de “catolicismos”. Segundo Sofiati & Moreira (2018), a Igreja Católica é capaz de controlar suas dissidências e de barganhar as visões opostas dentro de si mesma, todavia enfrenta dificuldades para manter a fidelidade de seus integrantes, frente à liberdade que as pessoas têm de escolher qual religião ou até mesmo nenhuma religião. Como resultado do Concílio Vaticano II, a Encíclica *Nostra Aetate* reforçou a importância do diálogo inter-religioso, reafirmando o compromisso da Igreja com o anúncio de Cristo “Cristo, Caminho, Verdade e Vida, em que os homens e as mulheres encontram a sua plenitude” (cf. NA 2). No mesmo documento é demonstrado que o diálogo “entre cristãos e seguidores de outras tradições religiosas” foi delineado pelo Concílio Vaticano II, por meio da Constituição *Gaudium et spes*. Papa Francisco em seu pontificado propõe uma “igreja em saída”, que se abra ao mundo, buscando recuperar o conceito de “Povo de Deus” no centro de sua eclesiologia, tendo em vista a necessidade de fomentar na Igreja uma mudança de pensamento, avivando as estruturas, com intuito de levar aos povos e às culturas a verdadeira mensagem do Evangelho. Destarte, o GT pretende ser um espaço de debates sobre a atuação de grupos, agentes, ideias, que, de alguma maneira, estejam ligados às distintas dinâmicas do catolicismo e seus diálogos com as denominações religiosas e também com a modernidade.

Palavras-chave: Catolicismo, Diálogos, Modernidade, Concílio Vaticano II, Religiões.

Elementos do Vaticano II na experiência missionária dada na região paraense

Adenilton Moises da Silva¹⁹⁴

Resumo: Este trabalho analisou, a partir de um olhar missionário, realizado na Diocese de Óbidos – PA, especificamente, na cidade de Juruti, onde está localizada a paróquia Nossa Senhora da Saúde, composta por mais de 105 comunidades urbanas, rurais e ribeirinhas, a recepção do Concílio Vaticano II, sobretudo, a partir do Documento 100 da CNBB, “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia”. Este documento lançado em 2014 resgata os ideais do Vaticano II, refletindo, analisando e propondo as posturas das diversas paróquias numa perspectiva igreja-comunhão, igrejas-irmãs. Também foi possível identificar, que as propostas trazidas pela conferência episcopal brasileira têm como “ponto de partida” a vida eclesial das comunidades estabelecidas na região amazônica, onde essa está à frente das demais regiões brasileiras e das respectivas Dioceses. À luz do Vaticano II, o Documento 100 nos deu a impressão de ser produzido a partir de um estudo de caso, que foi sendo proposto para as demais Dioceses do Brasil, ainda nos fazendo recordar o Documento de Aparecida, lançado em 2007, onde já era abordado o subtema: “A paróquia, comunidade de comunidade”. Com isso, refletiu-se, que o modelo de Igreja vivenciado na região da Amazônia, traz elementos concretos e vitais inspirados desde o Vaticano II, e ajuda a repensar os modelos de igreja no restante do país. Tendo experimentado tal contexto, pode-se concluir que, a Igreja na Amazônia demonstra a possível eficácia do Vaticano II nos dias atuais, abrindo caminhos e ensaiando um novo modelo de Igreja-comunhão.

Palavras-chave: Vaticano II; Amazônia; Igreja Missionária

Introdução

Este trabalho teve por meta apresentar pontos concretos, que identificam a influência do Vaticano II no modelo pastoral implementado na região do Pará, especificamente, na Diocese de Óbidos, na cidade de Juruti, onde está situada a Paróquia Nossa Senhora da Saúde, a qual era composta por 105 comunidades, entre elas urbanas, terra firme e ribeirinhas.

Para estudo do caso em questão, o Documento 100 da Conferência Nacional do Bispos do Brasil – CNBB, publicado em 2014, é a chave de leitura para uma melhor compreensão da aplicabilidade do Vaticano II, nessa região

¹⁹⁴ Doutorando em Ciências da Religião – UNICAP. adenilton.silva80@gmail.com

amazônica. Também levamos em consideração o Documento de Aparecida, lançado em 2007, além de outros dois importantes documentos que refletem o profundo interesse dos bispos da Amazônia em traduzir o Vaticano II na realidade local, são eles: Documento de Santarém (DS), 1972, por ocasião do IV encontro de Pastoral da Amazônia, que refletiu as “linhas prioritárias da pastoral da Amazônia”, o Documento de Manaus (DM), 1997 : “Antevendo o Terceiro Milênio, cujo sol já nos ilumina, com o coração cheio de esperança, celebramos o VIII Encontro das Igrejas da Amazônia, em comemoração aos 25 anos do Encontro Pastoral de Santarém”. Esse Documento de Manaus trouxe como tema: “A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia”.

1 - Documento de Santarém: Encarnação na realidade e Evangelização libertadora

O Documento de Santarém, no ano de 1972, torna-se uma vanguarda para as ações missionárias e pastorais, pós Vaticano II, no Brasil. Trata-se de um documento singular que contempla a realidade do lugar, a partir do olhar da Igreja local e das suas dificuldades e propostas de atuação enquanto presença de Deus no coração da Amazônia. Esse Documento busca o rosto e a identidade local, pois reconhece que suas demandas não são as mesmas do resto do país, mas suas peculiaridades, e se faz necessário compreender a Igreja na Amazônia como uma comunidade dos discípulos e discípulas, é uma comunidade de comunidades inserida para uma conversão pastoral. Com isso, propõe-se a ser a Igreja que se abre ao novo, oriundo do Vaticano II, mas interpretado segundo o rosto da Igreja na Amazônia.

Os bispos, reunidos em Santarém, buscaram interpretar a realidade amazônica, tendo em vista o futuro dessa realidade desafiadora e que necessitava por uma igreja encarnada nas mais diversas faces amazônicas, levando em consideração “o processo de trepidante transformação” (DS, n. 1). Com isso, os prelados presentes no contexto amazônico, optam por um serviço pastoral de engajamento, que deve prevalecer como primícia a orientar toda a ação evangelizadora, a Encarnação do Verbo, que exige de todos os missionários e missionárias a conversão a esse anúncio para, a partir daí ter-se

uma pastoral como programa ou ação eficaz capaz de possibilitar mudanças efetivas na vida das diversas realidades amazônicas.

As diretrizes básicas que norteiam esse Documento de Santarém e sua ação pastoral são oriundas da compreensão que se tem da “Encarnação na realidade e Evangelização libertadora”. Para uma ação efetiva é preciso, segundo esse mesmo documento, um entrosamento com a realidade concreta do homem e do lugar, neste caso, as diversas faces amazônicas, uma vez que a região é composta por diversas etnias, sejam das diversas regiões do Brasil ou de outros continentes, estes estão em busca de fazer fortuna nas terras férteis da Amazônia.

Assim, afirma o Documento de Santarém, nº 4:

- a) Exige um total entrosamento com a realidade concreta do homem e do lugar (dos centros urbanos ou rurais, novos núcleos humanos, comunidade indígenas, setores marginalizados, áreas de emergência...): e pelo conhecimento (reflexão, pesquisa, estudo) e pela convivência com o povo, na simplicidade e na amizade do dia a dia.
- b) Estimula o renovado propósito de superar todo paternalismo, todo etnocentrismo (que nos enquadre numa cultura ou num grupo), todo modelo importado, pré-fabricado ou artificial de vida; fomentando uma decidida criatividade pastoral.
- c) Reclama um permanente TESTEMUNHO: livre, por um lado, de todo compromisso que não seja o Evangelho, e, por outro lado, realista, corajoso e repleto de esperança; tanto na vida do indivíduo e da comunidade eclesial quanto na palavra e na ação apostólicas.

Estar inserido no contexto real de cada realidade, nesse nosso caso, a Amazônia, é imprescindível para uma atitude de implementação da Evangelização Libertadora, como sugere o Documento de Santarém. A proposta é de uma evangelização que abranja cada homem e todos eles, isto é, indivíduo e sociedade, sem as dicotomias ou exclusões, mas a Amazônia como um todo. Essa ação evangelizadora busca suas inspirações nas falas oriundas do Vaticano II, como também, segue o espírito e as diretrizes de Medellín (1968): “propunha-se vencer o torpor dos povos latino-americanos e caribenhos sob a

pobreza, a injustiça e a opressão das ditaduras militares. A opressão e a fome não podiam esperar”¹⁹⁵.

Levando em conta essa realidade que necessita de olhares atentos e comprometidos, o Documento de Santarém está levando em consideração os sinais do lugar e do tempo, das diversas culturas locais e dos grupos étnicos, da natureza local e do homem que compõem a realidade da região amazônica. Com isso, propõe, o Documento de Santarém, uma conscientização evangélica como pressuposto indispensável para a libertação do homem e da natureza, obras do Deus criador. Nessa linha proposta por esse Documento de Santarém, o Documento de Manaus retoma o rosto da Igreja na Amazônia à luz do Documento de Medellín (1968), deixando claro seu profundo interesse pelos pobres e indígenas, excluídos e marginalizados.

2 – Documento de Manaus: A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia

Esse Documento de Manaus foi realizado na comemoração dos 25 anos do Encontro Pastoral de Santarém, que originou o Documento de Santarém (1972). Como bem fica dito na carta de apresentação desse Documento de 1997, segundo as presidências dos Regionais Norte I (D. Antônio Possamai) e Norte II (D. José Vieira Lima): “Este instrumento, convocatório, animador, encorajador e inspirador, quer ser mística impulsionadora para todos aquele que vivem, amam e trabalham, com dedicação, para construir uma Igreja inculturada e vida nesta nossa Amazônia”.

Tais documentos mostram o profundo interesse dos prelados amazônicos em planejarem uma igreja à luz das diretrizes dos Documentos do Magistério Eclesiástico, sobretudo, a partir do olhar latino-americano e caribenho, como bem frisou o Documento de Aparecida, em 2017. As contribuições do Concílio Vaticano II nas elaborações dos outros Documentos episcopais, bem como, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, através de seus regionais, são os

¹⁹⁵ <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579496-cinquenta-anos-do-documento-de-medellin>. Acesso em 24 de mar, 2022.

sinais de uma Igreja que busca sentir as dores e as alegrias do seu povo nas mais diversas realidades socioculturais do país.

O Documento de Manaus entre tantas reflexões latentes para o contexto no qual foi vislumbrado pelos Regionais Norte I e II, toma consciência de sua responsabilidade, diante de tantos agravos que o cristianismo causou na cultura local em certos momentos da história. Diante de tal consciência, a Igreja que fala pela voz de seus prelados, pede perdão a Deus e ao povo amazônico:

10 - Pedimos perdão a Deus, aos povos indígenas e a todos os pobres do campo e da cidade, por não termos conseguido superar atitudes de omissão ou conivência em relação às violências e injustiças que os povos da Amazônia têm sofrido. Não damos suficiente testemunho de respeito e amor às diversas culturas e religiões presentes na região. 11 - Reconhecemos que nossas Igrejas têm uma dívida especial com a mulher. Nessa região, onde a situação das mulheres ainda é de extrema marginalização e injustiça e onde a maioria das comunidades cristãs é coordenada por elas, a Igreja é interpelada a rever o papel da mulher na missão e a escutá-la com maior atenção. 12 - Pedimos perdão a Deus pelas agressões à sua criação. Nessa região, onde a natureza é constantemente agredida, não desenvolvemos ainda uma teologia amazônica da criação e não definimos com clareza uma ação pastoral e uma espiritualidade ecológicas (DM, 1997).

Esses três números (10, 11 e 12) refletem bem o princípio de caridade que perpassa pelo “mea culpa”, reconhecendo a urgência de corrigir os erros e males cometidos, assumindo o papel de uma igreja samaritana e próxima, atenta às necessidades dos povos. Para isso, a Igreja reconhece que estabelecer o diálogo com a realidade amazônica é a forma de superar as divisões e tensões, mas alimenta o espírito ecumênico e o trabalho inter-religioso, levando em consideração o fenômeno religioso presente desde os ancestrais amazônicos.

Nesse Documento de Manaus, a Igreja no Brasil reconhece que a Amazônia é constituída de muitas Amazônias (nº 40). Reconhecer essas realidades é dar vozes e tornar a diversidade local porta-voz de si mesma, sem negar seus direitos e suas identidades, que os afirma enquanto sujeito e protagonistas de suas realidades amazônicas. “Existe uma riquíssima diversidade cultural. Temos, entre outras: culturas indígenas (mais de uma centena); cultura dos negros e remanescentes de quilombolas; cultura dos seringueiros,

lavradores, ribeirinhos, pescadores; cultura dos migrantes, das mais diversas proveniências” (nº 40).

3 – Comunidade de comunidades

O Documento da CNBB, 100: “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia”, é fruto da 52ª Assembleia Geral, dada em Aparecida – SP, entre os dias 30 de abril a 9 de maio de 2014. O intuito do Documento 100 é tornar visível e compreensível a Igreja enquanto comunidade de comunidade.

A conversão da pastoral da paróquia (em comunidade de comunidades) consiste em ampliar a formação de pequenas comunidades de discípulos convertidos pela Palavra de Deus e conscientes da urgência de viver em estado permanente de missão. Isso implica revisar a atuação dos ministros ordenados, consagrados e leigos, superando a acomodação e o desânimo. O discípulo de Jesus Cristo percebe que a urgência da missão supõe desinstalar-se e ir ao encontro dos irmãos (nº 8).

Esse Documento 100 reflete e propõe uma Igreja mais participativa e de comunhão entre as comunidades, assim, formando uma grande rede que sustenta, pelos carismas e missões a Igreja como um todo. Mas para que essa conversão pastoral da paróquia dê seus frutos, os encaminhamentos dos bispos visam à promoção de uma Igreja à luz do Vaticano II, adaptando novos elementos da contemporaneidade, olhando cada realidade particular, chegando a uma Igreja renovada e missionária, capaz de abrir suas portas às diversas faces do sujeito e da história.

O Documento foi pensado em seis capítulos: o primeiro, com inspiração na *Gaudium et Spes*, quer indicar os sinais do tempo a partir da realidade da paróquia, ou seja, trabalhar alguns aspectos paroquiais que necessitam de conversão. O segundo retoma a necessidade de retornar às fontes para compreender as comunidades atuais a partir das primeiras comunidades cristãs. O terceiro capítulo faz um breve resgate histórico das comunidades, destacando os pontos que exigem maior atenção. O quarto capítulo trabalha os fundamentos eclesiológicos fundamentados, sobretudo, na visão de Igreja proposta pelo Vaticano II. O quinto capítulo evidencia os sujeitos e as tarefas da

conversão paroquial, dando direcionamento para cada sujeito assumir sua missão na paróquia. O sexto e último capítulo apresenta as proposições para a efetivação de uma paróquia como comunidade de comunidades.

Tendo essas propostas em mente e no coração, nota-se que a Diocese de Óbidos, especificamente, a cidade de Juruti, na paróquia de Nossa Senhora da Saúde, buscar viver a realidade de uma paróquia que privilegia a experiência de comunidade de comunidades à luz do Documento 100. As mais de 120 comunidades se organizam em forma de mutirões entre si mesmas, favorecendo a conservação, preservando suas identidades, além de trabalharem pelas questões econômicas, ecológicas e recursos comunitários, a fim de promover, na comunidade, uma integração de todos. O princípio religioso, formado dentro do catolicismo, é o despertar da tomada de consciência de que a comunidade unida e reunida tem mais força do que indivíduos isolados e fragmentados.

Os conselhos de pastoral rural e urbano ajudam a compreender melhor as realidades da paróquia, porque visa não a uma uniformidade, mas à conjuntura real das diversas realidades que cada área exige, pois as demandas da cidade nem sempre são as mesmas das comunidades de terra firme ou das comunidades ribeirinhas etc. Está sendo colocada em evidência a proposta do Vaticano II, como alega a constituição pastoral *Gaudium et Spes*: “união íntima da Igreja com toda a família humana”, em suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens de hoje, sobretudo, dos pobres e de todos aqueles que sofrem (GS, nº 1). O Documento de Aparecida (2007) no seu número “5.2.2 A paróquia, comunidade de comunidades” já trazia esse desejo de uma Igreja como fruto de células vivas, onde era fomentada a ideia de as comunidades serem casas e escolas de comunhão (DAP, nº 170).

Efetivamente, na região paraense, na experiência vivida na cidade de Juruti, podemos identificar a Igreja como atuante nos mais diversos espaços da sociedade, uma realidade de engajamento que contempla as diversas Amazônias dentro da Amazônia. As ações pastorais são conversões diárias mediante as urgências locais, lembrando as cheias anuais dos rios, os impactos

ambientais das inúmeras multinacionais, desde a extração da bauxita às grandes construções de usinas hidrelétricas.

Diante da demanda sempre crescente, as comunidades se organizam através de suas coordenações, sejam dirigidas por homens ou por mulheres (há uma grande presença de mulheres nas lideranças comunitárias, litúrgicas, conselhos municipais, eclesiológicos etc.), fomentam sua fé, nas celebrações dominicais, sobretudo, quando da dificuldade de padres que apenas visitam as comunidades duas vezes ao ano, quando conseguem - , através de reuniões e formações, gerando uma viva e autêntica participação comunitária da igreja local na vida como um todo. Das instituições que têm a confiança dos comunitários, a Igreja Católica tem essa primazia, segundo a fala de alguns líderes, porque a mesma tomou a consciência de formar seu povo para vida como um todo, exigindo seus direitos e deveres para a transformação da realidade como um todo.

Esses elementos oferecidos pela realidade da Igreja na Amazônia, sobretudo, pelos comunitários da Paróquia Nossa Senhora da Saúde, em Juruti/PA, recorda-nos o que disse o Documento 105 da CNBB: “A unidade da Igreja se realiza na diversidade de rostos, carismas, funções e ministérios (...). O critério da ação é a edificação da comunidade (1 Cor 14,12) (nº 93) como comunidade de comunidades.

Conclusão

O presente texto refletiu as ações evangelizadoras dos prelados e suas eficácias na vida das comunidades amazônicas, especificamente, as presentes na cidade de Juruti, Diocese de Óbidos/PA. Sabemos, pelas experiências práticas, que todo o Concílio Vaticano II não foi e ainda está longe de ser aplicado nas dioceses como um todo, mas percebemos sinais consideráveis de sua aplicabilidade em muitas dioceses no Brasil, como a receptividade na Diocese de Óbidos/PA, bem como na região amazônica. Mas isso, é fruto da persistência dos Regionais da CNBB que lutam pela permanência de uma Igreja sempre viva e missionária, que está preocupada com a vida do seu povo, buscando a prática, a vivência da Encarnação na realidade e uma

Evangelização libertadora, pois se propõe a conhecer a face do seu povo, pedindo perdão quando necessário, e atuando nas mais diversas necessidades das Amazôniaas presentes na Amazônia.

A persistência em tornar a grande comunidade, isto é, a paróquia, em comunidades vivas é um esforço que requer ânimo evangélico. Os empecilhos para desaprovar as sementes do Vaticano II e outros Documentos da Igreja ou das conferências locais são enormes, pois há forças que lutam contra, e optam por manter a desordem como ordem, isto é, o pobre cada vez mais faminto, os desempregados em situações de miséria e fragilidade, os desamparados alimentados pelo assistencialismo ou paternalismo promovido por sistemas de exclusão ou multinacionais de deploram e sangram a Amazônia sem consciência de “mea culpa”.

Olhar para a realidade da Amazônia, a partir dos Documentos da Igreja e seus Concílios, é ter a possibilidade de compreender que o Reino de Deus precisa urgentemente acontecer, para que o reino do desmatamento, da violência contra os nativos, da intolerância religiosa, da poluição dos rios e escravidão dos povos sejam denunciados e extirpados. Esse reino do mal precisa ceder, mas para isso, uma fé que denuncie a maldade e o capitalismo desumano precisa dar seu testemunho.

Referências

Bíblia Sagrada. Nova tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Paulinas, 2011.

Documento de Aparecida. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; São Paulo: Paulos, 2007.

Documentos da CNBB 100. Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Brasília: Edições CNBB, 2014.

Documentos da CNBB 105. Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade. Brasília: Edições CNBB, 2016.

Documento de Manaus. A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia. Manaus, 1997.

Documento de Santarém. IV encontro de Pastoral da Amazônia. Santarém, 1972.

Gaudium et Spe. In. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579496-cinquenta-anos-do-documento-de-medellin>. Acesso em 24 de mar, 2022.

O catolicismo amazônico, a Prelazia de Itacoatiara e a Igreja de Cristo em Uruará-AM no pós-Vaticano II

César Aquino Bezerra¹⁹⁶

RESUMO: Apesar das reconfigurações do catolicismo amazônico entre os séculos XIX e XX, a maior parte dos católicos da região Norte precisaram vivenciar sua fé com pouca assistência religiosa. Mesmo com as tentativas das nascentes circunscrições eclesiais, a falta de atenção aos fiéis amazônicos era notória. Tendo como recorte a região do Baixo Amazonas, no estado do Amazonas, e especificamente a cidade de Uruará, nossa investigação aponta as transformações engendradas nesse espaço na segunda metade do século XX. As reorganizações operadas pelo episcopado e pela Santa Sé foram: a chegada de missionários da Scarboro Foreign Mission Society (Sociedade de Scarboro para as Missões Estrangeiras), em 1962, enviados para atuarem em Itacoatiara e nos municípios próximos, incluindo Uruará; a criação da Prelazia de Itacoatiara, em 1963, a partir da Arquidiocese de Manaus; e as novas direções trazidas pelo Concílio Vaticano II para a Igreja como um todo. No ano de 1965, quando a pequena Uruará não contava sequer com um padre residente, o missionário norte-americano Clinton Benjamin Thomas (1930-2007), depois de servir em Belém e Macapá, instala-se com sua família na cidade para iniciar sua primeira congregação protestante, a Igreja de Cristo. Nesse momento, as mudanças do mundo católico alcançam o município, com o envio de padres para estabelecerem-se na Paróquia de Sant'Ana. Nos anos seguintes, os missionários canadenses da Igreja Católica e norte-americanos da Igreja de Cristo manterão relações aparentemente pacíficas, ao contrário dos conflitos religiosos de outras regiões. Os primeiros, orientados pela opção preferencial pelos pobres, assumirão um papel ativo junto às comunidades da Prelazia, como os trabalhadores rurais, inclusive com a fundação do Centro de Treinamento Rural de Uruará, e a Pastoral Indigenista. Portanto, buscamos compreender parte das transformações que perpassam o catolicismo amazônico no século XX e as inúmeras lacunas abertas à investigação histórica.

Palavras-chave: Prelazia de Itacoatiara; Uruará; Igreja de Cristo; Protestantismo na Amazônia.

Introdução

O que podemos apreender sobre o catolicismo na Amazônia a partir da trajetória de um missionário protestante? Este artigo é um recorte da nossa pesquisa de dissertação, a qual procura compreender os processos históricos do

¹⁹⁶ Doutorando e Mestre em História, Universidade Federal do Amazonas (PPGH-UFAM). Pesquisa desenvolvida com fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). E-mail: cesaraquinobezerra@gmail.com

protestantismo na Amazônia, tendo como sujeito a Clinton Benjamin Thomas (1930-2007), natural de Williamsport, Pensilvânia, missionário da Igreja de Cristo no Pará, Amapá e Amazonas entre as décadas de 1950-1990.

Através dessa investigação, desvelamos questões envolvendo a religião hegemônica, o catolicismo, sabendo que a Amazônia é território de profunda ligação com o cristianismo, o que reflete na atenção que a historiografia concedeu aos catolicismos. Contudo, vários trabalhos têm buscado apreender a história do protestantismo na Amazônia, verificando a importância da entrada de agentes protestantes na região para as reconfigurações da Igreja Católica na Amazônia e as dinâmicas do campo religioso regional (BEZERRA, 2022).

Também conectamos a cidade de Urucará, Amazonas, território onde Clinton Thomas desenvolve a maior parte de sua trajetória, com processos históricos regionais, nacionais e globais. Para tal, nos apropriamos da discussão bibliográfica pertinente, mas também privilegiamos as memórias daqueles que participaram desses acontecimentos históricos, atentando às suas narrativas (ALBERTI, 2014). São os sujeitos que viveram esses processos que nos oferecem seus conhecimentos e nos permitem a escrita da história aqui apresentada.

Neste artigo, trataremos então dos seguintes temas: o catolicismo amazônico e suas reconfigurações, as quais também alcançam a cidade de Urucará; o estabelecimento da Igreja de Cristo no Brasil, parte de um movimento religioso norte-americano, sua entrada na Amazônia e a participação de Clinton Thomas nesse processo; bem como a atuação da Prelazia de Itacoatiara nos anos pós-Vaticano II em sua opção pelos pobres.

1 O catolicismo amazônico em transformações

O território da atual região Norte do Brasil, repartido entre os conquistadores europeus, também foi tomado pelas ordens religiosas (MATA, 2007), lançadas à “conquista espiritual da Amazônia” (REIS, 1942). Frise-se que o trabalho missionário, em sua tentativa de dominar os indígenas e outros povos da Amazônia ao catolicismo, não pôde apagar as outras vivências religiosas; assim, dos tempos coloniais ao presente, a religiosidade oficial, ditada pelos catecismos e concílios, precisou conviver com a religiosidade cabocla praticada

pelos amazônidas (MAUÉS, 2005).

Silveira, Reis e Almeida (2019, p. 670-671) apontam que a alta hierarquia católica parece não ter colocado “as questões amazônicas como prioritárias em suas atividades em nível internacional”; assim, “o catolicismo amazônico sempre foi visto pela própria Igreja como área subalterna, excluída e inferior, não requerendo maiores investimentos ou atenção para atividades evangelísticas”. Tal pode ser pensado a partir do abandono dos fiéis diante do vazio de sacerdotes no território. Assim, práticas como a desobriga – visita anual de um sacerdote a uma comunidade – refletiam as falhas da Igreja para com os católicos amazônidas.

Essa realidade começou a sofrer algumas mudanças nas últimas décadas do Império, quando episcopado brasileiro enfrentou inimigos que julgava poderosos, como protestantes, maçons e políticos liberais (LOPES, 2010). Já no alvorecer da República, diante das mudanças do estado laico, a Igreja reconhecia as dificuldades de gerir um espaço tão grande, então procurou rearticular-se e reconfigurar-se. Uma dessas transformações foi a criação de novas circunscrições eclesiais, iniciando com a Diocese do Amazonas, em 27 de abril de 1892, desmembrada do Pará, seguida por várias Prefeituras Apostólicas e Prelazias. A percepção de “que só a diocese não é suficiente para abarcar uma vasta região, que além de estar sendo alvo da modernidade, tem agudas necessidades espirituais” (MACIEL, 2014, p. 209) dirigiu a ocupação desses espaços.¹⁹⁷

Um dos inúmeros espaços a experimentar essas transformações foi o município de Urucará, no estado do Amazonas, lócus de nossa pesquisa. Pertencente à sub-região do Baixo Amazonas, Urucará possui uma área de 27.903,534 km² e população de 17.094 habitantes, dos quais quase 60% estão na área urbana. Seu nome é herança do passado indígena: “Urucará” deriva da junção das palavras “uru”, que significa *cesto de palha*, e “cará”, *inhame* (IBGE, 2010). Se atentarmos a esse significado, a história de Urucará é marcada por

¹⁹⁷ Notar que a Diocese do Amazonas cobria o território correspondente a este estado, Acre, Rondônia e Roraima; por isso, foi necessário desmembrá-la para gerar outras territorialidades eclesiais.

(des)entrelaçamentos com os municípios ao redor, em várias reconfigurações até chegar ao atual território, mas também da ligação com o catolicismo. Segundo Silva (2018), 26 de julho de 1814 é a data de fundação tanto do núcleo originário da cidade, o povoado de Santana da Capela, quanto da capela em honra a Nossa Senhora de Sant'Ana. A Freguesia e a Vila ainda manterão o nome de Sant'Ana, tornando-se "Urucará" apenas em 1892.

Data de 7 de setembro de 1887 a criação do município e da instalação da paróquia de Urucará, com as bênçãos de Dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará. Pouco depois, quando o papa Leão XIII erigiu a Diocese do Amazonas, Urucará passa a integrar essa nova territorialidade católica (SILVA, 2018). Contudo, a necessidade de párocos para Urucará é presente desde sua fundação, mas esse problema não era apenas do Baixo Amazonas: o número reduzido de sacerdotes, em todo o Amazonas era reconhecido como uma sobrecarga tanto para os padres quanto para o episcopado (MACIEL, 2014).

No século XX, em 1911, Dom Frederico Costa ampliou a área de atuação do vigário de Itacoatiara, o padre Joaquim Maria Pereira, encarregando-o também de Silves, Urucará e Urucurituba. Depois deste, em 1942, seu sucessor, o padre Alcides de Albuquerque Peixoto, assumiu as desobrigas em Silves, Urucará e Urucurituba. Esse sacerdote realizava duas visitas por ano aos municípios, sendo uma especificamente na festa dos padroeiros. Nessas ocasiões, a população aproveitava a presença do padre para receber os sacramentos (SILVA, 2018).

É a partir da década de 1950 que Urucará e o estado do Amazonas experimentarão transformações na vida católica, que podem ser interpretadas como tentativas de controle do catolicismo na região, como observado na leitura do bispo de Parintins (CERQUA, 2009). Conforme Silva (2018), em 1960, Dom João de Souza Lima, arcebispo de Manaus, convidou missionários canadenses para assumirem a Paróquia de Itacoatiara, e consequentemente atuarem nos municípios limítrofes, inclusive Urucará. A Scarboro Foreign Mission Society (Sociedade de Scarboro para as Missões Estrangeiras) foi fundada em 1918, e teve em Itacoatiara sua primeira missão independente. Os primeiros jovens padres migraram para o Brasil e desembarcaram em Itacoatiara

em julho de 1962.

A Santa Sé também vinha reorganizando seus territórios. Assim, em 1952, o papa Pio XII elevou a Diocese do Amazonas à categoria de Arquidiocese, que dará parte de seu território para as prelazias do médio-baixo rio Amazonas: Parintins, criada em 12 de julho de 1955; e oito anos depois Itacoatiara, em 13 de julho de 1963, já com o papa Paulo VI. Nesse ínterim, transcorria o Concílio Vaticano II, evento de significado global para o cristianismo, aberto em 11 de outubro de 1962, inaugurando a modernização litúrgica e doutrinal da Igreja. Encerrado em 1965, o concílio concebeu novas direções à Igreja, que se traduzirão no ecumenismo, na pastoral, maior abertura para outras religiões e ações sociais (SILVA, 2018).

Em relação à Urucará, a atenção da Igreja pode ser indicada em duas áreas alcançadas por essas transformações. A mais óbvia é a religiosa – e investigaremos a segunda em outra seção. Com a Prelazia, os católicos de Urucará passarão a contar com uma presença maior de seu prelado e os padres canadenses ajudarão a suprir a carência local. Isso pode ser visto, em 22 de fevereiro de 1965, quando foi iniciada a construção da Igreja Matriz da Paróquia de Sant’Ana, inaugurada em 1968. Sacerdotes passam a fixar-se e servir como párocos em Urucará; os primeiros serão Michael (Miguel) O’Kane e George Edward (Jorge Eduardo) Marskell, os quais chegarão a importantes posições na Prelazia. Outros missionários de Scarboro atuarão no município, mas também padres mexicanos e brasileiros, estes vindos do Projeto Igrejas-irmãs a partir da década de 1970 (SILVA, 2018).

É nessa conjuntura de rearticulação do catolicismo que Clinton Benjamin Thomas chegou a Urucará, como um dos personagens pioneiros nesse processo que reorienta as práticas da religião hegemônica em sua disputa pelos fiéis no campo religioso amazônico.

2 A Igreja de Cristo e de Clinton Thomas

Diversas pesquisas têm buscado compreender a entrada de missionários protestantes norte-americanos na Amazônia (PANTOJA, 2012; OLIVEIRA; PINTO, 2017; BEZERRA, 2022), os quais tomaram o caminho das águas para

pregar sua mensagem e promover a inserção de suas igrejas entre Belém-
Manaus. Esse é um processo que se iniciou na segunda metade do século XIX,
fortalecendo-se com a República e nas primeiras décadas do século XX,
permitindo o crescimento das igrejas protestantes e/ou evangélicas na região
Norte.

A Igreja de Cristo é uma das inúmeras igrejas que seguirão o caminho
aberto pelos pioneiros protestantes na Amazônia. A partir de movimentos
reformadores que surgem nos Estados Unidos no início do século XIX, a Igreja
de Cristo nasce oficialmente no primeiro dia de 1832, quando os movimentos
de Barton Stone e Alexander Campbell se unem, com a pretensão de uma
restauração do que ansiavam como legitimamente bíblico. Formam assim o
Movimento de Restauração, também chamado de Stone-Campbell. Suas
congregações são chamadas de Igrejas Cristãs ou Igrejas de Cristo, e no
decorrer desses duzentos anos, apesar das disputas e divisões, espalharam-se
por todo o planeta (BEZERRA, 2022).

No Brasil, a primeira iniciativa missionária de um grupo do Movimento de
Restauração aconteceu no Nordeste, na década de 1920, mas não avançou,
sendo encerrada até o início da década de 1940. As narrativas oficiais da Igreja
de Cristo no Brasil remetem ao missionário David Sanders como seu fundador.
Este, quando seminarista, teria tido um sonho em que era chamado para uma
cidade chamada Brasília, da qual nunca ouvira falar e não estava em nenhum
mapa. Através do contato com uma família de missionários daquela primeira
iniciativa, agora parte das Assembleias de Deus, David e Ruth Sanders
desembarcam no Rio de Janeiro em 1948. Logo depois, mudam-se para
Goiânia, Goiás, onde iniciam seus trabalhos evangelísticos e fundam a primeira
Igreja de Cristo, a 7 de setembro daquele ano; tomando esse núcleo, nos
próximos anos, novos missionários norte-americanos ajudarão a consolidar a
igreja no Centro-Oeste e expandi-la pelo Brasil (BEZERRA, 2022).

Paralelamente, em 1952, outro casal missionário do Movimento de
Restauração, Bill e Virginia Loft, iniciam a Igreja de Cristo em Belém, Pará.
Aparentemente, as duas igrejas foram iniciadas de forma autônoma uma da
outra, com missionários enviados por iniciativas de igrejas locais, logo, sem

conhecimento de ações de outras igrejas. Os Loft serviram por seis anos na Amazônia, iniciando um orfanato e várias igrejas. E é através de Bill que Clinton Thomas se junta aos esforços da Igreja de Cristo no Brasil (BEZERRA, 2022).

Clinton Benjamin Thomas (1930-2007), sujeito de nossa pesquisa, e sua esposa Phyllis Eleanor Thomas (1934), tal como David Sanders e Bill Loft, estudou no Johnson Bible College em Knoxville, Tennessee, centro irradiador dos primeiros missionários ao Brasil. Clinton ouviu Loft pregar e sentiu-se convencido ao trabalho missionário, realizando sua primeira viagem a Belém em 1954. Então, de volta aos Estados Unidos, casou-se e em 1956 imigraram para Belém, onde nasceu seu primeiro filho. Em 1958, ajudaram na fundação da Igreja de Cristo em Macapá, Amapá, onde nasceu seu segundo filho. Um conflito não especificado com outros missionários do Movimento de Restauração encerrou esse momento da família no Brasil; assim, em 1961 os Thomas, sentindo-se traídos e abandonados por seu Movimento, retornaram para seu país, estabelecendo-se em Grand Junction, Colorado, onde Clinton trabalha como mecânico e armeiro e nasceu seu terceiro filho (BEZERRA, 2022).

Em 1964, uma nova igreja, também no Colorado, convidou Clinton a reingressar no campo missionário, com a garantia de serem sustentados por essa igreja em seu trabalho na Amazônia. No fim daquele ano, a família retornou a Belém, dessa vez a procura de um novo território, onde não precisassem disputar com outros missionários ou igrejas, inclusive do Movimento de Restauração. Clinton Thomas estava inclinado a migrarem para Boa Vista, Roraima, mas um religioso que atuava no Amazonas mudou seus planos. Visitando uma loja de produtos evangélicos, o missionário conheceu Eduardo França Lessa (1919-1993), pastor da Primeira Igreja Batista de Parintins. Tal encontro desvela a importância da rede de relações protestante e de alguma forma com ligação aos Estados Unidos, já que Lessa, mesmo sendo brasileiro, havia sido seminarista nos Estados Unidos. O pastor Lessa aconselhou o missionário Thomas a estabelecer-se na região do Baixo Amazonas, onde vários municípios não contavam com igrejas protestantes (BEZERRA, 2022).

Desse diálogo com Lessa, Clinton Thomas, então, realizou uma primeira viagem exploratória, em fevereiro de 1965, conhecendo Uruará. Decidido pela

cidade, a família Thomas saiu de Belém, aproveitando um dos muitos navios a vapor que faziam esse trajeto. Assim, em 8 de abril de 1965, o missionário Clinton Thomas instalou-se com sua família, sendo recebido pela população surpresa com aqueles estrangeiros. Três dias depois, em um espaço alugado pelo missionário, realizaram o primeiro culto da Igreja de Cristo em Urucará. A reação católica foi imediata. Alertados em Itacoatiara sobre a chegada dos protestantes, a Prelazia enviou para a cidade Miguel O’Kane e Jorge Marskell. Naquele 13 de abril, a cidade que não tinha padres, passou a contar com dois missionários canadenses (BEZERRA, 2022).

Em diversas regiões da Amazônia existem relatos de tensões e conflitos físicos entre católicos e protestantes, mas Urucará apresenta outra configuração no campo religioso. Aparentemente, os missionários canadenses e os norte-americanos manterão relações pacíficas. Conforme as memórias registradas em Urucará, os padres, saudosos da língua natal, encetaram uma amizade com os Thomas, inclusive visitando periodicamente a residência destes, e Clinton trabalhou para eles aproveitando seu conhecimento mecânico, consertando diversos materiais. Portanto, não houve perseguição religiosa na cidade. Entretanto, tais amizades interreligiosas parecem ter se dado apenas com os padres de Scarboro, fragilizando-se com os sacerdotes de outras nacionalidades, e também não impediram que alguns católicos exercessem práticas de intolerância religiosa (BEZERRA, 2022).

Por três décadas, Clinton Thomas desempenhou suas atividades em Urucará. Além do pioneirismo religioso, da primeira igreja protestante no município, sua trajetória é marcada na área da saúde, realizando atendimentos a partir do seu conhecimento autodidata, sendo representado como médico da população naquele momento do século XX em que o Estado não atende as demandas do interior do Amazonas, distribuindo remédios gratuitos e ajudando pacientes a realizarem viagens em busca de melhor tratamento; além dos serviços mecânicos, já que era dono de um torno e atendeu os mais variados sujeitos em Urucará (BEZERRA, 2022). Destarte, percebemos que ultrapassando a ação missionária dos Thomas, são as práticas sociais que legitimaram sua presença no interior amazônico, como aconteceu com outros missionários

protestantes (BOYER, 2003), assim permitindo intensificar a inserção protestante na Amazônia.

3 A Prelazia de Itacoatiara e a opção pelos pobres

Afirmamos que as transformações do catolicismo na região do Baixo Amazonas alcançaram duas áreas. A primeira foi a religiosa, e a outra, também tendo os sacerdotes como agentes, é a atuação social envolvida na dinâmica socioeconômica de Urucará. Conforme Serrão (2018), o campesinato dessa região – os caboclos/ribeirinhos – habitavam o ecossistema de várzea, especialmente graças ao cacau, item de alto valor internacional. O autor ainda destaca o acréscimo de nordestinos e contingentes estrangeiros ao campesinato.

Dentre esses imigrantes, os japoneses introduzirão a juta, que irá tornar-se o principal produto regional em meados do século; várias famílias terão na cultura da fibra da juta a alternativa econômica para permanecer na várzea. Contudo, o sistema da juta expressou-se como desigual, de subordinação e exploração. Ao mesmo tempo, as dificuldades impostas pela natureza aos trabalhos agrícolas, bem como a busca de uma vida melhor, aumentaram as migrações buscando a segurança da terra firme (SERRÃO, 2018).

E enquanto essa é a conjuntura local que os missionários canadenses encontram na região, a nível nacional configuram-se movimentos sociais e conflitos pela terra; dessa forma, parte da Igreja Católica passa a assumir um papel ativo junto aos trabalhadores rurais. Em Urucará, segundo Serrão (2018), o catolicismo colaborará para atrair mais moradores da várzea para a cidade, através da organização das Comunidades Eclesiais de Base, de colônias agrícolas e do Centro de Treinamento Rural de Urucará (CETRU). Fundado em 1972, e mantido por parcerias entre Igreja e governos, com objetivo de atuar na causa camponesa e promover um projeto de colonização regional, o CETRU foi fundamental para direcionar os “colonos” em atividades agrícolas que atendessem às necessidades do capital, principalmente com a introdução da cultura do guaraná. Entretanto, apesar dos conhecimentos técnicos, formação desenvolvimentista e tecnologias oferecidas pelo CETRU, este projeto de

colonização enfrentou resistências dos próprios colonos, além de diversas crises, sendo encerrado no final da década de 1990 (SERRÃO, 2018).

Precisamos considerar, ainda em decorrência do Vaticano II, que nessa década de 1970 a Igreja encontra seu “rosto amazônico” e afirma que “Cristo aponta para a Amazônia” (MATA, 2007). Serrão esclarece que a defesa dos povos amazônicos pelos religiosos faz parte dos contrastes do catolicismo regional; assinala que enquanto a Prelazia de Parintins seguia uma tendência conservadora, os padres de Scarboro seguirão as premissas da Teologia da Libertação, assumindo a opção pelos pobres e de combate a injustiças. Nesse sentido, em 1975, o padre Jorge Marskell, administrador apostólico de Itacoatiara, participa da fundação do Comissão Pastoral da Terra (CPT), uma articulação da igreja brasileira em favor dos sem-terra e trabalhadores rurais, da qual chegará a vice-presidente nacional (SILVA, 2018). Tal participação do futuro prelado pode ajudar a compreender a criação da Pastoral Indigenista de Itacoatiara e o movimento de apoio à resistência Waimiri-Atroari, na área que seria o atual município de Presidente Figueiredo, também parte da Prelazia (ARAÚJO, 2014).

Preocupados com os direitos dos indígenas, cujas terras e vidas estavam ameaçadas pelos projetos de integração – incluindo rodovia, mineração e hidrelétrica – e pelos órgãos indigenistas do regime militar, as lideranças da Prelazia de Itacoatiara empreenderam projetos para investigar e denunciar o abuso e violência contra os Waimiri-Atroari. Destaca-se entre os sujeitos desse movimento, Egydio e Doroti Schwade, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o próprio Dom Jorge. No desenvolvimento de suas práticas de resistência, criam em 1983 o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari (MAREWA), uma frente leiga de ações populares – dentro dos princípios da Igreja – para tentar frear os projetos do governo e proteger o modo de vida dos índios bem como o meio-ambiente (ARAÚJO, 2014).

A denúncia do genocídio Waimiri-Atroari¹⁹⁸ continuou a ser feita pela Prelazia de Itacoatiara. Tal posição gerou inúmeras críticas ao Bispo Jorge, de tal

¹⁹⁸ COMITÊ DA VERDADE DO AMAZONAS. 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade. **O genocídio do povo Waimiri-Atroari.** Manaus, 2012. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/verdade/resistencia/a_pdf/r_cv_am_waimiri_atroari.pdf.

forma que em 1988 ele foi denunciado ao ministro da Justiça do governo Sarney, por causa da atuação da Prelazia contra empresas de mineração e seus danos ao meio ambiente e à área indígena. Em 1989, o prelado erigiu em Presidente Figueiredo a Paróquia dos Santos Mártires e Nossa Senhora Aparecida; esses “santos mártires” seria em honra aos indígenas mortos pelo Estado brasileiro (SILVA, 2018). Contudo, em anos recentes, agora sob administração da Arquidiocese de Manaus, percebe-se o silenciamento dessa memória naquele município (ARAÚJO, 2014).

Destarte, a Igreja Católica continua como agente do processo civilizador na Amazônia, ainda que agora a favor daqueles que antes agira com violências. Suas reconfigurações pretendem revelar que “Cristo aponta para a Amazônia”, em tentativas de reafirmar sua posição na região. Por isso, as rearticulações territoriais, os religiosos, as congregações femininas e as fundações amazônicas assumem-se como “uma reconquista espiritual da Amazônia”. As diversas ações religiosas-sociais e os encontros dos sacerdotes e bispos procuram imprimir à Igreja Católica um “rosto amazônico”.¹⁹⁹ O próprio pontífice, um latino-americano, expressa sua preocupação pela Amazônia, desejando “encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, sobretudo dos indígenas, muitas vezes esquecidos e sem a perspectiva de um futuro sereno, também por causa da crise da floresta Amazônica”²⁰⁰. Com o Sínodo Pan-Amazônico, realizado em 2019, a Igreja promoveu reflexões/tensões internas e externas, discutindo “Justiça social e os direitos destes povos”, mas sem abandonar a evangelização dos amazônidas, especialmente indígenas.

De acordo com Silveira, Reis e Almeida (2019, p. 688), o Sínodo representou uma priorização da Amazônia no catolicismo mundial. Seu discurso

¹⁹⁹ AMAZÔNIA no Brasil. **Sínodo Pan-Amazônico - Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica.** Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/a-pan-amazonia/brasil.html>. Acesso em: 27 set. 2020.

²⁰⁰ POR que o Sínodo para a Pan-amazônia? **Sínodo Pan-Amazônico - Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica.** Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/sinodo-pan-amazonico/assembleia-sinodal-para-a-pan-amazonia.html>. Acesso em: 27 set. 2020.

“elege os subalternos e excluídos como os protagonistas deste ‘novo catolicismo’ que emerge no século XXI”, debatendo “questões ambientais, indígenas, agrárias, papel da mulher, valorização da cultura africana, ecumenismo”, refletindo a reforma do papado de Francisco. Dentro dos debates sinodais, mesmo em tempos de ecumenismo, não se esqueceu a disputa pelo campo religioso, tendo os bispos questionando-se “sobre por que os protestantes crescem na Amazônia e os católicos estão estagnados ou, inclusive, reduzindo o seu número”.²⁰¹ Portanto, o papel de sujeitos como Clinton Thomas ou Jorge Marskell continua sendo reproduzido em inúmeros outros missionários, padres e pastores na Amazônia, território a ser conquistado física e espiritualmente.

Conclusão

A discussão deste artigo preenche algumas lacunas no conhecimento sobre os processos históricos da Amazônia, tendo como sujeitos os missionários estrangeiros na região no século XX e as relações entre catolicismo, protestantismo e os amazônidas. Nesse sentido, levanta a necessidade de mais pesquisadores investigarem esses processos, considerando as relações, tensões e conflitos sociais existentes no século XX, mas não restritos a ele.

Clinton Thomas, sujeito principal dessa pesquisa aqui apresentada, ajuda-nos a conhecer mais dos protestantismos na Amazônia, desvelando em sua trajetória a presença norte-americana na região, as relações entre os migrantes missionários, as estratégias missionárias protestantes, as tensões com outras religiões e outras discussões que trazemos ou deixamos em aberto (BEZERRA, 2022). O missionário não tem proeminência nas narrativas oficiais da Igreja de Cristo no Brasil, talvez pela distância dos principais centros onde se encontram as megaigrejas herdeiras do Movimento de Restauração, ou talvez porque sua igreja foi diminuindo cada vez mais após sua partida da cidade. Contudo, mesmo silenciado nas memórias oficiais ou antes desconhecido da

²⁰¹ BISPOS debatem por que protestantes crescem na Amazônia e católicos não. **ACI Digital**. Publicado em: 11 out. 2019. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/bispos-debatem-por-que-protestantes-crescem-na-amazonia-e-catolicos-nao-74960>. Acesso em: 14 jul. 2020.

historiografia, encontramos a persistência das representações sobre o missionário em Urucará e desvelamos suas práticas nos processos do protestantismo no Amazonas e no Brasil. Ainda podemos questionar qual o lugar de suas práticas de caráter social nos caminhos que levaram Urucará a ter em 2010, segundo o IBGE, 4.052 evangélicos, quase um quarto de sua população.

Quanto à Prelazia de Itacoatiara, os padres de Scarboro mostram-se como essenciais no desenvolvimento do catolicismo na região. Porém, com os anos, percebe-se a diminuição do envolvimento dos canadenses na Prelazia. Após dois bispos vindos de Scarboro, Francisco McHugh e Jorge Marskell, o terceiro foi o italiano Carillo Gritti, e o atual é o brasileiro José Ionilton Oliveira. Apenas um missionário de Scarboro servia em Itapiranga na escrita da cronologia de Silva (2018). Mesmo em Urucará, os dois últimos párocos de Sant'Ana já foram naturais da Prelazia. Assim, ainda que Itacoatiara continue nesse status missionário, como *Prelazia*, a presença de brasileiros é cada vez maior e tende a mostrar a diversidade e tensões do catolicismo nacional.

Os autores que trouxemos neste artigo, como Araújo (2014), Serrão (2018), Silva (2018) e Bezerra (2022), são alguns dos poucos a analisar a Prelazia de Itacoatiara e os missionários de Scarboro, mas provavelmente muito mais há a ser investigado sobre a atuação da Prelazia durante o regime militar e a democratização, podendo revelar processos inéditos ou pouco conhecidos das práticas católicas na região, abrangendo não apenas a evangelização e os povos indígenas. O caráter progressista sob o governo de Dom Jorge Marskell parece ter arrefecido com os demais prelados e a ausência dos missionários de Scarboro, como sugerido por um morador de Urucará em visita a campo, o qual comentou sua percepção sobre o aumento do conservadorismo da Prelazia na última década.

Portanto, sabendo que os estudos sobre o catolicismo amazônico e sobre o crescimento do protestantismo na região Norte estão em desenvolvimento, com inúmeras lacunas abertas para investigação, argumentamos que Clinton Thomas, a Igreja de Cristo em Urucará e a Prelazia de Itacoatiara contribuem para a construção desse conhecimento, em meio à multidão de amazônidas

que vivem suas religiosidades e são sujeitos dos processos históricos.

Referências

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.).

Fontes históricas. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ARAÚJO, André Luiz Passos. **O movimento de apoio à resistência Waimiri-Atroari**: ecos de uma ação indigenista católica contra grandes projetos. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

BEZERRA, César Aquino. **Entre a Pensilvânia e o Amazonas**: a trajetória do missionário Clinton Benjamin Thomas, a inserção protestante na Amazônia e a Igreja de Cristo em Uruará (1954-1970). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

BOYER, Véronique. Les bateaux missionnaires en Amazonie brésilienne. **Études rurales**, 165-166, p. 33-52, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesrurales/8000>. Acesso em: 15 mar. 2021.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no Médio Amazonas**. 2ª ed. Manaus: ProGraf- Gráfica e Editora, 2009.

IBGE. Uruará. **Censo Demográfico do Brasil de 2010**. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/urucara/panorama>. Acesso em: 17 set. 2017.

LOPES, João da Silva. **Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico Costa**. Dissertação (Mestrado em História) –Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

MACIEL, Elisângela. **Igreja de Manaus**: porção da Igreja Universal: a Diocese de Manaus vivenciando a romanização (1892-1926). Manaus: Editora Valer, 2014.

MATA, Pe. Raimundo Possidônio Carrera da. A Igreja e sua missão na Amazônia. **Encontros Teológicos**, nº 46, Ano 22, número 1, p. 19-28, 2007. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/viewFile/356/343>. Acesso em: 26 set. 2019.

MAUÉS, Raymundo Herald. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, 19 (53), p. 259-274, abr. 2005.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/WNMqZ8vbRk3khRh5nRsTtOz/>.
Acesso em: 07 nov. 2019.

OLIVEIRA, Liliane Costa de; PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra. Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, maio-ago. 2017, p. 101-125. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/7103>. Acesso em: 18 dez. 2018.

PANTOJA, Vanda. Amazônia: terra de missão. Bispos ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 21, p. 95-122, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/25677/19868.%20Acesso%20em%2020-05-2018>. Acesso em: 21 jun. 2017.

REIS, Arthur César Ferreira. **A conquista espiritual da Amazônia**. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.

SERRÃO, Arenilton Monteiro. **Colônias agrícolas e campesinato: raízes de uma nova territorialidade no médio Rio Amazonas, município de Urucará - AM**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

SILVA, Francisco Gomes da. **Cronologia Eclesiástica de Itacoatiara**. Manaus: Gráfica Ziló, 2018.

SILVEIRA, Emerson José Sena da; REIS, Marcus Vinicius de Freitas; ALMEIDA, Fábio Py Murta de. O Sínodo da Amazônia e os dilemas do catolicismo. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 11, n. 3, p. 669-691, set./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/25721>. Acesso em: 02 fev. 2021.

A sinodalidade como um fruto do Concílio Vaticano II

Fabio Antunes do Nascimento²⁰²

Resumo: O presente artigo procura contribuir na reflexão sobre a sinodalidade na vida da Igreja à luz do Magistério do Papa Francisco. Da eclesiologia do Concílio Vaticano II emergiu a consciência da necessidade da renovação eclesial desde seus fundamentos. Num processo de continuidade, podemos situar a sinodalidade como mais uma etapa desse desenvolvimento eclesial, uma categoria constitutiva da identidade da Igreja, desde sua origem, na comunhão Trinitária. Bem como, atual no seu desafio pastoral de tornar aplicável a verdade imutável do Evangelho no tempo presente. Nessa perspectiva propomos como essa busca, da Igreja Peregrina, pode avançar com a renovação eclesial a partir da sinodalidade nas paróquias, com processos como sugere a Comissão Teológica Internacional em seu documento sobre a sinodalidade, quando propõem um processo de implementação de: eventos, estilo e estruturas sinodais. Nesse sentido, refletimos sobre as estruturas de governança na paróquia - Pároco, Conselho Pastoral e Conselho Econômico – sugerindo que pequenas alterações em seu caráter podem desencadear essa conversão pastoral na perspectiva da sinodalidade.

Palavras Chaves: Sinodalidade. Paróquias. Conversão Pastoral

1 Introdução

O Sínodo dos bispos é um fruto concreto do Concílio Vaticano II criado pelo Papa Paulo VI em 1965 pelo *Motu Proprio APOSTOLICA SOLLICITUDO: ISTITUZIONE DEL SINODO DEI VESCOVI PER LA CHIESA UNIVERSALE* (Instituição do Sínodo dos Bispos para a Igreja Universal), colaborou no desenvolvimento e aplicação dos documentos conciliares. Desde o início do seu ministério, Papa Francisco tem provocado os Sínodos a adentrarem em temas importantes da vida da Igreja, como por exemplo: família, jovens, Amazônia etc. Desse modo, ele tem valorizado esse organismo e integrado outros participantes que não sejam somente os bispos delegados ordinários. Agora, Papa Francisco propõe um Sínodo acerca da sinodalidade como categoria constitutiva em seu pontificado: ora por meio de gestos como do grupo

²⁰² Doutorando em Teologia pelo CEBITEPAL – CELAM, Bogotá na Colômbia, Mestre em Teologia Pastoral pelo CEBITEPAL – CELAM, presbítero e Coordenador Diocesano de Pastoral da Diocese de Coxim - MS, Professor de Teologia Pastoral na UCDB, fabiopjms@hotmail.com

permanente de cardeais que ajudam no governo da Igreja; ora por meio de eventos como os próprios sínodos e a publicação da Comissão Teológica Internacional (CTI) sobre a sinodalidade.

Da expectativa inicial que se tinha de que Francisco faria uma reforma da Igreja, desde uma profunda mudança anunciada da Cúria Romana, mas ainda não divulgada, até uma certa frustração dos mais afoitos, após as exortações pós-sinodais, o certo é que, em pouco mais de oito anos, Francisco promoveu vários atos que renovam e desencadeiam à renovação esperada na Igreja. Na esteira, desse movimento, a Igreja caminha para a realização de um Sínodo que pode dar um sentido mais abrangente para a categoria teológico-pastoral da sinodalidade.

Assim, podemos dizer que o pontificado de Francisco tem promovido aquilo que a CTI chama de gradualidade da sinodalidade – estilo, eventos e organismos –, que converge para a realização de um Sínodo sobre a sinodalidade. Com efeito, a sinodalidade avançou vigorosamente em dois âmbitos, a saber: na reflexão teológica e no Magistério do Papa Francisco. Também somam a estes âmbitos os eventos nos quais se promovem o estilo sinodal, como os dois últimos sínodos, a saber: o realizado sobre a Amazônia e a Assembleia Eclesial, programada para novembro de 2021.

Grande desafio no processo de implementação da sinodalidade na vida da Igreja é conciliar essa identidade eclesial a estrutura da paróquia. No imaginário eclesial a paróquia “é a figura da Igreja e sua imagem mais pública. Para a maioria dos batizados é o lugar e o âmbito em que o eclesial se faz acessível e experimentável” (ISP, 2018). Nossa questão fundamental é encontrar aquela “grande plasticidade”, que o papa indica para a paróquia, quando afirma que ela “não é uma estrutura caduca [...], se ela for capaz de se reformar e adaptar constantemente” (EG 28, 2013).

Nosso objetivo é colaborar na busca dessa plasticidade, assim como, indicar caminhos que podem iniciar, sem drasticamente pensar numa extinção da paróquia, nem pretensiosamente propor um ato pontual que por si só transforme por completo a paróquia. Pensamos em processos que iniciados vão

progressivamente se articulando e ganhando formas, como sugere a CTI: criar eventos, organismo e estilo sinodal.

Para tanto, pensamos que é possível desencadear o processo de “sinodalização” com o reconhecimento das Comunidades Eclesiais Missionárias e a efetivação dos Conselhos Pastoral e Econômico para governança na paróquia. Ademais, superar o centralismo da paróquia, configurando-a como a comunidade de comunidades e, ao mesmo tempo, promover o protagonismo dos leigos vencendo o clericalismo que são desafios enormes e que exigem um processo de conversão pastoral.

Pela descrição de como o termo sinodalidade vem sendo empregado depois do Concílio Ecumênico Vaticano II, principalmente a partir de seus documentos oficiais, podemos reconhecer a evolução que essa categoria vem sofrendo com o passar dos anos. Porque mesmo que não se trate explicitamente de sinodalidade, o Magistério dos Papas, as Conferências Episcopais e a reflexão de teólogos têm criado condições para o crescimento dessa esfera. Assim, juntos nesse caminho, queremos colaborar de forma qualitativa no desenvolvimento da sinodalidade na vida da Igreja, com a revisão de textos que contribuem para esse momento eclesial paradigmático do sínodo sobre a sinodalidade, em especial, de como implementar esse estilo na estrutura da paróquia.

2 A evolução da categoria sinodalidade

Por ocasião dos cinquenta anos da instituição do Sínodo dos bispos, pelo Papa São Paulo VI, o Papa Francisco definiu a sinodalidade assim: a sinodalidade, como dimensão constitutiva da Igreja, oferece-nos o quadro interpretativo mais apropriado para compreender o próprio ministério hierárquico. Se compreendermos que, como diz São João Crisóstomo, “Igreja e Sínodo são sinônimos”, – pois a Igreja nada mais é do que este ‘caminhar juntos’ do Rebanho de Deus pelas sendas da história ao encontro de Cristo Senhor –, entenderemos também que dentro dela ninguém pode ser “elevado” acima dos outros.

Nas palavras de Francisco, a sinodalidade é própria da identidade da Igreja, muito mais que uma estrutura de governança, e sim uma expressão eclesial da comunhão. De maneira concreta a sinodalidade se expressou num importante “órgão de governo pastoral da Igreja” (Paulo VI, 1965) nascido do Concílio Ecumênico Vaticano II, o Sínodo dos bispos. Também em outros níveis da Igreja foram desenvolvidos sínodos diocesanos e nacionais, bem como, as Assembleias e as Conferências dos Episcopados, que atuam em estilo sinodal. Ademais, notadamente, o impulso de Francisco em seu pontificado tem provocado o aprofundamento da sinodalidade, especialmente pela convocação de um Sínodo sobre esse tema, que toda a Igreja está convocada a participar: “*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*”²⁰³ (Sínodo dos Bispos, 2021).

Em 2018 a Comissão Teológica Internacional publicou um estudo intitulado: A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja. Esse estudo é um impulso para o aprofundamento dessa categoria que renasce com o Concílio Vaticano II, mas que segundo a CTI “muitos são os passos que faltam ser dados na direção traçada pelo Concílio (CTI 8, 2018). Assim, a sinodalidade não aparece em substituição as imagens da Igreja como Sacramento e Povo de Deus na “*Lumen Gentium*”, mas uma ferramenta para concretizá-las.

Além dos documentos do Magistério e as reflexões de teólogos, acerca da sinodalidade, vários eventos eclesiais e organismos colaboraram no desenvolvimento do conceito da sinodalidade. Desde o início de seu pontificado Francisco constituiu um conselho de cardeais para auxiliar no projeto da reforma da Cúria Romana. Também os Sínodos dos bispos, celebrados nesse período, foram ampliados pela participação de peritos, convidados, especialmente mulheres, de modo que o Sínodo da Amazônia, por exemplo, destacou-se por essa ampla participação de delegados, e não somente de bispos.

A sinodalidade desponta como uma categoria teológico-pastoral em desenvolvimento, sendo esse processo trilhado em dois sentidos. No primeiro de fundamento bíblico e da Tradição eclesial, para demonstrar que nas fontes

²⁰³ Trad. do autor: “Por uma Igreja Sinodal: comunitária, participativa e missionária”.

do cristianismo o estilo sinodal foi constitutivo. No segundo, o desenvolvimento da sinodalidade, como sugere a CTI, implementando estilo, eventos e organismos sinodais, como indica Papa Francisco: “O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio” (Francisco, 2017).

As iniciativas de Francisco em diversas áreas como que semeiam a sinodalidade na ampla seara da Igreja. Exemplo disso podemos citar: *Scholas Occurrentes*²⁰⁴, Economia de Francisco²⁰⁵, *Piattaforma Laudato Si*²⁰⁶ e o Pacto Educativo Global. Para além, do âmbito eclesial o Papa Francisco tem criado caminhos de diálogo e promovendo a fraternidade de forma sistemática como apresenta em sua última Encíclica *Fratelli Tutti*, 2020.

2.1 A realidade da paróquia

Na exortação apostólica “*Evangelii Gaudium*” o Papa Francisco dedicou um capítulo sobre a “crise do compromisso comunitário” (EG, 50-109, 2013). Nesse cenário a paróquia é estrutura onde mais sensivelmente se percebe essa evasão dos féis e a pouca incidência das ações eclesiais. Por definição impera o aspecto estrutural que a paróquia adquiriu ao longo de sua história e que foi se sacralizando até nossos tempos, daí o conceito canônico prevalece: “Paróquia é uma determinada comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja

²⁰⁴ **Scholas Occurrentes:** É uma organização de direito pontifício, que nasceu em Buenos Aires por iniciativa do então Arcebispo Jorge Bergoglio, hoje Papa Francisco. É uma rede internacional que une estudantes de todo o mundo ao redor de um programa educativo baseado na arte, no desporto e na tecnologia. O objetivo é promover a integração social e a cultura do encontro e da inclusão nas escolas.

²⁰⁵ **Economia de Francisco:** Com o intuito de iniciar um processo de mudança global para que a economia do presente e do futuro seja mais justa, fraterna, inclusiva e sustentável, o Vaticano promove o evento “Economia de Francisco” (The Economy of Francesco). O encontro será realizado de 19 a 21 de novembro de 2020. E reunirá jovens economistas e empresários de vários lugares do mundo. Devido à pandemia da Covid-19, a atividade internacional que teria sido presencial em Assis, na Itália, em março, foi reagendada e adaptada para a modalidade online. Por isso, a participação se dará pelo portal francescoeconomy.org.

²⁰⁶ **Piattaforma Laudato Si:** A Plataforma de Iniciativa *Laudato Si* do Dicastério para a Promoção do Desenvolvimento Humano Integral é um espaço no qual instituições, comunidades e famílias podem aprender e crescer juntas, enquanto caminhamos em direção à sustentabilidade plena, no espírito holístico da ecologia integral. Nós calorosamente convidamos você a se juntar a esta comunidade. Sua “cultura, experiência, envolvimento e talentos” únicos são necessários em nossa jornada em direção a um amor maior por nosso Criador, um pelo outro e pelo lar que compartilhamos. (LS 14).

particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como a seu pastor próprio, sob a autoridade do Bispo diocesano” (CDC, Cân. 515 § 1º, 1987).

Mesmo com a força do caráter jurídico em relação a paróquia, não faltaram intentos de reformar, renovar e reconfigurar a paróquia. A estrutura que nasceu no século IV, como presença da Igreja no ambiente rural, progressivamente tornou-se a estrutura mais próxima da maioria dos batizados. Nessa trajetória histórica podemos destacar dois marcos: primeiramente o Concílio de Trento que consolidou a estrutura jurídica, praticamente inalterada até nossos tempos; depois, o Concílio Ecumênico Vaticano II, que ao recuperar o valor da Igreja Particular, se depara com o desafio de implementar uma nova eclesiologia numa estrutura gestada numa consciência eclesial distinta.

Na busca da sinodalidade como apontado acima, a paróquia aparece como um desafio, que se faz necessário um esforço em busca de uma conversão pastoral da paróquia como nos apontou o documento 100 da CNBB – Comunidade de comunidades: Uma nova paróquia. Mesmo com o forte apelo de Aparecida, 2007 pela conversão pastoral, depois de quatorze anos, a realidade da paróquia mudou pouco ou quase nada.

2.2 A conversão pastoral da paróquia

Já o documento de Aparecida tinha apontado a necessidade de uma renovação da paróquia, quando afirmou:

“A renovação da paróquia no início do terceiro milênio exige a reformulação de suas estruturas, para que seja uma rede de comunidades e grupos, capazes de articular conseguindo que seus membros se sintam realmente discípulos missionários [...]” (DAp, 172, 2007).

Muitos estudos apontam a paróquia como estrutura moldada à realidade rural, que já não alcança todas as demandas da cidade, por se tratar de uma cultura urbana. Nesse sentido, o Papa Francisco critica a autorreferencialidade, que na paróquia parece estabelecer um círculo vicioso, consumindo todas as forças numa “pastoral de conservação”, onde toda a força vital dos membros é gasta na manutenção de “estruturas obsoletas”. Por essa razão, Aparecida ao convocar a Igreja do continente a um processo de conversão pastoral e renovação missionária, indica que esse é um compromisso de todos: “Nenhuma

comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favorecem a transmissão da fé” (DAp 365, 2007).

Com efeito, ao apontar a sinodalidade como um imperativo para a Igreja no terceiro milênio, não estamos pensando em um novo organograma da hierarquia, nem num sistema democrático nos moldes eleitorais. A sinodalidade, antes de tudo, trata-se de uma abertura para caminharmos juntos, de uma expressão da comunhão, que pode gerar novas estruturas eclesiais, mas não se resume a isso. Assim, indicamos alguns tópicos que podem já, pelo Magistério e teologia existentes, serem implementados, não com a pretensão de, por si só, realizar o ideal da sinodalidade, mas ajudar a desencadear processos que favoreçam esse caminho de conversão e comunhão eclesial.

2.3 Pároco, clericalismo e autorreferencialidade

O pároco como pastor legítimo da paróquia carrega sobre si uma grande responsabilidade no governo, porém, à medida que as exigências da evangelização crescem mais pesada se torna essa tarefa. Uma consequência desse poder concentrado na figura do pároco é a anomalia eclesial denominada clericalismo, que o Papa Francisco expressa não ser somente dos clérigos, mas ser “um comportamento que diz respeito a todos nós: o clericalismo é uma perversão da Igreja” (Francisco, 2018).

O modelo paroquial que delega a figura do pároco todo o poder decisório, demonstra que a pastoral nas paróquias vem sofrendo um processo de atrofia, fazendo com que as ações eclesiais tenham cada vez menos incidência na vida das pessoas. O pároco é um homem sobrecarregado, a paróquia depende dele para todas as decisões, logo, todo o processo é debilitado. Soma-se a esse modelo de organização as considerações sobre o perfil dos padres de cada época, haja vista que, não faz muito tempo que existiam documentos e textos dos bispos e da **CNP – Comissão Nacional de Presbíteros** preocupados com a entrega dos padres ao trabalho, que negligenciavam momentos de descanso, cuidado pessoal e, até mesmo, se

descuidavam da própria saúde. No momento atual, embora faltem documentos mais objetivos sobre o tema, a realidade do clero jovem parece ser outra.

Por seu ordenamento canônico a paróquia favorece o clericalismo, que podemos definir como essa concentração deturpada do poder sobre os clérigos. As consequências são danosas para vida eclesial, visto que, humanamente, o pároco é exigido tanto, ao ponto que concentra tarefas impossíveis para uma única pessoa. Destarte, comunitariamente, a centralização da pastoral dos párocos gera uma perda do compromisso nos membros da paróquia, como apontou o Papa Francisco (EG 102, 2013), afirmando que eles não foram formados para assumir responsabilidades importantes, e quando há a oportunidade, não encontram espaço nas suas Igrejas particulares expressarem e agirem como tais, devido a um excessivo clericalismo que os mantém à margem das escolhas.

A concentração da responsabilidade paroquial sobre o pároco e a perda do compromisso comunitário pelos batizados, faz com que a ação pastoral esteja sempre deficitária. Nesse contexto é impossível pensar em iniciativas, criativas saídas, quando mal se consegue cumprir o que já é existente. Esse quadro gera o que Aparecida descreveu como um ciclo vicioso de “pastoral de mera conservação” (DAp 370, 2007). Isso gera um processo de involução, na qual a comunidade se desfaz, já que o princípio comunitário é caminhar juntos.

Podemos ilustrar esse quadro com a citação do XIII Plano de Evangelização da Diocese de Coxim – MS, que escutou mais mil membros das comunidades. O texto revela as aspirações sonhadas para aquela Igreja Particular:

Humildade, acolhimento, união, proximidade.

O Bispo seja unido com os Padres; faça mais Visitas Pastorais. Os Padres sejam acolhedores, compassivos, presentes nas pastorais, movimentos e setores, façam visitas aos doentes e idosos, visitem os pobres (e não só os ricos). Sejam menos administradores e mais pastores. As Irmãs sejam presentes nas comunidades e nas famílias; se comuniquem com os mais afastados e necessitados, sejam solidárias e meigas. Todos desejam a presença das Irmãs na própria paróquia. Os LEIGOS pedem mais formação; exigem mais coerência e união. Um pedido especial foi que os Padres fiquem nas paróquias um bom tempo, para dar continuidade às atividades (Diocese de Coxim XIII Plano Diocesano de Evangelização, 2015).

Por fim, o clericalismo que impõe a pastoral de mera conservação suprime a dimensão missionária, de modo que todo o esforço se volta às estruturas materiais da paróquia. Então, a paróquia torna-se sinônimo de seus templos, salas, salões e equipamentos, normalmente grandes e onerosos, e, sobretudo, o empenho maior já não é depositado sobre a evangelização e a pastoral, mas na administração e na captação de recursos. Outrossim, como numa atitude de autopreservação, a paróquia se fecha em si mesma, a semelhança do clericalismo que se fecha na figura do pároco e do autorreferencialismo em que a comunidade se fecha em si mesma:

“Ninguém constrói o futuro isolando-se, nem contando apenas com as próprias forças, mas reconhecendo-se na verdade de uma comunhão que sempre se abre ao encontro, ao diálogo, à escuta, à ajuda mútua e nos preserva da doença da autorreferencialidade” (Francisco, 2014).

2.4 Comunidades Eclesiais Missionárias e Igreja Particular

Como no retrato dos Atos: “Eles eram perseverantes no ensinamento dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações...” (At 2,42), a comunidade é a expressão mais genuína dos cristãos. As paróquias surgiram posteriormente, mas embora tenham se tornado a estrutura eclesial mais próxima dos batizados, não deveriam anular ou serem tratadas como sinônimo de comunidade. A paróquia não é uma comunidade, ela é uma estrutura eclesial, que deveria articular as várias comunidades existentes em sua extensão.

A eclesiologia do Vaticano II que recuperou a categoria da Igreja Particular, provocou uma reflexão sobre as comunidades. Em nosso continente, por exemplo, esse movimento impulsionou o desenvolvimento das CEBs, que já haviam iniciado antes do Concílio. Não obstante, a Conferência de Medellín como recepção criativa do Concílio caracterizou a comunidade como: “local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal e fraterna entre seus membros” (MD 15,10 1968). Nesse sentido, a comunidade tem tamanho humano, cria vínculos e exige condições de pertencimento.

Em Puebla, 1979 a consciência das CEBs estava bem consolidada na caminhada das dioceses do continente, por isso, após o número 641 explicar os três substantivos, o documento define que:

“As comunidades eclesiais de base são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo” (Puebla, 643, 1979).

A caminhada das CEBs desencadeou muitos processos pastorais, marcados pelo protagonismo dos leigos, com ações eclesiais de muito impacto social na perspectiva da promoção humana.

Nos anos de 1990 foi promovida, em nome de uma nova evangelização, principalmente pela suspeita sobre a Teologia da Libertação – base teológica das CEBs – um enfraquecimento das CEBs. Promoveu-se uma “paroquialismo”, privilegiando os novos movimentos como, por exemplo, a Renovação Carismática Católica, que fortaleceu a ideia de autoridade da figura do pároco. Santo Domingo, Conferência do Episcopado, paradigmática, nesse sentido, equiparou esses novos movimentos a altura das comunidades quando apresentou seguinte imagem da paróquia: “A paróquia é comunidade de comunidades e movimentos” (SD 58, 1992).

O enrijecimento da autoridade do pároco, a concentração da vida eclesial na paróquia, especialmente na matriz, e a promoção dos movimentos enfraqueceram a caminhada das comunidades eclesiais. Hoje, as paróquias se encontram debilitadas como sinalizamos acima, implicando cada vez menos pessoas em processos comunitários, de modo que, os números dos últimos censos e as projeções estáticas demonstram uma queda vertiginosa do número de católicos. Tudo indica que a busca em concentrar e fortalecer a estrutura paroquial, anulando as comunidades de base, debilitou muito as paróquias, ao invés de fortalecê-las como se esperava.

Aparecida 2007 parece ter sido uma luz que se acendeu como um alerta para a Igreja, conforme sintetizou o padre Libânio, numa entrevista sobre a Conferência: “Uma das novidades do texto é a importância que atribui às comunidades e vê nelas o futuro da revitalização da Igreja. Trata-se de um tema

que atravessa todo o Documento” (Libânio, 2008). O encontro pessoal com Jesus Cristo é onde nasce o discípulo-missionário, esse encontro acontece na comunidade e funda a comunidade.

O início do pontificado de Papa Francisco marca um impulso decisivo para toda a Igreja o caminho apresentado em Aparecida. Consagra esse chamado a exortação *Evangelii Gaudium*, na qual, precisamente no nº 24, o Papa aponta os cinco princípios da vida das comunidades dos discípulos missionários: “primeirar”, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar. A comunidade forma e envia os discípulos missionários, que por sua vez, “é o agente transformador da comunidade, é através da comunidade dos discípulos missionários que se promove a conversão pastoral e a urgente reconfiguração da paróquia” (Fabio, 2019).

A Igreja do Brasil por sua fecunda história com as CEBs e acolhendo os impulsos de Aparecida e do Papa Francisco, produziu diversos estudos e eventos para recuperar o valor da comunidade, na perspectiva de reconfigurar as paróquias. Notadamente o Documento 100 e as novas Diretrizes Gerais para Ação Evangelizadora (DGAE) 2019-2023, expressam as novas aspirações para a paróquia em nosso tempo. Como disse o Papa Francisco: “A paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande plasticidade, pode assumir formas muito diferentes [...]” (EG 28, 2013), e aqui está o desafio que interpela as paróquias no momento.

O Documento 100, 2014 “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia” apresenta a conversão pastoral da paróquia, em seus seis capítulos, sinalizando o contexto da realidade cultural que interpela a estrutura da paróquia. Com efeito, no segundo capítulo, interessante notar o apontamento que o Documento faz acerca do como a experiência de Jesus e seus discípulos funda comunidades, identidade genuína do cristianismo. A transição de uma Igreja das casas, perseguida e mártir para uma Igreja com templos, oficial e em expansão, mostra claramente como surgem as paróquias e como evoluem na história, tema próprio do terceiro capítulo.

No quarto capítulo desse Documento encontramos uma fundamentação teológico-pastoral da paróquia, enquanto que, no quinto capítulo temos a

sinalização de quem são e como devem atuar os sujeitos da conversão pastoral, que tanto se espera da paróquia. E, finalmente, no sexto capítulo temos proposições pastorais que se esperam a fim de que se possam desencadear o processo de reconfiguração da paróquia em comunidade de comunidades.

Já as novas DGAE 2019-2023, 2019 assume explicitamente o propósito de recuperar o sentido comunitário ao apresentar a categoria da comunidade eclesial missionária. É uma evolução das categorias anteriores, não para excluir ou desconstruir a bagagem eclesial construída até então, mas para incorporar, principalmente a chave missionária, a Igreja em saída. A comunidade é apresentada com a imagem de uma casa, como nas *“Domus Ecclesiae”*, onde as primeiras comunidades cristãs se reuniam. O capítulo primeiro é um convite a aprofundar o olhar dos discípulos em relação ao mundo atual, enquanto o segundo capítulo é um chamado a aprofundar o olhar sobre os próprios discípulos à luz do Mestre Jesus.

A imagem da casa que é a comunidade é estruturada sobre quatro pilares – Palavra, Pão, Caridade e Ação Missionária – que remetem a eixos da pastoral, respectivamente: iniciação à vida cristã e animação bíblica da pastoral; liturgia e espiritualidade; serviço à vida plena; estado permanente de missão. Espera-se recuperar o sentido comunitário e a promover o processo de conversão pastoral, superando as estruturas obsoletas e a pastoral de mera conservação. Segundo as DGAE 2019-2023 a comunidade eclesial missionária que se estrutura sobre esses pilares vai adquirindo a fisionomia da Igreja de Cristo, caracterizada no documento pelas imagens da casa como: lugar do encontro; lugar da ternura; lugar das famílias e lugar de portas sempre abertas.

A recuperação desse sentido da comunidade na vida da Igreja faz que possamos entender o que propõe Papa Francisco ao lançar o sínodo sobre a sinodalidade para toda a Igreja em todas as suas instâncias: “O Sínodo deve começar desde as pequenas comunidades, das pequenas paróquias. Isso requererá paciência, trabalho, deixar o povo falar. A sabedoria do Povo de Deus” (Francisco, 2021). Há na comunidade eclesial esse caráter sacramental, a força do Espírito inspira respostas criativas aos desafios atuais, é preciso abrir-se a escuta do Senhor que fala na e através das comunidades.

Conclusões

Vivemos um momento de escuta e abertura, que como irmãos e irmãs, queremos responder com fidelidade ao mandato do Senhor de ir por todo mundo anunciando o Evangelho. A Assembleia Eclesial e o Sínodo sobre a Sinodalidade, são espaços privilegiado dessa escuta e diálogo. Acreditando que o grande desafio para a implementação de um processo de sinodalidade na Igreja seja conjugar esse estilo de “caminhar juntos” na estrutura paroquial, me aventuro a sugerir alguns tópicos que podem, a meu ver, colaborar nesse caminho.

- *Reconhecer a Comunidade Eclesial Missionária* como unidade fundamental da base eclesial, constituindo um estatuto canônico em relação a paróquia.
- *Extinguir ou relativizar a figura do Pároco*, promovendo o Conselho de Pastoral Paroquial como órgão responsável pelo governo da paróquia.
- *Estabelecer o Conselho Pastoral Paroquial* como organismo **obrigatório e deliberativo** nas paróquias;
- *Situar o Conselho de Assuntos Econômicos* no organograma paroquial, como subordinado do Conselho Pastoral Paroquial;
- *Promover a “Diocesaneidade”*: a Diocese é a Igreja Particular e as paróquias estruturas a serviço, para isso, deve-se promover a caminhada unitária da diocese, notadamente pela adesão incondicional ao Plano de Pastoral e ao Bispo Diocesano;

Importante nesse tempo é a escuta e o diálogo. Todos podemos falar, propor e sonhar, mas, na mesma medida devemos estar abertos a escutar, a acolher e a caminhar juntos. Penso que essas atitudes vão, não somente mudar estruturas e programas, mas poderem, de fato, permitir que Deus fale através de seu povo. Vivamos esses momentos que Deus nos proporciona, na mesma fé que sugere o Papa Francisco: “um Sínodo não é outra coisa senão explicitar o que diz a *“Lumen Gentium”*: a totalidade do Povo de Deus é infalível, porém, deve se explicitar com a fé” (Francisco, 2021).

Referências

ANTUNES DO NASCIMENTO, Fabio. **Paróquias sem párocos, é possível?** Em: <<https://amerindiaenlared.org/contenido/11717/paroquias-sem-parocos-e-possivel/>> acesso em 11 de novembro de 2021.

BASTANTE, Jesús. **“Vimos com frequência seminaristas que parecem bons, mas muito rígidos. A rigidez é um de nossos grandes problemas”, constata Francisco**”. Em: <<http://www.ihu.unisinos.br/609569-vidimos-com-frequencia-seminaristas-que-parecem-bons-mas-muito-rigidos-a-rigidez-e-um-de-nossos-grandes-problemas-constata-francisco>> em 25 de maio de 2021.

Código de Direito Canônico

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência do episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM. Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2005.

IHU. **Aparecida significou quase uma surpresa**. Em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1038-joao-batista-libanio-3>> acesso em 11 de novembro de 2021.

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL. *A vueltas con la parroquia: balance y perspectivas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.

PAPA FRANCISCO, “*Evangelii Gaudium*”. *Acta Apostolicae Sedis*, vol.105, n°12 (2013).

PAPA FRANCISCO. **Comemoração Do Cinquentenário Da Instituição Do Sínodo Dos Bispos**. Em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html> acesso 11 de novembro de 2021.

PAULO VI, Papa. *CARTA APOSTÓLICA - APOSTOLICA SOLLICITUDO: ISTITUZIONE DEL SINODO DEI VESCOVI PER LA CHIESA UNIVERSALE*. Em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-

[vi motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html](#)> acesso em 11 de novembro de 2021.

VaticanNews. Papa: clericalismo é uma perversão da Igreja.
<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-08/papa-francisco-igreja-clericalismo-jovens-sinodo.html>> acesso 11 de novembro de 2021.

**PELA CELEBRAÇÃO DA MISSA EM LÍNGUA VERNÁCULA E *VERSUS-POPULUM*:
Dom Carlos Duarte Costa e as propostas de mudança nos sacramentos da Igreja
Católica Apostólica Romana, vinte anos antes do II Concílio do Vaticano**

*Fabrizia Santana da Silva Oliveira*²⁰⁷

Resumo: Este trabalho busca analisar e debater a trajetória de Carlos Duarte Costa, no que tange a sua transição de bispo sagrado pela Santa Sé à fundador de uma igreja católica independente de Roma (a Igreja Católica Apostólica Brasileira²⁰⁸), entre as décadas de 1930 e 1940. Caracteriza-se como um estudo que propõe contribuições ao debate a cerca da história das religiões, especialmente dos catolicismos, compreendendo-os como práticas sociais constantemente atravessadas por processos políticos e culturais próprios de cada tempo. Foram utilizadas como fontes para a construção da narrativa histórica o documento “Manifesto a nação”, colunas do jornal “a Luta”, ambos escritos por Duarte, além de registros do Concílio do Vaticano (1962-1965). Cabe ressaltar, que Dom Duarte realizou uma trajetória religiosa emblemática na Igreja Romana, passando de interno no Colégio Pio Latino Americano a bispo de Botucatu (SP-Brasil). Além de ter atuado com uma postura de embate frente aos acontecimentos políticos de sua época, o bispo expôs críticas ao pensamento matricial da Santa Sé, propondo iniciativas de reformas dos sacramentos, chegando a apresentar ao Papa XI uma lista reivindicando, entre outras questões, a missa celebrada em língua vernácula e de frente para o público (*versus populum*), algo que só seria estabelecido pela igreja vinte anos depois, no Concílio do Vaticano. Tal atitude, somado às outros descontentamentos, levaram Dom Duarte a receber advertências e, por fim, a excomunhão em 1945. Como resposta, fundou uma igreja católica desatrelada de Roma, renunciando de vez ao dogma da Infalibilidade papal.

Palavras-chave: missa; excomunhão; doutrina;

Introdução

Carlos Duarte Costa foi um líder religioso que teve trajetória em duas instituições católicas que são bem parecidas em seus ritos, mas com diferenças na questão sacramental. Na Igreja Católica Apostólica Romana, iniciou os estudos aos nove anos, por influência de seu tio, o bispo de Uberaba, Dom Eduardo Duarte da Silva, indo estudar em Roma no Colégio Pio Latino,

²⁰⁷ Graduada em História. Bolsista em Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior- CAPES. Contato: oliveira.fabrizia@hotmail.com

²⁰⁸ A autora é mestranda no programa de pós graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto e desenvolve uma pesquisa sobre os primeiros anos de instauração da ICAB em Alagoas, sobre o bispado de Wanillo Galvão Barros, de 1969 a 1973.

recebendo uma educação religiosa voltada para combater as consequências do estado laico em seu país.

Contando com um percurso religioso e intelectual construído em redes de sociabilidade, segundo o historiador Guisolphi (2021), alcançou ascensão ao cargo de bispado em 1924, entretanto, como resultado de seu posicionamento político e críticas públicas feitas aos direcionamentos da Santa Sé, foi afastado e em seguida, excomungado. Suas críticas perpassavam tanto as questões dogmáticas quanto a oposição ao celibatário, entretanto trazemos com foco sua insistência pela celebração da missa em língua vernácula e *versus-populum*, algo que gerou grande insatisfação pelos membros do clero.

É importante salientar que até o momento não foram localizados trabalhos que discutam de forma aprofundada essa questão, sendo esta citada apenas como uma das reivindicações do bispo que viria a ser excomungado. Tendo como objetivo analisar o significado desta proposta a uma instituição religiosa tradicional, propomos discutir o seu significado e a forma como foi recebida na época, pela Santa Sé, e, sobretudo pelo o clero brasileiro.

Sabemos que Duarte, ao não ter seus anseios atendidos e após sofrer uma excomunhão, fundou a Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB) adotando todas as mudanças por ele solicitadas e assim, pleitear espaço não apenas social, mas também na disputa de fiéis ao novo catolicismo brasileiro. Ou seja, em 1945 a igreja católica no Brasil (ainda que dissidente) já ministrava a missa em língua vernácula e de frente para o povo, algo que vemos acontecer somente após vinte anos, a partir do Concílio do Vaticano II, na Igreja Católica Romana.

Para fomentar este debate, será usado o documento escrito por Duarte: o “Manifesto a Nação” de 1945. Neste documento o autor explica os motivos do rompimento e suas justificativas para tais mudanças. Também utilizaremos fragmentos do jornal “A Luta”, escrito por ele entre 1947 a 1958, em que aponta acerca das dificuldades vivenciadas pela nova instituição ao longo de sua fundação, e como reagiu para conseguir que se constituísse como legítima. Por fim, analisar-se-á os registros do Concílio do Vaticano (1962-1965) mais especificamente os que abordam acerca da decisão de permitir a celebração da

missa em língua vernácula e de frente para o público, buscando compreender o que de fato foi abordado e o propósito de tal feito.

1. Uma breve análise de Dom Duarte

A Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), no Brasil, é marcada por diversas transformações, não apenas em seu campo político como também religioso. Conforme aponta Aline Coutrot (2013), a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política.

Interessa-nos aqui comentar sobre as transformações que mais se tornaram polêmicas ao longo da década de 1930 a 1940, período em que perpassa nosso objeto de estudo. Sabe-se que, nesse período, a Igreja vê a oportunidade de restabelecer as bases do catolicismo no país, numa reaproximação do Estado com o governo Vargas instituído pela “Revolução de 1930”. Como instituição passou a incentivar seu eleitorado católico a votar em candidatos que defendessem a fé romana, para assim aumentar sua influência junto ao Estado e à sociedade brasileira.

O presidente dava indícios de que estava interessado nessa relação quando, por exemplo, o reconhece Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil e inaugura a estátua do Cristo Redentor em 1931, além de outros pontos. O Estado precisava manter o espírito cristão, e Getúlio Vargas precisava ser visto como Pai da nação em uma perspectiva cristã (SILVA, 2012, apud, Alcir Lenharo, 1986). Como uma estratégia de negociação, a Igreja via a oportunidade para trazer a tona espaços perdidos com o fim do Padroado pela instauração da República em 1889.

Entretanto alguns bispos se opunham a esse apoio ao Governo, apresentando objeções, sobretudo com o advento do Estado Novo (1937-1945). Como no caso de São Paulo em que diante da “Revolução Constitucionalista” de 1932 houve membros do clero que dispuseram de confronto direto com as forças militares do governo de Vargas, como o próprio Carlos Duarte Costa, na época ocupando o cargo de bispado na Diocese de Botucatu-SP.

Dom Duarte organizou o “Batalhão do Bispo” fazendo doações e angariando participantes para apoiar o Partido Republicano Paulista (PRP), no qual nutria grande proximidade:

“Seu principal aporte financeiro para os empreendimentos, tais como a Catedral e outros, foi advindo dos cafeicultores, classe abastada naquela região. Ao instaurar-se o conflito conhecido como Revolta Constitucionalista, em 1932, em que os grupos paulistas combateram as tropas do governo de Getúlio Vargas, Dom Carlos Costa posicionou-se publicamente ao lado dos barões do café.” (GUISOLPHI, 2021, p. 391)

Provavelmente o bispo não mensurou o quanto esse apoio o traria consequências, que isso seria lembrado ao longo de sua trajetória, até mesmo como um exemplo de insubordinação às decisões do clero nacional, que na época via como desejada a supracitada reaproximação com o governo republicano.

Enquanto bispo de Botucatu, Dom Carlos atuou pela instalação de paróquias, criação de hospitais, escolas católicas e outros afazeres que constituíram seu cargo. Guisolphi (2021) analisa que a construção da Catedral Sant’Ana parece ser tido uma das principais metas do bispo, que embora não tenha tido tempo de inaugurá-la, acompanhou todo o projeto e sentiu grande orgulho ao vê-la construída

Tão logo foi sagrado, Dom Carlos tomou posse de sua Diocese. Além de conscientizar o povo para uma integração maior na vida da Igreja, procurou inculcar no clero o sentimento de responsabilidade na assistência religiosa e social. Preocupou-se, sob maneira, com a educação dos seus diocesanos e incentivou a criação de escolas paroquiais. Construiu a Catedral dedicada a Sant’Ana. Ergueu uma das mais imponentes obras da região, o Seminário Diocesano. Deixou implantado, naquela terra de ouro, o Colégio dos Anjos. Erigiu a Congregação das Missionárias Terezinhas. (SOUZA, s.d., p.41)

Além de cumprir com suas tarefas religiosas também manteve proximidade e atuação aos acontecimentos do cenário político do país, além de sua participação de apoio na reivindicação do movimento paulista em 1932. Os regimes nazi-fascistas se espalhavam pelos países, como o nazismo na Alemanha e o fascismo de Mussolini na Itália, assim como também podemos destacar o regime do Estado Novo por Getulio Vargas no Brasil, que se enquadrava em moldes totalitários. Duarte criticava a postura do Vaticano

frente a isso e o apontava como um “silenciamento” proposital, cobrando que o pontífice agisse em defesa dos que sofriam as duras penas dos regimes tiranos.

É nesse período que também começa a manifestar publicamente elogios ao regime da União Soviética, argumentando serem eles os que lutam contra os regimes nazi-fascistas, chegando a prefaciá um livro²⁰⁹ defendendo o regime soviético como favorável e possível ao cristianismo. Em outro momento envia ao presidente Vargas um telegrama²¹⁰ denunciando uma “infiltração” de padres refugiados da Alemanha Nazista no clero brasileiro, pedindo que este abrisse uma investigação.

Além disso, critica as encíclicas “*Rerum Novarum*”, “*Quadragesimo Anno*” e “*Divini Redemptoris*”, alegando serem todas elas desfavoráveis a distribuição da justiça social, sendo favoráveis ao fascismo, e por isso, tornando necessárias seus arquivamentos.

Colecionou críticas à Igreja Católica: “É o cristianismo dessas convenções sociais, dessas formas políticas e governamentais que, na presente guerra perderam o seu significado. É o cristianismo bajulador de governos e imperialismos, esquecido das massas humanas que vivem na miséria. A distância entre seu fundador e a era moderna, é tão grande que, si ele viesse novamente ao mundo, teria que fundá-lo de novo”. Ao fazer tais críticas, o autor usou sua habilidade discursiva do apelo às estruturas conhecidas do leitor (o cristianismo) e conduzi-lo a partir daí, à interpretação social e políticas próprias. (COSTA apud GUISSOLPHI, 2021)

Com essa bagagem acumulada ao longo do seu bispado, gera uma aparência controversa e chamativa em torno de si, por isso, conhecido como um bispo conflituoso que certamente não passou despercebido nos diretórios do clero brasileiro e internacional.

Paralelamente, em 1935 ao ir a Roma, em uma viagem “*ad limina Apostolorum*”²¹¹ e aproveitou para solicitar um encontro pessoal com o Papa

²⁰⁹ HEWLETT, Johnson – reverendo. O poder soviético. 3.ª edição. Rio de Janeiro – RJ. Editorial Calvino, 1943

²¹⁰ Jornal Correio Paulistano, agosto 1942, p. 1. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/artigos/correio-paulistano/> Acesso em 13 abr 2022

²¹¹ *Ad limina Apostolorum* é chamada a visita dos bispos diocesanos ao Papa, a cada cinco anos. A visita é simbólica, por ser considerada uma demonstração de afeto e de obediência ao sucessor de Pedro, e prevista nos códigos de Direito Canônico. Também é uma ocasião de reuniões e contatos administrativos dos bispos com os burocratas do Vaticano. Disponível em <http://vatican.va>, acesso em 13 abr 2022.

Pio XI²¹², apresentando-lhe uma lista com reivindicações de mudanças ao clero brasileiro. São elas: Solicitação de licença para a manutenção do Seminário Maior em sua Diocese; O casamento para o Clero e abolição da confissão auricular pela confissão geral ou comunitária; Distribuição da santa comunhão aos fiéis com as espécies consagradas de pão e vinho; A instituição permanente para leigos casados; A organização de um Conselho de Bispos para governar a Igreja, juntamente com o papa; a participação do leigo na administração da palavra, da Eucaristia e da Evangelização; E por fim, a celebração da Santa missa “*Versus Pópulum*” (de frente para o povo) e a celebração da Santa Missa e a administração dos Sacramentos, estes oficializados em língua vernácula.

2. Excomunhão e fundação da ICAB

Por conseguinte, devido aos seus posicionamentos contra os direcionamentos da Igreja, gerou descontentamento por parte da Santa Sé e do clero brasileiro, começando assim a receber advertências e mudanças. O primeiro passo foi sua renúncia, que segundo Naves (2013) foi uma recomendação na Nunciatura Apostólica brasileiro ao Vaticano, dando ao bispo de Botucatu a “opção” de renunciar ao cargo. Com o título honorário de bispo titular de Maura, Duarte agora era destituído de uma diocese, considerando que Maura remetia a uma extinta diocese no norte da África. E assim, o Bispo de Maura muda-se para a cidade do Rio de Janeiro, de onde continua seu trabalho como bispo, ainda que com limitações, e fazendo declarações públicas sobre seus descontentamentos com a Igreja e o Governo.

Em 10 de julho de 1944, por decisão da Câmara Eclesiástica, foram impostas, ao bispo de Maura, penalidades canônicas elencadas em documento assinado pelo arcebispo metropolitano Dom Jaime de Barros Câmara. A advertência foi uma resposta mais enérgica às manifestações de oposição do bispo aos dogmas e à doutrina de obediência instruída pela Igreja Católica Romana. O documento revela que o bispo foi insensível às duas primeiras advertências feita pela Câmara Eclesiástica, obrigando a Igreja, pela terceira vez,

²¹² Pio XI, nascido Ambrogio Damiano Achille Ratti, foi o 259º bispo de Roma e Papa da Igreja católica de 1922 até 1939.

à aplicação de sanções em conformidade com o direito canônico, privando-o das faculdades de pregar e confessar.

Depois de ter recebido duas advertências pelo seu comportamento, recebeu a terceira por parte da Câmara Eclesiástica, em 10 de julho de 1944, assinado pelo arcebispo Dom Jaime de Barros Câmara, privando-o das faculdades de pregar e confessar. Até que por fim, recebeu a punição de maior grau: a excomunhão.

Em destaque na primeira página no jornal carioca O GLOBO, em 6 de julho de 1945²¹³, era publicado a cópia da Circular nº 10 da Câmara Eclesiástica ao Clero e aos fiéis do Arcebispado que anunciava a excomunhão de Carlos Duarte Costa. Dom Jaime iniciou o texto lamentando o fato e argumentando que era de conhecimento público a posição de combate notoriamente assumida pelo bispo contra a Igreja, sendo necessário que a Santa Sé o autorizasse a prevenir e avisar aos fiéis que o bispo estava sendo excomungado por incorrer nas censuras canônicas, não conservando mais o título episcopal.

O bispo concluiu o documento expressando o desejo de que o ex-bispo de Maura se arrependa:

“Continuaremos nas nossas orações particulares, a pedir a Deus que o ilumine para um dia, que esperamos raie bem cedo, entrando em si, na presença de Deus que o há de julgar, e voltando à fé do seu batismo e do seu sacerdócio, repare, com a sinceridade de um grande arrependimento, o escândalo de uma apostasia episcopal. E vós, Clero e fiéis muito amados, unindo-vos em espírito aos vossos legítimos pastores, continuai firmes na fé, na fé de vossos antepassados, an fé ensinada por Pedro, sempre vivo em seus sucessores. E a fé que salva, é a fé genuína, ensinada por Cristo e transmitida por aqueles a quem Ele confiou a missão: Ide e ensinai a todos os povos tudo o que eu vos ensinei.”

Como resposta, propagou a “Ata de Fundação²¹⁴” de uma nova instituição religiosa, vinte dias após sua excomunhão, constando o contexto de formação e objetivos dessa. Em seguida, em 18 de Agosto de 1945, anunciou o documento mais emblemático, o “Manifesto a Nação”. Neste documento

²¹³ Disponível em <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/globo/104710>. Acesso em 13 Abr 2022.

²¹⁴ HORTA, Paulo Gustavo Rebêllo (oficial). Ata da fundação da Igreja Católica Apostólica Brasileira.

Justiça do Estado do Rio de Janeiro, Registro de Títulos e Documentos – Cartório do 2º Ofício. Livro B.28, registro nº 39.026, protocolo nº 107.965. Rio de Janeiro – RJ, 26 de Julho de 1945.

explicava os motivos pelos quais a nova igreja ser católica, mas não romana, de nome Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB). Esta nova Igreja apesar conservar todo o ritual litúrgico, diferenciava-se nas questões sacramentais.

3. Uma igreja Católica, mas não romana

Abordando todas as reivindicações propostas na lista que apresentou em sua ida ao Vaticano, que foi considerada como ultrajantes por parte do clero, a ICAB manifestava o objetivo de um movimento nacional com possíveis ramificações em outros países e continente: “dentro da mais ampla liberdade educacional e científica, fornecerá meios para que a função de pensar seja desenvolvida e aproveitada”.(MANIFESTO A NAÇÃO, 1945, p. 11)

Sobre cada mudança considerada, faz uma breve explicação do que ela representa e de qual a necessidade de se opor ao catolicismo praticado pela Santa Sé, apontada por ele como “decadente”. Como por exemplo, o divórcio e o celibatário, apontado como uma necessidade a sua reestruturação para moralização da família brasileira, pois “Por falta do divórcio há o desquite, que é a aprovação legal da prostituição. Por falta do casamento dos padres, vivem eles em concubinato”. (MANIFESTO A NAÇÃO, 1945, p. 13)

Duarte ainda defendia uma segunda união para os divorciados, justificando não caber aos religiosos excluir do convívio alguém que seguisse assim, devendo este ser acolhido. Vale lembrar que a Lei do Divórcio (Lei 6.515/1977) só foi instituída em 26 de dezembro de 1977 e possibilitou o casamento civil aos desquitados aos olhos da lei mas sofria oposições da Igreja Católica e de setores conservadores da sociedade, defendendo que o casamento era indissolúvel.

“É mister salientar que Dom Carlos Costa não foi um inimigo contumaz do casamento enquanto instituição, ou da família como *célula mater*. Enquanto cristão, defendeu o casamento enquanto um espaço privilegiado de relações humanas e crescimento humano, afetivo e espiritual do casal. No entanto, apontou a necessidade dos cristãos admitirem o divórcio em casos especiais, em que não há outra forma de reconstituir os vínculos do casal em crise”.(MILANI, 2017, p. 58)

E por fim o tema central desse artigo: a missa celebrada em língua vernácula e de frente para o público (*versus populum*), praticada pela ICAB que

preservaria os ritos, mas que deveria evidenciar a língua portuguesa, tornando-se assim um catolicismo mais próximo de sua nacionalidade brasileira.

“Se eu me apresento como bispo do culto românico, porque todos os atos da Igreja Brasileira são realizados em língua vernácula, e a língua vernácula é uma língua derivada do latim, por isso, o culto da Igreja Brasileira é o românico, sendo o da Igreja Romana, culto romano, porque, em Roma, se falou o latim e o chefe da Igreja Romana reside em Roma”.²¹⁵

Para Silva (2017) o fim do celibato clerical, a realização de casamento de divorciados e desquitados, entre outras atitudes evidenciam a busca da ICAB por apoio e espaço na sociedade brasileira. O autor argumenta ainda que mesmo a instituição se colocando a frente do processo de ruptura com a hierarquia romana não conseguiu encontrar um canal de contato com a religiosidade popular brasileira, assumindo ao longo do tempo o viés “de uma grande dispensadora de serviços eclesiais, a populações que não os conseguiam da Igreja Romana”. (SILVA, 2017, p.122)

Entretanto, é fato que a ICAB se constituiu no tempo e espaço, sendo atuante em vários estados brasileiros e em continentes como a África, Europa e América do Norte. Destacando-se, em meio a tantas outras igrejas dissidentes, como uma forte e polêmica instituição que alcançou espaço e reuniu 560.791 membros, segundo dados do IBGE de 2010²¹⁶.

Podemos considerar que Dom Carlos ao propor mudanças nos sacramentos “antecipou” pautas que seriam rediscutidas e aprovadas vinte anos após a fundação da ICAB, no segundo Concílio Vaticano II. Coutinho (2022) analisa que do Concílio surgiram várias novidades como a descentralização do poder papal, celebração das missas em línguas de cada país, aceitação de que seria possível conhecer Deus e a salvação em outras religiões, entre outros pontos distribuídos:

“Os documentos aprovados, ao longo das quatro sessões do Vaticano II, foram: quatro Constituições – sobre a Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), sobre a Palavra de Deus (*Dei Verbum*), sobre a Igreja (*Lumen Gentium*) e sobre as relações da Igreja com a sociedade (*Gaudium et Spes*) –, nove Decretos (sobre o ecumenismo, sobre os

²¹⁵ COSTA, Carlos. A Igreja Católica Apostólica Brasileira no Tribunal Federal de Recursos: Luz nas Trevas. Luta! Rio de Janeiro – RJ, n.8 Agosto de 1949, p.3

²¹⁶ Dados da tabela 137: população, residente, por religião. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>. Acesso em 13 abr. 2022.

bispos, sobre os leigos, por exemplo) e três Declarações (sobre a liberdade religiosa, sobre a educação e sobre as religiões não-cristãs). Esses documentos deveriam, a partir de então, orientar a Igreja em todo o mundo, das maiores e mais importantes basílicas e catedrais até as mais simples e recônditas igrejas”²¹⁷.

Portanto, analisar a trajetória de Dom Carlos Duarte Costa enquanto membro do clero brasileiro, sendo um Bispo, manifestando opiniões diferentes a cerca dos direcionamentos da Santa sé frente ao contexto político brasileiro e de regimes totalitários, nos traz a possibilidade de debater sobre outros aspectos do catolicismo. A ICAB surgiu pelo descontentamento de um católico que mesmo dentro de seus privilégios - a considerar seu cargo eclesiástico e redes de sociabilidade- não conseguiu ter suas pautas ao menos consideradas para discussão por outros membros da instituição, de modo que decidiu romper e fundar um catolicismo em bases diferentes.

E ao questionar a Igreja Católica no Brasil, através da trajetória de Dom Duarte juntos aos documentos do Concílio Vaticano II, podemos compreender a heterogeneidade da Igreja Católica no tempo e espaço. Deste modo, concordamos com Coutrot quando expõe que a política não pára de impor, de questionar, de provocar as Igrejas e os cristão, a título individual ou coletivo, “obrigando-os a admitir atos que as comprometem perante si mesmo e perante a sociedade”. (COUTROT, 1996 P.335)

Conclusão

Este trabalho buscou analisar e compreender a trajetória de Carlos Duarte Costa enquanto Bispo da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e fundador da Igreja Católica Apostólica Brasileira (1945), enquanto precursor da celebração da língua vernácula e de frente para o povo. Foram considerados suas ações e posicionamentos religiosos e políticos de embates com os regimes totalitários que eclodiam no cenário mundial, sobretudo em seu país, com a instauração do Estado Novo. Duarte era opositor do presidente Getúlio Vargas

²¹⁷ COUTINHO, Sérgio Ricardo. O que foi o Concílio Vaticano II? In: **Café História**. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/o-que-foi-o-concilio-vaticano-ii/>. ISSN: 2674-5917. Publicado em: 12 Abr. 2022.

e chegou a montar uma organização para somar forças ao exercito brasileiro na conhecida Revolução Constitucionalista de 1932.

O Bispo também era descontente com alguns direcionamentos da Santa Sé, acusando um silenciamento desta com os regimes nazi-fascistas e apontando ainda uma infiltração de refugiados nazistas no clero brasileiro. Assim como também acusa três encíclicas papais de compactuarem com o capitalismo e de serem assim, fascistas e desejadas de arquivamentos.

Ao ser advertido e por seguinte, excomungado, Duarte anunciou a fundação de uma instituição católica independente de Roma, alegando ser nacionalista e com moldes de verdadeiras e originárias bases do catolicismo, diferente da ICAR que para ele estava em declínio e em desmoralização.

A ICAB apresenta mudanças de sacramentos e defende a celebração da missa vernácula e de frente para o povo (e outras pautas polêmicas) algo que só vemos acontecer com a ICAR depois do Concílio Vaticano II. Além de outros pontos que encontramos em semelhança de Duarte e os novos direcionamentos da Santa Sé após o Concílio.

Dessa forma, considera-se a importância desse debate que se soma aos outros trabalhos sobre catolicismo no Brasil, compreendo a multiplicidade de pensamentos e a busca por um debate sobre a Instituição Católica Romana – ou pelo seu rompimento, como no caso de Dom Carlos, que rejeitou o dogma da infalibilidade papal. Objetivamos assim, dar margem para pesquisas mais detalhadas sobre a temática que continua sendo presente na religiosidade brasileira.

Referências

Capítulos de livro:

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. Por uma História política. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

HORTA, Paulo Gustavo Rebêllo (oficial). Ata da fundação da Igreja Católica Apostólica Brasileira. Justiça do Estado do Rio de Janeiro, Registro de Títulos e

Documentos – Cartório do 2º Ofício. Livro B.28, registro nº 39.026, protocolo nº 107.965. Rio de Janeiro – RJ, 26 de Julho de 1945.

JOHNSON, Hewlett (Rev). Prefácio de Carlos Duarte da Costa. In: O poder Soviético.

Rio de Janeiro: Ed. Calvino, 1943

MENDÉZ, Luiz Castilho . História da Igreja Católica Apostólica Brasileira (opúsculo). Brasília, Conselho Episcopal da ICAB, 1991

SILVA, Wagner Pires. Um outro catolicismo: O Bispo de Maura e a Igreja Católica Apostólica Brasileira. Revista Bilros, Fortaleza, v. 5, n. 8, p. 106-125, jan.-abr.2017.

SOUZA, Francisco de. A Reforma no Brasil. São Paulo: Ed. Souza Lima, s.d.

Trabalhos Acadêmicos:

GUISOLPHI, Anderson José. Dom Carlos Duarte Costa: redes de sociabilidade intelectual nas revistas *mensageiro de nossa senhora menina e luta!* (1940-1961) Universidade de Passo Fundo. 2021. Tese.

NAVES, Nelsimar José. História e memória do Ginásio Simon Bolívar em Corumbáiba – GO: 1956-1974. Universidade Federal de Goiás, 2013. Dissertação.

Documentos eletrônicos:

COUTINHO, Sérgio Ricardo. O que foi o Concílio Vaticano II? In: **Café História**. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/o-que-foi-o-concilio-vaticano-ii/>. ISSN: 2674-5917. Publicado em: 12 Abr. 2022.

Manifesto à Nação. Disponível no sitio da ICAB de Fortaleza: <http://icabce.wixsite.com/fortaleza>. Acesso em 12 Abr. 2022

Revista Luta. Nº 1 ao 25, editadas pela Igreja Católica Brasileira, no Rio de Janeiro;

Disponível em <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html>. Acesso em 12 Abr. 2022

A TRANSCENDÊNCIA COMO CAMINHO PARA UMA VIVÊNCIA RELIGIOSA AUTÊNTICA

Jonas Pacheco Machado

Resumo: De algum modo, mesmo que minimamente, até o mais ateu de todos os ateus faz uma experiência de transcendentalidade. A experiência transcendental é grande possibilidade de o homem tocar o mistério que envolve a sua existência, e de certo modo, ela faz parte da vida humana. Querendo fugir de sua infinitude o homem pode se prender a tarefas cotidianas. Mas essa condição de infinitude lhe perpassará hora ou outra na mais simples e rotineira ação. A abertura para algo maior, além da racionalidade humana faz parte do ser do homem, o constitui. É o ir além de si, de seus desejos, buscar aquela completude mais profunda de seu ser que está fora de si. A transcendentalidade coloca-nos sempre na busca de um mistério que se dá a compreender, mas é inabarcável. O homem é um ser referido a Deus, um ser referido ao mistério absoluto. Sendo o ser humano um ser de transcendência, sabe-se que ele é voltado para Deus. Sabe-se que a história da humanidade é a história da religião e esta por sua vez, tem na constituição do humano sua maior expressão. Dessa forma, a religião pode oferecer “caminhos” para a sociedade e cada vez mais se reconhecer nas diversas culturas, pois verdadeira religião é aquela que ajuda o Homem a ser melhor, completar-se.

Palavras-chave: Ser humano. Experiência. Transcendência. Religião. Deus.

Introdução

Este semestre pude cursar a disciplina de teoria da religião, como um primeiro contato acadêmico com a ciência da religião. Perpassando os conteúdos oferecidos ao longo do curso a pergunta fundamental do que é a ciência da religião foi pertinente ao longo das reflexões. Desdobrando essa pergunta, outros surgiram como: qual é a contribuição dessa área, por que ela é ciência e qual o seu método? O objeto fundamental é a religião? Mas por aí também surgiram várias indagações. Poder perceber a religião além das minhas compreensões foi satisfatório. Fica evidente que quando falamos religião, já partimos de um conceito a priori, com suas características culturais, históricas, conceituais, dentre vários outros aspectos. Talvez o mais consensual que foi possível e é possível perceber de forma superficial é o aspecto sobrenatural que a religião possui, quando a ela referimos a capacidade que ela traz consigo de

remeter o ser humano a algo para além dele, seja isso de forma discursiva, moral. Enfim, de algum modo a religião tem a possibilidade, que não é exclusiva dela de remeter o ser humano para além dele. Religião com uma forma de acesso ou contato com Deus. Por isso nesse trabalho de conclusão da disciplina, a problemática que levanto é se a ciência da religião pode e como ela pode observar uma religião que ajude o indivíduo na sua existência? Quando levantamos a questão do ajudar talvez estamos colocando em pauta o papel principal da religião. Mas sobre o aspecto da ajuda ao ser humano, o que se pretende pensar é como o ser humano pode encontrar aporte na religião para sua existência. Por isso, é preciso levar em conta a forma que se dá esse aporte. Pode-se destacar que ele não deve ser algo totalmente para além da razão, mas que utilize dela para dar sentido a sua existência e que não fique também somente nesse âmbito racional. É nesse espaço que a ciência da religião pode oferecer contribuições e seu caráter de observação para levar o indivíduo a viver sua dimensão religiosa no que poderíamos chamar de “saudável”. Embora isso seja uma tarefa bastante audaciosa e quem sabe até difícil de delimitar.

Para fazer esse caminho utilizarei do teólogo que estudo, Karl Rahner, para abordar a categoria, que segundo ele possui o ser humano, transcendência. A experiência é algo que permeia a existência humana. No percurso da vida realizamos ações, nos relacionamos, conhecemos pessoas, coisas e lugares. Com isso, é possível dizer que o ser humano é o ser da experiência. Aqui experiência com realização de atos. É o desejo que move a “experimentalidade”. Nesse sentido que recorre-se a categoria de transcendência que o ser humano possui. Mesmo o mais racional de todos os homens também possui essa capacidade, pois podemos ir além do que a realidade se aparenta a nós. A transcendência nos faz voltar para algo maior que nós, que é Deus o mistério absoluto. Esse voltar-se significa que estamos fazendo uma experiência para além das “existenciais”, que nos possibilita o conhecimento de Deus.

Conhecer a Deus não está na dimensão de nossas capacidades intelectuais, mas na experiência desse mistério que se dá conhecer. Esse é o caminho que ousamos percorrer no presente trabalho. Karl Rahner, grande

teólogo do século XX será o iluminador de nossos passos. Partirei da problemática levantada no início e utilizaremos como hipótese a afirmação de que se —usarei como argumentos: o primeiro baseia-se em mostrar o homem como absoluta transcendência voltada para Deus. O segundo será mostrar que o conhecimento de Deus se dá na experiência com Ele, na relação de amor que com Ele vamos realizando durante a vida. Por fim, como terceiro argumento é a partir de uma experiência de conhecimento de Deus, revelada no Cristo que pela ciência da religião se pode observar uma religião capaz de ajudar o ser humano na sua existência. Um olhar sobre esse percurso de forma rápida, corre o risco de cairmos no equívoco de que estamos fazendo teologia. Estamos no caminho cristão, isso fica evidente, porém a ciência da religião tem por finalidade também um discurso “religioso”, sem entrar nos meandros da religião do campo religioso referido.

1- O homem face a Deus: Convite a mergulhar no mistério

Esse subtítulo remete-nos a ideia de mergulho porque de Deus é mistério, mas é um mistério que se autoconvida a ser desvendado. Ele mesmo chama-nos ao seu conhecimento. “Entretanto, tu és um Deus que se esconde, ó Deus de Israel, o Salvador”. (Cf. Is 45,15). Sabemos que Deus é “misterioso”, mas isso não quer dizer que não podemos descobrir, conhecer, experienciar algo de Si. É um mistério que podemos tentar possuir, e temos capacidades para isso. Possuir aqui não como propriedade, mas como apreensão e experiência deste mistério. O convite que ele nos faz é dessa natureza: realizarmos uma experiência com Ele

Não podemos falar do mistério de Deus, do mistério que é Deus sem esbarrar nos limites racionais e também percebermo-nos limitados pelo próprio Mistério. O fato de a palavra Deus existir coloca-nos diante de um mistério do qual não podemos escapar. Ao falarmos a palavra Deus falta-nos uma ideia concreta como temos de outras. Algumas palavras mesmo sem termos conhecimento, possuímos compreensão, entendimento, é possível ter certa experiência sobre elas. Quando falamos a palavra Deus não temos uma experiência dessa palavra como temos de outras. Porém a palavra Deus existe,

está aí. “O que existe de mais simples e iniludível para o homem com respeito à questão de Deus é que a palavra “Deus” existe em sua vida espiritual e intelectual”. (RAHNER, 1989, p. 61)

O simples fato da palavra “Deus” existir já merece nossa atenção. Porém “essa palavra” não fala nada sobre ela mesma. Rahner chama isso de palavra sem rosto. Ela não diz nada sobre o significado de Deus. Ao dizermos Senhor, Pai, temos uma ideia trazida pelo contexto da religião em suas origens o que significam tais palavras.

Esse convite que recebemos para mergulhar no mistério é feito pelo próprio Deus. Ele nos atrai a ele. Convite que é feito a todo e qualquer ser humano. É um convite diferente, onde de certo modo somos impulsionados por uma condição propriamente do gênero humano. É por sermos transcendentais que recebemos de Deus o convite para mergulhar no mistério absoluto que é. Será a condição de transcendental do homem que veremos a seguir.

2- Homem: ser transcendente

De algum modo, mesmo que minimamente, até o mais ateu de todos os ateus, faz uma experiência de transcendentalidade. Pode-se discutir a questão da existência ou não de Deus, mas a experiência transcendental é indiscutível e intrínseca ao ser humano. Querendo fugir de sua infinitude o homem pode se prender a tarefas cotidianas, rotineiras. Mas essa condição de infinitude lhe perpassará hora ou outra na mais simples e rotineira ação.

O homem pode ignorar a experiência de transcendência. Na perspectiva do amor de Deus, Ele nos amando tanto é possível em momento algum um homem não sentir-se amado e fugir da sua condição de transcendência. Sendo assim, a transcendência não é algo ontológico ao ser humano. Será mesmo isso possível? Pode fechar-se a seu mundo concreto, nas suas ocupações, vivendo de ordens, comandos, se “maquinizando”²¹⁸. Alguns negarão a transcendência de maneira ingênua, pois se distanciam de si

²¹⁸ Expressão utilizada para fazer referência a estado do homem que vive em ações repetitivas, como se estivesse no “automático.”

mesmos ocupados por situações materiais. Outros que por serem ceticistas negarão a possibilidade de transcendência em várias situações preferirão ocupar-se de coisas úteis. Mas em última instância não descartam a transcendentalidade.

Ao se caracterizar por essa transcendentalidade o ser humano confronta-se consigo mesmo, torna-se pessoa e sujeito. Em relação a transcendência e o gênero humano Rahner diz:

Não é o “conceito” tematizado da transcendência, conceito em que se reflete objetivamente sobre ela, mas é aquela abertura apriorística do sujeito para o ser em geral, que se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo do seu dia-a-dia. A transcendência propriamente dita está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive, na origem indispensável do seu viver e conhecer. E essa transcendência propriamente dita nunca é captada pela reflexão metafísica totalmente e em sua pureza, ou seja, de maneira não objetivada [...] Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo²¹⁹.

Abertura para algo maior, além da racionalidade humana. Faz parte do ser do homem, o constitui. É abertura para o mistério que o compreende. É o ir além de si, de seus desejos, buscar aquela completude mais profunda de seu ser que está fora de si. Não como algo puramente externo, como se pegássemos um objeto para nos satisfazer, mas como aquele “vazio existencial” que é preenchido por algo que traz completude, sentido a existência. E que também não se esgota. A transcendentalidade coloca-nos sempre na busca de um mistério que se dá a compreender, mas é inabarcável. Com isso podemos afirmar com Rahner que o homem é um ser referido a Deus, um ser referido ao mistério absoluto. Sendo o ser humano um ser de transcendência, nessa perspectiva que estamos observando, sabe-se que ele é voltado para Deus. O homem vai conhecendo Deus à medida que se abre a sua transcendentalidade. É o que desenvolveremos em outro capítulo, falando do conhecimento de Deus que perpassa pela experiência que fazemos d’Ele, com Ele e para Ele. Tais

²¹⁹ RAHNER, Karl. Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulinas 1989, p.50

afirmações ficam claras em:

Se o homem é realmente um ser de transcendência, responsabilidade e liberdade, que como sujeito está entregue a si mesmo e em suas mãos e nas mãos do que lhe foge ao controle, então no fundo já dissemos, com isso, que o homem é um ser referido a Deus. E essa referência ao mistério absoluto está sem cessar sendo-lhe outorgada por este mistério como fundamento e conteúdo de sua essência. Ao entender o homem nessa chave de compreensão, é claro que não queremos dizer que ao usar o termo "Deus" nesta proposição saibamos o que o termo significa por outra fonte que não seja essa referência mesma ao mistério [...]. O homem só sabe explicitamente o que significa "Deus" à medida que permite à sua transcendentalidade, situada além de tudo o que possa identificar objetivamente, entrar no campo de sua consciência, acolhendo-a e refletindo objetivamente sobre o que já está dado com sua transcendentalidade²²⁰.

Podemos diante de tais afirmações inferir que esse mistério que é Deus está distante. Que nossa abertura a transcendência está distante. Mesmo que possamos compreendê-lo ele se faz um horizonte infinitamente longínquo. Mas, Deus o mistério absoluto permanece "mistério compreensível" não somente distante. Ele é proximidade acolhedora. Por ser mistério que vai se comunicando se faz próximo. Rahner supera o conceito escolástico de mistério. Alguma coisa é mistério porque opõe a razão. Deus é mistério que se revelou em Cristo. Ele é um mistério que não se opõe a razão.

Deus para Rahner é o "para onde" da existência humana. O horizonte de referência última do homem. Todo ser humano faz a experiência de transcendência, pois se percebe referido a algo maior que ele, que não define, que não nomeia. Esse para onde da existência é Deus. Em Cristo o mistério absoluto se revela a nós. A palavra Deus é um conceito objetivamente para o mistério abissal. Após falarmos do ser de transcendência que é o homem, dele estar voltado ao mistério que é Deus, vamos no tópico seguinte, mostrar Deus como um mistério Absoluto que se faz compreensível, se faz acessível a nós, se comunica ao ser humano.

²²⁰ *Ibid.*p.60

3- Deus: Mistério Absoluto que se dá a compreender.

O conhecimento racional para a escolástica é um conhecimento eficiente. O verdadeiro conhecimento é aquele que se tem com a razão. O conhecimento do mistério é deficiente. O conhecimento de Deus é uma visão beatífica. O conhecimento para Rahner não é algo que se dá somente com a inteligência, tem a ver com a vontade, com a liberdade. Deus não entra em relação comigo por causa da minha razão. O conhecimento do mistério é que é na verdade o conhecimento eficiente. O conhecimento racional é que é deficiente, pois Deus não cabe na razão. O mistério de Deus não cessa na visão beatífica. Conhece-se a Deus com a vontade, com o amor. João diz que quem ama conhece a Deus.

Rahner quando fala de experiência está atento a esse conhecimento amoroso de Deus. O próprio amor é conhecimento. O conhecimento de Deus é sempre conhecimento do mistério, de mistério.

A razão não consegue apreender os mistérios de Deus. Não é possível separar conhecimento da vontade, que tem a ver com o coração, com nosso desejo mais profundo. Quem conhece domina uma realidade, mas Deus não é uma realidade que se possa dominar, como uma árvore por exemplo. O intelecto capta o ser do objeto. Deus não é objeto nesse sentido. Ele é objeto da teologia enquanto sujeito. É uma pessoa em relação conosco! Como se conhece uma pessoa? Conhecimento que envolve o afeto. Conhecer, querer e ser livre são uma unidade. Para conhecer o mistério, o conhecimento tem que se ultrapassar no amor, que é sempre uma experiência. Nosso modo de conhecer é um modo finito de conhecer.

A palavra Deus, vamos tomá-la como um conceito. Na seguinte citação temos que: “o conceito ‘Deus’ não é apreensão de Deus pela qual a pessoa domina o mistério, mas um deixar-se apreender por mistério que sempre está presente e sempre se subtrai”. (RAHNER, 1989, p. 72). Mistério este que permanece mistério, mesmo ao se manifestar ao homem. Segundo o jesuíta que estamos estudando Deus é um “conceito reflexo” (1989, p.72).²²¹ Esse

²²¹ Conceito reflexo é aquele conceito que mostra a si mesmo, o próprio conceito de certo modo já diz o que é, é capaz de mostrar-se. Em seguida reflete no ser humano o seu significado.

subtrai lembra-nos não uma diminuição. Não significa que o que conhecemos de Deus perdemos em determinado ponto. Mas o mistério faz com que cada vez mais caminhemos em direção a ele e isso faz parecer que não estamos apreendendo nada dele.

Podemos dizer Deus é absoluto, aquele que por definição, como diz a palavra, está solto, (ab-soluto), livre de tudo. Não é possível pensar que a inteligência humana é uma espécie de buraquinho onde é impossível que caiba o mar que é Deus.

Para permanecer verdadeira, toda ontologia metafísica sobre Deus deve sempre retornar à sua fonte, deve retornar à experiência transcendental de sua referência ao mistério absoluto, deve retornar à prática existencial do livre acolhimento dessa *ia*²²².

A experiência transcendental originária é aquela que jamais se pode captar pela reflexão. Experiência esta que o homem se confronta com o mistério absoluto que chamamos Deus, onde ele pode ou não acolher o desvelamento desse mistério. O acolhimento se dá na esfera existencial. O ser humano acolhe em vida o mistério que se mostra. Esse acolhimento é também uma forma de conhecer Deus. À medida que ele se mostra, que vai desvelando-se vou conhecendo-o melhor.

Quais são então os limites do conhecimento humano para compreender os mistérios de Deus? Os limites do conhecimento de Deus estão mais no nosso comportamento, no nosso agir, na maneira como nós nos relacionamos com as outras pessoas e com o mundo. É aí que os limites que nós temos ou as limitações que nós colocamos no relacionamento com os outros se tornam também limites para o conhecimento de Deus. Os limites são postos, não tanto pela nossa natureza, mas principalmente por aquilo que nós com ela fazemos. Paulo diz que conhecer Deus é ser conhecido por ele. Rahner tenta chegar a Deus pela via do que Ele não é do que aquilo que Ele é. Jeremias coloca na boca do próprio Deus. “Socorrer o órfão, a viúva e o estrangeiro, isso, diz Deus, é conhecer-Me”. (Cf. Jr 22,16).

Conhecimento que não se manifesta apenas na racionalidade, mas na ação, naquilo que somos capazes de fazer por causa de Deus. No

²²² RAHNER, Karl. Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulinas 1989. p 72.

conhecimento de Deus, muitas vezes, há uma espécie de descompasso entre aquilo que nós sabemos ou aquilo de que nós podemos dar conta e aquilo que Deus, sem que nós saibamos direito como, nos manda fazer. Conhecer Deus é deixar que isso que chamamos fé fale mais alto e ser capaz de agir de acordo com essa fé. Deus cria o ser humano como aquele que é capaz de Deus, Capax Dei. No mais profundo de sua liberdade, o ser humano é capaz de responder a Deus.

4- Experiência como encontro

O que é experiência? No Novo Testamento a questão da experiência sempre esteve presente, não como conceito, mas como uma realização de pessoas que trilharam um caminho junto a Deus. Trataremos aqui a experiência para além de que um conceito, levando em conta a unidade que há entre ambos. Experiência é o termo primeiro e mais importante. Nosso sentido: é um conhecimento que não nos vem por dedução, mas por um contrato direto com o objeto.

Sabemos que a ação de Deus não é algo inconsciente ao homem, inclui a experiência do ser humano ao nível de consciência. Nossa fé cristã brota de uma experiência concreta, por isso Rahner afirma que todo cristão é um místico.

Toda experiência supõe um processo, um desenvolvimento. Parte-se de algo para chegar a algo. Podemos dizer que o homem é o ser por excelência da experiência. Experiência entendida aqui não somente como algo empírico, como compreende a ciência, mas como relação, contato, afetar-se e ser afetado. A Todo tempo estamos em relação, contato com coisas, objetos, sentimentos, pessoas e com realidades que nos transcendem. Temos experiências de nível “natural” e “sobrenatural”. O ser humano vive a experiência. A vida como um todo é uma grande experiência. Experimentar é algo intrínseco ao humano.

Mas poderíamos nos perguntar de que tipo, de qual natureza é esse desejo. É um desejo fruto de nossas emoções, sentimentos, ou algo mais profundo? Desejo de transcender, de nos realizarmos de maneira mais plena.

Só a pessoa mesmo pode fazer essa experiência com Deus. E cada um a faz de seu modo, sua forma. Assim nos questionamos: mas o que torna essa experiência efetiva, real. Nessa forma de pensar temos uma relação que procede do ser humano e de Deus. Duas pessoas que se relacionam, mas quem faz a experiência é o homem. Deus já fez a Experiência. Ele é a própria experiência, pois nos ama incondicionalmente e demonstrou isso com seu filho Jesus Cristo.

É possível pensar que todos fazem essa experiência do Absoluto? É claro que alguns podem experimentar, aproximar-se mais ou menos do Ser Absoluto que é Deus. Mas, isso não tem como se avaliar. Como medir o amor de uma pessoa por Deus? Isso não nos é possível e nem deve ser objetivo.

A experiência como encontro é uma relação que vem ao encontro do que procuramos para preencher os vazios da vida, nossos questionamentos, nossas inquietações. Essa é pessoal e intransferível. Só a pessoa mesmo pode fazer essa experiência com Deus. E cada um a faz de seu modo, sua forma.

Nossa fé cristã tem sua origem com um grupo de homens e mulheres que estiveram com Jesus de Nazaré, que o encontraram e a convite dele fizeram a experiência de um Deus vivo e atuante na história. A experiência de Deus deles foi uma síntese, ativamente estabelecida e mantida, entre uma percepção humana de um lado, e de outro, uma fé que avançava bem para além desta percepção. Sua percepção de Deus não era o sentimento ou o conjunto de sentimentos que poderiam ter na presença de Jesus, mas a sínteses destes sentimentos com sua fé. E esta síntese tinha efeitos profundos e permanentes em suas vidas.

Muito se confunde nos dias atuais o que chamamos de experiência de Deus. Quando estamos diante de uma obra de arte e esta desperta em nós um sentimento, ou quando estamos diante da natureza que tem uma magnitude, que tem sua característica de algo absoluto e sentimos uma comunhão com o universo, o cosmo, podemos ser conduzidos a um tipo de experiência religiosa. A qual pode não ser uma experiência de Deus. Sabe-se que experiências religiosas podem ser provocadas por sentimentos da vida pessoal, sendo eles felizes ou não, podem ser provocadas também por algum

tipo de droga, recitação de fórmulas de oração, ascese e outros fenômenos que nos induzem a um tipo de experiência religiosa. Não se deve descartar o lado positivo que deve haver nesses procedimentos e que eles podem também levar a um encontro com Deus. A questão é que estas experiências não são em si mesmas uma experiência de Deus.

Para ilustrar usemos o exemplo do Apóstolo Paulo. O que acontece com ele certamente foi uma profunda experiência de Deus. O caminho para Damasco, podemos afirmar, foi o momento marcante dessa experiência, o ápice. Após esse momento Paulo se manteve unido a Cristo e não somente nesse momento particular. Essa experiência não surgiu do nada, algo já vinha ressoando em seu coração. Não foi um fato isolado. Sabemos que Paulo era um perseguidor dos cristãos e no caminho de Damasco, como em outros, seu coração estava preenchido por um sentimento destruidor, persecutório. (Cf. At 9, 1-30). Isso por que estava sentindo-se ameaçado por este novo modo de crer que estava surgindo, e era diferente de sua tradição, na qual fora doutrinado. A pergunta: “por que me persegues?” norteou sua experiência de Deus. Viu nos perseguidos um deus que se identificava com eles. Acreditava estar servindo a um deus, seguindo seus preceitos, mas de um Deus estava também nas outras culturas, nos pagãos, nos que não seguiam o judaísmo, nos que ele perseguia. Portanto, a experiência de Deus nessa linha, não é algo de momentos, mas algo que se faz presente de formas distintas.

Cabe deixarmos claro que existem inúmeras experiências de Deus. Porém, estamos no presente trabalho tratando da experiência cristã de Deus. Então nos perguntamos? Existe uma experiência divina tipicamente cristã. Para o cristão a experiência de Deus, depende sempre de um encontro com o filho de Deus. A experiência cristã de Deus exige a práxis cristã do Reino. Não podemos esquecer a Trindade. Respondendo a tal pergunta utilizamos um trecho de Leonardo Boff:

A experiência de Deus para ser cristã, virá calcada na experiência de Jesus Cristo. Isso implicará não somente a vivência da extrema proximidade de Deus, mas também do acolhimento de toda dimensão de sombras e de trevas que a vida presente pode apresentar.

A sombra negra que sempre nos acompanha também é caminho de encontro com Deus; a cruz é a forma dolorosa como nos encontramos com Deus, no completo despojamento e na perda de todas as seguranças que têm como contrapartida uma confiança sem limites naquele que pode transformar a morte em vida e o velho em novo²²³.

Dessa forma, podemos afirmar que a experiência de Deus não está reservada só para alguns, é condição para toda uma vida de fé. As religiões como um todo se assentam sobre uma experiência de Deus. Pensar Deus não é fazer uma experiência dele, mas experiênciá-lo é senti-lo com o coração puro e a mente sincera. É também tirar o mistério do anonimato.

Conferir-lhe um nome, o de nossa reverência e de nosso afeto. É desenvolver a percepção bem-aventurada de que, na realidade de todas as coisas, Deus universo, pessoa humana são um só mistério de enternecimento e amorosidade que irrompeu em nossa consciência, fez história, ganhou sua linguagem e culminou na alegre celebração da vida²²⁴

Rahner enfatiza que aquilo que chamamos experiência de Deus é de um lado o confronto com o próprio mistério absoluto e de outro, significa também que além do conhecimento de Deus pelas provas, as quais não podemos negar, existe algo mais. Podemos averiguar na seguinte citação:

[...] diferente e mais fundamental, em relação ao qual, as provas são possíveis e têm sentido só como a objetivação subsequente por conceitos do que definimos como experiência de Deus, seu fundamento básico e originário. Esta não deve ser entendida como uma experiência particular ao lado de outras, como a sensação fisiológica. A experiência de Deus constitui a profundamente última e a dimensão radical de toda experiência pessoal-espiritual (do amor, da fidelidade, da esperança etc.) e com isso constitui a totalidade originariamente indivisa na experiência, na qual a pessoa espiritual é senhora totalmente de si e se sente entregue a si²²⁵

²²³ BOFF, Leonardo. Experimentar Deus: a transparência em todas as coisas. Campinas: Versus, 3ª Ed. 2002, p. 145.

²²⁴ *Ibid*, p. 155.

²²⁵ SANNA, Ignazio. Karl Rahner: teólogos do século XX. São Paulo. Edições Loyola, 2004, p.59

Conclusão

Após trilhado o percurso deste trabalho e encerrando a disciplina de teoria da religião, já é possível escolher alguns caminhos na trilha da ciência da religião. O escolhido foi dizer que o homem carrega consigo a categoria de transcendência. Nesse aspecto o Autor Rudolf Otto me chamou a atenção.

Como era comum no século XX, ele tenta encontrar uma faculdade humana que seria a faculdade de religioso. O ser humano tem uma faculdade que nasce, que é a do religioso. É a faculdade sagrado. Uma capacidade humana para o religioso e por isso o ser humano constitui religião. Uma parte da religião que escapa as elaborações racionais. Sentir não significa emoção. O sentimento é uma forma de conhecimento. Um outro modo de conhecimento. Elemento que escapa da racionalidade. *Mysterium tremendum* e fascinante. Esse sentimento que está atrelado, se mostra com mistério, que me escapa. Me causa medo, pavor. Ao chegar na beira do abismo, aquilo me dá um medo, mas ao mesmo tempo quero olhar. A religião ao mesmo tempo que atrai, causa repulsa. Ela não tem origem na moral, tem uma origem propriamente religiosa, que é o sagrado. Pecado não é entendido do ponto de vista moral, ele tem num primeiro momento que é a ideia de impureza e por isso sente-se pequeno diante da majestade. Isso seria afirmar que todo ser humano tem essa capacidade para a religião. Ciência da religião estuda como a subjetividade humana tematiza a experiência divina, do sagrado, etc. Ciência da religião é uma ciência eminentemente hermenêutica. Interpretar a rede de significados. Rubem Alves diz que religião é linguagem. Creio que Rahner ao trazer a categoria de transcendência que foi exposta neste trabalho não está afirmando a mesma coisa que Otto, mas parecem ser questões semelhantes. A transcendentalidade para ele é abertura que o ser humano possui, o desejo de ir além e ela pode ser voltada para Deus, que é o mistério que se dá a compreender, mas permanece mistério. O conhecimento de Deus implica afeto, relação. Não é de forma alguma um conhecimento empírico, embora precise de aspectos racionais. Conhecimento que também se configura de forma histórica na pessoa de Jesus Cristo. A religião cristã tem sua origem e fundamentação no Cristo. Ela tem seus traços culturais muito anteriores. Uma vez que a religião

pode oferecer “caminhos” para a sociedade e cada vez mais se reconhecer nas diversas culturas, pois a verdadeira religião é aquela que ajuda o Homem a ser melhor, completar-se, então a ciência da religião pode contribuir com suas observações sobre o que pertence a determinada religião, o que a caracteriza em seus aspectos fundamentais e norteadores.

Bibliografia

- BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus: a transparência em todas as coisas**. Campinas: Versus, 3ª Ed. 2002.
- CHARBONNEAU, Paul-Eugène. **O homem a procura de Deus**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1981.
- CROATO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. 1 e 2 (tomo I), Vol. 1 e 2 (tomo II). Rio de Janeiro: Zahar, 1978 e 1979.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. São Paulo: Loyola, 1990.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RAHNER, Karl. **La experiencia del Espirito**. Madrid: Narcea. 1989
- RAHNER, Karl. **O homem e a graça**. SP: Paulinas, 1970.
- RAHNER, Karl. **Teologia e antropologia**. SP: Paulinas, 1969. pp. 13-41
- SANNA, Ignazio. **Karl Rahner: teólogos do século XX**. São Paulo. Edições Loyola, 2004.

Um estudo historiográfico sobre as trajetórias de vida dos padres João da Boa Vista em Goiás e Cícero de Juazeiro no Ceará, 1844-1947.

*Raylinn Barros da Silva*²²⁶

Resumo: Na intenção de interagir com a proposta do grupo de trabalho *Catolicismo e Diálogos*, 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. Esses dois padres 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 Boa Vista e Cícero de Juazeiro²²⁷. 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.

²²⁶ 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: raylinnbarros@gmail.com.

²²⁷ 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.

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).

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 visto 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 Synthèse 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.

GT 17: A RECEPÇÃO CONCILIAR DO TRADICIONALISMO CATÓLICO NO BRASIL: HISTÓRIA, TENSÕES E AMBIVALÊNCIAS

Me. Vinicius Couzzi Mérida

(PUC Minas-Brasil)

Me. Victor Almeida Gama

(PUC Minas-Brasil)

Resumo: O período que segue ao Concílio Vaticano II é marcado por uma recepção problemática, atravessada por tensões entre as normatizações, documentos, reformas e questões pastorais propostas pelo concílio e a visão dos setores conservadores, como o grupo minoritário *Coetus Internationalis Patrum*. Contando com a expressiva presença de bispos e leigos brasileiros engajados na tentativa de dar uma interpretação hegemônica conservadora e anticomunista ao Concílio, o *Coetus* cria expectativas não realizadas em relação ao que o evento eclesial representaria para a vida do catolicismo contemporâneo. Propondo uma recomposição histórica da formação do integrismo católico brasileiro em sua faceta anticonciliar, que terá sua expressão maior no bispo Antônio de Castro Mayer, de Campos dos Goytacazes (RJ), este GT propõe identificar neste vasto setor as suas perspectivas teológicas, a formação de um sentimento anti-conciliar já na primeira sessão em 1962, as resistências antimodernas e ambivalências presentes nos discursos do clero, de organizações e intelectuais católicos alinhados a esta corrente. O GT pretende reunir pesquisadores que desejem expor suas pesquisas relacionadas a movimentos anticonciliares do catolicismo romano, dentro do recorte temporal que se inicia com João XXIII até o pontificado atual do Papa Francisco. Estes grupos tradicionalistas reclamam uma herança histórica com movimentos anteriores e assumindo um anticlericalismo como atitude interna em relação ao catolicismo ao mesmo tempo em que se organizam como think-tanks políticos neoconservadores. O atual momento reúne um significativo movimento de oposição ao Papa que segue na esteira do sentimento anti-Francisco, e daí, percebe-se também um crescimento do sedevacantismo como corrente de presença importante nos meios integristas, que merece especial atenção no caso brasileiro, porque acena para uma expressão de crescentes representações radicalizadas do Concílio. Temos por objetivo promover o debate teórico acerca da recepção conciliar como referência principal, buscando analisar a formação de uma recepção anticonciliar sobretudo a partir dos documentos primários produzidos por este episcopado e por intelectuais católicos integristas.

Palavras-chaves: Integrismo, Recepção conciliar, *Coetus Internationalis Patrum*, Sedevacantismo, Tradicionalismo católico.

A escolha política católica do integralismo brasileiro na década de 1960: entre a Liberal-Democracia e a Democracia Orgânica, a defesa da Doutrina Social da Igreja como fundamento

*Marcia Regina da Silva Ramos Carneiro*²²⁸

Resumo: O *Manifesto da Ação Integralista Brasileira* (1932) consistia numa carta argumentativa que reunia defesa do nacionalismo brasileiro da Sociedade de Estudos Políticos (SEP) e a Doutrina Social da Igreja, da Carta Encíclica «Rerum Novarum» do Papa Leão XIII. Como a Encíclica Papal, o Manifesto Integralista entendia que a sociedade deveria ser organizada a partir do Trabalho, tendo a instituição familiar como célula basilar da sociedade: o pai, o Chefe da família, seu único provedor, e mãe a educadora da prole. O aspecto ideológico moralista servira de centro de equilíbrio à espinha dorsal do movimento integralista: a ordem legionária espelhada no fascismo italiano que, no Brasil, os integralistas adequara-se à nomenclatura de Bandeiras, remetendo a um heroísmo desbravador paulista do período colonial, relacionando-o à atuação do militante integralista cuja principal bandeira integradora seria a Revolução Espiritual capaz de incorporar à nação brasileira, numa Geografia Sentimental, a alma do povo.

Palavras-chave: integralismo; catolicismo romano; democracia orgânica

I. Introdução

1. A fundação da Ação Integralista Brasileira

O século XX iniciara diante de questões muito recentes e impactantes para a sociedade ocidental. A modernidade parecia ter se realizado, malgrado as inúmeras formas de reações conservadoras que consideravam reter a “ordem” histórica de um tempo hierofânico, de evidências da hegemonia do sagrado cristão desde o Medievo.

A concepção de temporalidade, especialmente católica, atualizou-se diante das mudanças desencadeadas pelas Revoluções Francesa e Industrial. Embora no interior do Corpo da Igreja, setores significativos se manifestassem resistentes à Era Moderna, o século XIX parecia querer sepultar um persistente esqueleto dogmático que, se percebe dois séculos depois, mantêm-se insepulto.

²²⁸ Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense com Pós Doutorado em Educação pelo PPGE da UFF. Docente Associada do Departamento de História do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da UFF. Email: marciarrcarneiro@gmail.com

A carne eclesiástica e os órgãos internos adaptaram-se ao processo econômico liberal burguês e ao progresso tecnológico que distanciou as relações pessoais do Trabalho. A instituição Igreja Católica prostrou-se ao Tempo. Mas a conservação e a tradição, como submissão fiel, acastelava-se na alma. A alma medieval da Igreja permanece. E a conquista da alma, o espírito, é o principal interesse do integralismo brasileiro desde 1932, época da sua fundação, até a atualidade: alcançar os territórios nacionais pela expansão dos Centros culturais virtuais e físicos e pela Revolução espiritual: atualmente, o espírito escapa à determinação católica.

A Geografia Sentimental integralista alçava alcançar o infinito, nas divagações de Plínio Salgado: “Foi, de certo, escutando o ‘Saci’ que os Bandeirantes caminharam. E o panorama foi se desdobrando, desdobrando... Sem-fim...” (SALGADO, 1932, P.13).

Mas não somente o pensamento oficial da Igreja influenciou os católicos a partir do XIX. Conforme escreve o Padre Charles Antoine, na França, na Itália, na Inglaterra e Alemanha, o catolicismo teria sofrido um abalo profundo sob o impacto do pensamento moderno. O fim da soberania temporal do Papa, em 1870, com a unificação da Itália e conseqüente desaparecimento dos Estados Pontífices as querelas internas entre catolicismos mais liberais e os mais conservadores teriam acirrado. Uma das principais tendências que representam o segundo segmento fora o integrismo. Considerado um “catolicismo social”, o integrismo representava uma linha dessa vertente do pensamento católico que defendia a integridade doutrinal e nela se fechava²²⁹. O grupo mais representativo deste movimento católico, enquanto tendência teológica reunia-se numa espécie de instituto secular não reconhecido denominado “Sodalitum Pianum”, o “La Sapinière”, criado pelo Mons. Benigni em Roma.

A tendência política deste grupo estaria representada pelo maurrasismo, cujo principal articulador foi Charles Maurras, fundador da Ação Francesa. Com posições radicalmente antidemocratas, antiliberal e antissocialista, o maurrasismo chegou a dominar grande parte da hierarquia do catolicismo francês. Com a morte do Papa Pio X, protetor do “La Sapinière”, este

²²⁹ ANTOINE, Pe Charles. *O integrismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

encerra um primeiro ciclo de atividades, mas o ideal permanece ainda, mantido por canais virtuais, atualmente²³⁰.

O maurrasismo ainda permaneceu aceito pela Igreja até 1926, quando seria condenado pelo Papa Pio XI. Com uma linha que unia a defesa da monarquia, apoiada numa visão intransigente do catolicismo, colocando a intolerância religiosa como ponto fundamental em sua perspectiva de organização estatal, o movimento integrista continuou existindo através do jornal *Ação Francesa* até 1944. Ainda encontrava ressonância nos saudosos das velhas sociedades europeias do Antigo Regime.

Um novo catolicismo social surgiria do vácuo deixado pelas tendências anteriores, mas destas caudatário: a Ação Católica. Esta tendência pretendia representar o renascimento do catolicismo com apoio do laicado, através da união da fé com as exigências da vida em sociedade. Como o catolicismo integral, a AC daria a primazia ao apostolado espiritual, ao mesmo tempo em que social. Em carta ao cardeal Bertran em 1928, Pio XI dizia que a AC teria por fim propagar o reino de Cristo, devendo proporcionar à sociedade o maior dos bens, os políticos, que dizem respeito à organização de uma nação²³¹. A AC deveria preservar a independência recíproca da fé e da política (a especificidade “temporal” do laicato) e obedecer a relação de hierarquia que deveria existir entre eclesiásticos e laicos. Assim sendo, para o Padre Antoine, a Ação Católica se apresentaria como herdeira tanto do catolicismo integral, como do catolicismo social, como, no dizer de Jacques Maritain, que retoma mais tarde o conceito, como “filosofia prática”.

Ao analisar o “problema” da passagem do “antimodernismo católico” anterior à Grande Guerra a um “progressismo cristão” do após Segunda Guerra, Chenu (2012), aponta como ponto nodal, a necessidade dos católicos de repensarem uma nova maneira de relacionarem fé, razão e política.

Pode-se dizer que o Movimento integralista, apesar de pautado pela necessidade de reunir fé, razão e política, aproximando-se da proposta da Ação Católica, não optou nem por Maurras nem por Maritain. Nem por isto esteve

²³⁰ Pode-se conferir em: <https://farfalline.blogspot.com/2013/11/resposta-de-la-sapiniere-ao-desafio-de.html>

²³¹ *idem, ibidem.*

alienado do debate que se estende desde fins do século XIX sobre a necessidade da Igreja Católica de propor uma nova ordem diante da Questão Social surgida com a emergência do proletariado.

Considerando o projeto da Ação Integralista Brasileira, a proposta católica presente na sua criação, esta seguia a tendência confessional. E nesta confissão de Fé, a AIB dobrou-se diante da Igreja de Roma. Foi o projeto de um Estado sob a égide divina monoteísta cristã que uniu milhares de militantes por todo o Brasil entre 1932 e 1938. Entre a fundação da AIB e o exílio do Chefe nacional, Plínio Salgado com destino a Portugal, devido à uma malograda tentativa de deposição do chefe do Estado Novo brasileiro, Getúlio Vargas.

Trechos do Manifesto de Outubro de 1932 citados abaixo, demonstram a aproximação do discurso integralista sobre a Família e seu papel na sociedade cristã com o Texto da Encíclica *Rerum Novarum*:

O Homem e sua família precederam o Estado. O Estado deve ser forte para manter o Homem íntegro e a sua família. Pois a família é que cria as virtudes que consolidam o Estado. O Estado mesmo é uma grande família, um conjunto de famílias. Com esse caráter é que ele tem autoridade para traçar rumos à Nação. Baseado no direito da família é que o Estado tem o dever de realizar a justiça social, representando as classes produtoras.

E acrescentando um trecho da Encíclica Papal *Rerum Novarum*, publicada em 15 de maio de 1891

Assim como a sociedade civil, a família, conforme atrás dissemos, é uma sociedade propriamente dita, com a sua autoridade e o seu governo paterno, é por isso que sempre indubitavelmente na esfera que lhe determina o seu fim imediato, ela goza, para a escolha e uso de tudo o que exigem a sua conservação e o exercício duma justa independência, de direitos pelo menos iguais aos da sociedade civil. Pelo menos iguais, dizemos Nós, porque a sociedade doméstica tem sobre a sociedade civil uma prioridade lógica e uma prioridade real, de que participam necessariamente os seus direitos e os seus deveres. E se os indivíduos e as famílias, entrando na sociedade, nela achassem, em vez de apoio, um obstáculo, em vez de proteção, uma diminuição

dos seus direitos, dentro em pouco a sociedade seria mais para se evitar do que para se procurar.

A proposta integralista considera o papel moral e político da Família enquanto base de todo o corpo do Estado brasileiro, pois é este o sentido do projeto de Nação que o Pensamento integralista propõe em toda a extensão de sua existência ativa, clandestina e reativada após a morte do Chefe Plínio Salgado. É em torno de um projeto de ordem autoritária e totalista, como o pensamento integralista interpreta a noção de síntese como somatório, que a Ação Integralista Brasileira propõe a sustentação do Estado Integral pelos Grupos Naturais, hierarquicamente estabelecidos: Família; Municípios e Nação. A Família, portanto, exerce papel fundamental: primeira e última organização: da família nuclear à família extensa, composta por “pessoas humanas” e não indivíduos atomizados pelo individualismo moderno.

Quanto à concepção integralista brasileira do devir histórico, esta corresponde, coerentemente, com sua visão de mundo antihistoricista, marcadamente, anti-iluminista. Embora, contextualmente, se possa fazer relações com o antihistoricismo popperiano, que apontava o finalismo totalitário do método marxista, alinhando-o com o fascismo, enquanto projetos coletivistas, o integralismo optava por contrapor a religiosidade ao que considerava individuação extremada da modernidade. Neste sentido, o progresso histórico desencadeado pela correspondência causa-consequência provocada pela ação humana levava ao rompimento com a intervenção divina.

Esta concepção é respaldada por referenciais medievais que se opuseram ao nominalismo e, em sequência, ao cartesianismo e ao iluminismo. No início do século XX

Há que se levar em conta que rituais sacramentais, tais os que estão presentes na educação do fiel católico, têm importância fundamental na formação da militância integralista.

II. Aspectos da religiosidade no projeto político integralista

A possibilidade de demonstração dos elementos que correspondem aos aspectos de certa gnosiologia católica formadora do militante integralista encontra-se no documento da Ação Integralista Brasileira “Protocolos e Rituais” que, diante da adesão ao sistema político-partidário republicano, por necessidade de tornar-se Partido Político para que o Chefe integralista pudesse concorrer à eleição presidencial em 1938.

Conforme o documento, no seu Artigo 8º, o Partido da AIB visava a formação de uma nova cultura filosófica e jurídica, com o intuito de conter as lutas internas no território nacional e pela promoção do culto a Deus, da Pátria e da Família; da unidade nacional; do princípio da ordem e da autoridade; da justiça trabalhista; da paz entre as famílias e “entre as forças vivas da Nação, a circulação das riquezas e aproveitamento dos nossos recursos naturais em benefício do povo brasileiro” mediante o “sistema orgânico e cristão das corporações” (PROTÓCOLOS E RITUAIS DA AIB, 1937, p.5).

E é sobre as condições de estabelecimento de um vínculo “familiar” entre os grupo naturais: família-município-Estado, cuja composição econômica seria a base de um sistema orgânico cristão, que o Integralismo brasileiro constrói sua concepção de ordem divina-política em que a estrutura organizacional militar espelhada do fascismo europeu é apropriada como elemento intrínseco à síntese integralista na medida em que o movimento não se reduz ao Pensamento, mas traduz-se em Ideia-Força, com suas marchas; cerimônias, uso de uniformes e pela compulsoriedade do vínculo vida pessoal e militância. O militante formava-se, de acordo com sua idade, nos Centros Culturais do movimento. A família integralista estava incumbida de forjar como plinianos sua prole. A família vincular-se ia no âmbito público e privado à AIB. Embora coubesse à mulher a educação dos filhos, a sua atuação militante podia estender-se ao espaço público, desde que se apresentasse na condição de “mulher integralista”, feminina, pois mãe ou virgem casadoira, apta a futura procriadora de nova geração integralista.

A concepção de obediência aos comportamentos sociais dos militantes implica em exercício de violência simbólica em que estaria implícita na

concepção de ordem social forjada pelo projeto de Estado autoritário, antiliberal, e com finalidade expansionista do “espírito brasileiro”, sob a égide divina como demonstra a frase que abre o Manifesto Integralista: “Deus dirige o destino dos Povos”. A proposta integralista brasileira seria alcançar a Quarta Humanidade. O próprio Estado representaria a grande família nacional que, através do solidarismo, seria a força preparatória para a construção e consolidação da Quarta Humanidade, ou Quarto Império que seria a realização total da humanidade. Na concepção do líder integralista, Plínio Salgado, a realização da Quarta Humanidade consolidaria o catolicismo, com a conversão dos não cristãos e expansão do sonho bolivariano da unidade latino-americana sob a direção miscigenada brasileira: a submissão das “raças” ameríndia e afrodiaspórica ao colonialismo católico português.

Ainda durante a campanha de 1937, o apelo cristão do Chefe à sua eleição para presidente:

O Estado Integral é tudo quanto ouvistes da leitura do Manifesto de Outubro e Manifesto Programa [1937]. É tudo quanto vos acabo de expor e explicar. Mas, para mim, no mais íntimo refolho do meu coração, e no recôndito mais misterioso de minha alma, o Estado Integral, transcende das formas políticas e do próprio pensamento filosófico. Porque o Estado Integral, essencialmente, é para mim o Estado que vem de Cristo, inspira-se em Cristo, age por Cristo e vai para Cristo. (BARROSO, 1937, p. 3).

Embora o Estado Novo tivesse imposto o fim da AIB em novembro de 1937, a fidelidade da militância integralista ao Chefe Plínio Salgado ainda permanece no século XXI.

Durante a primeira metade do século XX, a presença física de Salgado, ainda que além-mar, exilado em Portugal, permaneceu influenciando as adesões a um integralismo que passaria por mudanças, tanto no ideário quanto aos apelos às adesões. Os desdobramentos geopolíticos provocados pela Segunda Guerra definiriam os rumos das tomadas de decisões, principalmente acerca da exigência internacional pelo fim das manifestações fascistas, com a vitória da concepção democrática de Estado e com o início da Guerra Fria.

III. Conclusão:

O fato da luta antifascista ter tido a participação ativa da União Soviética, esta participação não interrompeu, muito menos criou estreitamento, de relações entre os países capitalista e o país socialista em torno do objetivo comum de vencer os fascismos. A divisão bipolar entre mundo capitalista e mundo socialista, pelo contrário, fez recrudescer sob as mútuas ameaças de devastação universal pelos armamentos nucleares, o anticomunismo. E a bandeira anticomunista serviria como estímulo à aproximação dos integralistas do modelo partidário liberal burguês, adequando a concepção de Partido ao modelo de Grupos Naturais.

No retorno ao Brasil, de um exílio de junho de 1939 e maio de 1946, em Portugal, onde palestrou por diversas ocasiões acerca da sua obra de três volumes sobre a Vida de Jesus (1942), o discurso de Plínio Salgado adequa-se ao alinhamento brasileiro à hegemonia ocidental estadunidense. A concepção corporativa do Estado Integral assume a nomenclatura de Democracia Orgânica, com abertura ao sufrágio universal que no Modelo Corporativismo é restringido por eleições indiretas.

Em 1947, o Tribunal Superior Eleitoral considerou o Partido de Representação Popular, a reprodução partidária que reuniu o antigo Chefe da AIB aos seus seguidores, integralistas, um Partido democrático. Por outro lado, na conjuntura da Guerra Fria, o mesmo Tribunal cassara o registro do Partido Comunista do Brasil (PCB).

Em discurso proferido em 10 de outubro de 1959, Salgado expôs sobre a “Necessidade de Modificação Na Estrutura Político-administrativa do Estado Brasileiro” e da importância de representações da sociedade civil, inclusive católicas, além de sindicatos, numa Câmara Econômica. Eis, neste sentido, o significado da organicidade democrática que reproduz o ideal do controle e redistribuição dos Bens Comuns tomistas da Doutrina Social da Igreja.

Salgado ao tornar-se, no seu retorno, a liderança máxima do PRP e participa como deputado federal das Marchas da Família com Deus pela Liberdade, em 1964.

E, da condição de católico e líder de um movimento que preconizava a bandeira católica e ocidental contra o comunismo, Salgado manteve-se fiel às decisões da Igreja Católica e aceitou, de um lugar conservador que adere aos movimentos da modernidade, as mudanças instaladas pelo Concílio Vaticano II.

O integralismo manteve-se fiel à Igreja e sua Doutrina Social como estratégia de luta contra o comunismo e em defesa da Moral cristã-católica da Família nuclear e da Família nacional.

Referencias Bibliográficas:

FONTES

1. Fontes integralistas

1.1 Obras Doutrinárias e/ou inspiradoras do integralismo:

- a) *Manifesto Integralista* de 1932 – da fundação da Ação Integralista Brasileira, s/e; s/d
- b) **Obras de Plínio Salgado do período anterior à AIB (1920/1931)** *In* SALGADO, Plínio. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955:
 - O estrangeiro* (1926) –Vol. 11.
 - O esperado* (1931) – Vol. 12.
 - Oriente* (1931) – Vol 18.
 - Literatura e Política* (1927) – Vol. 19.
 - Discurso às estrelas* (1927) – Vol. 20.
- c) **Década de 1930** – estas obras relacionam-se diretamente ao integralismo e compõem a sua doutrina *In op. cit.*
 - Nosso Brasil* (1937) e *Geografia Sentimental* (1932) – Vol. 4
 - A 4ª. Humanidade – temas filosóficos* (1935) – Vol. 5
 - Psicologia da Revolução* (1934) e *Palavra nova aos tempos novos* (1936) – Vol. 7.
 - O que é o Integralismo* (1933) – Vol. 9.
 - Despertemos a Nação*, [dividido em *Intuição* (1926-1927); *O Crepúsculo Nacional* (1931-1932); *Alvorada* (1934)]; *Páginas de Ontem* [A Doutrina do *Sigma* (1935); *Páginas de Combate* (1937)]; *Discursos* (1946-1947) – Vol. 10.
 - O Cavaleiro de Itararé* (1933) – Vol. 13 e 14.

d) Década de 1940 e 1950 – textos de Salgado no exílio (1939 a 1946) e na montagem do partido de Representação Popular:

A vida de Jesus. 3 tomos. – Vols. 1, 2 e 3. (1942)

Poema da Fortaleza de Santa Cruz (1948) e *Viagem pelo Brasil* (1954) – Vol. 4

Direitos e Deveres do Homem (1948) – Vol. 5

Aliança do Sim e do Não (1943); *O Rei dos reis* (1946) e *Primeiro Cristo!* (1946) – Vol. 6

Madrugada do espírito (1946) – Vol. 7

A mulher do século XX (1946); *Conceito Cristão de Democracia* (1946) *A imagem daquela noite* (1947) e *São Judas Tadeu e São Simão Cananita* (1950) – Vol. 8

O integralismo perante a Nação (1946) – Vol. 9.

Pio IX e seu tempo (1948) Vol. 11.

O espírito da burguesia (1954) e *Mensagem às pedras do deserto* (1947) Vol. 15

O ritmo da História (1949) e *Atualidades Brasileiras* (1954) – Vol. 16.

A Tua Luz, Senhor (1946) – Vol. 17.

Como nascem as cidades (1946) e *Roteiro e crônica de mil viagens* (1954) – Vol. 18.

Críticas e Prefácios (1954) – Vol. 19.

Contos e fantasias (1954) e *Sentimentais* (1954) – Vol. 20.

e) Outros textos integralistas de Salgado da década de 1930:

Rumos à ditadura (IX). Em *A Razão*, 16 de fevereiro de 1932.

Estado Totalitário e Estado Integral. In *Honestidade e Coragem*. Arquivo Público do Rio de Janeiro, s/d (década de 1930).

Biografias, autobiografias, romances, livros de História, Moral e Cívica etc.

f) De Salgado, entre outros da década de 1940 a 1970:

Livro Verde de minha campanha. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1956.

Primeiro tempo modernista. Ancona, Batista e Lima. IEB, 1972.

g) Miguel Reale (década de 1930):

O Estado Moderno. Rio de Janeiro: José Olympio, 2ª. ed., 1934.

Formação da Política Burguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934.

O integralismo revisitado. Texto enviado por e-mail a autora (28/08/2004) por Reale.

Obras Políticas (1ª fase 1931/1937) 3 vol. Brasília: UnB, 1983.

h) Gustavo Barroso:

O integralismo em marcha. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

Brasil, colônia de banqueiros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

O Quarto Império. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

A palavra e o pensamento integralista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

O integralismo e o mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

A Sinagoga Paulista. Rio de Janeiro: ABC, 1937.

O que o integralista deve saber. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

Judaísmo, Maçonaria e Comunismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

Integralismo e Catolicismo. Rio de Janeiro: ABC, 1937.

Comunismo, Cristianismo e Corporativismo. Rio de Janeiro: ABC, 1938.

i) *Enciclopédia Integralista.* Rio de Janeiro: Livraria Clássica, 1955.

Vol. I:

SALGADO, Plínio. O Integralismo na vida brasileira

Vol. II:

PENNA, Belisário. Carta a M. Paula Filho

SANTOS, Lúcio José dos.

I. Consulta sobre o Integralismo

II. A candidatura de Plínio Salgado (1937)

DELAMARE, Alcebiades. Aos moços universitários.

JOSETTI, Rodolpho.

I. O sentido estético do Integralismo.

II. Sentido cultural e artístico do Integralismo

PUJOL, Victor. O Estado Integralista

FREITAS, Madeira de.

- I. O movimento do Sigma e o seu sentido de afirmação
- II. A excelência moral do Integralismo
- III. O sentido patriótico do Sigma
- IV. O sentido vocacional do Sigma
- V. A respeitabilidade do Sigma
- VI. Escola de civismo, de brasilidade e de fé
- VII. A mística do Sigma
- VIII. O Sigma e a reação nacionalista
- IX. Integralismo e Brasilidade

Vol.III:

SILVEIRA, Tasso da.

- I. Limiar
- II. O movimento do Sigma
- III. O pensamento integralista

LIMA JÚNIOR Augusto de. O espírito integralista da Inconfidência Mineira

RODRIGUES, Felix Contreiras.

- I. A economia e a organização integral
- II. Formas de Estado, Regimes e Governo. Sistemas constitucionais
- III. O problema do latifúndio
- IV. A propriedade e o ensinamento integralista

VAZ, Rocha. Estado integral e bio-psicologia individual

FAIRBANKS, João Carlos.

- I. Porque ingressei no Integralismo
- II. Que é Integralismo
- III. A estatística e o Integralismo
- IV. A impossibilidade matemática do sufrágio universal direto
- V. O chefe local

PEREIRA, Jaime R. Liberalismo, Socialismo e Integralismo

Vol. IV:

O Manifesto do Recife

COTRIN NETO A. B. Bases do pensamento político integralista

DANTAS, San Tiago. O Integralismo e as classes armadas

VENCESLAU JUNIOR, J. O que significa “revolução integralista”

CÂMARA, Pe. Helder. O Integralismo em face do Catolicismo

BRUNO, Ernani Silva. A crise brasileira de autoridade.

GRAÇA, Arnóbio. Governo forte

MOREIRA, Martins. Realizando a Democracia

GALOTTI, Antonio. O Renascimento do Estado

LAFAYETTE, Pedro. A luta dos fariseus

Vol. V

REALE, Miguel.

O que é o Integralismo:

- I. A Nação
- II. O Estado
- III. A democracia liberal
- IV. Inutilidade dos partidos
- V. Elementos da democracia Integralista
- VI. A família
- VII. O sindicato
- VIII. Corporativismo
- IX. O Estado e a economia
- X. O direito novo
- XI. A questão social, o liberalismo e o comunismo
- XII. Centralização política e descentralização administrativa
- XIII. O problema da cultura
- XIV. O problema da raça
- XV. O Estado e a religião
- XVI. Conclusão

CORBISIER, Margarida C. Albuquerque. Conceito de vida heróica

VIANNA, Hélio. Bases históricas da unidade nacional

COMPAGNINI, Luiz. Porque me tornei e continuo Integralista

TORRES, José Garrido. Concepção integral da economia

GALLOTTI, Antônio. Economia dirigida

AYRES, Leopoldo. Carta Aberta aos sacerdotes de minha pátria

FERRAZ, Ernani Lomba. Democracia e sufrágio.

ARRUDA, Ângelo Simões. O que é o movimento Integralista e o que pretende.

ALMEIDA, Rômulo. Reflorestamento

ESCOREL, Lauro. O conteúdo humano do Integralismo & A intervenção do Estado.

Vol. VI

O Integralismo e a Justiça Brasileira

Vol. VII

Coletânea de Poetas Integralistas

Vol. VIII

PEREIRA FILHO, Genésio.

Ser ou não ser Integralista

PERGHER, Humberto.

Como estudar Plínio Salgado

CARDOSO, Abelardo.

Ato de Fé Integralista

ARRUDA, José Soares.

O conceito de Cultura.

LUZ, Ivan.

Teleologia Integralista

ROCHA, Hélio.

O Integralismo não é totalitarismo

DÓREA, Gumercindo Rocha.

Plínio Salgado e a Estirpe de Aretino

Vol. IX

Vários autores: O Integralismo e a Educação

Vols. X e XI:

A Orgânica da "Ação Integralista Brasileira" (Conjunto de documentos e estatutos da AIB)

Vol. XII:

SALGADO, Plínio. Discursos na Câmara dos Deputados

Vol. XIII:

Os Quatro Pontos Cardeais do Integralismo

CASTRO, Francisco Galvão de: Partes I e II

SALGADO, Plínio: Parte III.

j) Jornais da década de 1930:

A Offensiva, que circulou de 1932 a 1937. Além de tratar das notícias cotidianas também servia como veículo doutrinador.

k) Revistas:

Anauê – editada entre janeiro de 1935 a dezembro de 1937. Voltada para todos os integralistas. Continha muitas fotos e propaganda do movimento.

Panorama – dirigida por Miguel Reale, reunia coletânea de textos sobre os mais diversos temas e era direcionada para um público mais intelectualizado. Sua tiragem vai de janeiro de 1936 a outubro de 1937. teve 14 edições.

l) Periódicos jornais publicados pelos simpatizantes do integralismo nas décadas de 1940 a 1950:

Idade Nova – Rio de Janeiro – 04/05/1946 a 07/10/1951.

A Marcha – Rio de Janeiro – 20/02/1953 a agosto de 1965

A TFP e Concílio Vaticano II: Representações e Recepção ambivalente de um evento eclesial

Víctor Almeida Gama²³²

Resumo: A sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), sociedade civil de inspiração católica, teve expressiva atuação nos meios do laicato católico brasileiro a partir da década de 1930. A proposta deste trabalho visa apresentar alguns elementos da recepção tefepista do Concílio Vaticano II, a partir dos quais se pode notar na TFP algumas tensões estruturais e o imaginário tridentino desta organização complexa e que recebe de forma ambivalente o evento eclesial. Com uma intensa atividade nos bastidores do *Coetus Internationalis Patrum*, que reunia a minoria conservadora no concílio, a TFP já desde o anúncio do evento cria uma expectativa, busca influir nos debates e, ao fim, estabelece-se como uma das primeiras organizações a sistematizar uma crítica e uma resistência de verniz tradicionalista ao Vaticano II. A partir da leitura da recepção conciliar de Gilles Routhier, pretendemos observar o caso tefepista, entendendo-o como um fenômeno que escapa às configurações típicas da recepção conciliar por ser esta uma organização eminentemente civil, política e desvinculada de qualquer ordenamento canônico, assim percebendo a recepção conciliar numa circunstância em que se ultrapassa os limites do debate teológico.

Palavras-Chave: TFP; Concílio Vaticano II; recepção conciliar

Introdução

Nos últimos anos avolumaram-se os trabalhos que objetivavam analisar a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. Até a década de 1990 havia pouco interesse acadêmico sobre ela. Até aquele momento, eram disponíveis algumas publicações do próprio movimento ou de pessoas ideologicamente envolvidas com a TFP, algumas obras de egressos e críticos e a dissertação de mestrado em História do professor Lizânias de Souza Lima, em 1984, pela Universidade de São Paulo. Posteriormente, os trabalhos de Gizele Zanotto e Rodrigo Coppe Caldeira vieram oferecer maior visibilidade sobre a TFP, precedendo uma série de trabalhos que ao longo dos últimos anos aumentaram exponencialmente.

²³² Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

O livro de Rodrigo Coppe *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico no Concílio Vaticano II* (2011) destaca-se por situar o papel da TFP como grupo de apoio ao *Coetus Internationalis Patrum*, onde se reunia a minoria conservadora durante o concílio, mas sem oferecer grandes informações sobre o posicionamento e atividades da TFP durante o evento eclesial.

Esse movimento, fundado por Plínio Corrêa de Oliveira em 1960, embora com raízes na Ação Católica da década de 1930, notabilizou-se na história política brasileira por sua intensa atuação contra a reforma agrária, a esquerda católica e pelas frequentes pautas moralizadoras, o divórcio, o aborto, e a “imoralidade televisiva”. Entretanto, é necessário visualizá-la sobretudo como uma organização eminentemente religiosa, inspirada no catolicismo e que condiciona suas tomadas de posição políticas à sua visão católica reacionária da realidade.

Com a obra de Zanotto *Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)* (2012), esta dimensão religiosa foi colocada em evidência, destacando pela primeira vez a importância de sua autocompreensão como movimento católico, carismático e profético como condição para se perceber as idiossincrasias do movimento. O recurso metodológico aplicado a este trabalho foi o de levantamento de documentação produzida pela própria TFP, como seus artigos publicados no jornal “Catolicismo”, dirigido pela organização. Há também outras fontes, como documentos da organização de arquivo privado.

A partir do levantamento dessas fontes, é possível identificar uma recusa do magistério pós conciliar, além das ambiguidades e contrastes presentes entre o discurso oficial e prática religiosa interna da organização em relação às disposições conciliares e a forma com a qual a Igreja passa a se organizar, sobretudo liturgicamente, após o encerramento do Vaticano II em 1965.

1. Formação e tendências antimodernas

A periodização desse processo de recepção conciliar tefepista, que aqui delimitamos entre 1959 e 1988, levou em conta três critérios principais,

elencados por Routhier (1993, p. 81), para se pensar a história da recepção: 1) a própria história do movimento, levando em consideração os importantes acontecimentos da história tefepista e do movimento tradicionalista de modo geral. 2) a evolução da própria Igreja Católica ao longo desse período; 3) o contexto histórico, político e social dos acontecimentos que, no caso tefepista, deve ser considerado o período da Guerra Fria como determinante para compreender sua recusa conciliar, uma vez que o comunismo era compreendido como o grande mal da modernidade, o qual a Igreja deveria combater.

Cabe destacar que a recepção é um processo que ocorre primordialmente nos domínios de uma igreja local. No caso tefepista, essa relação de mutualismo entre uma instância que produz um bem espiritual e outra, que a recebe, é diferente, porque a TFP transforma essa relação que se dá localmente em um fenômeno global, uma vez que este modelo de resistência tefepista é expandido para diversos países onde a organização se instalará ao longo do período que demarca nosso recorte. (ROUTHIER, 1993, p.63-64).

Neste trabalho, destaca-se a particularidade do lugar da recepção, que escapa à regra das análises sobre este fenômeno. Não se trata de analisar os significados do evento conciliar dentro de uma realidade eclesial onde ocorre essa troca entre as duas instâncias – o concílio e a igreja local–, mas de perceber num movimento leigo, sem um estatuto canônico que o ligue institucionalmente à Igreja Católica, os significados do concílio, as tensões estruturais entre as determinações do Vaticano II e a memória tridentina presente no ideário tefepista.

A TFP participa do Concílio Vaticano II atuando em seus bastidores. Atua como uma difusora de valores, disposta a coordenar uma reação aos avanços teológicos que ameaçavam a permanência de sua visão de mundo tridentina. Ela percebe nas possíveis mudanças um caráter ameaçador. Essa participação está relatada no livro *They have uncrowned Him: from liberalism to apostasy, the conciliar tragedy* (2003) de Marcel Lefebvre, e mais especialmente no livro *O concílio Vaticano II: uma história nunca escrita* (2012), de Roberto de Mattei.

A TFP possui como marcante característica a inteira dependência de seu líder, considerado como profeta, dotado de carismas especiais para conduzir o movimento, seja no âmbito religioso, seja nas ações temporais executadas pela TFP. Assim, deve-se compreender as ações desenvolvidas por Plínio após 1960 como ações da própria TFP e as posturas da organização como do próprio fundador. Esse comportamento também pode ser considerado um reflexo de sua recepção negativa do Concílio. Plínio, o profeta, disputa o lugar de guia e orientador com o papa, na medida em que este estaria afastando-se do que no pensamento tefepista se considera a ortodoxia católica.

Nas dramáticas decisões do Concílio, a função tradicionalmente exercida na Igreja pelos bispos, de reger e ensinar, ia sendo paulatinamente atribuída pelos membros da TFP a seu fundador. Na economia geral da ordem sobrenatural, se reserva tão somente ao ministro ordenado da Igreja a função de ensinar e guiar. A liderança de Plínio se exerce de tal forma entre os membros do movimento que se pode dizer que há uma relação de dependência espiritual, que se manifesta na execução incontestável das vontades do líder. Compreender as representações tefepistas do Vaticano II significa compreender o imaginário tefepista e a coerência própria deste em relação ao pensamento de seu fundador.

Ao falar de representação neste caso, quer-se referir à relação que se estabelece entre os documentos promulgados pelo Concílio, as práticas e comportamentos surgidos no seio da organização tefepista como interpretação dos mesmos documentos, como imperativo em redefinir-se diante dos rumos que a Igreja católica assumia. Pretende-se traduzir, na medida em que se deu a conhecer através das fontes utilizadas, a imagem do Concílio criada por um movimento *sui generis* na história da Igreja Católica.

Um movimento que insistentemente ressalta seu caráter de não-vinculação canônica à Igreja, mas que não evita os debates teológicos mais atuais, nem assumir uma postura diante das grandes questões impostas pelo catolicismo contemporâneo, e isso até pelo menos o falecimento de seu líder, em 1995.

A TFP parece assumir uma postura a partir da convocação do Concílio com duas notas distintivas; 1) uma manifestação de adesão às determinações papais expressas em livros e publicações da organização; 2) internamente um seletivo assentimento das normas e determinações oriundas dos debates conciliares.

Isso ficaria demonstrado uma vez que certos elementos não eram aceitos definitivamente, como a mudança litúrgica ocorrida em 1969 e alguns documentos como a declaração *Dignitatis Humanae*, em que se declara o direito à liberdade religiosa, entre outros.

Assim, como objetivo, pretendeu-se apontar ao longo deste trabalho a recepção conflituosa do Vaticano II, as ambivalências presentes no discurso interno e externo da TFP.

2. Pré Vaticano II

A mudança de paradigmas, que desembocará no Concílio Vaticano II, tem raízes muito anteriores, e no movimento litúrgico Plínio reconhecerá um primeiro inimigo que traria em si as reformas que em 1969 se concretizariam na liturgia:

Na realidade, esta grande concórdia dentro do Movimento Católico, não conhecendo inimigos internos, apresentava um quadro irreal, porque precisamente dos movimentos de esquerda católica da Europa começavam a vir propagandistas apoiados por pessoas de prestígio do Movimento Católico. Tristão de Athayde, Sobral Pinto e numerosos eclesiásticos mandavam vir esta gente. E esta gente vinha ao Brasil para fundar grupos que veladamente queriam espalhar as ideias da esquerda católica.

O Movimento Litúrgico e a Ação Católica eram os grandes meios de penetração; quer dizer, eram grupos instalados no Movimento Católico, dispondo de apoio e de forças católicas grandes.

[...] O Movimento Liturgista e a Ação Católica eram movimentos visivelmente voltados para destruir aquele tom contra-revolucionário que o ambiente católico tinha, para transformá-lo num movimento revolucionário. [De maneira que] eu não só deixava de ter a capitânea do navio [quer dizer, a liderança do Movimento Católico], mas o adversário penetrava-o pelos porões, estabelecendo-se nele

[O Liturgicismo e a Ação Católica] foram nascendo ao mesmo tempo que [o Movimento Católico] foi apodrecendo (OLIVEIRA, 2001)

Sua disposição anti-reformista, portanto, antecede a crise dos chamados tradicionalistas no imediato pós-concílio. É um possível resultado de uma formação reacionária e fixista que orgulha-se de ter recebido no ambiente familiar (GAMA, 2020).

Em 1958, falecendo Pio XII, levou consigo toda uma tradição de intransigência que caracterizou o papado até então. Com seu sucessor, um novo momento se apresentaria para a Igreja. Enquanto o papado se abria às novas configurações do mundo moderno, como o fez Pio XII ao ressaltar o caráter místico da Igreja, ao contrário de seus antecessores – preocupados em reclamar o poder temporal do qual foram despidos –, sua atenção diante dos novos métodos histórico-críticos de exegese deu novo impulso aos estudos bíblicos. Já no laicato brasileiro, Plínio Corrêa de Oliveira assumia uma postura de resistência contra essas inovações.

Enquanto essas mudanças no horizonte teológico ainda pareciam pouco influentes, Plínio se colocou contra as novidades, escrevendo seu primeiro livro em 1943, *Em Defesa da Ação Católica*, onde pretendia denunciar a penetração das novidades teológicas, de modo especial na Ação católica, da qual era presidente na Arquidiocese de São Paulo.

Entendendo que todas essas inovações seriam, no campo litúrgico, exegético ou teológico, parte de um sistema de erros cuja origem remota seria o Modernismo, condenado por Pio X, Plínio nota que:

Era preciso que fizéssemos uma exposição conjunta de todos estes princípios errados para que se percebesse claramente estarmos em presença, não de erros esparsos, mas de todo um sistema doutrinário baseado em erros fundamentais, e muito lógico em professar todas as consequências daí decorrentes (OLIVEIRA, 1983, p. 55)

A Ação Católica teria se aberto às influências de Jacques Maritain, filósofo expoente do neotomismo do século XX e seu “Humanismo Integral”, conceito chave de todo seu pensamento, que fundamentado na doutrina social da

Igreja, propunha a “Nova Cristandade”, isto é, a concretização de um ideal de mundo secularizado que superaria tanto a visão medievalizada que a Igreja ainda sustentava, quanto o modelo de sociedade burguesa materialista, reconhecendo a irreversibilidade do mundo moderno (DE MATTEI, 1997, p. 115).

Neste contexto conflituoso, se encerra o pontificado de Pio XII, que atravessa a Segunda Grande Guerra e assiste ao nascimento de uma nova disposição dos arranjos políticos europeus. É eleito, para um pontificado de transição, Giuseppe Roncalli, que assume o nome de João XXIII.

Em reunião com membros mais antigos de seu movimento, em 1992, após o aparte de um membro da TFP, Plínio descreve como recebeu a notícia da eleição de Roncalli ao pontificado:

Aparte: Creio que em 58 eu estava com o rádio ligado para o Vaticano (Sic!) esperando a fumaça branca. O senhor estava no sétimo [andar] na nossa velha sede da Viera de Carvalho. Antes de descer para fazer a barba com o Antero, lá no térreo, como era o seu hábito, eu lhe disse:

– *Dr. Plínio, a fumaça vai sair já, já.*

– *Olhe, você vai lá embaixo e me avise assim que sair.*

Assim que começou a sair, eu desci, e no momento em que [avisaram] na “lóggia”: “*habemus Papa*”, eu ouvi um silêncio seu muito grande. Eu vi que o senhor saiu, eu desliguei o rádio e fui procurar o senhor. Procurei no sétimo andar, não achei. Fui para o sexto, procurei, estava tudo fechado, não encontrei. Eu disse: “*Só pode estar na sala do arquivo*”, porque só o senhor e eu tínhamos a chave da sala do arquivo, que era exatamente embaixo da sala do rádio. Fui lá, encontrei o senhor chorando.

Plínio: Chorando mesmo, porque eu estava vendo tudo o que vinha depois. Eu sabia perfeitamente quem era ele e não tinha nenhuma dúvida – porque eu já conhecia bem o progressismo nesse tempo – de que isso ia acontecer. (OLIVEIRA, 1992).

Aqui aparece, pela primeira vez, o que se torna característica marcante da relação de Plínio Corrêa de Oliveira com a Igreja contemporânea, que é sua consideração negativa das ações do clero. Nas páginas do jornal *Catolicismo*,

então dirigido e orientado por ele mesmo, se nota, entretanto, um tom contrastante, com se percebe em artigo com que o periódico recebe a notícia da eleição do novo pontífice:

A sua Santidade o Papa João XXIII,
Homenagem filial de profundo devotamento e irrestrita obediência, de "Catolicismo", cujo ideal é servir a Igreja dedicando-se sem reservas ao vigário de Jesus Cristo. Esta nossa edição já estava composta e paginada quando a Cristandade recebeu com aclamações de júbilo a notícia da elevação do preclaro Cardeal Roncalli ao sólio pontifício. Assim, não podemos prestar a Sua Santidade o papa João XXIII, neste número, nossa homenagem com o desejado realce, que reservamos para o próximo mês (CATOLICISMO, 1958, p. 1).

De fato, no número seguinte, o jornal dedica sua matéria de capa, que em meio a elogios a João XXIII, manifesta sua esperança de que o papa continue com o combate ao que o jornal considerava os grandes males que afligiam o mundo moderno, o principal, na ótica de *Catolicismo*, o comunismo.

Este desejo de condenação não foi, entretanto, atendido. Já em seu discurso de abertura do Concílio, o papa expressava que ele não tinha nenhum caráter condenatório e as expectativas tefepista foram criadas à contrapelo deste sentido do concílio. Os dois bispos que acompanhariam a TFP em sua atividade no Vaticano II, dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG) e dom Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos (RJ), levaram a cabo dois abaixo-assinados pedindo ao papa a condenação expressa do comunismo, que não foram atendidas (DE MATTEI, 2012).

O papa João XXIII, passa a ser visto como um primeiro agente do *acordismo* entre a Igreja e o comunismo, e o Papa Paulo VI aquele que concretizaria uma política de aproximação temerária. Isto leva a TFP a oficializar em 1974 um manifesto de resistência a Paulo VI.

Mas não apenas o comunismo ocupa as preocupações tefepistas, embora este seja entendido como o principal dano da modernidade à Igreja, o ecumenismo é rechaçado pela TFP, compreendido nos termos da *Testem Benevolentiae* (1899) de Leão XIII, da *Mortalium Animos* (1928) de Pio XI ou do

Syllabus (1864) de Pio IX. Documentos que reiteram a ideia de que o indiferentismo religioso, a liberdade religiosa e de que toda religião pode ser um canal salvífico devem ser rejeitados. Também a TFP e Plínio compreendem que estes documentos não foram revogados pelo entendimento do Concílio, e que sobre este tema não se poderia aplicar o princípio da suficiência, que prevê que determinadas respostas do magistério a questões importantes são suficientes até o momento em que mude o contexto histórico-teológico.

Uma das determinações conciliares mais marcantes, e com a qual a TFP entra em choque, é a revisão dos livros litúrgicos proposta pela constituição *Sacrossantum Concilium*, de 1963. A revisão deveria, segundo a intenção do mesmo documento, salvaguardar a unidade substancial do rito, preservando sua estrutura, alterando rubricas, possibilitando a oração litúrgica em língua vernácula e maior participação dos fiéis aos ofícios religiosos. (MARTINEZ, 1969, p.352)

Plínio estaria persuadido de sua missão, autocompreendida como de ordenador da resistência católica. Num relato firmado por dois ex-membros da TFP anos mais tarde, registrado em cartório, conta-se que logo após terminar o Concílio, em companhia dos bispos Sigaud e Mayer, dirigiram-se eles à cidade italiana de Assis em dezembro de 1965. Durante o intervalo feito para o almoço, teria ocorrido o seguinte diálogo entre um membro da TFP e o bispo de Campos, Mayer:

– Excelência, acabou o Concílio; que tragédia foi para a Igreja este Concílio!

– E a culpa foi de Dom Sigaud e minha, que não quisemos ouvir o Dr. Plínio!” (ARQVG, RELATÓRIO).

Caberia agora exclusivamente à TFP desempenhar sua missão de denúncia profética. Uma vez que os “Estados Gerais” da Igreja²³³ cumpriram

²³³ Ao saber da convocação do Concílio Vaticano II, consta que Plínio Corrêa de Oliveira teria dito a Dom Geraldo de Proença Sigaud que estes seriam os Estados Gerais na Igreja, em alusão à convocação por Luís XVI dos Estados Gerais. Tal assembleia consultiva tinha o objetivo de discutir os problemas do reino; nela estavam presentes as três classes que formavam a sociedade francesa, a saber: a nobreza, o clero e o povo, em geral, para discutirem os problemas do reino. Com o Terceiro Estado reagindo às sabotagens do clero e da nobreza, dando origem assim à revolução Francesa.

com seu objetivo de abrir espaço para as doutrinas repletas de novidades e heterodoxias, a TFP desempenharia a função de alertar a opinião pública acerca das nefastas consequências do Concílio para o catolicismo intransigente. Assim, logo que se encerra o grande evento eclesial, Plínio faz sair ao público no jornal *Catolicismo* uma série de artigos sobre o tema do magistério da Igreja, da possibilidade de um papa cair em heresia, sobre o caráter não infalível do Concílio Vaticano II, assim como e sobre a infalibilidade papal. (SILVEIRA, 1975).

Esses artigos, assinados por Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, um dos diretores da TFP brasileira, tratam minuciosamente sobre a questão da autoridade contida nos documentos do Vaticano II, da obrigatoriedade à obediência aos mesmos documentos, se estes documentos do magistério poderiam conter erros, sobre a resistência pública às decisões da autoridade eclesiástica e, sobretudo, do grande problema identificado por Plínio no Concílio: as omissões conciliares sobre os temas mais urgentes do catolicismo contemporâneo.

Em 3 de abril de 1969, quando o Papa Paulo VI assina a *Constituição Apostólica Missale Romanum* - publicado em uma Quinta-feira Santa, dia em que a liturgia católica comemora a instituição da primeira missa -, o papa propõe um novo missal para uso de toda a Igreja. O novo missal instituído pelo Papa Paulo VI apresenta em si mesmo uma teologia da missa católica que, para aqueles apegados aos princípios do Concílio de Trento (1545-1563), significava uma ruptura com uma tradição litúrgica de no mínimo 500 anos. Em sua XXII sessão, o antigo concílio tridentino determinava os elementos centrais da fé católica referentes à missa, a explícita noção sacrificial, cujo sacerdote e vítima seriam o próprio Cristo oferecido em satisfação dos pecados humanos (DENZINGER, 1740-1743, In: FSSPX, 2001, p. 20-21).

A liturgia católica, como conjunto de signos sensíveis, traduz em gestos e palavras a fé da Igreja nos elementos que constituem a liturgia. Ela traduz em símbolos as realidades transcendentais da fé cristã, conferindo às expressões rituais da Igreja o caráter de transmissão eficaz da graça. É por esta razão que uma mudança radical nas estruturas ritualísticas já consagradas há quase 500 anos, provocaram uma reação preocupada dos católicos conservadores.

A *Institutio Generalis Missalis Romanum*, documento que acompanhava a promulgação do novo rito, trazia consigo as novas rubricas que determinavam as celebrações litúrgicas, mas, além disso, também a exposição teológica e pastoral da nova missa. Nele, alguns bispos e sacerdotes, como o próprio Lefèbvre, o arcebispo vietnamita Ngô Đình Thục, reconhecido por aderir à posição sedevacantista, e o bispo brasileiro Antônio de Castro Mayer encontraram o que compreenderam ser uma nova teologia da missa, em alguns momentos muito próximas daquela ideia de liturgia proposta pelo movimento litúrgico no início do século XX.

Compreendendo a centralidade do papel que ocupa a missa no imaginário católico, é criada na TFP uma comissão de estudos com o objetivo de se aprofundar no texto do chamado *Novus Ordo Missae*. Enquanto os estudos ainda estariam em execução, Plínio sugere que os membros do movimento abstenham-se de frequentar as missas celebradas pelo novo rito oficial da Igreja (OLIVEIRA, 1984). Como leigo, Plínio não teria autoridade de dispensar do cumprimento de um preceito da Igreja, mas a compreensão de que ele teria sido atribuído de virtudes próprias a guiar os católicos em meio à crise, leva seus discípulos a buscarem razões fundamentadas na teologia para seguirem as orientações de seu mestre. Essa posição será depois ratificada pelo bispo Mayer.

Comentando aos membros do movimento em 1992 acerca da resistência mantida pela TFP em não participar do rito estabelecido em 1969, afirma que “nos causa mal-estar, temos incompreensões a este respeito, e temos mesmo objeções” (OLIVEIRA, 1992). E em resposta a perguntas de correspondentes²³⁴ do movimento em 1984, Plínio declara qual a posição assumida pela totalidade dos membros da TFP, que assim se torna a posição da própria TFP, ainda que não oficializada:

²³⁴ Os correspondentes são uma categoria de colaboradores da TFP que não são propriamente membros, podendo ser casados ou solteiros, e que aderem aos princípios e orientações do movimento. Frequentemente se compõem os núcleos de correspondentes de ex-integrantes que saem do movimento e constituem família, uma vez que o membro da TFP é, normalmente, celibatário.

Pergunta: Diante da crise pós-conciliar, como um verdadeiro católico deve ser, e quais devem ser seus sentimentos pelo fato da verdadeira missa tradicional, o culto mais sagrado de nossa religião, instituído pelo próprio Deus, já não é mais oficialmente celebrado em nenhuma diocese do mundo?

- A razão é de uma tristeza enorme. Ela motiva um ato de reparação permanente diante de Deus Nosso Senhor, diante de Nossa Senhora pelo que ocorre. Mas é preciso não ficar nisto. É preciso nós nos empenharmos em assistir a Missa do ordo de São Pio V, a Missa como ela deve ser.

Esta é a posição que nós tomamos, é a posição que eu tive a ocasião, com o devido respeito, de levar ao conhecimento do meu arcebispo, que é o Cardeal Arns, que era a posição não oficial da TFP, porque a TFP, pelos estatutos não entra nisso, mas era a posição pessoal da totalidade dos membros da TFP (OLIVEIRA, 1984).

Atraídos pelos artigos apologéticos do jornal *Catolicismo*, bem como seguindo as orientações do bispo Mayer, alguns sacerdotes incardinados na diocese de Campos acolhem a mesma posição de Plínio Corrêa de Oliveira e da TFP no tocante ao novo rito. Um deles, antigo reitor do seminário da diocese de Jacarezinho (PR), e mais tarde do seminário da mesma diocese de Campos, o cônego José Luiz Marinho Villac, manifestará sua posição nos seguintes termos:

Não seria honesto de minha parte, ou ao menos leal se, como premissa, não manifestasse meu juízo a respeito da Missa Nova, ou seja o *Novus Ordo Missae* de Paulo VI. Considero-o o "Horror de Deus". Assim o tive desde sua promulgação no 1º Domingo do Advento de 1969 e assim o tenho até hoje [...]. O Novo Rito, embora válido – e mesmo assim "*secundum quid*" (...) é gravemente ilícito porque heretizante. Ou seja, porque em seu conjunto, face às modificações introduzidas, ou a omissões imperdoáveis em relação à Liturgia anterior, conduziria e a olhos vistos vem aceleradamente conduzindo a Cristandade à perda da fé em verdades dogmáticas substancialmente inerentes ao Santo Sacrifício da Missa. Refiro-me 1º: à Presença Real - Substancial; 2º) ao caráter sacrificial-propiciatório; 3º) ao Sacerdócio ministerial-sacramental (OLIVEIRA, 1997).

O clima de rejeição ao *Novus Ordo* se faz presente, portanto, antes mesmo da promulgação oficial do texto da nova missa. A comissão de estudos já mencionada anteriormente, dá origem ao livro *La nouvelle messe de Paul VI: Qu'en penser?* (1975), de autoria de Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, diretor da TFP brasileira. Antes mesmo da entrada em aplicação da reforma, no primeiro domingo do advento de 1969, foram feitas reuniões e circulares explicando o que entendiam como graves defeitos do rito. Foi igualmente informado de que a conclusão prática de Dom Mayer era a de que, por causa desses graves erros, não se podia participar da missa e somente estar presente por motivo grave, estando até dispensada a obrigação do preceito dominical.

O livro teve sua primeira edição pública apenas em 1975, na França, onde as polêmicas acerca da nova missa eram então discussão frequente nos meios católicos. As provocativas teses do livro, que em sua estrutura comportava uma análise do texto do novo rito e uma apreciação teológica sobre a possibilidade de um papa cair em heresia, causou desconfiança no episcopado brasileiro, uma vez que o próprio presidente da TFP destinou a cada um dos bispos brasileiros um exemplar do livro. Seu posicionamento contra a reforma litúrgica pode ser considerado o mais expressivo do posicionamento anticonciliar da organização.

Conclusão

Apresentar as tensões estruturais, o imaginário tridentino e a redefinição da vida religiosa de uma organização complexa e que escapa às configurações de uma igreja local não é trabalho simples, e aqui objetivamos a analisar alguns exemplos que não se esgotam neste trabalho. Elas são mais amplamente analisadas no trabalho *A recepção tefepista do Concílio Vaticano II (1959-1988)* (GAMA, 2020).

Neste trabalho objetivamos a apontar apenas a sensibilidade reacionária e resistente às mudanças que a organização apresenta antes e depois do Concílio, como elementos para compreender sua recusa sistemática do que parece um conflito com a ortodoxia católica, segundo a visão da própria organização.

Essa característica de recusa do presente e do novo é frequente nas representações esquemáticas tefepistas, externada de modo acentuado nas fartas conferências privadas de Plínio Corrêa de Oliveira, pronunciadas aos membros da entidade, e também na narração suas memórias.

Com isso, a TFP expõe as divisões do Catolicismo entrincheirado dos tradicionalistas, o qual fica cindido, de um lado, entre movimentos que viviam à margem do Código de Direito Canônico (pela sagração de bispos, ordenação de sacerdotes e administração de sacramentos sem a devida autorização do ordinário local) e do outro, a TFP, que cada vez mais se aproximava de uma realidade de igreja local, mesmo sendo uma associação civil, inteiramente desvinculada juridicamente do catolicismo oficial.

Referências

- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II**. Editora CRV: Curitiba, 2011.
- FRATERNIDADE SACERDOTAL SÃO PIO X. **O problema da reforma litúrgica: a missa de Paulo VI e do Vaticano II, estudo teológico e litúrgico**. Niterói: Permanência, 2001.
- GAMA, Víctor Almeida. **A recepção tefepista do Concílio Vaticano II (1959-1988)**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2020.
- HIRPINUS. **A “nova teologia”: Os que pensam que venceram**. Niterói: Permanência, 2001.
- LEFÈBVRE, Marcel. **They have uncrowned him: from liberalism to apostasy the conciliar tragedy**. Kansas City: Angelus Press, 2003.
- MATTEI, Roberto de. **O cruzado do século XX: Plínio Corrêa de Oliveira**. Porto: Editora Civilização, 1997.
- MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita**. Porto: Caminhos Romanos, 2011.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Em defesa da Ação Católica**. São Paulo: Artpress, 1983.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Forte contra Deus: autobiografia de Plínio Corrêa de Oliveira**. São Paulo, 2001.

ROUTHIER, Gilles. **La réception d'um concilie**. Paris: Éditions du cerf, 1993.

ZANOTTO, Gizele. **Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)**. Passo Fundo: Méritos, 2012.

Referências de Internet

CATOLICISMO. **A sua santidade o papa João XXIII**. Catolicismo, novembro de 1958, nº 95. Disponível em: <<https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0095/P08.html#.XjacNbTPzIU>>.

Acesso em: 25 abr. 2019.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por S.S.o Papa João Paulo II. Vaticano: **Libreria Editrice Vaticana**, 1983. Versão em português. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2019.

Arquivo Pessoal

MAYER, Antônio de Castro. **Carta**, 31/12/1977.

AROVG, RELATÓRIO. Relatório de membros da TFP (s/data)

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Reunião de Recortes**, 04/04/1992.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Reuniões para Correspondentes**, 22/6/1984.

GT 18: CATOLICISMO E MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: TRADIÇÕES,
MIGRAÇÕES E TERRITÓRIOS

Dr. Washington Maciel da Silva

(UCDB-Brasil)

Dr. Amílcar Carpio Pérez

(UPN-México)

Resumo: O grupo temático visa proporcionar o diálogo interdisciplinar e transdisciplinar no que tange a abordagem da trajetória do catolicismo e a constância da “Questão Migratória” e à sua territorialidade; sendo assim, entende-se que os traços étnicos, socioculturais e político-religiosos foram condicionados inerentemente a essa historicidade do continente. Por conseguinte, acredita-se que a religiosidade—e sua prática pelo ritual— é a expressão simbólica de étnico-territorial resultante da dinâmica sociodemográfica que demarcou a peculiaridade de ser um latino-americano. Tal ótica, permitem aos pesquisadores traçarem a representatividade das tradições, práticas e ritos católicos como palco da expressividade da relação entre o Estado Moderno, catolicismo e a devoção. Por esse motivo, os aportes teórico-metodológicos utilizados compreendem a religiosidade como garantidora do sentido identitário em diferentes territórios e temporalidades; em função disso, os sentidos e significados são mantenedores do(s) catolicismo(s) oriundos intrinsecamente tipologia da política institucional e eclesiástica após o advento da modernidade. Em consequência, a proposta abre o espaço para debater temas, teorias, procedimentos, metodologias, qualitativas e quantitativas que inter-relacionam as tradições católicas, migrações, territórios e o Estado-nação. Nesse sentido, tem-se como objetivo alavancar investigações que partam das práticas, saberes e tradições institucionais, comunitárias e “populares” que manifestem as significações dos marcadores socioculturais da memória histórica e cultural do devoto latino. Por fim, as propostas devem levar em conta o contexto do Concílio Vaticano II e as reuniões subsequentes da Conferência Episcopal Latino-Americana, que abordara muitas questões eminentes, por exemplo: a religiosidade popular— considerada como parte elementar da prática cristã, mas afirmaram-se que estavam, em boa medida, influenciadas pelas “superstições e/ou crenças populares”. No que diz respeito ao problema da migração, a preocupação da Igreja reflete-se sobre as estratégias do acompanhamento pastoral aos migrantes tanto no país de origem quanto ao seu destino.

Palavras-chave: Tradição, Modernidade, Territorialidade, Migração.

SANTO ANTÔNIO DA PLATINA (PR): DOS FREIS CAPUCHINHOS AO DECANATO DIOCESANO DE JACAREZINHO

*Evandro Del Negro da Silva*²³⁵

Resumo: Os estudos sobre as formações socioespaciais auxiliam no entendimento das diversas práticas realizadas nas territorialidades religiosas. O objetivo deste trabalho é analisar as mudanças na hierarquia da Igreja Católica, fazendo um levantamento epistemológico sobre a cidade de Santo Antônio da Platina (doravante SAP), localizada geograficamente no Nordeste Paranaense. Há que se observar também a formação do catolicismo local, desde a predominância dos Freis Capuchinhos a partir de 1890. SAP era um espaço habitado pelos índios Kaingang, embora não seja perceptível essa identidade, pois os “Pioneiros”, na grande maioria mineiros e paulistas, trouxeram consigo as suas tradições e dizimaram os indígenas e sua cultura na espacialidade local. Evidenciando a influência da Igreja Católica nas mudanças e os impactos na dinâmica socioespacial e das territorialidades religiosas, desde a Matriz, as comunidades e a casa de formação, até a saída dos Freis do território platinense, em meados de 2010. A partir de 2014 houve uma “modernização” estrutural, com a elevação de antigas capelas em paróquias, e a construção de novas capelas em zonas periféricas do perímetro urbano de SAP, até mesmo a criação do Decanto de Santo Antônio da Platina, ou seja, uma sub-região administrativa da Diocese de Jacarezinho, reforçando o destaque católico dentro da territorialidade em questão. Os procedimentos metodológicos utilizados incluem balanço bibliográfico pautado em autores que discutem as temáticas, além da realização de algumas entrevistas aplicadas de modo remoto com alguns líderes religiosos, a fim de compreender a conjuntura histórica, e os impactos na formação religioso de SAP. Por fim, com base na caracterização do município e de suas territorialidades religiosas serão elaborados mapas, cartogramas, e ilustrações, como base geral da análise dos resultados.

Palavras-chave: Formação Religiosa; Territorialidade Católica; Santo Antônio da Platina.

1 Introdução

Os estudos sobre as formações socioespaciais auxiliam no entendimento das diversas práticas realizadas nas territorialidades religiosas.

O objetivo deste trabalho é analisar as mudanças na hierarquia da Igreja Católica, fazendo um levantamento epistemológico sobre a cidade de Santo

²³⁵ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste, evandro.silva11@unioeste.br;

Antônio da Platina (doravante SAP), localizada geograficamente no Nordeste Paranaense.

A metodologia utilizada tem como base o modo descritivo, se amparando no método quali-quantitativo de análise, para evidenciar os fatos da comunidade pesquisada, tendo como recurso a questão temporal.

Essa pesquisa faz parte do meu projeto de dissertação, onde auxiliará na caracterização da territorialidade analisada. E com isso, para a realização do trabalho foram feitas entrevistas aplicadas de modo remoto, em maio de 2021, e um trabalho de campo realizado, em janeiro de 2022, além de um balanço bibliográfica pautado em autores que discutem a temática.

Os resultados do trabalho vão desde como as territorializações são edificadas e também sofrem mudanças, com o passar do tempo, tanto nos sujeitos que organizam a instituição como também o foco da mesma.

2 Freis Capuchinhos: 1920 a 2010

SAP era um espaço habitado pelos índios Kaingang, embora não seja perceptível essa identidade, pois os “Pioneiros”, na grande maioria mineiros e paulistas, trouxeram consigo as suas tradições e dizimaram os indígenas e sua cultura na espacialidade local (GUALIUME, 2021).

Segundo a Conferência dos Capuchinhos do Brasil (CCB, 2022), a missão dos Capuchinhos só poderia crescer com novas paróquias que vieram rapidamente a assumir nos municípios de: Jaguariaíva, Jacarezinho, Santo Antônio da Platina, São Roque do Pinhal e Cambará, todos situados no Norte Pioneiro do Paraná.



Figura 1: Sagração de Dom Frei Inácio, em SAP.
Fonte: CCB, (1920).

Mauricio Aquino (2021), faz uma breve sinopse sobre a formação religiosa da região Nordeste do Paraná:

[...] A aceleração do ritmo colonizador no Estado do Paraná, com a entrada maciça de imigrantes e a concorrência por terras, tornou o Estado ainda mais importante na agenda política da Igreja Católica e do Governo Republicano. As ações dos primeiros bispos, em termos patrimoniais – aspecto relevante em tempos de extinção de recursos regulares do Estado para a Igreja [...] A criação das dioceses de Jacarezinho e Ponta Grossa, no ano de 1926, acelerado processo de colonização e de desenvolvimento do Estado do Paraná e da expansão institucional da Igreja Católica no Brasil através de suas dioceses e prelazias [...] A “sede conveniente” poderia ter sido a da paróquia mais antiga do Norte do Paraná, isto é, da cidade de Tomazina (1886) [...] a cidade abrigava importante Loja Maçônica desde 1913, além de templo da Igreja Metodista (1923) que se expandia pela região desde a cidade paulista de Ourinhos, onde, urge citar, o primeiro templo cristão levantado em pedra foi o Metodista; sem detalhar ainda o fato de Santo Antônio da Platina, município vizinho ao da cidade de Jacarezinho, ser um dos lugares de origem da Congregação Cristã do Brasil (1910) (AQUINO, 2011, p. 73-74).

Ainda segundo o relato de Gualiume (2021) em relação a tradição religiosa, o município é extremamente católico e, dentre as Igrejas Pentecostais, a que mais se destaca em número de frequentadores nas áreas centrais é a Igreja Metodista (IM). Fora do centro, as outras igrejas que se destacam são a Assembleia de Deus (AD) e a Congregação Cristã do Brasil (CCB).

Até mesmo os nomes dos espaços têm uma influência religiosa voltada ao catolicismo, como é o exemplo do nome do município de SAP, que possui como padroeiro Santo Antônio de Pádua (Figura 2).



Figura 2: Praça da Matriz, ao fundo a Paróquia Santo Antônio de Pádua.

Fonte: TANKO, (1950).

Ademais, na cidade outros espaços também sofreram influências religiosas em seus nomes, quais sejam o cemitério São João Batista, os bairros Vila São José, Jardim Santa Monica, Jardim São Pedro II, Jardim São André II, Jardim São Francisco, Jardim São João. Sendo uma comunidade tradicionalista e elitista, na conjuntura regional do Nordeste Paranaense (GUALIUME, 2021).

Segundo o Jornal Folha de Londrina, em uma matéria publicada, no dia 28 de dezembro de 2011. Destaca que os Freis Capuchinhos evangelizaram a comunidade platinense²³⁶ por 83 anos e a decisão do Bispo não agradou a comunidade local. O Jornal traz o relato do ex-vereador platinense, e ex-

²³⁶ Platinense: Gentílico de quem é natural de Santo Antônio da Platina (SAP).

deputado federal Francisco Octávio Beckert (Chico da Princesa), que segundo a matéria o ex-vereador municipal:

[...] foi uma das pessoas que tentou convencer o bispo sobre a decisão e se disse surpreso com a "forma autoritária" de dom Antônio em suas colocações. No período de parlamentar Chico da Princesa representou, por mais de uma vez, a Igreja Católica, a convite do próprio Vaticano, em encontros internacionais de atividades políticas, sociais e religiosas. "Para colocar em prática a palavra de Deus a Igreja precisa se fazer presente, indo ao encontro das necessidades das pessoas marginalizadas nos diversos segmentos da sociedade. Mas o bispo disse que os padres diocesanos virão para Santo Antônio da Platina para realizar batizado, missa e casamento. Para mim, isso é muito preocupante porque sabemos que o Evangelho do Senhor precisa sair da Igreja e ir até os mais necessitados", avaliou.

Assim fica evidente que houve a intensão de colocar os padres diocesanos e finalizar uma tradição que se dava desde o início da comunidade platinense, isso gerou críticas que não são mencionadas na esfera religiosa local.

3 Decanato Diocesano e a valorização da territorialidade religiosa de SAP: 2014 até o momento.

Inicialmente, para abordarmos a territorialidade de SAP é necessário a conceituação e entendimento da organização de um território religioso. Um exemplo da dimensão política no território religioso é a Igreja Católica Apostólica Romana, pois se caracteriza como uma unidade político-espacial, tendo no Vaticano sua sede, e onde aparece a autoridade máxima que é realizada por um religioso - o Papa.

O território religioso também é composto pela hierarquização espacial dos lugares sagrados, como evidencia Rosendahl (1996, p. 59), em que os "espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios". Com isso, existem diversas classes na organização da Igreja Católica, quais sejam as capelas, paróquias, santuários (espaço, lugar, território) e as dioceses e arquidioceses (região e território).

Desse modo, as ordens partem do Vaticano (Papa) que vai repassando para os demais níveis hierárquicos inferiores da política-administrativa da gestão religiosa: a arquidiocese (Arcebispo), a diocese (Bispo) e, por fim, as paróquias e capelas (Padres, Monges, Freiras). Por isso, o geógrafo necessita entender o fenômeno religioso e a “poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus” (Rosendahl, 1996, 56).

O decanato é uma sub regional administrativa de uma diocese. No caso de Jacarezinho, é formada por seis decanatos (Bandeirantes; Ibaiti; Jacarezinho; Jaguariaíva; Santo Antônio da Platina e Siqueira Campos).

O decanato de SAP (Figura 3), fundado em 2014 - após a saída do Freis Capuchinhos -, foi uma “modernização”, retirando o poder único da Igreja Matriz Santo Antônio de Pádua e dos Freis Capuchinhos e elevando antigas capelas em paróquias, e deixando as igrejas com os padres diocesanos. Atualmente o decanato é formado por seis municípios.



Figura 3: Mapa Diocesano com os decanatos.

Fonte: DIOCESE DE JACAREZINHO, (2022).

Anteriormente com os Freis não se tinham uma forma de organização local, isso ocorreu após a saída dos mesmo e a criação do decanato. Com isso, os setores são formados por paróquias/comunidades reorganizando a territorialização religiosa em escala local, em que uma paróquia administra uma porção do território, que contém capelas rurais e urbanas, comunidades, casa de retiro, tendo como intuito uma estrutura que leve em consideração a realidade de cada espaço do município.

Atualmente, SAP é formada por quatro setores (Figura 4) que levam em consideração as paróquias, dentre elas: a Igreja Matriz Santo Antônio de Pádua (Centro - 1928), a Paróquia Santa Filomena (Vila Claro - 2013), a Paróquia São José (Jardim Colorado - 2012) e a Paróquia São Judas Tadeu (Vila Ribeiro - 2014) que administram as demais comunidades, até em relação as celebrações, missão e atendimentos nas diferentes áreas que ela é responsável.

Cada setor tem uma característica específica, principalmente no perímetro urbano, como a área central é onde estão localizados a grande parte do comércio e a residências mais antigas e valorizadas, no viés religioso se tem uma relação com o espiritismo, principalmente no início da comunidade.

A Vila Claro e o Jardim Colorado, são setores com uma classe baixa a média, uma população que tem vínculos com as zonas rurais do município ou são de municípios vizinhos que foram para SAP para terem melhor condições.

A Vila Ribeiro é conhecida com a periferia de SAP, aonde se tem um grande número de outros denominações cristãs e também onde se tem a maior ocorrência do trânsito religioso. Mas todas as igrejas estão passando por manutenções, em especial no setor da Paróquia São Judas Tadeu (Vila Ribeiro).



Figura 4: Paróquias de Santo Antônio da Platina atualmente.

Fonte: Trabalho de campo, (jan. 2022).

Atualmente SAP tem cerca 56 territorialidades religiosas católica (área urbana e rural), evidenciando assim que um grande número de capelas no interior do município. Sendo quatro paróquias, 15 capelas urbanas, um asilo, uma casa de retiro, três comunidades, 32 capelas rurais, tendo a administração da Igreja Católica.

Muitos destas capelas já existiam no período do Freis, só que com a saída a “modernização”, na questão hierárquica foi intensificada e fez com que SAP se tornasse uma territorialização importante para a Diocese de Jacarezinho.

Considerações Finais

A pesquisa buscou evidenciar a atual conjuntura de SAP, destacando a questão da formação e o papel que a igreja deixa com os Freis, e após um século com a mesma instituição modifica os sujeitos por padres diocesanos, deixando a população local desgostosa e muito do que ocorreu não foi

veicularizado pelos meios de informação do Norte Pioneiro e nem pela Diocese de Jacarezinho.

A pesquisa também evidencia uma “modernização” da instituição religiosa, sem o entendimento dos fiéis, na tentativa de ampliar as suas relações com as comunidades mais afastadas do centro, com a criação dos setores e elevando antigas capelas em paróquias.

Vale destacar que a pesquisa faz parte do meu projeto de mestrado, e que está em seu processo inicial de desenvolvimento. E poderá auxiliar futuras pesquisas sobre o recorte espacial e temporal analisado, até mesmo como que estão as territorializações católicas de SAP.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização**: a criação de dioceses no Estado do Paraná (1892-1926). Revista Espaço da Sophia, v. esp., nov. 2011, p. 73-77.

CCB. **Há 100 anos chegaram os primeiros Freis Franciscanos Capuchinhos**. Disponível em: <<https://www.capuchinhosrs.org.br/provincia-sao-lourenco-de-brindes/noticias/detalhes/provincia/ha-100-anos-chegaram-os-primeiros-freis-franciscanos-capuchinhos>>. Acesso em: 03 mar. 2022.

DIOCESE DE JACAREZINHO. **Mapa Diocesano**. Disponível em: <<https://diocesejacarezinho.org/diocese/mapa-diocesano/>>. Acesso em: 03 mar. 2022.

FOLHA DE LONDRINA. **Fieis pedem permanência dos freis capuchinhos**. 28/12/2011. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br/norte-pioneiro/fieis-pedem-permanencia-dos-freis-capuchinhos-784148.html>>. Acesso em: 03 mar. 2022.

GUALIUME, Nelson. **Entrevista**. Santo Antônio da Platina - PR: 27 mai. 2021. Entrevista concedida de forma remota, por meio de um questionário semiestruturado.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade**: um debate. Rio de Janeiro: Revista GEOgraphia - UFU, Vol. 9, nº 17, 2007.

MENDES, Marcelo Gonçalves. **Entrevista**. Santo Antônio da Platina - PR: 22 fev. 2022. Entrevista semiestruturada, aplicada no formato presencial.

RIBEIRO, Hélianton Aparecido. **Entrevista**. Santo Antônio da Platina - PR: 22 fev. 2022. Entrevista semiestruturada, aplicada no formato presencial.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ - NEPEC, 1996.

TANKO, José. **Figura da Praça da Matriz, ao fundo Paróquia Santo Antônio de Pádua**. Imagem JPEG, 1950.

**Religião e Cangaço: A devoção ao cangaceiro Jararaca, o delinquente
convertido em santo popular na cidade de Mossoró-RN.**

Luiz Antônio Teixeira de Andrade²³⁷

Resumo: A pesquisa buscou compreender a transformação de um cangaceiro em santo, tendo como objeto de investigação José Leite de Santana, vulgo Jararaca. Um jovem sertanejo que, após desertar do exército por ter participado de uma insurreição militar contra o comando do quartel onde servia, na capital sergipana, para prover a própria subsistência, engajou-se no cangaço, tornando-se chefe de um dos subgrupos de Lampião. Jararaca participou do ataque à cidade de Mossoró (RN), onde foi ferido, preso, indiciado em inquérito policial e finalmente, em 19 de junho de 1927, aos 26 anos de idade, foi sumariamente assassinado e enterrado ainda vivo pelas forças policiais. Após sua morte, que suscita mais de uma versão, tornou-se objeto de devoção religiosa por parte de fiéis, que afirmam terem alcançado milagres por seu intermédio ou que acreditam virem a alcançá-los por meio de promessas à beira de seu túmulo, no Cemitério São Sebastião, na cidade de Mossoró, local de grande visitação, devoção e entrega de ex-votos, sobretudo nas celebrações do dia de Finados.

Palavras chave: Cangaço. Religiosidade popular. Devoção marginal. Santo de cemitério.

I- Introdução:

O objeto de estudo da pesquisa foi Jararaca, o cangaceiro que, depois de morto, torna-se santo popular e de devoção por parte de grande número de fiéis. Estes, à beira de seu túmulo (no Cemitério São Sebastião, na cidade de Mossoró), local de intensa visitação, sobretudo nas celebrações do dia de finados, fazem promessas e afirmam milagres alcançados por seu intermédio.

Delimitado o objeto de estudo, estabeleceu-se a questão problema, que se assenta num paradoxo: como se compreende a devoção religiosa, com atribuição de milagres e curas a um cangaceiro que, em vida, foi assassino? Em outras palavras, por que devotos transformaram um cangaceiro em santo milagreiro, se o seu passado se relaciona à violência e à morte? Para melhor compreender esse paradoxo, é necessário que uma pequena história sobre

²³⁷ Mestre em Ciência da religião (PPCIR-UFJF) lzantt@hotmail.com

nosso objeto seja contada. José Leite Santana, vulgo Jararaca, nasceu no dia 5 de maio de 1901, em Pajeú das Flores, no município de Buíque (PE).

Jararaca foi um jovem sertanejo que, após desertar do exército, em razão de ter participado de uma insurreição militar contra o comando do quartel onde servia na capital sergipana, entra para o cangaço para prover a própria subsistência. Torna-se chefe de um dos subgrupos de Lampião e participa do ataque à cidade de Mossoró, onde, em 19 de junho de 1927, aos 26 anos de idade, é ferido, preso, indiciado em inquérito policial e finalmente assassinado pelas forças policiais, além de, segundo relatam, enterrado vivo.

Diante dessa sucessão de fatos, a pesquisa orientou-se a partir de um certo “Estranhamento”. Como a morte de um cangaceiro, que é um articulador de violência se transforma em santo? Os fatos ligados a ela, como por ex. o martírio e o sofrimento, originaram a devoção, alimentando-a até os dias de hoje?

A pesquisa se justifica pela ausência de estudos sobre a religiosidade no cangaço, pois a pesquisa dominante sobre o cangaço, restringe-se a duas discussões básicas: ora associam o cangaceiro ao bandido social, ora o associam ao justiceiro, ou seja, ao cangaceiro-herói “robinwoodiano” que distribuía parte de suas pilhagens às miseráveis populações sertanejas, colaborando dessa forma para a construção do mito Lampião.

Distanciando-se dessa ótica, a pesquisa buscou mostrar que o cangaço está impregnado de religiosidade mística, supersticiosa e devocional, que extrapola a ortodoxia implantada pela Igreja oficial.

Tanto a religiosidade do sertanejo quanto a do cangaceiro, ambas são marcadas pelas hierofanias e linguagens, pelos sincretismos e símbolos, pelas mitologias e utopias, enfim, pelas promessas, devoções e desejos, que são características do catolicismo popular em suas múltiplas e possíveis interpretações.

Feitas essas considerações e a partir da leitura e da reflexão sobre outras fontes de pesquisa de variados campos (Sociologia, História, Antropologia, Ciência da Religião), bem como a partir de documentários e reportagens

veiculadas pela mídia a respeito das devoções populares, a pesquisa se organizou em três capítulos.

O primeiro capítulo propôs-se a apresentar o objeto da pesquisa: José Leite Santana, vulgo Jararaca, o cangaceiro que, na conta de fazedor de milagres, transformou-se numa figura lendária e virou santo. Para tal, foi apresentada uma visão geral de um dos maiores movimentos rebeldes corridos no Brasil – o cangaço –, com destaque para o período do reinado lampiônico. Esse fenômeno está relacionado ao sistema político, jurídico, econômico e social do Nordeste brasileiro no período compreendido entre o final do século XIX até o final da década de 1930, no século XX. O capítulo tem como desafio mostrar que, apesar da tragédia ocorrida na Grota de Angicos, o fenômeno do cangaço fascina até os dias de hoje, estando imortalizado na literatura, no cinema, no artesanato, na moda, na música, no futebol, entre outros.

No segundo capítulo, são apresentadas algumas reflexões sobre o catolicismo popular, em especial sobre a religiosidade praticada no sertão nordestino, onde tudo remete às certezas de Deus, e marcada pelo sincretismo, pela seca, pela morte, pelas pelejas, pelas penitências, pelos beatos e pelas romarias. O capítulo finaliza com a descrição de uma cerimônia que pode ser entendida como ressignificação do fenômeno histórico e, concomitantemente, produto de consumo para o turismo local: a 22ª Missa do Cangaço, realizada na Grota de Angicos.

No terceiro capítulo, a fim de atender aos objetivos da pesquisa, tratamos do processo de construção da santidade e da devoção a Jararaca, o que levou o povo a considerá-lo, de alguma forma, um santo. Com suporte nas obras de Marcel Mauss – *Ensaio de Sociologia* (2001) e *Antropologia e Sociologia* (2003), bem como de Marcel Mauss e Henri Hubert (2017), que versam sobre a dádiva e o sacrifício, entendemos ser possível compreender a relação existente entre o devoto e o santo, bem como o contrato de promessa pelo qual ambos (santo e devoto) ficam encarregados de cumprir obrigações específicas.

II - Desenvolvimento:

II.1- Construção da devoção de Jararaca

José Leite de Santana, embora fosse figura socialmente marginalizada, símbolo de rebeldia, de negação de valores éticos e morais, de violência bruta e de crueldade, passou por tormentos, injustiças, humilhações e maus-tratos. Por consequência, após a morte, acabou caindo nas graças da piedade popular.

O cabo Batista era aposentado e estava bem velho. Ai, nessa época, ele narrou de uma maneira bem minuciosa como foi o enterro de Jararaca. Ele contou como Jararaca foi preso, como você conhece muito bem aquela entrevista de Lauro da Escóssia. Uma entrevista muito complexa, onde o jornalista devido sua curiosidade não aprofundou bastante, mas de qualquer maneira, hoje é um documento histórico de muito valor. João Batista falou que estava no cemitério quando chega o sargento com um guarda trazendo Jararaca algemado e, ao entrar, Jararaca viu o cemitério e disse: vocês me enganaram macacos. Vocês me enganaram! Vocês me disseram que iriam me levar para Natal, mas vocês vão é me matar! Isso alguém, o próprio sargento, dá uma coronhada de rifle ou fuzil no crânio de Jararaca e ele desmaia. Tiram do carro e arrastam até onde estava Batista, que esperava com outro. A cova já estava cavada. Ai, quando eles chegam o jogam na cova. Isso tudo foi contado por Batista e pelo cabo que estava presente. Jogaram Jararaca arquejando no buraco e um dos soldados disse: homem acabe de matar! Não se faz isso com um cristão, mas o sargento disse: cale a boca! Não diga nada! Mossoró amanheceu o dia suspeitando, mas a versão oficial era que tinham levado para Natal. Isso despertou a curiosidade da população: levaram pra Natal ou mataram e enterraram? A população fez fila para visitar Jararaca na cadeia. A fila chegava longe. Tem até um fato interessante que o pai de Rafael Negreiros, Manuel Negreiros. Este chegou e disse: cangaceiro felá da puta... pra lá... não sei o que mais... não sei o que mais. Então Jararaca disse: o senhor não tem vergonha de insultar um homem algemado, seu covarde. O bicho era valente mesmo (risos)! Eram essas coisinhas que a população passou de ouvido a ouvido. Então, diz João Batista que ele foi enterrado vivo e arquejando. Ai a cova ficou conhecida. A população descobriu que ele não foi levado para Natal. Como é uma tendência popular ficar sempre do lado da vítima, desde então, a população ficou a favor de Jararaca. Ai você

pergunta: e Colchete? Por que Colchete também não ficou assim? A bem da verdade, ninguém sabe qual foi o túmulo de Colchete e por que houve a ausência desse conhecimento? Não houve paixão do povo. Compaixão do povo só Jararaca, que foi realmente arrastado e caluniado. E teve essa morte, assim fria, né?²³⁸ [grifos nossos].

O processo devocional estabelecido em torno de José Leite de Santana, devoção que a Igreja não reconhece (e talvez jamais reconheça), decorre das condições que envolveram sua morte. E essa circunstância desempenha uma função dúbia: o cangaceiro de má índole ao ser enterrado vivo, se torna digno de piedade, e a tragédia e o sofrimento dão suporte para que ele assuma um novo status post mortem: o de morto milagreiro, transformando-se em uma referência devocional para quem se pedem milagres.

A devoção de um morto não está condicionada apenas àqueles cuja vida foi dedicada às virtudes cristãs de modo heroico, cumprindo, portanto, as regras estabelecidas pelos cânones católicos. Vale ressaltar que os recentes processos de canonizações têm dado mais ênfase às virtudes cristãs mostradas pelos candidatos durante sua vida, em detrimento das circunstâncias que envolvem sua morte. Isso pode ser válido para a construção da santidade de determinada pessoa pelos cânones católicos, mas não é o requisito básico para se alcançar a santidade e a devoção.

Há processos de santificação e devoção que se dão a partir da vivência dos devotos e de suas experiências com o sagrado, sem filtros, burocratizações ou intermediações da Congregação para as Causas dos Santos, deixando aflorar apenas a fé e a crença nas potencialidades do morto em fazer e intermediar graças. O devoto cultua seu santo à sua maneira e divulga os feitos do morto a outros crentes, os quais, por sua vez, fazem o mesmo. Não dependem de interpretações científicas ou teológicas, mas sim da relação estabelecida entre o

²³⁸ Entrevista do Padre Sátiro Cavalcante Dantas realizada no Colégio Diocesano Santa Luzia, em 2009, a Marcílio Lima Falcão. In: FALCÃO, Marcílio Lima. Uma morte muito aperreada: memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2011, pp. 68-69.

santo e o devoto, relação que está intimamente ligada ao milagre. Acreditando no milagre, o sujeito religioso traz à tona a humanização do divino por meio de seus rituais: prece, pedido, promessa e pagamento da promessa. Isso é o que, de fato, lhe importa.

Segundo Marcel Mauss (2005, p. 29), “o homem é um animal de ritos”, e rito consiste “em atitude assumida, um ato realizado em vista de coisas sagradas. Pode-se dirigir a uma divindade, e a influência consiste em movimentos dos quais se esperam respostas ou resultados”. (MAUSS, 2009, p. 230).

Apesar de suas particularidades, o verso e o reverso dessa história apresentam novas dinâmicas dentro do horizonte conservador católico. Um exemplo são as visitas e demonstrações de fé nos túmulos de cemitérios no dia de finados: trata-se de uma alternativa ao discurso hegemônico e de pureza evangélica da igreja católica, o qual nos auxilia, por diferentes perspectivas, a entender o que é ser santo. Em outras palavras, por meio do catolicismo popular, quebrando estereótipos e ganhando visibilidade nas discussões sobre religiosidade, o povo constrói formas autênticas de devoções que povoam o imaginário e os cemitérios em todo o território nacional.

II.2 - Devoções populares ganham adesão pelo reconhecimento de graças e milagres.

Derivada do latim “devotione”, a palavra “devoção” significa afeição, dedicação, sacrifício e culto, ou seja, dedicar-se a um encontro de experiência mística, não pela razão, mas pela prática de fé. Dialogando com as ciências interdisciplinares como antropologia, sociologia, história e teologia, podemos considerar que:

As devoções populares [...] se constituem em um conjunto rico e diverso em suas práticas, origens e configurações. Há devoções em torno de santos reconhecidos pela hagiografia oficial da Igreja e há aquelas que surgem de tradições imemorais da cultura dos povos e comunidades. Algumas estão mais próximas do controle eclesiástico, outras não são sequer reconhecidas como práticas aceitáveis. Há devoções que sustentam dois níveis de narrativas, uma formal, que pode e é usada na catequese, e outra centrada no caráter

extraordinário – e legitimador – da devoção, mantendo, assim, uma tensão dinâmica entre os ritos oficiais e a espiritualidade mágica popular (ABUMANSSUR, 2017, p. 109).

Da leitura dos textos religiosos sobre o catolicismo popular sabemos que as devoções chegaram às terras brasileiras com os portugueses e foram implantadas dentro do cenário da colonização e, conseqüentemente, pelo processo de catequização. Dessa forma, o catolicismo no Brasil, seja o institucional “controlado pela hierarquia eclesiástica, que é baseado nas celebrações de missas, a recepção dos sacramentos, dogmas e aprofundamentos teológicos, seja o devocional [...] composto pelas novenas, romarias, reza de terços, milagres, culto aos santos e aparições marianas ,” (ANDRADE, 2012, p. 4), tem, desde o período colonial, enraizado a devoção a Maria e a muitos santos, canonizados ou não.

Com efeito, a devoção mariana foi trazida ao Brasil pelos portugueses, devotos piedosos de Nossa Senhora, que era a Senhora Conquistadora que os protegeria dos perigos do mar e dos bárbaros de todas as terras. Assim, desdobrada em múltiplas personalidades, de acordo com o lugar e com a ocasião, para proteger e avisar seus devotos acerca das ameaças do mundo, a Virgem Maria foi tomada pelas forças eclesiásticas com o fim de impor uma tradição oficial e controlar as devoções entendidas como impróprias. Nesse sentido, um dos mecanismos utilizados como estratégia foi estabelecer a Virgem Maria como padroeira e intercessora de vários municípios e estados brasileiros.

Se a devoção nasce da crença em determinados poderes sobrenaturais do santo de devoção, os devotos, por sua vez, estabelecem um novo significado com o sagrado, dialogando de maneira mais objetiva e espontânea com ele. Para isso, realizam trocas e barganhas múltiplas por meio de práticas de piedade cristã tradicionais e aprovadas pela Igreja, como orações, missas, velas acesas, procissões, peregrinações, romarias, promessas, ex-votos, benzimentos, iconografias, estatuetas, oratórios, festas em honra, louvor e memória em homenagem aos santos:

Nas diversas formas de piedade que a cristandade foi estabelecendo, o culto a dezenas de santos, reconhecidos ou não pelo magistério da Igreja, abriu um rico espaço para crenças, atos e manifestações provenientes de outras religiões. Através do reconhecimento de milagres e graças, a devoção aos santos, com sua plasticidade, pode alojar a crença na eficácia de gestos rituais alheios ao cristianismo, permitindo, assim, a permanência de redefinidas referências de ordem e sentido (LONDOÑO, 2001, p. 13).

De acordo com Londoño, o milagre é um aspecto estruturante da relação devocional e uma das matérias primas da devoção. Entre várias as definições de milagres, destacamos duas concepções que nos parecem importantes, referenciadas por Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 131). A primeira é que, para os dogmas católicos e as profissões de fé dos protestantes, o milagre “é um acontecimento de plena prova do poder absoluto e da vontade soberana de Deus”, “um tipo de ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da ‘ordem natural das coisas’, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra”.

A outra concepção apresentada por Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 131) é a de que, para os agentes e os fiéis populares, o milagre “é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais”, de forma que o milagre “não é a quebra, mas a retomada ‘da ordem natural das coisas’ na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo”. O milagre passa a ser a comprovação da eficiência e da infalibilidade dos poderes do santo, segundo os seus devotos. E como é sabido, quanto mais milagres acontecerem, mais popular se torna o santo.

De acordo com Riolando Azzi (1994, p. 296), “a devoção ao Santo constitui para o fiel uma garantia do auxílio celeste para suas necessidades. A lealdade ao santo manifesta-se sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas”. As práticas religiosas devocionais desse jeito bem peculiar de ser católico, bem característico do nosso país, segundo o professor Faustino Teixeira (2009), “possibilita uma ampliação das possibilidades de proteção”, que pode ser

descrito por um conhecido adágio popular – “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” – sobretudo em razão da escassez de sacerdotes num país de dimensões continentais. Com efeito, assim diz, poeticamente, Guimarães Rosa:

Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria reza o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? (ROSA, 2019, p. 19).

Segundo Pedro A. R. de Oliveira, as relações entre o fiel e os santos têm duas modalidades básicas: uma de relação devocional e outra de relação contratual. A primeira é de aliança entre o fiel e o santo :

Tal aliança, uma vez estabelecida (pela consagração no batismo, por voto, ou por tradição familiar, geralmente) não deve mais ser rompida. O fiel é devoto de um determinado ‘santo’ e pode ter nele um ponto de apoio: o ‘santo’ desempenha o papel de um ‘padrinho celeste’, com todas as obrigações mútuas de padrinho-afilhado. O devoto deve prestar um culto ao seu ‘santo’ de devoção de modo regular. [...] O ‘santo’, por sua vez, deve proteger seu devoto nesta vida e facilitar seu acesso à vida eterna: a aliança entre os dois, uma vez estabelecida, não se rompe nem depois da morte. O ‘santo’ prepara no Céu o lugar de seus devotos. O que o ‘santo’ exige é, antes de tudo, confiança e devoção por parte de seu devoto, sendo raras as exigências de caráter moral (OLIVEIRA, 1975, p. 04).

A segunda relação é a contratual:

Um contrato explícito ou tácito é feito entre o fiel e o ‘santo’, tendo em vista a obtenção de uma ‘graça’. A ‘graça’ é um benefício ou favor que

os 'santos' concedem a quem lhes pede. Geralmente a 'graça' tem caráter protetor: o 'santo' oferece sua proteção sobrenatural em momentos de perigo [...] situações nas quais se invocam 'santos' especializados na concessão de 'graças' específicas. [...] Por vezes, quando a 'graça' parece ser impossível aos homens, elas adquirem a dimensão de 'milagres' [...] Obtida a 'graça', está feita a parte do 'santo' no contrato. Cabe agora ao fiel fazer sua parte: mostrar seu reconhecimento por meio de um ato de culto, A promessa deve ser 'paga', senão o fiel se torna um devedor do 'santo' [...] Uma promessa não se faz por motivos fúteis: é um compromisso sério, que só deve ser usado para a obtenção de grandes 'graças' (OLIVEIRA, 1975, p. 5).

Ainda segundo Pedro Oliveira, tanto a relação de aliança quanto a contratual revelam a base do catolicismo popular, ou seja, a relação direta e pessoal entre devoto e santo, uma vez que:

o santo está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores do cemitério. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contactar o santo; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as 'graças', ou simplesmente presta seu ato de culto (OLIVEIRA, 1975, p. 6).

Motivos de diversas naturezas levam as pessoas a procurarem santos para solucionar problema, sempre de forma imediata. Essa interação de forma direta entre fiéis e santos dispensa intermediários, ou seja, representantes da Igreja oficial. Trata-se de uma manifestação de fé individual em buscar a interferência dos santos no atendimento às necessidades emergentes.

II.3- Relação entre devoto e santo: barganha como prática do sagrado.

A ideia de barganha é percebida como a prática de uma negociação na relação entre o devoto e o santo, que consiste no pedido, na graça e no pagamento da promessa, pelos quais tanto o santo quanto o devoto ficam encarregados de cumprir obrigações específicas. A partir das ideias centrais de Marcel Mauss em o Ensaio Sobre a Dádiva (2003), a promessa é o ponto inicial

da relação do devoto com o santo, pois este deposita toda sua esperança ao fazer os pedidos, os quais estão situados entre o sagrado e o profano, com a condição de retribuir ao santo a graça alcançada.

Uma vez feita a promessa e o devoto receber a dádiva, este torna-se um devedor, sendo obrigado a pagar a promessa, já que prometeu retribuir caso fosse atendido. Na relação devocional, a promessa é fundamental e precisa ser cumprida com o sacrifício oferecido no ato do pedido, sob pena de ser castigado caso não a cumpra. Assim, no dizer de Marcel Mauss em *Dom, contrato, troca*: “Essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de ideias: a coisa recebida como Dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário.” (MAUSS, 2001, p. 365).

O milagre, entendido aqui como a graça, parece ser o elemento propulsor da devoção. Após ser solicitada a intervenção do santo, e o devoto ser atendido, este realiza um ritual de agradecimento conhecido como o pagamento da promessa. É esse o ciclo que envolve pedir, doar e retribuir, abordado por Marcel Mauss em *Ensaio sobre a Dádiva*.

A religiosidade popular revela-se como uma forma de experiência religiosa que é expressa em atitudes concretas, ou seja, o indivíduo faz a promessa e tem que pagá-la. Assim, a ligação entre sagrado e profano inclui laços recíprocos de compromissos assumidos:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar. [...] que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena (MAUSS, 2003, p. 206-8).

É o que sucederá: a retribuição dos milagres recebidos do santo é sempre feita na forma de um contrato promessa ou “sacrifício-contrato”. O voto

ou a promessa corresponde ao contrato, e a prática do sacrifício corresponde ao ex-voto devocional, ou seja, ao pagamento da promessa.

III – Conclusão:

Na pesquisa sobre Religião e Cangaço, tínhamos como objetivo geral compreender como se deu o processo de construção da santidade e devoção de um cangaceiro que, em vida, era um articulador de violência e, após a morte, transformou-se em santo popular capaz de solucionar problemas imediatos do dia-a-dia e que, mesmo sem a sanção da Igreja católica, foi e continua conquistando fiéis e simpatizantes ao longo do tempo.

Como objetivo específico intencionávamos identificar a existência ou não de uma relação que vinculasse devoto e santo e, em caso afirmativo, se ambos ficavam encarregados de cumprir obrigações específicas como prática de negociação. A hipótese inicial era a de que a morte trágica e a ideia de barganha seriam os fatores decisivos para operar a santificação e legitimar a devoção ao cangaceiro Jararaca.

Durante o desenvolvimento da pesquisa ficava cada vez mais perceptível que a comoção gerada pela morte violenta imposta ao cangaceiro Jararaca, a piedade popular, o sentimento de compaixão, a oração piedosa e o pedido a Deus para conceder-lhe o perdão dos pecados, aos poucos transformaram-se em devoção. Esses fatores foram decisivos e operaram a conversão do bandido social em santo, restando, assim, comprovada a nossa hipótese inicial.

As narrativas sobre o cangaceiro Jararaca atraem tanto pela sua história no cangaço, quanto pelo sensacionalismo e exaltação da heroica resistência da cidade de Mossoró (RN) sobre os temíveis cangaceiros de Lampião pelos órgãos da imprensa local, pela narrativa da prisão e morte do cangaceiro por meio da literatura de cordel e posterior devoção.

O cangaceiro Jararaca é visto pelos devotos e simpatizantes como vítima de um tempo que poderia ter sido de aventuras, sonhos e propósitos, mas não foi. Seu tempo foi roubado pela tragédia, pelo martírio e pelo desperdício da vida. A morte trágica antecedida de dor e sofrimento foi

determinante para operar a conversão do cangaceiro em santo. O túmulo de Jararaca abriga apenas um corpo que conta uma história de sofrimento, privação, sacrifício e dores (a despeito do seu maléfico passado) e que se transformaram em fontes de vida, bênçãos e cura para as aflições de outros corpos.

Embora reconhecido como mediador junto ao divino pelas curas e milagres que seus devotos atestam terem testemunhado, tal qual os santos oficiais; embora cultuado por um número cada vez maior de adeptos, atravessando fronteiras e transformando-se em algo imenso, José Leite Santana é um santo popular que jamais será alçado ao altar de uma igreja, tampouco se aproximará de um processo canônico.

A devoção a Jararaca resiste para além do dia de finados, graças aos seus devotos que zelam e rezam por ele no dia-a-dia, nos pagamentos de promessas realizadas por pessoas que, devotas ou não, no ato de suas necessidades, recorrem a ele na esperança de resolver seus problemas imediatos e no fato de a sua história ser inseparável da história da cidade Mossoró. Jararaca se perpetua por meio da fé que é passada de geração para geração.

Referências bibliográficas

- ABUMANSUR, Edin S. A força do Mito: tensões e acomodações narrativas em torno das imagens de devoção. In: Academia Marial de Aparecida. Aparecida: 300 anos de fé e devoção. Aparecida: Santuário, 2017.
- ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção. ANPUH. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal. 2013.
- AZZI, Riolando. A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico. In: Grande Sinal – Revista de Espiritualidade. Ano XLVIII, 1994, p. 296.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginário e devoções no catolicismo brasileiro: notas de uma pesquisa. In: Projeto história: história e imagem. N. 21. São Paulo: EDUC / FAESP, 2000.

MAUSS. Marcel. Dom, contrato, troca. In: Ensaios de Sociologia. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2001.

_____. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Antropologia e Sociologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Sobre o Sacrifício. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Catolicismo Popular com Base Religiosa. In: CEI – Suplemento nº 12, set. de 1975.

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas – “O diabo na rua, no meio do redemoinho – 22ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GT 19 – RELIGIÃO, CATOLICISMO E LITERATURA

Dr. Rafael Castro

(UFJF-Brasil)

Ma. Maria Conceição Schetino

(UFJF-Brasil)

Resumo: O presente GT tem por objetivo reunir pesquisas que façam o diálogo e a interlocução entre religião e literatura. Desde muito cedo a arte da escrita, e por assim dizer também poética, fora utilizada como linguagem responsável por veicular valores religiosos e espirituais ao ser humano ao longo da história, sendo importante não apenas para a composição de textos sagrados considerados canônicos, como também pode ser considerada o meio pelo qual algumas manifestações do sagrado se apresentam na literatura, o que podemos considerar experiências religiosas literárias, que puderam ser passadas às gerações e chegar até nós. Nesse sentido, temos uma literatura religiosa e espiritual que se manifesta em diferentes meios culturais e em diferentes culturas por intermédio de diversas formas de escrita, portanto, desse fato advém um longo caminho de técnicas de interpretação de tais textos, que foram moldando inúmeras hermenêuticas e visões de mundo para a apreensão do texto literário e sagrado, por isso podemos almejar e vislumbrar um longo caminho de pesquisas e inovações de tais técnicas. Poderíamos traçar uma diferença entre os antigos e os modernos para verificar que as formas mais especializadas de interpretação literária tenham tido sua origem no medievo, com a proposta do *trivium* e do *quadrivium*, em que podemos observar, entre outras questões, as origens das interpretações modernas da literatura sacra e as diferentes escolas de pensamento que advieram de tal origem. Nos modernos, as suas classificações da arte se dão entre *mimesis* e *poiésis*, sem se preocuparem demasiadamente com uma epistemologia própria para cada forma de arte, nesse caminho, uma outra proposta desse GT é reunir pesquisas que levem consideração tais discussões e problemáticas entre as interpretações medievais e modernas do texto e das escrituras. Este GT aceita trabalhos que apresentem a relação entre religião e literatura não de forma instrumental, mas de maneira reflexiva, crítica e criativa. Além do mais, como o tema geral do nosso simpósio recai sobre o Concílio Vaticano II, podemos traçar ainda um outro campo de pesquisa que leve em consideração toda a literatura produzida por autores católicos, não apenas porque tenham se declarado católicos, como por terem se embrenhado pela reflexão acerca de conceitos católicos que deveriam de ser pensados no mundo moderno, como aqueles relativos à graça, ao pecado, a salvação da alma, a conversão, que inspiram muitas questões de ordem espiritual e psíquica, ainda mais depois do advento das várias escolas de pensamento ligadas ao estudo do caráter psicológico de tais conceitos e narrativas de veio religioso.

Palavras chave: Religião, Literatura, Psique, Poesia, Hermenêutica.

Vivenciando a Experiência do Outro: Empatia em Edith Stein

Marcelo Cabral de Araújo²³⁹

Resumo: A pesquisa tem como objetivo o levantamento da ideia empatia desenvolvida por Edith Stein em sua tese de doutorado e a partir daí, com outras leituras e intérpretes, verificar de que forma a ideia ressoa no último livro da filósofa, “Ciência da Cruz”, onde é descrita a vida e obra do pai do Carmelo, João da Cruz. Mostrar a continuidade entre obras separadas por anos, mas que permitem um diálogo formando aquilo que se denomina práxis, permitindo entender que teoria e prática podem ser dialogadas com o amadurecimento intelectual através de períodos. Compreender o outro através de uma ideia é parte basilar da pesquisa, pois é demonstrado aqui através de material biográfico a forma que um registro literário pode despertar o conhecimento do outro pela empatia.

Palavras chave: Empatia, Intersubjetividade, Vivência e Experiência

Introdução

A antropologia filosófica proposta por Edith Stein não é construída sobre uma formulação ideal do que seria uma pessoa, mas sobre a experiência do ser pessoa. Nem sempre construções conceituais correspondem à realidade vivida; é partindo de uma interpretação da realidade que trilhamos um caminho de pesquisa. Mas no que consiste essa realidade: Consiste em fenômenos, a origem a partir da qual sempre se deve retornar à investigação. O pensamento de Husserl e Edith Stein era este: retomar continuamente os fenômenos como origem visando descrevê-los segundo o modo como aparecem aqui e agora, ou, como ambos costumavam dizer, os fenômenos em carne e osso (ALFIERI, 2014, p. 18-19).

Para Husserl vai ficar cada vez mais claro que o objetivo da fenomenologia não é aquele de se interessar pelo objetivo, mas sim analisar como o dato objetivo é apreendido pela consciência e como a objetividade pura pode ser investigada no momento que ela se manifesta, após a

²³⁹ Marcelo Cabral de Araújo. Mestre em Ciência da Religião PUCSP. Trabalho financiado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior - Brasil (CAPES). E-mail: marcelounesp1@hotmail.com

neutralização de qualquer posição empírica. Por isso, apesar da aparente coincidência a priori do conhecimento empírico, mas, uma vez suposta a dimensão empírica, trata-se de analisar a forma em que um certo conteúdo se manifesta na experiência (ALLES BELLO, 1992, p.47).

Em espiritualidade, quando falamos de cristianismo, situamo-nos evidentemente no ponto de vista da experiência cristã ou da vivência, portanto, não simplesmente no ponto de vista da objetividade cristã, da primazia e do lugar central que nela deve ocupar a figura histórica de Jesus Cristo, Filho de Deus e Salvador (FIORES; GOFFI, 1993, p. 243).

Edith Stein identifica três dimensões que se inter-relacionam na unidade da pessoa humana: o corpo, visto como corpo físico (Körper) e como corpo próprio/ vivenciado (Leib), os quais compõem a dimensão material; a psique (Psyque), que corresponde à dimensão psíquica; e o espírito (Geist), referente à dimensão intelectual que se abre ao âmbito dos valores, dos sentimentos etc (ALFIERI, 2019, p.62).

A empatia compreende esta propriedade com muitos tipos de atos: não é somente uma reflexão, sim, é também uma reflexão sobre a reflexão, e assim sucessivamente como possibilidade ideal infinita (STEIN, 1916, p.96).

Considerações

Ao realizar suas análises, Edith Stein compara os resultados por ela obtidos com aspectos da teoria psicológica de W.James. Retoma a discussão sobre o hábito e a vontade proposta por James nos Princípios de Psicologia, citado na edição alemã de 1909, e afirma que eles “contém observações interessantes acerca da formação das capacidades, mesmo que sua análise se mova sempre no âmbito de uma consideração psicofísica”. Segundo James, os fenômenos do hábito decorrem da plasticidade da matéria cerebral, expressão da ação adaptativa do organismo ao ambiente. Os hábitos participam do processo de aprendizagem na apreensão das habilidades e são modificados pela ação voluntária norteadas por parâmetros de teor moral. Edith Stein destaca, com James, o fato de o hábito diminuir a atenção consciente na execução dos atos; e observa que o hábito, juntamente com o exercício, confere

à força vital a capacidade receptiva de conteúdos específicos (MAHFOUD; SAVIAN, 2017, p.306 - 307).

Em um sentido genérico, a redução é uma tentativa de explicar uma realidade mais complexa em termos de uma mais simples, que lhe serve de modelo. Na fenomenologia de Husserl, a redução é um dos procedimentos centrais do método fenomenológico, significando que deve se concentrar a atenção nas coisas mesmas e não nas teorias. A redução eidética é o passo seguinte nesse procedimento, fazendo com que se visem as essências e não os objetos concretos (JAPIASSÙ, 2006, p.236).

A intuição não é somente a percepção sensível de uma coisa determinada e particular, tal como essa coisa está aqui e agora. Há uma intuição do que a coisa é por essência e isso pode ter um duplo significado: pode significar aquilo que a coisa é por seu ser próprio, como também aquilo que ela é por sua essência universal. [...] O ato no qual se capta a essência é uma percepção espiritual, que Husserl denominou intuição. A intuição reside em cada experiência singular como fator indispensável, pois não poderíamos falar de homens, animais e plantas, se em cada "isto" que percebemos aqui e agora não colhêssemos um universal que indicamos com um universal. Mas a intuição pode se separar dessa experiência particular e ser efetuada por si mesma (ALFIERI, 2014 apud STEIN, A Estrutura da Pessoa Humana, 1994, parte II, seção II). Pg.127.

É exatamente o solipsismo que Edith evita com sua investigação da essência com empatia, pois, pela comunicação intersubjetiva, uma pessoa pode testar, verificar ou retificar aquilo que ela pensa sobre seu interlocutor e sobre o mundo. A base para que Edith afirme a intersubjetividade ou a comunidade de experiência é a dupla constatação de que, embora as sensações possuam algo de subjetivo, pois pertencem sempre a um sujeito individualmente, aquilo que elas captam e "representam", ou seja, o objeto da experiência, é algo comum a todos os que o experimentam (ALFIERI, apud SAVIAN. 2014, p.143).

Tudo o que se refere à experiência vivida alheia remete a um gênero de atos nos quais é possível colher a mesma experiência vivida alheia. [...] A empatia não tem o caráter de percepção externa, mas desde logo tem algo em

comum com ela, a sabe: que para ela existe o objeto aqui e agora. Temos chegado a conhecer a percepção externa como ato que se dá originariamente. Admitindo que a empatia não é percepção externa, com ela não está dito que falte este caráter originário. [...] tratemos então da própria empatia. Também aqui se trata de um ato que é originário como vivência presente, mas não originário de acordo seu conteúdo. [...] em meu vivenciar não originário sinto-me, em certo modo, conduzido para um originário que não é vivenciado pelo meu eu que outro está aqui, se manifesta no meu vivenciar originário. Assim temos a empatia, um tipo de *sui generis* de atos experienciais. [...] a empatia que considerávamos e trabalhávamos de descrever a experiência da consciência do outro em geral, sem ter em conta de que tipo o sujeito que tem a experiência e de que tipo o sujeito cujo de que consciência é experimentado. O discurso é tratado somente do eu puro, do sujeito de vivenciar seja desde o lado do sujeito quanto ao objeto do objeto, e nada diferente foi introduzido na investigação. Assim aparece a experiência que o eu em geral tenho do outro eu em geral. Assim apreende o homem da vida anímica de seu próximo, mas assim apreende também, como crente, o amor, a doença, o mandamento de seu Deus; e de modo diferente pode Deus apreender a vida do homem. [...] e a experiência a que remete o saber sobre o vivenciar do outro se chama empatia.

Trata-se de uma espécie de atos experienciais *sui generis* que E.Stein analisa servindo-se, por vezes, de exemplos tirados da nossa vida cotidiana. Por exemplo, ao ver ou ao encontrar alguém, às vezes eu chego a compreender o sentimento que está experimentando, isto é, se está sentindo alegria ou dor. Certamente, não estou sentindo a sua mesma alegria ou dor, mas tenho uma experiência vivencial, um *Erlebnis* tanto da alegria quanto da dor; estou ciente de não viver tais sentimentos em primeira pessoa, por isso, para mim eles não são "originários", mas para mim é originário o fato de sentir que tal pessoa está vivendo-os. A respeito da questão da originariedade ou desse tipo de vivência é preciso esforçar-se para entender o que está acontecendo. Portanto, é possível distinguir o ato originário de eu tomar consciência que o outro que se torna para mim um conteúdo do meu ato de sentir, sem, contudo, tê-lo vivido originariamente. Não se trata de alegrar-se juntos, o que também pode

acontecer, mas é necessário isolar um momento ou um ato, que é uma maneira de sentir, sem um, contudo identificar-se, e ao mesmo tempo é preciso distinguir de simpatia. Tal ato, identificado quase por via negativa através de uma série de distinções de outros atos, é a experiência da empatia propriamente dita (ALLESBELO, 1992, p. 160 -161).

A consciência do outro, o mundo e o eu, são três frentes de investigações fundamentais em fenomenologia; assim, a empatia é o nome que designa especificamente o ato pelo qual o eu pode conhecer a experiência alheia, donde o caráter, insistamos, epistemológico da temática, e não psicológico ou psíquico. Por fim, sendo exatamente pensada por Edith Stein no registro da consciência, a empatia é o que permite afirmar a intersubjetividade e garantir uma visão não solipsista do mundo nem do próprio eu que conhece. Junto com a percepção interna, como diz Edith Stein, a empatia colabora para que o indivíduo se torne mais claro a si mesmo (SAVIAN, 2014, p.51).

A empatia designa precisamente o ato pelo qual alguém percebe o conteúdo do ato de consciência de outrem no exato momento em que ele o vivencia. Responde, pois, a uma pergunta precisa: “De que modo temos experiência da consciência alheia? Não se trata de proceder a uma descrição de dinamismos psicológicos, mas de esclarecer o ato de compreensão daquilo que é vivido por outro indivíduo e não necessariamente expresso por índices físicos. Por exemplo: quando alguém vivencia a dor, sou capaz de entender o que ele vive, não porque tenho a mesma vivência que ele, mas porque, já tendo eu tido a vivência da dor, possuo sua essência e posso identificar que aquela vivência precisa que o outro manifesta é a de dor, não de alegria ou fome. Em outras palavras, pela empatia compreendo a essência implicada no ato da consciência de outrem, pois eu mesmo conheço essa essência. Nesse sentido, não vivencio originariamente (em primeira pessoa) aquilo que o outro vivencia (pois sua essência é só dele), mas, pela minha vivência co-originária, tenho a possibilidade de captar o sentido da sua vivência. A empatia é o tema que mais oferece riscos de má compreensão no estudo do pensamento de Edith Stein, pois se observa a tendência a associá-la com simpatia, generosidade, compreensão psicológico-moral ou identificação afetiva com o outro. Edith Stein, porém, fala de empatia

numa descrição precisa da percepção. Dito de outra maneira, a empatia é um conceito epistemológico, não psicológico ou ético-moral.

O registro ontológico, portanto, atravessa a condição humana, o que possibilita que possamos compreender as vicissitudes decorrentes da maneira como o destino humano atinge o Outro. Em minha maneira de ver essa é uma das bases da empatia e da compreensão mútua, que possibilitam nos posicionarmos em comunidade. Evidentemente, uma vez que a condição ontológica nos atravessa de modo peculiar em decorrência de nossas experiências biográficas (registro ôntico), cada um de nós não só é visitado, mas expressa as questões fundamentais da condição de maneira singular. (SAFRA, 2006, p.31).

A doutrina de São João acerca da cruz não poderia receber o nome de ciência da cruz, no sentido em que a entendemos, se ficasse exclusivamente limitada à compreensão intelectual. Entretanto, ela recebeu a marca do autêntico sinal da cruz: ela é ramificação frondosa de uma árvore, cujas raízes estão firmadas no âmago da alma do Santo, cuja seiva é sangue de seu coração e cujos frutos encontramos em sua via (STEIN, 2014, p.221).

Estamos, pois, em condição de sintetizar a diferença entre o caráter simbólico da cruz e da noite: a cruz é insígnia de tudo quanto se relaciona, causal ou historicamente, com a cruz de Cristo. A noite é a expressão cósmica indispensável à cosmovisão mística de São João da Cruz. A preponderância do símbolo da noite vem indicar que, nos escritos do santo Doutor da Igreja, quem fala não é tanto o teólogo: é mais o poeta e o místico, embora o teólogo vigie e governe com cuidado os pensamentos e expressões (STEIN, 2014, p.44).

CANÇÕES DA ALMA

1. Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
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 já no Amado transformada!

6. Em meu peito florido
Que, inteiro, para Ele só guardava,
Quedou-se adormecido,
E eu, terna, O regalava,
E dos cedros o leque O refrescava.

7. Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

8. Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.

(OBRAS DE SÃO JOÃO DA CRUZ, 1960, pgs.289-290)

Através de livre interpretação, podemos entender que a poesia “Canções da Alma”, que faz parte do livro Noite Escura, trata-se da jornada de uma alma para o encontro com Deus. Esse itinerário começa em uma noite escura e percorre o dia onde a alma (Amada), encontra o seu Amado (Deus) e constrói a

partir daí uma relação de fusão, sendo um e outro ao mesmo tempo. “Eu sou do meu amado, e o meu amado é meu”. (Ct 6: 3). A partir do registro literário, podemos entender que é possível empatizar pela descrição acima, pois o poema trás uma vivência espiritual muito cara ao meio religioso, além de que a narrativa com apelo de um sentimento leva-nos a entender e sentir uma vivência descrita há séculos atrás e que até os dias de hoje pode ser explorada, entendida e experienciada, ou seja, a poesia acima trata-se de um registro empático que mostra no leitor uma experiência *sui generis*.

A via deixada por João da Cruz a partir dos registros de Stein, é a noite do espírito, ou caminho estreito. Trata-se de um caminho de fé e que leva a Deus, sendo o caminho da cruz, para onde todos os discípulos são levados. Podemos ver abaixo como a descrição steniana a partir dos textos do pai do Carmelo Descalço, faculta-nos a estabelecer aproximações e relações importantes que nos permitem entender como a empatia pode ser encontrada no fragmento abaixo, uma vez que tal excerto discorre sobre uma vivência e prática que podem ser vivenciadas e experienciadas de forma atemporal, claro, respeitando em si a prática do não-solipsismo:

O que se exige não é somente um certo isolamento e algum progresso numa ou noutra coisa, um pouco mais de oração e um tanto de mortificação, enquanto se conservam também certos prazeres e sensações, mesmo que espirituais. Os que com isso se contentarem recuarão “assustados como diante da morte”, quando se lhes apresentar algo do que é sólido e perfeito, como aniquilação de toda suavidade em Deus, aridez, tédio e trabalhos penosos. É essa a pura cruz espiritual, e a nudez do espírito pobre, segundo Cristo. O resto é “quando muito, buscar-se a si mesmo em Deus – o que é bem contrário ao amor; porque buscar-se a si em Deus é buscar os dons e os deleites de Deus; mas buscar a Deus nele próprio é não só querer ver-se privado de tudo aquilo por Deus, mas inclinar-se a escolher alegremente, por Cristo, tudo quanto for mais amargo, seja em Deus, seja no mundo – este é o amor de Deus. (STEIN pg.60 apud CRUZ, Subida, I, II, c.6)

“... a empatia é a possibilidade que temos de acompanhar o circuito da sensibilidade de um outro. Edith afirma que podemos acompanhar

dois circuitos: o circuito da sensibilidade e o circuito da articulação do pensamento do outro. Jamais se alcança a experiência originária da sensibilidade do outro, assim como também jamais apreendemos pelo conhecimento quais seriam os motivos, os valores últimos de alguém. Podemos intuí-los, mas não saber desses valores diretamente. A possibilidade de acompanhar a expressão descritiva plástica ou o modo como a corporeidade do outro aparece permite que realizemos com o nosso próprio corpo o mesmo circuito descrito ou apresentado (SAFRA, 2006, p.47).

Conclusão

O ato empático é a resignificação da experiência do outro a partir de uma individualidade própria, pois cada ser humano sente por si só o que é capaz de perceber já que a percepção interna é a mola sensorial de captar o conhecimento do outro. Assim, dessa forma é possível empatizar via registro literário ou qualquer outra forma de comunicação humana, pois o verbo expressado seja da forma que se apresentar é a própria constituição do que é humano a partir de uma vivência e experiência partilhada entre diferentes seres humanos.

Referências

- ALFIERI, Francisco. *Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BELLO, Ângela Ales. *A Fenomenologia do Ser Humano*. Bauru: Edusc, Trad. Aparecida Turolo Garcia, 2000.
- _____. *Edmund Husserl, pensar em Deus, crer em Deus*. Trad. Aparecida Turolo Garcia. São Paulo: Paulus, 2016.
- _____. *Introdução à Fenomenologia*. Trad; Aparecida Turolo Garcia. Bauru: Edusc, 2006.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1989.

- CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DALABENETA, Eduardo. *O Pensamento Litúrgico de Edith Stein*, Contexto – Conceito – Contribuição. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2013.
- DÍONISIO, Pseudo- Aeropagita. *A Teologia Mística*. São Paulo: Polar, 2015.
- FIORES, Stefano; GOFFI, Tulo. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos*. Trad. Paulo César de Souza, 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- HIUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas, segundo volume, parte I*. Editado por Ursula Panzer. Trad: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. *Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. Trad. Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.
- HOBBS, Thomas. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1973
- JAPIASSÙ, Hilton. *Dicionário Básico de Filosofia*, São Paulo: Zahar, 2006.
- KUSANO, Mariana. *A antropologia de Edith Stein: entre Deus e a filosofia*: São Paulo: Ideias & Letras, 2014
- LOCKE, John. Coleção os Pensadores, São Paulo: Abril, 1973.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- MAHFOUD, Miguel; SAVIAN, Juvenal. *Diálogos com Edith Stein*. São Paulo: Paulus, 2017.
- PERRETI, Clélia. *A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein*. Curitiba: Prismas, 2018.
- ROCHA, Magna Celi Mendes. *O Sentido de Formação em Edith Stein: fundamento teórico para uma educação integral*. fundamento teórico para uma educação integral. 2014. 154 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia da Educação, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014.

- ROUSSEAU, Jean Jaques. Coleção os Pensadores, São Paulo: Abril, 1973.
- RUS, Éric. *A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Belo Horizonte: Artesã, 2015.
- SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica na situação clínica: O desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Sobornst, 2006.
- SAVIAN, Juvenal. *Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein*. São Paulo: Loyola, 2014.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. São Paulo: Cortez, 2002.
- SILVA, Luís Carlos. *Edith Stein João da Cruz, Teologia e Sociedade*. Belo Horizonte: Artesã, 2019.
- STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz, estudo sobre São João da Cruz*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. *Obras Completas II, Escritos Filosóficos, Etapa Fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. Vol, 2
- _____. *Ser Finito e Ser Eterno*. Trad. Zaira Célia Crepaldi. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- _____. *Sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019.
- _____. *¿Que és Fenomenologia? In Obras completas III. escritos filosóficos (etapa de pensamento Cristiano)* Burgos; Madrid; Victoria: Editorial Monte Carmelo; Editorial de Espiritualidad; Ediciones El Carmen, 2007, p.23.
- _____. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018.
- TORATI, Jorge Dzialowski Diaconecu. São Paulo: Maayanot, 2007.

Uma Hermenêutica Bíblico-Clariciana Indecente em

A Via Crucis Do Corpo

João Melo e Silva Junior²⁴⁰

Resumo: Clarice Lispector era uma leitora da Bíblia. Sua obra está permeada de referências, imagens, alusões e, porque não dizer, reinterpretações de conteúdos bíblicos. Mas, que tipo de leitura dos textos Sagrados emerge da obra de Clarice? De fato, é difícil catalogar sua obra como filiada a um movimento literário ou corrente de pensamento. Além disso, não pretendemos apurar a intenção da escritora, isto é, se ela tinha ou não uma agenda de interpretação bíblica. Queremos, antes, perguntar se a abordagem e uso da Bíblia nos textos de Clarice assumem uma forma que pode ser descrita e tematiza enquanto hermenêutica do livro Sagrado e de elementos da tradição judaico-cristã. Mais ainda, queremos verificar se essa abordagem bíblica encontra em outros/as autores/as e teólogos/as um uso parecido, como é a nossa suspeita. Distante de uma abordagem bíblica consolidada pelos discursos das autoridades eclesiais anteriores ao Vaticano II, a leitura popular da Bíblia, difundida por teólogos/as no contexto da Teologia da Libertação, particularmente as e os feministas e queers, propõe a leitura desde um lugar social específico, assumindo todas as experiências humanas que são vivenciadas no corpo e através de suas relações, como que para contar aos Sagrados textos o que a experiência vivida diz a eles e deles. Na obra *A Via Crucis do Corpo*, por exemplo, as personagens de Clarice parecem exemplificar esse uso. Privilegiamos para essa aproximação a teóloga argentina Marcella Althaus-Reid pela sistematização que ela faz dessa abordagem chamando-a de “indecente”, categoria referenciada por Clarice na Explicação introdutória à sua obra supracitada. Essa interpretação aparentada, não intencionada por Clarice ou pelos/as autores/as e teólogos/as de nosso diálogo, inclusive Marcella, parece possibilitar que se leia a obra clariciana na esteira dessa hermenêutica bíblica.

Palavras-Chave: Clarice Lispector; Marcella Althaus-Reid; Bíblia.

1. Introdução

Clarice Lispector era uma leitora da Bíblia. Sua obra está permeada de referências, imagens, alusões e, porque não dizer, reinterpretações de conteúdos bíblicos. Mas que tipo de leitura dos Textos Sagrados emerge da obra de Clarice? Não pretendemos apurar a intenção da escritora, isto é, se ela tinha ou não uma *agenda*²⁴¹ de interpretação bíblica. Queremos, antes,

²⁴⁰ Graduação em Filosofia (UNIFAI), graduando em Teologia (FAJE). E-mail: joaomelo10@hotmail.com

²⁴¹ No sentido de ter um objetivo secreto ou razão para fazer algo.

perguntar se a abordagem e uso da Bíblia nos textos de Clarice assumem uma forma que pode ser descrita e tematiza enquanto hermenêutica do Livro Sagrado e de elementos da tradição judaico-cristã. Mais ainda, queremos verificar se essa abordagem bíblica encontra em outros/as autores/as e teólogos/as um uso parecido, como é a nossa suspeita.

Distante de uma abordagem bíblica consolidada pelos discursos das autoridades eclesiais anteriores ao Vaticano II, a leitura popular da Bíblia (ALTHAUS-REID, 2001, p.06;26), difundida por teólogos/as no contexto da Teologia da Libertação²⁴², particularmente as e os identificados/as como feministas e *queer*, propõe a leitura desde um lugar social específico (MUSSKOPF, 2020, p.32-33). Dito de maneira simples, não se busca no texto bíblico respostas de como deve ser a vida de quem os lê. Antes, se assume todas as experiências humanas que são vivenciadas no corpo e através de suas relações, como que para contar aos Sagrados Textos o que a experiência vivida diz a eles e deles.

Na obra *A Via Crucis do Corpo*, por exemplo, as personagens de Clarice parecem exemplificar esse uso (LISPECTOR, 2015). Privilegiando esta obra, elegemos para essa aproximação a teóloga argentina Marcella Althaus-Reid pela sistematização que ela faz dessa abordagem chamando-a de “indecente” (2001, p.02), categoria também referenciada por Clarice na *Explicação* introdutória à sua obra supracitada (LISPECTOR, 2015, p.07). Essa interpretação aparentada, não intencionada por Clarice ou pela teóloga de nosso diálogo, parece possibilitar que se leia a obra clariciana na esteira dessa hermenêutica bíblica que é, antes de tudo, um jeito de ler a vida.

2. Traços epistemológicos em *explicação*

A hermenêutica bíblica que emerge da obra clariciana pode encontrar em *Explicação*, primeira parte do livro *A via Crucis do Corpo*, elementos suficientes para pavimentar aspectos epistemológicos dessa abordagem interpretativa da Bíblia presente em toda a obra da escritora.

²⁴² Carlos Mesters, Francisco Orofino, Nancy Cardoso, Shigeyuki Nakanose, Elsa Tamez e tantos/as outros/as, muito ligados/as ao CEBl, ao Centro Bíblico Verbo Divino, e às revistas RIBLA e Estudos Teológicos.

A existência de *Explicação* parece ser justificada pela percepção de que o teor da obra “era assunto perigoso” (LISPECTOR, 2015, p.07). Mais do que isso, era assunto indecente (LISPECTOR, 2015, p.07). Althaus-Reid acredita que indecência, como um gesto social, é extremamente político e erótico, e se relaciona com a construção da identidade do sujeito através da subversão das identidades econômicas, religiosas e políticas (2001, p.02). A obra de Clarice não é indecente no sentido de que poderia se enquadrar nos moldes tradicionais de literatura erótica ou de literatura pornográfica (DEFILIPPO, 2008, p.99). Ela é indecente no sentido apresentado por Marcella de gesto social político-erótico de subversão que questiona “o tradicional campo da decência e da ordem latino-americanas enquanto permeiam e apoiam as múltiplas estruturas de vida (eclesiológica, teológica, política e amorosa)” (ALTHAUS-REID, 2001, p.02, tradução nossa).²⁴³

Torna-se gesto social político-erótico de subversão porque a publicação de *A via Crucis do Corpo*, segundo a *Explicação* de Clarice, não será bem recebida: “Vão me jogar pedras” (LISPECTOR, 2015, p.07). A imagem do apedrejamento é recorrente na tradição bíblica (Dt 22,21; Ez 16,38-40; Jo 8,1-11). Trata-se do destino das mulheres indecentes, por isso, os contos dessa obra eram “assunto perigoso” (LISPECTOR, 2015, p.07). Há uma ordem social de decência que espera o cumprimento de um papel social não questionador da moral e bons costumes. Mas, a Clarice de *A via Crucis do Corpo* arremata: “Pouco importa. Não sou de brincadeiras, sou mulher séria” (2015, p.07); típica subversão de identidade da escritora muito maternal (LISPECTOR, 1977) que no Dia das Mães, escreve histórias que não queria que seus filhos lessem porque teria vergonha (LISPECTOR, 2015, p.07).

Clarice dá mostras de indecência não pelo teor erótico que alguns de seus contos possuem, mas, por exemplo, pela apropriação subversiva da alcunha de lixo que sua obra recebeu de um/a leitor/a: “Uma pessoa leu meus contos e disse que aquilo não era literatura, era lixo. Concordo. Mas há hora para tudo. Há também a hora do lixo” (LISPECTOR, 2015, p.07). Clarice subverte

²⁴³“the traditional Latin American field of decency and order as it permeates and supports the multiple (ecclesiological, theological, political and amatory)” (ALTHAUS-REID, 2001, p.02).

o conceito de lixo – ou indecenta-o – e, de negativo, “lixo” passa a ser afirmação de identidade alternativa para seus contos: há uma hora para o lixo, isto é, é chegada a vez de seus contos eróticos. Do mesmo modo, há também a hora da hermenêutica indecente – ou hermenêutica lixo, se quisermos. O que importa é que a maneira como a obra de Clarice se apropria de conteúdos bíblicos revela em forma de ironia e humor sagaz a marginalização de determinados grupos sociais e sua contínua resistência.

A via Crucis do Corpo está particularmente repleta de identidades subvertidas da Bíblia e da tradição cristã. Na verdade, são, num primeiro momento, histórias indecentes, pois se tratam de histórias ficcionadas a partir da realidade de vidas vividas (LISPECTOR, 2015, p.07) que questionam os padrões econômicos, sexuais, religiosos e sociais hegemônicos. Então, num segundo momento, auriu-se da Bíblia elementos para dialogar com essas realidades. Esse é um aspecto central da forma de ler a vida e a Bíblia na prática de Marcella Althaus-Reid, presente também na obra de Clarice Lispector. Assim, a hermenêutica bíblica que emerge das obras de Lispector brota de um diálogo de dois textos, a vida e a Bíblia. Clarice parece reclamar para si autoridade de ler e interpretar a Bíblia a partir de sua realidade e de suas experiências (MUSSKOPF, 2020, p.22-23).

Sobre essas histórias indecentes, Clarice afirma: “Eu mesma espantada. Todas as histórias deste livro são contundentes. E quem mais sofreu fui eu mesma. Fiquei chocada com a realidade” (LISPECTOR, 2015, p.07). A hermenêutica bíblica emergente da obra clariciana deixa-se afetar pela realidade: “Este livro é um pouco triste porque eu descobri, como criança boba, que este é um mundo cão” (LISPECTOR, 2015, p.07). Assim, acaba por desvelar a opressão e exploração dos/as “inlibertos/as”. *A via Crucis do Corpo* possui uma abordagem de engajamento social que interconecta questões de classe social e gênero.

Com sua característica linguagem irônica e repleta de metáforas sexuais e duplos sentidos, Marcella fez uma crítica mordaz às suas colegas feministas:

As teólogas feministas da América Latina são majoritariamente do tipo *vanilla* não-aventuroso; elas não querem a desaprovação de suas

igrejas e instituições; elas são mulheres heterossexuais ortodoxas (ou pretendem ser) com uma penetração minimalista em diferença sexual e pouca fome por posições teológicas mais prazerosas” (ALTHAUS-REID, 2001, p.52, tradução nossa).²⁴⁴

A autora de *A via Crucis do Corpo* não é teóloga, todavia expressa em *Explicação* o medo denunciado por Marcella: “Vão me apedrejar”; “Era assunto perigoso”; “Não fazia sentido escrever nesse dia histórias que eu não queria que meus filhos lessem porque eu teria vergonha” (LISPECTOR, 2015, p.07). Então, decide que só publicaria sob pseudônimo (LISPECTOR, 2015, p.07).

De fato, o itinerário da escrita de *A via Crucis do Corpo* relatado em *Explicação* faz crer que quem mais sofreu foi mesmo a autora (LISPECTOR, 2015, p.07) que, portanto, diante do medo da recepção de sua obra, vive a sua *via crucis*, antes de concordar que “devia ter liberdade de escrever o que quisesse”, e sucumbir a si mesma (LISPECTOR, 2015, p.07), isto é, aceitar o desafio de seu editor e publicar sem pseudônimo (LISPECTOR, 2015, p.07). Essa postura assegura que a interpretação dos Textos Sagrados na obra de Clarice não privilegia uma hermenêutica do medo, mas uma hermenêutica da liberdade porque esse é o seu jeito de escrever a vida: “Hoje, 13 de maio, segunda-feira, dia da libertação dos escravos – portanto da minha também” (LISPECTOR, 2015, p.07-08).

O tema da liberdade de escrita é tratado por Clarice Lispector na afamada entrevista que concede à TV Cultura em 1977. Na entrevista, a escritora diz que escreve quando quer, a fim de manter a sua liberdade (LISPECTOR, 1977). De fato, em *A via Crucis do Corpo* a autora afirma que não escreve por encomenda, mas por impulso, que ela também chama de inspiração (LISPECTOR, 2015, p.07). Trata-se de um traço metodológico de sua escrita que torna tudo tão incerto (LISPECTOR, 1977) e, ao mesmo tempo, um traço epistemológico da maneira como lê a realidade, com ânsias de liberdade,

²⁴⁴ “The feminist theologians of Latin America are mostly of the unadventurous, vanilla kind; they do not want disapproval from their churches or institutions; they are orthodox heterosexual women (or pretend to be) with a minimalist insight into sexual difference and little hunger for more pleasurable theological options” (ALTHAUS-REID, 2001, p.52).

também para questioná-la com indignação (LISPECTOR, 1977). Uma hermenêutica indecente da vida e da Bíblia possui

uma metodologia e epistemologia que não procuram adaptar a realidade a categorias e ideias pré-definidas sobre como as coisas deveriam ser, mas procura apreender e articular alternativas que emergem precisamente das experiências de quem precisa sobreviver às condições de vida injustas e violentas (MUSSKOPF, 2020, p.14-15).

A abordagem e uso da Bíblia nos textos de Clarice assumem uma forma que pode ser descrita e tematiza como hermenêutica indecente.

3. Bíblia e indecência clariciana

De acordo com a tradição católica até o pontificado de São João Paulo II, a *via crucis* ou *via sacra* era composta por 14 estações²⁴⁵ que descreviam o caminho de Jesus até a cruz. *A Via Crucis do Corpo*, de Clarice Lispector, “é um livro de treze histórias. Mas podia ser de quatorze” (LISPECTOR, 2015, p.07). De fato, são treze contos e, no início, uma *Explicação* da obra que contém em seus finais uma pincelada do que seria a décima quarta história. O motivo: “eu não quero”, diz Clarice. “Porque estaria desrespeitando a confiança de um homem simples que me contou a sua vida” (LISPECTOR, 2015, p.07). Entretanto, na sequência, nos dá a conhecer sumariamente a história desse homem. Afinal, são 13 ou 14 histórias? A ambiguidade parece subverter a sagrada lógica das estações. A indecência permeia todo o texto.

Tradicionalmente, as histórias narradas quando da reza da *via dolorosa* exploram desde o enxugar do suor e sangue do rosto do Cristo pela doce Verônica, até o desnudamento que os guardas fazem do nazareno, culminado com o fincar dos pregos em seu corpo. De fato, a *via sacra* do Cristo está impregnada de corporeidade, mesmo assim, era Clarice Lispector nessa obra de contos que exploram o corpo, quem poderia causar um *frisson*²⁴⁶ (LISPECTOR, 2015, p.07).

²⁴⁵ Wojtyła acrescentou a décima quinta estação: a Ressurreição de Jesus.

²⁴⁶ Comoção ou emoção forte que toma conta de uma ou várias pessoas, geralmente causando alvoroço.

Sexo, corpo feminino desde uma perspectiva dos anseios de mulher, e liberação sexual, eram “assunto perigoso” (LISPECTOR, 2015, p.07) que a escritora finalmente se punha a abordar de forma mais direta e profunda. *A via Crucis do Corpo* talvez seja o livro de Clarice mais indecente – no sentido apontado por Marcella e que estamos usando nesse artigo (ALTHAUS-REID, 2001, p.02). Nele, a autora entra no mundo da Bíblia e da religiosidade cristã, mas não para simplesmente repeti-lo, recontando-o. Na verdade, Clarice transporta para as narrativas bíblicas as histórias ficcionadas a partir da realidade de vidas vividas (LISPECTOR, 2015, p.07), fazendo daquelas uma hermenêutica indecente que resulta em contos transgressores. De fato, a obra *A via Crucis do Corpo* está permeada de elementos da religiosidade cristã e dos Textos Sagrados que são subvertidos, desde o título do livro, o formato em 13 ou 14 contos, até o conteúdo dos contos, particularmente as personagens, todas elas releituras de figuras bíblicas ou caras à tradição cristã.

3.1. *Miss Algrave*

O primeiro conto do livro, *Miss Algrave*, conta a história de Ruth, mulher que desperta para a vivência da sexualidade, passando da repressão para o sexo com um ser extraterrestre, a descoberta da masturbação, até a relação sexual com diversos parceiros. Rute, a personagem bíblica do livro que leva o seu nome, é uma moabita na terra de Israel. A estrangeira abraça a cultura do seu finado marido e casa-se novamente com um dos parentes da sogra, salvando-as da miséria.

Em *Miss Algrave*, a ideia de estrangeiro é expandida para extraterrestre. Ixtlan é um ser alienígena de Saturno que fala sânscrito, mas que é entendido perfeitamente por Ruth. Ruth e Rute ultrapassam as fronteiras dos limites culturais para tecer relações (Rt 1,16; LISPECTOR, 2015, p.11). De fato, o significado do nome Rute/Ruth “além de plena de beleza, é amiga. (...) Ruth será amiga de Ixtlan e de todos os outros homens com quem se relacionará após a descoberta do sexo” (DEFILIPPO, 2008, p.103).

Episódios significativos são os encontros noturnos que pairam nas duas histórias e mudam o destino de Rute e Ruth. A relação sexual que Ruth e Ixtlan

mantém, sob a lua cheia, altera a disposição da mulher em relação ao sexo (LISPECTOR, 2015, p.12). Ruth vive um processo de libertação sexual e passa a explorar a masturbação e a relação sexual com outros parceiros enquanto espera pela próxima lua cheia, quando terá oportunidade de rever Ixtlan (LISPECTOR, 2015, p.13). Rute, também em um encontro noturno, procura o parente da sua sogra que será seu futuro marido, chama-o de “resgatador” e deita-se com ele (Rt 3). No dia seguinte, virá a proposta de casamento (Rt 4). O indecentamento da narrativa bíblica de Rute em *Miss Algrave* acaba por ser um processo de voltar a experiências autênticas, cotidianas da sexualidade que, por vezes, são descritas apenas como estranhas (ALTHAUS-REID, 2001, p.71). Trata-se da naturalização das vivências sexuais a partir da realidade do que as pessoas experimentam. Com efeito, histórias sexuais que estão na base da pirâmide são cruciais porque em sua complexidade e diversidade elas desafiam a pressuposição monolítica da construção de uma *heterotopia*, ao invés de Utopia (ALTHAUS-REID, 2001, p.148).

3.2. Três Marias: A via crucis, A língua do ‘p’ e Mas vai chover

A coletânea de contos *A via Crucis do Corpo* contém três histórias de três Marias: Nos contos “A via crucis”, “A língua do ‘p’” e “Mas vai chover”, as três mulheres chamam-se Maria, alusão clara à mãe de Cristo (DEFILIPPO, 2008, p.103). Apesar da Bíblia conter pouca informação sobre a figura de Maria de Nazaré, na tradição cristã trata-se de uma das mais importantes personagens religiosas. Em *A via Crucis do Corpo*, seu peso de importância perpassa por três histórias.

O conto *A via crucis* parafraseia o nascimento de Cristo. O nome composto da personagem, Maria das Dores, mostra, explicitamente, o papel dessa mulher: carregar o sofrimento de ser a mãe do filho de Deus (DEFILIPPO, 2008, p.103; LISPECTOR, 2015, p.21-23). O foco narrativo não é o filho, mas a mãe Maria que questiona o destino: “Mas que posso fazer para que meu filho não siga a via crucis?” (LISPECTOR, 2015, p.22). A inconformidade com o sofrimento certo a faz mudar o nome do menino para Emanuel (LISPECTOR, 2015, p.22). De fato,

Clarice empreende neste conto uma inversão da história religiosa criando um ambiente em que a mulher, de posse de todo um passado referencial, resolve por si mesma repetir o caminho bíblico transformando a história, sem desfecho – uma vez que o leitor já o conhece – numa grande dessacralização do Sagrado (DEFILIPPO, 2012, p.99-100).

A hermenêutica indecente de Clarice ironicamente faz de uma virgem Maria a protagonista de sua construção de identidade. Trata-se de uma mulher que se apropria e ocupa a história sagrada para fazê-la sua. Na verdade, ao transformar Marias em mulheres que desejam, percebemos em Clarice uma tentativa de transgredir uma referência mariana de aceitação passiva e silêncio (Lc 1,38; Lc 2,19; Lc 2,51; DEFILIPPO, 2008, p.103). Com efeito, a experiência da leitura da Bíblia, com as preocupações, necessidades e desejos da vida vivida, provoca novos sentidos e saberes em relação ao texto (MUSSKOPF, 2020, p.36).

A segunda Maria, do conto *A língua do 'p'*, Maria Aparecida, “está no conto da mulher que será estuprada por dois homens. A forma de defesa dela? Parecer quem não é, tornar-se evidente, revelada, notada, aparecida” (DEFILIPPO, 2008, p.104). A personagem bíblica discreta e silenciosa da Virgem de Nazaré (Lc 2,19; Lc 2,51) pouco assemelha-se a virgem Maria Aparecida, que opta por performatizar postura extravagante na tentativa de salvaguardar sua integridade física. A temática desse conto denuncia a violência sexual contra as mulheres. Maria Aparecida, diante do perigo eminente do estupro, chama pela outra Maria: “Me socorre, Virgem Maria! me socorre! me socorre!” (LISPECTOR, 2015, p.45). A estratégia de fuga é exatamente a indecência, pois “eles desistem, não gostam de vagabunda” (LISPECTOR, 2015, p.45). De fato, a indecência desestabiliza os sistemas patriarcais de opressão e violência.

A última Maria, Maria Angélica, é a mulher do conto “Mas vai chover”, senhora de 60 anos que se envolve afetivamente com um jovem entregador da farmácia onde compra vitaminas. Maria Angélica, permitindo-se o desfrute sexual com esse rapaz de 19 anos que presenteia com diversos mimos (LISPECTOR, 2015, p.50-51), é descartada quando não consegue prover as

exigências de seu *affair*²⁴⁷ Alex: “Sua velha desgraçada! sua porca, sua vagabunda! Sem um bilhão não me presto mais para as suas sem-vergonhices!” (LISPECTOR, 2015, p.51). Qual seria a decência sexual esperada no modo de proceder de uma senhora de 60 anos? Uma castidade angelical a exemplo da virgem Maria? Maria Angélica não reproduz a imagem da jovem Maria de Nazaré que se casou com um homem mais velho, José (Mt 1,18), e, segundo a tradição católica, permaneceu casta.

As “sem-vergonhices” – indecências - de Maria Angélica e Alex traduzem vivências sexuais intergeracionais que, por si só, são perturbadoras dos papéis sociais deles esperados. É como se a condição geracional de Maria Angélica fosse impeditiva para a sua realização sexual, especialmente com um homem mais novo. O texto clariciano demonstra que Maria Angélica não estabelece uma relação acordada de *Sugar Momma*²⁴⁸ com Alex, uma vez que Maria acredita que ele está afetivamente envolvido na relação dos dois: “Uma amiga sua advertiu-lhe: – Maria Angélica, você não vê que o rapaz é um pilantra? que está explorando você? – Não admito que você chame Alex de pilantra! E ele me ama!” (LISPECTOR, 2015, p.50). Na ausência de consciência da realidade da relação que está em jogo, abre-se a “ferida de guerra” (LISPECTOR, 2015, p.51). Por essa razão, uma leitura indecente da vida e da Bíblia busca exatamente devolver esse senso de realidade, que não se identifica com a realidade do senso comum, mas com a das vivências das pessoas, como elas são (ALTHAUS-REID, 2001, p.71).

4. Conclusão

O tipo de leitura dos Textos Sagrados que emerge da obra de Clarice pode ser descrito ou tematizado enquanto hermenêutica muito similar à praticada por teólogos/as latino-americanos/as filiados/as à Teologia da Libertação e ao movimento feminista, na esteira do método de leitura popular da Bíblia.

²⁴⁷ *Affair* é uma expressão que vem do francês *affaire*, que significa caso. É frequentemente usada em português para definir um caso amoroso ou romance.

²⁴⁸ *Sugar momma* é uma mulher mais velha que esbanja dinheiro ou presentes com homem mais jovem em troca de companheirismo e/ou intimidade.

A partir de *Explicação*, contido em *A Via Crucis do Corpo* torna-se possível traçar aspectos de uma fundamentação epistemológica de aproximação entre a emergente hermenêutica bíblica clariciana e o pensamento de Marcella Althaus-Reid a partir da categoria indecência.

Enquanto experiência hermenêutica da Bíblia, a obra de Clarice revela também o Deus percebido por Lispector. Por essa razão, para Marcella, “usando a memória teológica de experiências amorosas não fixáveis e perturbadoras, nós deveríamos ser capazes de pensar sobre uma experiência de Deus em movimento como expressa pela retórica de um transbordamento erótico divino” (ALTHAUS-REID, 2003, p.44, tradução nossa).²⁴⁹ Clarice Lispector parece ter sido capaz de pensar numa experiência indecente de Deus no movimento da vida vivida e na Bíblia. Por isso, com razão, podemos afirmar, sem rodeios, que Clarice Lispector é uma hermeneuta da Bíblia.

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology*. London: Routledge, 2001. (E-book).
- ALTHAUS-REID, Marcella. *Queer God*. London: Routledge, 2003. (E-book).
- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 1997.
- DEFILIPPO, Juliana Gervason. As mulheres bíblicas nos contos eróticos de Clarice Lispector. In: *Verbo de Minas: Letras*, Juiz de Fora, v.13, n. 21, p. 95-105, jan/jul. 2012.
- DEFILIPPO, Juliana Gervason. A Hora do Lixo: Literatura encomendada de Clarice Lispector. In: *Signótica*, v. 20, n. 1, p. 83-112, jan./jun. 2008.
- LISPECTOR, Clarice. *A Via Crucis do Corpo*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015. (E-book).
- LISPECTOR, Clarice. *Panorama com Clarice Lispector*. Youtube TV Cultura, 1977. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP1I2EVnU&t=1296s>
Acesso em: 22 de fev. de 2022.
- MUSSKOPF, André S. *“Que comece a festa”: O filho pródigo e os homens gays*. Belo Horizonte: Senso, 2020.

²⁴⁹ “Using the theological memory of unsettling loving experiences, we should be able to think about an experience of God in movement as expressed by the rhetoric of an erotic overflowing of the divine” (ALTHAUS-REID, 2003, p.44).