

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

ANO III, N. 3, DEZEMBRO /2004

PUBLICAÇÃO ANUAL

ORGANIZAÇÃO

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

PROF. DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA

ISSN 1679-5393

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	P. 1-339	ANO III	N. 3	DEZEMBRO 2004
---	--------	----------	---------	------	---------------

FASA EDITORA

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista, Fone: (81) 3216-4160,

Fax: (81) 3216-4259, CEP 50050-410, Recife-PE

Editoração Eletrônica: Lílian Costa

Programação Visual: Hime Navarro

Impressão: FASA GRÁFICA

COMISSÃO EDITORIAL

Rua do Príncipe, 526, Boa Vista, bl. A - sala 604,

Fone: (81) 3216-4109, Fax: (81) 3216-4228,

CEP 50050-900, Recife-PE • E-mail: cedit@unicap.br

Presidente – Prof. Junot Cornélio Matos

Editor – Prof. Paulo Fradique; **Editor-adjunto** – Prof. Fernando José Castim

Pimentel; **Revisores:** Prof. Albano Paulino da Silva, Prof. Álvaro Augusto M.

Negromonte, Profª Rachel de Holanda Costa e Profª Haideé Camelo Fonseca

CONSELHO CIENTÍFICO

Prof. Dr. Benno João Lermen (UNISINOS)

Prof. Dr. Inácio Strieder (UFPE)

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)

Profª Drª Maria Clara Bingemer (PUC-RJ)

Prof. Dr. Paulo Süß

Prof. Dr. Pedro Rubens (CES)

CONSELHO EDITORIAL DO DEPARTAMENTO DE

TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Prof. Dr. Antonio Raimundo de Sousa Mota

Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima

Prof. Dr. Gilbraz de Sousa Aragão

Prof. Dr. Jacques Trudel

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Pe. José Pablo Hernández Gil Monfort, S.J.

Chanceler

Pe. Theodoro Paulo Severino Peters, S.J.

Reitor

Prof. Erhard Cholewa

Pró-reitor de Graduação e Extensão

Prof. Junot Cornélio Matos

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Prof. Altamir Soares de Paula

Pró-reitor Administrativo

Profª Fátima Breckenfeld

Pró-reitor Comunitário

Revista Teologia e Ciências da Religião. Recife:

Fundação Antônio dos Santos Abranches –

FASA, 2004. Anual. Periódico Publicado pelo

Departamento de Teologia da Universidade

Católica de Pernambuco–UNICAP.

ISSN 1679-5393

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	P. 1-339	ANO III	N. 3	DEZEMBRO 2004
---	--------	----------	---------	------	---------------

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS PARA UMA CRÍTICA DA GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA CARLOS ALBERTO DA COSTA SILVA.....	9
CRISTIANISMO E DESAFIOS DO MUNDO ATUAL DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA	23
SEMIÓTICA DA SIGNIFICAÇÃO E A QUESTÃO DO DINHEIRO NA PRÁTICA RELIGIOSA DA IURD DRANCE ELIAS DA SILVA	45
O UNIVERSO CATÓLICO COMO ESPAÇO CIRCULANTE DA PRODUÇÃO DE SENTIDO DOS DISCURSOS INTEGRALISTAS NO PÓS-1930 GISELDA BRITO SILVA	73
CAMINHADA PARA A TERRA DE DEUS: A RITUALIDADE DAS ROMARIAS UNE FÉ E VIDA NO MESMO LUGAR JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)	99
O PROBLEMA DA FOME: “DAI-LHES VÓS MESMOS DE COMER” O DESAFIO LANÇADO POR JESUS EM Mc 6,34-44 JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR.....	127
COMEMORANDO 40 ANOS DA SACROSANCTUM CONCILIIUM PASTORAL LITÚRGICA À LUZ DA SACROSANCTUM CONCILIIUM JAQUES TRUDEL S. J.	164
A CONSTITUIÇÃO DA FAMÍLIA NO ISLAMISMO E NO CATOLICISMO DA INDONÉSIA LUIZ ALENCAR LIBÓRIO	201
A METODOLOGIA PEDAGÓGICA DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS ANTONIO R. S. MOTA	227

MILITÂNCIA CRISTÃ E NÃO-VIOLÊNCIA: DISCUSSÃO A PARTIR DE DOM HELDER CAMARA NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL	274
ZEN: A UNIDADE ENTRE CORPO E MENTE IVONE MAIA DE MELLO	291
GUERRA SANTA: UMA LUTA ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE? SUELY CORDEIRO DE ALMEIDA	307
A IMPORTÂNCIA DE PLACIDE TEMPELS PARA OS ESTUDOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS	328

APRESENTAÇÃO

Apresentamos ao público o terceiro volume da Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Os artigos que seguem são, na sua maioria, fruto das pesquisas desenvolvidas pelos professores nas mais diversas áreas relacionadas à Teologia e Ciências da Religião.

O Prof. Pe. Carlos Alberto da Costa Silva scj., no seu artigo *“Fundamentos teológicos para uma crítica da globalização econômica”*, analisa, a partir do conceito de “amor comunhão que há em Deus”, os fundamentos para uma postura crítica frente à globalização, indicando a partilha dos bens como expressão do amor-comunhão e, portanto, como atitude imperativa.

O Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima, em *“Cristianismo e desafios do mundo atual”*, reflete sobre os desafios da inculturação do cristianismo em um contexto caracterizado por ele como marcado pelo pluralismo religioso e pelo estabelecimento do indivíduo como centro a partir do qual tudo é decidido, provocando, assim, um processo de desinstitucionalização. O artigo propõe, a partir do próprio núcleo da mensagem cristã, uma mudança na lógica de comunicação da fé.

O Prof. Drance Elias da Silva escreve sobre a *“Semiótica da significação e a questão do dinheiro na prática religiosa da IURD”*, refletindo sobre os objetos materiais que circulam naquele espaço religioso, buscando compreender, contextualmente, os significados e sentidos que eles ganham.

A Prof^a Dra. Giselda Brito Silva, em *“O universo católico como espaço circulante da produção de sentido dos discursos integralistas no pós-1930”*, discute a influência dos discursos católicos na propaganda política dos integralistas na sociedade pernambucana dos anos de 1932 a 1945. Considerando o contexto de crise das ideologias liberais e de avanço do comunismo,

o artigo procura analisar os discursos católicos em sua relação interdiscursiva com os integralistas, favorecendo a produção de sentido dos discursos destes em sua fase de expansão.

O Prof. José Artur Tavares de Brito, ao refletir sobre a *“Caminhada para a terra de Deus. A ritualidade das Romarias une fé e vida no mesmo lugar”*, analisa socioantropologicamente alguns aspectos do catolicismo contemporâneo, a partir do caso das Romarias da Terra que se realizam pelo Brasil, enfocando-lhes o sentido na história do cristianismo e a riqueza da sua ritualidade.

O Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, em *“O problema da fome: ‘Dai-lhes vós mesmos de comer’. O desafio lançado por Jesus em Mc 6,34-44”*, partindo do desafiador problema da fome, quer, a partir de Mc 6,34-44, contribuir para a reflexão em torno dessa problemática, defendendo sua consideração na reflexão teológica como condição de fidelidade da teologia à sua identidade.

O Prof. Dr. Pe. Jaques Trudel S. J., no seu artigo *“Comemorando 40 anos da Sacrosanctum Concilium. Pastoral litúrgica à luz da Sacrosanctum Concilium”*, apresenta a liturgia como um campo particular no conjunto da ação pastoral da Igreja, uma vez que ela é cume e fonte de toda a ação pastoral. O artigo mostra a abrangência do campo da pastoral litúrgico e o desafio para as equipes de liturgia na base, tendo em conta que a liturgia se relaciona com a oração e com a piedade popular.

O Prof. Dr. Luiz Alencar Libório, ao refletir sobre *“A constituição da família no Islamismo e no Catolicismo da Indonésia”*, faz uma comparação das semelhanças e diferenças doutrinárias entre o Islamismo e o Catolicismo, na Indonésia, no que concerne à constituição das famílias islâmica e católica, visando a um maior conhecimento de ambas as religiões, em sua práxis ético-religiosa, em vista de um diálogo que favoreça na construção da justiça e da paz.

O Prof. Dr. Antonio R. S. Mota S.J, partindo da crise ética do nosso tempo, que se reflete também na falta de caminhos

pedagógicos que favoreçam a formação integral, propõe, no seu artigo *“A metodologia pedagógica dos Exercícios Espirituais”*, uma contribuição na implementação da ação pedagógica educacional espiritual cristã, que reflita a necessidade de levar a pessoa a uma iniciação mistagógica, a partir do referencial educativo do dinamismo pedagógico dos Exercícios Espirituais.

O Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, refletindo sobre a *“Militância cristã e não-violência: discussão a partir de Dom Helder Câmara”*, apresenta o pensamento de Dom Helder Câmara, em um complexo período da história na qual a violência era tida, por muitos grupos, como um caminho legítimo para a libertação, no qual ele, imbuído por uma espiritualidade profundamente evangélica, faz uma clara opção pela não-violência ativa, referindo-se a exemplos como o de Martin Luther King, em quem se inspira.

A Prof^a Dr^a Suely Cordeiro de Almeida, em *“Guerra Santa: uma luta entre o Oriente e o Ocidente?”*, apresenta um panorama dos momentos significativos da história da complexa relação entre o Oriente e o Ocidente, levantando questões pertinentes quanto às reais possibilidades de um fim dos conflitos construídos ao longo dos séculos.

Por fim, o Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos, na sua reflexão sobre *“A importância de Placide Tempels para os estudos das religiões afro-brasileiras”*, apresenta a tese da “força vital” como a categoria central na cosmovisão Banto, defendida por Tempels, buscando demonstrar a sua importância fundamental para os estudos da compreensão das religiões afro-brasileiras.

Desejamos a todos uma boa leitura!!!

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos
Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima
(Organizadores)

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS PARA UMA CRÍTICA DA GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA

PE. CARLOS ALBERTO DA COSTA SILVA SCJ*

Resumo

O amor comunhão que há em Deus inspira o cristão a uma atitude crítica frente a globalização, porque, procurando imitar Deus e ser como Ele é, não nos resta outra opção que partilhar os bens como expressão do amor-comunhão. De resto, essa foi a proposta feita por Jesus Cristo quando anunciou o seu Reino, onde todos poderiam entrar, bastava que fossem capazes de partilhar e vivessem a justiça, em outras palavras, ser solidário. Assim a “solidariedade” torna-se uma atualização do ideal do Reino de Jesus. Partilhar é ser solidário.

Palavras-chaves: reino de Deus, partilha, solidariedade.

THEOLOGICAL FOUNDATIONS FOR A CRITICISM OF ECONOMIC GLOBALIZATION

Abstract

The loving communion which there is in God inspires the Christian to a critical attitude towards globalization, because by seeking to imitate God and to be like He is, leaves us no option other than to share assets as an expression of loving-communion. Moreover, this was what Jesus Christ put forward when he announced his Kingdom, into which all could enter, as long as they were capable of sharing and living a just life, in other words to act in solidarity. Therefore “solidarity” has become a way to bring about the ideal of the Kingdom of Jesus. Sharing is to show solidarity.

Key-words: kingdom of God, sharing, solidarity

Haverá uma fundamentação teológica que justifique uma crítica ao sistema neoliberal e à globalização econômica, uma de suas conseqüências?

De fato, há abundante literatura sobre o antiético que são os meios globalizadores, mas é preciso também que, como ho-

* Mestre em Teologia Dogmática e Exegese Bíblica, Professor do Departamento de Teologia.

mens de fé, busquemos fundamentar nossa atitude crítica na perspectiva do bem-comum e da comunhão-solidariedade.

A - O ideal de nossa vida cristã

Jesus, segundo Mt 5,48, propõe-nos:

“Vós, portanto, sereis perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste”

Qual a perfeição de Deus que deve ser imitada? A perfeição de Deus é amor-gratuidade, amor-comunhão, amor-solidariedade. E essa proposta é feita por Jesus Cristo a todos os que acreditam nele.

Tentemos entender o que significa Deus é amor-gratuidade, amor-comunhão.

1 O amor-comunhão no seio da Trindade

"No Antigo Testamento, Deus se revela como o Deus da Aliança com a humanidade, isto é, Ele quer associar a si todos os seres humanos (Gn 9). A aliança com o patriarca Abraão (Gn 12) foi destinada a criar um sinal entre os povos, chamados também a ser povo de Deus (cf. Ap 21,3). A aliança com todo o povo de Israel (Ex 19 e 24) é antecipação e símbolo do que Deus quer fazer com todos os povos; assim, as doze tribos e os doze apóstolos do Novo Testamento têm um significado simbólico: a reunião dos povos dispersos, para servir a Deus e se tornarem, desse modo, povo de Deus, uma única humanidade redimida e constituída comunidade messiânica. Essa comunhão que Deus quer realizar com a humanidade, expressa pela figura da aliança, deve ser interiorizada no coração de cada pessoa (cf. Jr 31,33; Ez 37, 26; Hb 10, 16). A comunhão busca a intimidade e a liberdade do

coração humano e não só sua expressão social e política.

No Novo Testamento, São Paulo, São João e os Atos dos Apóstolos são os que melhor descrevem esse Deus-comunhão. Ora, essa comunhão adquire historicidade concreta na realidade-Jesus e na comunicação do Espírito. Estar em Cristo e no Espírito, viver com Cristo e com o Espírito constituem a grande comunhão com o Pai (cf. I Jo 1, 3).

Em São Paulo, os caminhos da comunhão são dois: a fé e a ceia eucarística. Por meio da fé nos unimos ao Senhor ressuscitado: vive-se nele, morre-se nele, ressuscita-se com ele, senta-se na glória com ele (cf. Rm 6, 6; 8, 17; 2 Cor 7, 3; Gl 2, 19; Cl 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6; 2 Tm 2, 12). Com a comunhão com Cristo se começa uma comunhão de vida e de destino com ele, também no so-frimento (Fl 3, 10). Essa comunhão se aprofunda mediante a ceia eucarística. Comendo o corpo do Senhor, a comunidade se faz corpo de Cristo (cf. 1 Cor 10,16-18; Rm 12, 5). A comunhão com Cristo significa também comunhão com o Espírito de Cristo (cf. 2 Cor 13, 13).

São João refletiu sobre a comunhão com o Pai na qual Cristo nos introduziu, para que todos sejamos uma coisa só (Jo 17, 21). Ele a expressa também pelos verbos estar em e permanecer em (cf. Jo 14, 20; 15, 4).

A comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito Santo se traduz em comunhão fraterna (cf. 1Jo 1, 1-3). Esta assume contornos concretos no pôr em comum os bens (At 2, 42; 4, 32) e na preocupação com os pobres das outras comunidades, para os quais se faziam coletas, como expressão de comunhão (cf. 2 Cor 9, 13; Rm 15, 26). A carta aos Hebreus nos lembra, além disso, que é essa assistência mútua (comunhão) o sacrifício que agrada a Deus (13, 16). Com a fé, a celebração da ceia, a adesão à mensagem de Jesus, o pôr em comum todos os bens se realizava a utopia comunitária: “A multidão daqueles que tinham abraçado a fé tinham um só coração e uma só alma” (At 4, 32). (...)

(Assim) podemos entender melhor o que signifique afirmar que Deus é comunhão. Ele é comunhão justamente porque é Trindade de pessoas. São três pessoas e uma só comunhão, uma só comunidade trinitária. Eis a forma mais correta para representar o Deus cristão. Falando de Deus devemos sempre compreender o Pai, o Filho e o Espírito Santo em presença um do outro, em total reciprocidade, na imediação da relação amorosa, sendo um para o outro, mediante o outro, no outro e com o outro. Nenhuma pessoa divina existe só para si. São sempre e eternamente pessoas em relação.

O Pai é pai porque tem um filho. O Filho é filho só em relação ao Pai. O Espírito é espírito por causa do amor com que o Pai gera o Filho e o Filho restitui ao Pai. Pronunciando a Palavra (o Filho), o Pai emite o sopro que é o Espírito Santo. Fruto do amor, o Espírito ama o Pai e o Filho como é amado, num jogo de dom recíproco e de comunhão que vem da eternidade e vai para a eternidade.

As pessoas existem como Pessoas em razão das relações eternas de uma com as outras. A unidade trinitária se constitui dessas relações, é uma unidade própria da Santíssima Trindade, uma tri-unidade. A essa unidade se refere São João quando fez Jesus dizer: "que todos sejam um, como tu, Pai estás em mim e eu em ti; que também eles estejam em nós... para que sejam um como nós somos um... para que cheguem à unidade perfeita" (Jo 17, 21-23).

A unidade social que existe na Trindade fundamenta a unidade humana, esta é inserida naquela. As pessoas não são anuladas, mas potenciadas. A unidade é constituída a partir das próprias pessoas, seja na Trindade seja na humanidade, enquanto as pessoas são essencialmente relações. A união que vigora entre as pessoas e na comunidade humana é figura da união que existe na Trindade.

Não obstante todas as diferenças, a Trindade quer se ver figurada na história. À medida que as pessoas põem tudo em comum, estabelecem relações igualitárias e justas entre todos, partilham o ser e o ter.

Foi Ricardo de São Victor (+1173) que, na tradição teológica, aprofundou mais essa perspectiva comunitária da Santíssima Trindade e sua incidência sobre a vida humana. Para ele, Deus é essencialmente amor que se comunica e cria comunhão. O amor do Pai faz surgir das suas entranhas, como um fogo, o filho, a quem entrega todo seu ser. O Filho, por sua vez, restitui ao Pai todo amor recebido. É um encontro absoluto e eterno, porém não é o amor de amantes que se fecham na solidão, ele se expande. Pai e Filho fazem de si próprios um dom comum: é o Espírito Santo. Desse modo, o Deus cristão é um processo de efusão, de encontro, de comunhão entre diferentes, unidos pela vida e pelo amor.

A teologia cristã cunhou uma palavra para exprimir essa vida e essa comunhão,...pericórese (em grego), circumin sessio ou circumin sessio (em latim).

Sabemos que a experiência fundante da pessoa humana é a de amar e ser amada. O povo de Deus do Antigo Testamento e a comunidade dos redimidos do Novo Testamento tiveram também essa experiência, e foi essa experiência de amor que nos foi transmitida pelas Escrituras, como diz João:

"não fomos nós que amamos a Deus mas foi ele que nos amou" (1 Jo 4, 10).

Folheando as Escrituras, encontramos expresso, de muitos modos, os sinais do amor de Deus. São frutos do amor de Deus a própria criação, a vocação de Abraão e a escolha do povo ju-deu, o chamamento dos profetas e apóstolos e, momento culminante, a encarnação do Verbo Deus, Jesus de Nazaré, e o Cristo ressuscitado, sinal grandioso do amor divino.

2 O amor-solidariedade na pessoa de Jesus

Na pessoa de Jesus se entrelaçam a dimensão do gesto e a dimensão da palavra, uma completa a outra, uma explica a outra. As duas são complementares.

2.1 A atitude solidária de Jesus:

Uma reflexão sobre termos do Novo Testamento como compaixão (splangnon) e compadecer-se (fremir, ter contrações espasmódicas das vísceras, comover-se as vísceras = splangni-zomai) nos mostram como acontece esse amor solidário de Deus por nós em Jesus Cristo.

No Novo Testamento, só Lucas, em seu evangelho (1,78), usa o substantivo “compaixão”, mas, por sua vez, é muito usado nos Sinóticos o verbo “compadecer-se”. Sempre se refere à atitude de Jesus (no Pastor Herma, encontramos-lo uma vez referido a Deus), sendo assim exclusivo do agir divino.

Três parábolas têm o verbo.

- Mateus 18, 23-35: ao pedido do servo “tem paciência comigo”, corresponde o patrão “que teve compaixão do servo e deixou-o ir”, notar que depois o patrão se irritou com o servo ingrato.
- Também na parábola do Filho Pródigo, ou melhor, do Pai Misericordioso, de Lc. 15, 11-32: “seu pai viu-o e teve compaixão”, mas o irmão mais velho irou-se. Os personagens estão envolvidos nessa dimensão dos sentimentos humanos - compaixão x ira - para mostrar uma ação específica de Deus.
- Na parábola de Lc. 10, 29-37, o Bom-Samaritano “vendo-o teve compaixão”. Indica a atitude perfeita

do que ama a Deus amando o próximo.

- Marcos usa o verbo, quatro vezes, para indicar as atitudes messiânicas de Jesus. Em 6, 34, narrando o milagre da multiplicação dos pães, diz que Jesus “desembarcando e vendo uma grande multidão, teve compaixão”, o mesmo é dito na narração da segunda multiplicação em 8,2.

Também em Marcos, 1,41 e 9,22, textos exclusivos de Marcos, o verbo ocorre nas narrações das curas de um leproso e do epilético. Sobre esses textos J.Behm escreveu: “Desprezar-se-ia certamente a importância do termo ‘compadecer-se’ nesses dois textos secundários se o considerássemos só um efeito narrativo. Trata-se em vez de uma caracterização teológica de Jesus como Messias em quem está presente a misericórdia divina”.

Mateus 14,14 e 16,23 usa o verbo na narração da multiplicação dos pães e repete Mc. 6,34 na introdução da missão dos Doze, “vendo a multidão, teve compaixão porque eram como ovelhas sem pastor”. Além disso, Mt. 20,34 usa o verbo na cura dos dois cegos, como resposta de Jesus a eles que gritavam “tem misericórdia de nós Senhor”.

Esses textos, como os de Marcos, “caracterizam a figura messiânica de Jesus e mostram a tendência da tradição de descrever, sempre de modo mais amplo, a figura de Jesus com atributos messiânicos”.

O mesmo vale para o texto de Lucas 7,13, onde ele descreve a ressurreição do filho da viúva de Naim, “Jesus vendo-a, compadecceu-se” e realizou o milagre.

Há uma constatação que não podemos deixar passar despercebida, o samaritano, como Jesus, “teve compaixão” e agiu, solidarizou-se não só afetivamente com o assaltado, mas também efetivamente. Vale lembrar o que dirá João Paulo II na

Encíclica “Solicitududo Rei Socialis”, nº 38: A Solidariedade “não é um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum”.

Este foi o exemplo dado pelo Senhor Jesus, que não só teve compaixão, mas à sua compaixão seguiu-se um agir em favor da multidão ou de alguém. Há uma tomada de posição, uma ação concreta, um ato de solidariedade.

Desse texto do Novo Testamento – a parábola do Bom Samaritano – por conseguinte, podemos concluir uma atitude exemplar de solidariedade efetiva de Jesus para com as pessoas, e sendo Jesus, o Cristo, exprime em sua pessoa messiânica o amor do Pai para com os homens, e traz a proposta de amor dos homens entre si, e dos homens para com Deus.

Ainda no Novo Testamento, há o texto, citado no início, de Lucas 1,78, traduzido pela Bíblia de Jerusalém como: “graças ao misericordioso coração de nosso Deus”, ou talvez pela “visceral misericórdia de Deus”. O caráter escatológico do texto parece evidente e “a obra escatológica e reveladora de Deus é vista como um fluir de sua afetuosa misericórdia”.

Eis que nos deparamos com uma linguagem muito próxima de nossa espiritualidade dehoniana, onde o coração de Deus é apresentado como a fonte de amor e misericórdia.

O Deus que por amor criou, chamou os patriarcas e enviou os profetas, na plenitude dos tempos enviou seu Filho, nascido de uma mulher, que nos amou, nos falou, se humilhou e se entregou por nós até a morte de cruz. Por isso Paulo assim se exprime aos Filipenses:

Comportai-vos entre vós assim, como se faz em Jesus Cristo: ele, que é de condição divina, não considerou como presa a agarrar o

ser igual a Deus. Mas despojou-se, tomando a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens, e por seu aspecto, reconhecido como homem; ele se rebaixou, tornando-se obediente até a morte, e morte numa cruz (2, 5-8).

E João nos lembra a fonte das relações entre os homens: “Vede que grande amor nos outorgou o Pai, que sejamos chamados filhos de Deus; e nós o somos!” (1Jo 3,1). E tira a conclusão: “Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor. Eis como se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou seu Filho único ao mundo, para que vivêssemos por meio dele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus mas foi ele que nos amou e nos enviou seu Filho como vítima de expiação por nossos pecados” (1Jo 4,8-10).

Portanto o amor comunhão e solidariedade presente em Jesus é um reflexo do amor de Deus Pai que se encarnou nele. Nos seus gestos, temos uma proposta e um exemplo.

2.2 A comunhão-solidariedade no anúncio do reino de Deus

O anúncio do Reino, em poucas palavras, é o anúncio do amor de Deus para com os homens e as mulheres, que exige amor entre seus filhos e filhas. Amor concreto, como acolhida do Reino, que nos pede novas atitudes, um novo modo de vida.

2.2.1 Capacidade de partilhar

O anúncio do Reino de Deus é exigente. Assim foi a palavra de Jesus ao jovem rico:

Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis, dá-lo aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me!. (Mt 19, 21).

O texto nos recorda o convite de Jesus a seus discípulos, “Vós, portanto, sereis perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste”. Fica evidente que a partilha é um modo de imitar a perfeição do Pai.

A comunidade dos primeiros discípulos entendeu muito bem esse convite, assim se explica a atitude de tantos entre os quais Barnabé:

Assim José, cognominado pelos apóstolos Barnabé – o que significa homem da consolação –, possuía um terreno. Era levita oriundo de Chipre. Ele vendeu o seu terreno, trouxe a importância e a depositou aos pés dos apóstolos (At 4,36-37).

A partilha foi sempre um ato livre, uma resposta livre e isso justifica a reprimenda de Pedro a Ananias:

Mas Pedro disse: Ananias, por que Satanás encheu o teu coração? Mentiste ao Espírito Santo e retiveste uma parte do preço do terreno. Não podias guardá-lo, sem o vender, ou, se o vendesses, dispor do preço a teu bel-prazer? Como é que esse projeto pôde nascer em teu coração? Não foi aos homens que mentiste, foi a Deus (At 5,3-4). Ananias quis fazer de conta que seguia o Senhor mais de perto.

Uma outra atitude exemplar é a coleta promovida por Paulo em favor dos pobres segundo a recomendação dos apóstolos:

...e, reconhecendo a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, considerados como colunas, deram-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão, a fim de que fôssemos, nós aos pagãos, eles aos circuncisos. Apenas teríamos de nos lembrar dos pobres,

o que eu tive muito cuidado de fazer (Gl 2,9-10).

Assim, as coletas de Paulo para os pobres de Jerusalém são um dever do apóstolo: 'lembrar-se dos pobres', provocar entre os fiéis a partilha. Quanto a esse ponto Paulo é claro:

Para a coleta em favor dos santos, seguireis, também vós, as regras que dei às Igrejas da Galácia. No primeiro dia de cada semana, cada um porá de lado em sua casa o que tiver conseguido poupar, a fim de que não se espere a minha chegada para recolher os dons. Quando eu estiver aí, enviarei munido de cartas, os que houverdes escolhido para levarem os vossos dons a Jerusalém (1 Cor 16, 1-3).

E ainda:

Mas agora eu vou a Jerusalém a serviço dos santos, pois a Macedônia e a Acaia decidiram manifestar a sua solidariedade para com os santos (os cristãos) de Jerusalém, que estão na pobreza. Sim, elas o resolveram e lhes eram devedoras. Pois se os pagãos participaram de seus bens espirituais, devem igualmente prover às suas necessidades materiais. Quando, pois, eu tiver terminado essa tarefa e lhes tiver entregue oficialmente o produto dessa coleta, irei à Espanha passando por vós (Rm 15, 25-28).

Convém destacar a frase: “decidiram manifestar a sua solidariedade para com os santos”, literalmente: ‘fazer comunhão com os santos’; segundo Paulo, partilhar é fazer comunhão.

2.2.2 Viver a justiça

Viver a justiça é condição imprescindível para se acolher o Reino. Zaqueu viveu a justiça já anunciada no Antigo Testamento: “restabelecer o direito de que foi fraudado”, e com isso acolheu Jesus e o Reino por ele anunciado:

Mas Zaqueu, adiantando-se, disse ao Senhor: Pois bem, Senhor, eu reparto aos pobres a metade dos meus bens e, se prejudiquei alguém, restituo-lhe o quádruplo. Então Jesus disse a seu respeito: Hoje veio a salvação a esta casa... (Lc 19, 8-9).

Mas talvez o texto onde aparece mais claro a necessidade da justiça e da partilha seja Lc 16,19-31: o pobre e o rico. O abismo entre eles foi criado durante a vida, o pobre sentado no chão, tinha por amigos os cães e comia as migalhas, o rico se banqueteava com os amigos e se vestia de roupas finas. A morte somente transformou em realidade definitiva o abismo anteriormente criado. O pobre agora está com os anjos no seio de Abraão, o rico padece e tem sede, lhe falta a vida simbolizada na água. Para superar a injustiça do abismo econômico-social é necessária a partilha como ato de justiça, justiça do Reino; essa foi a mensagem transmitida por Moisés e os profetas e aperfeiçoada por Jesus Cristo.

B - Ser cristão num mundo não solidário

Somos cristãos pelo batismo, mas como sê-lo no contexto da globalização econômica que nega os valores do Reino – partilha e justiça – e não favorece o amor, a comunhão solidária entre os homens?

Na situação econômico-político-social que vivemos, há aspectos positivos, mas também tantos negativos: a busca incessante do lucro (sem ingenuidade, pois não existe economia capitalista sem lucros), o desejo de ganhar o máximo possível, a manipulação da propaganda, a especulação nas bolsas, o capital virtual, o bem-estar como objetivo último, a exclusão das massas da vida econômica, política e cultural (“massa sobrando”, como Lázaro que espera a sobra da mesa do rico).

Nesse contexto, a vida do cristão pode ser vista como protesto e contestação da ideologia dominante:

1. pela valorização dos valores evangélicos da partilha, da justiça e da solidariedade;
2. pela vivência do princípio fundante da antropologia teológica cristã: a centralidade da pessoa humana, que deve ser sempre entendida no contexto da Trindade: a pessoa que foi criada à imagem e semelhança de Deus foi redimida pelo sangue de Cristo, é templo do Espírito Santo;
3. pela defesa dos princípios basilares do Ensino Social da Igreja católica:
 - * a dignidade da pessoa humana, posta em evidência pela tradição bíblica;
 - * o destino universal dos bens, conclusão da tradição patrística;
 - * o bem comum, objetivo proposto pela tradição escolástica;
 - * a subsidiariedade, delegação de poderes e tarefas que favorecem a comunhão solidária;
 - * a solidariedade, como inspiração humana e cristã da vida.

Conclusão: um caminho de resposta

O primeiro passo para uma resposta, certamente, passa por um olhar crítico sobre a realidade, para isso nos ajudam as ciências humanas. O segundo passo é aprofundar a dimensão social de nossa fé.

E por fim, estarmos conscientes de que nossa resposta não é nem completa, nem exaustiva, mas sim dialética e dinâmica e que nossa fé nos indicou um caminho a ser percorrido. Além disso, é importante estar convencidos que, por trás de nosso agir social, não há uma ideologia oportunista, mas uma espiritualidade fundada na mais genuína tradição judeu-cristã.

CRISTIANISMO E DESAFIOS DO MUNDO ATUAL

PROF. DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA

Resumo

Reflexões sobre a relação cristianismo e a cultura atual considerando os desafios da inculturação num contexto de pluralismo religioso e de estabelecimento do indivíduo como centro decisório, o que instaura um processo de desinstitucionalização, afetando todas as instituições de socialização e acrisolando a dimensão comunitária da fé. A partir de uma caracterização do mundo atual e premissas inerentes ao próprio núcleo da mensagem cristã, as reflexões deste artigo propõem uma mudança na lógica de comunicação da fé.

Palavras-chave: cristianismo, pluralismo, desinstitucionalização, inculturação, diálogo inter-religioso.

CHRISTIANITY AND CHALLENGES BY THE WORLD TODAY

Abstract

Reflections on the relationship between Christianity and today's culture, taking into account the challenges of inculturation in a context of religious pluralism and fixing the individual as the decision-making centre. This sets off a process of de-institutionalization which affects all institutions promoting socialization and purifies the community dimension of faith. Based on characterizing today's world and the premises inherent in the very kernel of the Christian message, the reflections in this paper argue for a change in the logic of communicating faith.

Key-words: Christianity, pluralism, de-institutionalization, inculturation, inter-religious dialogue.

Atentação na abordagem do tema proposto é de isolar os campos, ou seja, tratá-los de forma separada como se fossem grandezas em duelo cuja aproximação provocaria um curto-circuito. Ceder a essa tentação implicaria negar a dinamicidade inerente ao movimento cristão e, também, à realidade com seus constantes e novos desafios. A proposta que procuraremos desenvolver buscará uma articulação dialógica do cristianismo com

os desafios do mundo atual, considerando no movimento da circularidade hermenêutica tanto os impactos da realidade atual sobre o cristianismo como a realidade sob o impacto da fé cristã. Nossa reflexão, portanto, consistirá de três momentos. No primeiro, apresentaremos algumas premissas que orientam o nosso entendimento sobre o cristianismo e seu significado. No segundo, esboçaremos o contexto humano que caracteriza o mundo atual. No terceiro, apontaremos algumas pistas performativas da fé cristã em diálogo com os desafios atuais do mundo.

1 O cristianismo: algumas premissas

Distantes mais de 2000 mil anos do tempo, da pessoa e dos eventos que configuram historicamente o início do cristianismo, não surpreende a pluralidade de portais de entrada e de modelos para apresentação do cristianismo. Não obstante a diversidade e legitimidade de tantas outras formas associadas ao cristianismo, nossa abordagem concentrar-se-á na apresentação de algumas premissas que orientam a compreensão do seu significado ordenado ao desígnio de Deus para toda a humanidade.

Nessa perspectiva do significado, o mínimo contato com o Novo Testamento permite perceber na esperança o ponto de partida da fé. O anúncio da iminência do Reino supõe a esperança do Reino. O Evangelho é, portanto, Boa Notícia para quem espera um mundo novo e se abre à renovação total.

O Evangelho é sempre uma realidade carregada de sentido vital e definitivo: a vitória do poder de Deus sobre o que esmaga a pessoa humana e integração plena da criação no plano de Deus. A fé consiste em reconhecer que os sinais atuais confirmam a chegada da esperança do futuro absoluto ¹

Assim, para os cristãos, a ressurreição é o sinal dos sinais da vinda do reino a partir qual mudam-se o sentido e a vivência da cruz, do sofrimento e da opressão. E aqui reside a contribuição decisiva do cristianismo à caminhada da humanidade: anunciar a chegada do Reino no meio de nós como resposta radical à esperança total da vida humana. Por isso não se pode entender a significação decisiva do cristianismo fora da história real dos seres humanos. Jesus evangeliza por seus gestos proféticos e na cruz, tomando o mundo e a história dos seres humanos como o lugar da efetivação da salvação. Nos passos de Jesus, a história humana é o lugar da história da salvação, na medida em que homens e mulheres, em meio às suas lutas, para conquistar sua humanidade, são convidados a entrar em comunhão com o Deus da vida, do sentido. A esperança cristã assegura que essa busca não é inútil e, portanto, a história é a chance gratuita, por parte de Deus, da libertação da pessoa humana.

As fontes cristãs não concedem espaço a qualquer tipo de divórcio entre fé e vida, entre história humana e história da salvação, sob pena de comprometermos a relevância decisiva da fé para a construção do mundo, como reconhece a *Gaudium et Spes* ao afirmar: “*Este divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo.*” (GS 43).

A revelação cristã destina-se sempre à encarnar-se ou inculturar-se, usando o termo atual da teologia para designar a dinâmica da evangelização. O conteúdo da revelação de Deus, objeto da fé cristã, é, ao mesmo tempo, revelação de Deus e revelação do ser humano. Tal perspectiva encontra explícita expressão na *Gaudium et spes* quando assegura que

Cristo, novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. (GS 22).

Isso implica que a mensagem da revelação é profundamente histórica, no sentido que nos faz conhecer a Deus amando, ou seja, atuando na humanidade e a humanidade atuando com Deus, mesmo quando esse movimento não é consciente, pois

(...) o homem cristão recebe 'as primícias do Espírito' (Rom 8, 23), que o tornam capaz de cumprir a nova lei de amor. [...] Isto vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível (GS 22).

A encarnação é a lei primeira da revelação de Deus que se manifestou por meio de um povo concreto e se entregou plenamente em um homem inscrito na história. Essa lei primeira da revelação é o critério para que a fé não se expresse de forma divorciada da existência humana e não fuja ao diálogo com aqueles(as) que estão construindo o mundo pela boa vontade.² Para o cristianismo, esse diálogo é imprescindível (GS 40). A consequência da quebra do diálogo com o mundo seria o perecimento do ser da Igreja, cuja razão é ser fermento na caminhada da humanidade. O diálogo e o serviço, por mais difíceis e ameaçadores que pareçam, constituem-se uma condição da plausibilidade da verdade cristã, e isso porque, como afirma Juan Luis Segundo, jesuíta e teólogo uruguaio,

La verdad que la Iglesia posee está en continuo riesgo de volverse nominal sin el diálogo que la actualiza. En otras palabras, la Iglesia está continuamente en peligro de perder su verdad si no la busca junto con los demás. En ese sentido poseer la verdad y buscarla no son dos cosas opuestas. Están esencialmente relacionadas, y su relación real se llama Espíritu que conduce a la Iglesia.³

Depois do Concílio Vaticano II, a autocompreensão do cristão não pode ser dissociada dos desafios históricos e tampouco da convicção de sua contribuição decisiva para uma performance mais humana do mundo. Isso significa dizer que, desde o Vat. II, a fé, bem entendida e em diálogo com os demais (GS 3), constitui um elemento de ajuda na busca de soluções mais humanas para os problemas históricos (GS 11), sem que isso possa significar um esquecer-se de Deus e de seu plano eterno, senão como associação efetiva a esse mesmo plano (GS 39).

2 O contexto humano do mundo atual: “locus” da inculturação da fé cristã

Nossa experiência da realidade ocorre num contexto mundial, global, que, em formas diferentes, permanece um contexto de aspiração à libertação na expectativa da humanização. No mundo moderno, a ciência e a tecnologia deram à atividade humana uma dimensão planetária, uma vez que potencializou-se tecnicamente seu raio de interferência, alargando, portanto, o horizonte da responsabilidade do homem.⁴ Ocorre um processo de mundialização que afeta ineditamente o mundo e todas as sociedades. Instaure-se uma era planetária da humanidade preche de potencialidades humanizadoras na medida em que testemunha a unidade do espírito humano e favorece a solidariedade entre os povos, suplantando os muros que separam raças, culturas e religiões. Entretanto, muito marcada pelos interesses da ordem mundial do livre mercado, atuando como motor escondido que ativa o fenômeno da globalização, cuja lógica, centrada na maximização do lucro, considera os seres humanos como consumidores potenciais. Em conformidade com a noção de “sinais dos tempos”, que nos foi franqueada pela Constituição *Gaudium et spes* 4, elencaremos, a seguir, alguns desafios correlatos que,

no nosso entendimento não podem ser ignorados pelo cristianismo contemporâneo, tendo em vista a sua relevância decisiva para a construção da história perspectivada pelo sonho de Deus.

2.1 O aprofundamento da pobreza – as novas faces

Tanto no Norte como no Sul do Atlântico, é patente uma convergência, resguardadas as peculiaridades, na caracterização socioeconômica e cultural em torno da percepção que está em curso um crescimento da pobreza nas nossas sociedades globalizadas, culturalmente secularizadas e, para muitos, pós-cristãs. Dados de 1999 indicam que, no Brasil, 400 mil unidades familiares – 1% da população brasileira – detêm 53% da riqueza e 17% da renda nacional. Em detrimento das outras 39,6 milhões de famílias, essa minoria vive voltada para o exterior buscando integração no mercado globalizado. Pouco capital é aplicado em investimentos de longo prazo. O caso dos bancos, com lucros extraordinários, ilustra o tipo de capitais atraídos para o Brasil no contexto neoliberal. Mesmo o Brasil tendo cumprido rigorosamente as diretrizes do FMI, ainda não encontrou junto ao sistema financeiro mundial a correspondente acolhida. O fato é que a economia brasileira, com taxa de crescimento anual abaixo de 2% na última década, decresceu em termos de renda per capita. Quem pagou o preço dessa estagnação não foram os mais ricos, pois a renda continuou concentrando-se nas mãos de uma minoria, que vive hoje numa opulência que nada deixa a desejar em relação aos ricos do primeiro mundo, exceto, talvez, pela constante insegurança por medo de assalto, seqüestro ou violência gratuita. De fato, aumentou muito o número de pessoas que vivem hoje de atividades criminosas, através do narcotráfico e de outros meios. É incrível a quantidade de adolescentes e crianças que optaram

por uma vida breve, mas recheada de emoções que só a marginalidade pode oferecer. Eles sabem que logo serão mortos pela polícia ou por bandidos rivais, mas, enquanto viverem, terão um padrão de consumo muito superior àquele que o mercado oferece a trabalhadores como seus pais. O aprofundamento da pobreza entre nós conduz à formação de uma população socialmente marginal, com uma cultura peculiar, que sobrevive predando as riquezas concentradas nas mãos de poucos, ou pior, roubando de quem pouco tem. O resultado desse jogo de vida e morte é o esgarçamento do tecido social e a perda de dezenas de milhares de vidas humanas.

Constata-se também um aprofundamento das desigualdades na distribuição da renda no outro lado do Atlântico, onde aumentam drasticamente os distúrbios e dificuldades psíquicas. A pobreza faz adoecer e a doença faz empobrecer. Mas, o que chama mais a atenção é a modificação da prática político-social com relação à pobreza. No contexto da sociedade pós-moderna, com sua dinâmica de individualização, sugerindo e reivindicando a auto-responsabilidade, a política neoliberal criou plausibilidades para interpretações da pobreza, ligando o empobrecimento das pessoas ao fracasso pessoal. Não são levadas em conta as questões de justa distribuição, “quem é pobre, o é por conta própria”. A pobreza envergonha e estigmatiza, ao ponto em que receber ajuda também envergonha. Se a pobreza é associada ao fracasso pessoal, o resultado é uma freqüente desmoralização do atingido com conseqüências fatais: baixa auto-estima, angústias com relação ao futuro, fatalismo e resignação, desamparo e desespero, retirada da sociedade.

2.2 A secularização – desafios do pluralismo

Trata-se do viés sociocultural da realidade. Dos traços que marcam concretamente essa secularização nas sociedades nas quais somos desafiados a viver e propor inculturadamente a fé destacamos dois que parecem sintetizar essa caracterização: a desinstitucionalização do religioso que se associa ao pluralismo cultural, ao subjetivismo e a uma nova relação com a verdade marcada pelo relativismo.

2.2.1 Desinstitucionalização e pluralismo

A desinstitucionalização da referência religiosa pode ser percebida na nova dissociação que se está operando entre a identidade religiosa e os gestos tradicionalmente associados a ela. Essa destradicionalização está intimamente ligada à individualização e à pluralização na medida em que dissolvem as tradições até então consideradas normativas para a orientação individual e coletiva. A tradição é vista como incompatível com a modernidade, a qual só conta o presente e o que é realizável. Nesse contexto, a referência memorial representa uma regressão face ao único valor disseminado: o progresso. Associada a essa racionalidade modernizadora, encontra-se uma mentalidade dirigida para o “aqui e agora”, que se expressa no slogan: “viver a própria vida”. O que antes constituiu privilégio dos ricos, agora transforma-se na divisa existencial de amplas camadas das populações. Percebendo esse embalo do “bem estar” e as necessidades daí decorrentes, toda uma indústria de bens de consumo e de serviços não cessa de superar-se a si mesma na oferta de experiências instantâneas e intensas. Os produtos propostos sugerem qualidades cada vez mais eficazes no nível da vivência subjetiva. Não obstante esse projeto, um número cres-

cente de pessoas não pode fazer mais os sacrifícios materiais necessários à religião da vida de alto nível. As pessoas percebem também que a exaltação do instante presente não traz a plenitude prometida e existem situações em que essa filosofia simplesmente falha. Confrontados com a finitude, muitos recomeçam a refletir sobre a validade de tudo isso. A modernização traz consigo problemas subseqüentes não solucináveis pelos seus princípios inerentes, tais como:

- os seres humanos têm o direito de fazer tudo o que seu poder permite?
- que critérios norteiam esse tipo decisão?
O que acontece quando o ser humano perde a memória do divino?

2.3 A privatização da religião

As tentativas de interpretação do fenômeno religioso no mundo pós-moderno mostram sempre mais a sua complexidade. Durante muito tempo a visão predominante sobre a modernização foi a difusão progressiva do princípio da racionalidade em todas as esferas da vida social, sendo a modernização entendida como sinônimo de secularização. Tal conceito de modernização está sendo radicalmente revisto nas ciências sociais atualmente.⁵ A questão da secularização não passa simplesmente pelo enfraquecimento dos símbolos religiosos, mas sim pelo enfraquecimento de sua gestão pelas instituições. Eles continuam e servem à construção de novas constelações religiosas. A religião não perdeu, contrariando muitas previsões, força e eficácia na cultura atual, mas apresenta a tendência de desenvolver-se fora dos espaços tradicionais, aparecendo, muitas vezes, em espaços imprevistos com características difusas e sem contornos de-

finidos.⁶

Na sociedade atual, marcada pela pluralidade de ofertas de sentido, cada indivíduo busca fazer as suas próprias escolhas a partir das mais variadas ofertas, e o critério é sempre mais a sua experiência pessoal, aquilo que vai dando sentido a sua própria existência. Cada um produz a sua *bricolage*⁷ a partir das suas necessidades subjetivas. Do ponto de vista religioso, ele torna-se um ser de opções. Muitas vezes, não é mais o “chamado” ou a “conversão” que formam a sua identidade religiosa, mas a “escolha” e a sua “decisão individual”. Não são mais a tradição e a socialização que fundamentam as convicções religiosas de uma pessoa, mas a comparação das ofertas religiosas a partir das suas necessidades individuais. Fenômeno que, muitas vezes, oferece o suporte, inconsciente, do “trânsito religioso”. Tudo parece que depende de fatores subjetivos na busca de construção de sentido. A religião, segundo Stefano Martelli, está entrando em um processo de “flutuação”. Segundo ele:

... a religião, constituindo um recurso de sentido e uma reserva de significados, é capaz de assumir em si mesma as relações sociais existentes, conferindo-lhes formas diferentes e favorecendo diversas mixagens entre os elementos da tradição e da modernidade, com resultados não apenas acomodatórios, mas inovadores e até disfuncionais em relação ao sistema social, e governados por uma lógica específica: a comunicação simbólica.⁸

A esfera religiosa vai cada vez mais sofrendo um processo de privatização. A preocupação primeira não é o confrontar-se com uma tradição que constitui a identidade de um sistema religioso, mas, a busca de experiências intensivas de vivência espiritual. A orientação religiosa é marcada pela interioridade das pessoas na qual os sentimentos individuais ganham uma impor-

tância decisiva. A plausibilidade de tal experiência não é buscada “fora” em normas ou tradições, mas na subjetividade da pessoa envolvida. A transcendência, que antes “vinha de fora”, agora “vem de dentro”, a partir da vivência pessoal.

A mesma mentalidade de consumo que norteia as relações sociais vai lentamente instalando-se em relação ao “sagrado”; os indivíduos escolhem o que acham melhor a partir de uma variedade de significados “últimos” guiados por preferências condicionadas por suas biografias.

Os indivíduos determinam, de maneira autônoma, o que para eles tem sentido e valor e aqui está, certamente, um dos pontos cruciais do novo cenário religioso na cultura moderna. O fato da autonomia e da escolha não é novo, mas a sua legitimação frente aos sistemas religiosos que, nesse novo cenário, são vistas como “ilegítimos” na sua pretensão de dar sentido à totalidade da vida dos indivíduos, mesmo dos crentes. Tal contexto é profundamente desafiador ao cristianismo.

2.4 A pluralidade cultural e o desafio da inculturação

O desenvolvimento e as transformações econômicas, políticas e sociais das últimas décadas têm provocado processos migratórios cada vez mais complexos, provocando a necessidade da convivência das mais diferentes culturas e sistemas religiosos em um mesmo espaço geográfico. Sociedades que, durante séculos, viveram relativamente autônomas entre si têm que buscar novas formas de convivência diante da multiculturalidade que as constitui atualmente.⁹ O pluralismo religioso não é mais um problema de uma parte do mundo, mas tem-se, cada vez mais, tornado um fenômeno universal. As nossas sociedades estão-se tornando multirreligiosas. O fortalecimento da presença da religião na vida política e social das pessoas e nações, bem

como a afirmação e o reconhecimento internacional da liberdade religiosa fazem com que o pluralismo religioso ganhe sempre mais significado e importância. A religião vem-se destacando no cenário político internacional. As justificativas oficiais das últimas guerras ocorridas após o fim do socialismo real no leste europeu têm demonstrado claramente este cenário: Os quatro maiores conflitos que marcaram o mundo em 1999 são, pelo menos em parte, conflitos religiosos. Kosovo, Caxemira, Timor Leste e Tchetchênia. O mesmo se aplica a outros conflitos como o do Oriente Médio (judeu/mulçumano), Balcãs (ortodoxos/católicos/mulçumanos), Irlanda do Norte (católicos/protestantes), Afeganistão (extremistas/mulçumanos moderados), Sudão (mulçumanos/cristãos), Argélia (extremistas/mulçumanos moderados), Chipre (mulçumanos/ortodoxos), Nagorno-Karabakh (cristãos/mulçumanos) e Tibete (ateus/budistas). As justificativas oficiais da última guerra contra Sadam Hussein foram montadas em categorias tiradas da linguagem religiosa.

Também se observa, nas últimas décadas, em razão de mudanças demográficas, a redistribuição geográfica das religiões: o cristianismo continua sendo a maior religião com 1,9 bilhões de adeptos. Em 1939, os três maiores países católicos eram França, Itália e Alemanha. Hoje são Brasil, México e Filipinas. O segundo maior país protestante é a Nigéria, e a maioria dos anglicanos é formada por negros. A segunda maior religião do mundo é o islamismo, com 1,3 bilhões de fiéis. Religião que é cada vez menos árabe e menos ligada ao Oriente Médio, tendo em vista que os três maiores países mulçumanos do mundo atualmente são Indonésia, Paquistão e Bangladesh.

A relação do cristianismo com as tradições religiosas da humanidade e a descoberta das riquezas das suas experiências e do seu conhecimento provocam a necessidade da busca de novos paradigmas para a teologia que possibilitem um diálogo

que possa contribuir com os grandes desafios éticos do momento atual.¹⁰

A necessidade de uma maior compreensão da relação entre religião e cultura se faz cada vez mais necessária para os desafios que essa problemática desperta para o cristianismo. A Igreja tem buscado contribuir nesse contexto, alertando para a necessidade de uma “evangelização inculturada”¹¹ e do diálogo inter-religioso. Tem sido uma característica marcante do pontificado do papa João Paulo II a relevância dada a essa problemática. A Igreja na América Latina, nas suas Conferências Episcopais em Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), expressou sua consciência quanto à urgência desses desafios para a sua ação evangelizadora no continente.

No interior da Igreja, cresce a consciência da sua pluriculturalidade¹² em um continente multiétnico com graves problemas econômicos e sociais, mas portador de uma grande riqueza cultural e potencial transformador.

Segundo Clifford Geertz, a cultura

denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.¹³

Segundo ele, o ser humano é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, sendo a cultura essas teias.¹⁴ Através da constelação dos significantes, realiza-se um processo permanente de comunicação, um sistema entrelaçado de signos interpretáveis.¹⁵ É uma rede de comunicação na qual mensagens verbais e não-verbais se relacionam permanentemente, sendo esta uma permanente relação de símbolos, sinais ou

significantes portadores de informações.¹⁶ Esses movimentos de mensagens são estruturados por códigos ou sistemas de regras que possibilitam aos receptores a sua compreensão, tendo em vista que um mesmo sinal, em um mesmo sistema, inserido em um outro sistema de regras, pode transmitir uma outra informação, podendo possuir um significado completamente diferente. Neste caso é de suma importância analisar todo e qualquer significativo, sinal ou símbolo inserido no seu sistema de regra, sendo, só dessa forma, possível compreender o seu significado e a mensagem por ele revelada. Só a constelação simbólica como um todo possui significado.¹⁷

Neste caso, o ponto de partida da inculturação não poderá ser a definição, *a priori*, de uma determinada concepção de cultura, mas sim, a cultura na qual o cristianismo deverá encarnar-se. A fé cristã só poderá existir sempre em uma cultura concreta condicionada por sua constelação cultural. A inculturação do evangelho faz necessariamente com que a Tradição cristã seja sempre um complexo de tradições particulares e locais fruto da relação do cristianismo com diferentes povos, culturas, filosofias e modelos mentais.¹⁸ Toda experiência neste âmbito será sempre um permanente processo de interpretação.¹⁹

A inculturação não é simplesmente uma ação da Igreja, mas sim, a sua forma de ser entre os povos, a forma pela qual ela participa das suas angústias e esperanças (GS 1). Nesse processo, todas as dimensões da vida de um povo: tradições, valores, religiões, instituições são partes constitutivas com as quais o cristianismo terá que dialogar. Não é um processo vivido de fora, mas a partir de dentro, dos sujeitos envolvidos, por isso ele só pode, de fato acontecer, na comunidade cristã inserida no seu contexto sociocultural e de pluralismo religioso. As Igrejas locais são responsáveis para que o Evangelho crie raiz nas suas diferentes culturas (AG 19-20). Essa tarefa terá de ser ajudada por

uma reflexão teológica que parta das diferentes contextualidades inseridas nesse processo, fruto de um testemunho e do diálogo solidário com a cultura envolvida, produzindo, de forma orgânica, uma “Teologia Inculturada”.

2.5 A pluralidade religiosa e o desafio do diálogo inter-religioso

O desafio do “Diálogo inter-religioso” também deve ser compreendido como fruto desse contexto. A Igreja tem-se mostrado sensível ao desafio da convivência, cada vez mais próxima, de diferentes tradições religiosas, todas elas desafiadas pelos grandes desafios que caracterizam as nossas sociedades atuais.²⁰ E da cooperação necessária em busca de respostas frente aos grandes desafios do sofrimento humano em nosso tempo. Essa sensibilidade já se manifesta no clima criado pelo Concílio Vaticano II, que provocou, na década de 70, a reflexão teológica no tocante a essa problemática. Nas últimas décadas, aumentou o número de estudos e reflexões que buscam sistematizar uma teologia cristã do pluralismo religioso.²¹ O diálogo é parte constitutiva da missão da Igreja.²²

A Conferência Episcopal de Santo Domingo, ao refletir sobre a pluralidade religiosa da América Latina, afirma ser necessário aprofundar o diálogo com as religiões não cristãs presentes no continente, que foram, durante muito tempo, ignoradas ou marginalizadas,²³ buscando superar preconceitos e incompreensões.²⁴ Para intensificar esse diálogo, segundo o documento, deve-se promover ações comuns em favor da paz, da promoção e defesa da dignidade humana, bem como em defesa da criação e do equilíbrio ecológico.²⁵ Devem-se buscar ocasiões de diálogo com as religiões afro-americanas e dos povos indígenas, buscando descobrir as sementes do verbo, oferecendo-lhes o anúncio inte-

gral do Evangelho e evitando qualquer forma de sincretismo religioso.²⁶

O diálogo inter-religioso se realiza entre sujeitos históricos, com biografias concretas, sujeitos religiosos que buscam o diálogo entre si. Como afirma Michael Amaladoss, deve-se ter presente que não se trata de um diálogo entre sistemas religiosos, mas sim entre pessoas crentes que buscam partilhar e interpretar os seus símbolos religiosos. Segundo ele: “Quando convivemos juntos, encaramos os fiéis de outras crenças como pessoas e a sua religião como um esforço deles em viverem as próprias vidas à luz do Transcendente, e não como um sistema a ser dissecado objetivamente e debatido. O diálogo passa a ser um encontro comum entre crentes e um contexto de interpretação dos símbolos de cada um. Aprende-se a repor os próprios símbolos no contexto mais amplo de um plano divino sobre o mundo a nós agora revelado de modo mais completo, ao encontrarmos-nos com os fiéis de outras crenças”²⁷

Os símbolos e principalmente em se tratando de símbolos religiosos, são produções inconscientes pessoais e coletivas que expressam experiências profundas dos seres humanos. E esse processo não se realiza a partir de projetos objetivamente elaborados ou de diretrizes já a priori demarcadas. A reflexão sobre a inculturação se realiza sempre como algo posterior a um processo complexo de reinterpretação e construção de sentido realizado pelos sujeitos envolvidos nesse processo. A partir daí, da interpretação feita pelo sujeito em questão, é tarefa de toda a Igreja comunicar a sua experiência de fé, estando toda ela, na pluralidade das suas interpretações, convocada permanentemente à conversão no seguimento de Jesus na construção do Reino da Vida. Não é a adaptação das proposições da fé, ritos ou normas em uma determinada cultura o critério de uma evangelização inculturada, mas, a fé que se torna carne em um sujeito histórico

que vive em uma determinada cultura com os seus sofrimentos e esperanças.

Cada contexto determina a interpretação feita do cristianismo e a inculturação parte das experiências e perguntas feitas por um determinado grupo cultural. Ela não é um processo seletivo em uma cultura onde elementos *a priori* são escolhidos e integrados no sistema cristão, o que não passaria de uma instrumentalização da cultura, mas sim a cultura como um todo, compreendida como uma rede de sentido na sua totalidade.

A partir da releitura e da interpretação feita entre Evangelho e cultura daí surgida, é que se desenvolve o processo de inculturação. Dessa forma, o diálogo entre as diferentes interpretações é um processo de enriquecimento mútuo. A partir do momento em que uma interpretação cultural do cristianismo não se define como normativa frente às outras interpretações, a necessária separação entre Evangelho e cultura é preservada, produzindo um processo de diálogo e autocrítica entre as várias interpretações, pois todas elas, com as suas riquezas e ambigüidades, estão convocadas a uma permanente Metanóia, a um questionamento permanente da sua plausibilidade diante do testemunho evangélico.

Reconhecer e aceitar a pluralidade de interpretações do cristianismo sem cair em relativismos ou fundamentalismos não é tarefa fácil: reconhecer-se sempre em uma busca permanente de novas formas criativas de interpretação da Tradição cristã a partir da multiplicidade cultural é o desafio para o nosso tempo.

3 Conclusão: pistas performativas para a comunicação da fé no contexto atual

A desinstitucionalização afeta todas as instituições de socialização como a família, a escola e a Igreja. A crise não é da fé

como tal, mas da performance comunitária da fé, o que atinge a relação com a tradição. Se a sociedade atual entrou na era do relativo e não é mais pensada como uma totalidade orgânica, se ela se constitui pela diversidade de esferas de atividades e de saber, tendo cada uma dessas esferas sua lógica, então são os indivíduos que, paradoxalmente, constituem o centro, pois eles se inserem nas regras de um jogo complexo e se adaptam a elas em função das suas disposições, experiências e aspirações. O que decorre disso é que não podemos mais considerar a transmissão religiosa como uma mera reprodução, repetição do que se fez com as gerações passadas, contando com a conformação. É necessário ter em conta a maneira como se constituem as identidades a partir da experiência dos sujeitos que acreditam. Isso significa que o cristianismo terá de cultivar uma socialização que não consista mais em enquadrar as pessoas e sim em formar testemunhas, de tal modo que sejam capazes de inventar uma identidade que englobe, ao mesmo tempo, a tradição e o seu próprio modo de ser.

A nova maneira de transmissão na modernidade gera problemas no tocante à gestão da relação com a autoridade e com a verdade, pois deslocou o parâmetro dessa relação para o critério da liberdade e da autenticidade. Mas isso não significa uma inviabilidade do anúncio e da comunicação da fé cristã. Não há espaço para resignação, mas para a criatividade inspirada pelo Evangelho que no diálogo com a realidade potencializa aspectos da mensagem cristã que ainda não foram descobertos e vivenciados. Isso, contudo, demanda uma mudança nos modelos de comunicação. Temos dificuldade de imaginar algo diferente do que sempre conhecemos: uma transmissão natural no seio da família e que se desenvolve numa comunidade visível, particularmente a paróquia, centrada na figura exclusiva do padre. Nossa época e nosso mundo não são menos favoráveis à

inculturação da fé cristã do que os tempos passados. Não caberia ao cristianismo, na sua diversidade, a tarefa de uma grande e desinteressada acolhida e também uma vigilância ativa, no sentido de perceber os sinais do imprevisto de Deus diante das múltiplas solicitações? Tal atitude supõe não a diluição da instituição, mas sim um novo referencial pelo qual a unidade é cultivada através da atenção ao testemunho singular e pela valorização dos pequenos gestos em nome de Jesus Cristo. A comunicação dialogal da fé cristã, dessa forma, pode dar-se de maneira primordial através da contribuição dos cristãos ao processo de construção de uma sociedade de homens livres, iguais, solidários e construtores de uma intersubjetividade que redescobre e efetiva o primado da alteridade, da diversidade e da comunhão como projeto comum da humanidade articulado nos diferentes contextos dos povos. O amor incondicionado ao próximo, especialmente ao não-homem, continua a constituir o sinal mais claro do Reino de Deus e a eficiente forma de questionar a suficiência redutora da imanentização do sentido da vida. Nas nossas sociedades modernas, centradas na lógica da autonomia do homem e das instituições históricas, abre-se à Igreja uma chance que, talvez, no passado, não era tão clara:

a de uma missão inteiramente desinteressada, não voltada para si mesma, mas voltada inteiramente para as grandes causas do ser humano. Só assim seu anúncio poderá ser de fato Boa-Nova. Nessa perspectiva, quanto mais fiel for a Igreja ao Evangelho, mais se poderá fazer fator importantíssimo de humanização em nossas sociedades em diálogo aberto com uma sociedade autônoma.¹

No diálogo, o cristão comunica uma informação entre as tantas outras da inflação de informações que caracteriza o nosso tempo, senão a possibilidade de se estabelecer uma relação de

um ponto sensível, crítico do destino e das expectativas de cada pessoa ou grupo com Jesus que se desdobrará em libertação para o serviço da liberdade e da fraternidade.

Notas

- 1 Redemptoris Missio, 26-27.
É importante registrar algumas afirmações do Vaticano II a propósito dessa relação entre cristianismo atuante na construção do mundo e os homens e as mulheres de boa vontade: LG 16; GS 19; GS 43; GS 16; GS 39; GS 22; GS 27; GS 21.
- 2 SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia abierta para el laico adulto**. Esa comunidad llamada Iglesia. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968. p. 119.
- 3 Ver: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **O Caminhar da igreja em um mundo globalizado**. In: Instituto Nacional de Pastoral (Org.), **Presença Pública da Igreja no Brasil**, (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 546ss.
- 4 MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: Entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 10-14.
- 5 Ibidem., p. 17.
- 6 GREVERUS, Ina-Maria. Prinzip Collage. In: SILLER, Hermann P. (Hrsg.). **Suchbeweigungen**. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. p. 18-30.
- 7 Ibidem., p. 26.
- 8 OPTIZ, Peter J. **Die grosse Wanderung?** kenzeichen der Migration im ausgehenden 20. Jahrhundert vor historischer Perspektive. In: WEBER, hermann (Hrsg.). **Wanderschaft - Flucht - Glückssuche: Migration im Zeicen der Globalität**.

- Bonn: DAVIS BONN, 1997. p. 14-33.
- ⁹ KÜNG, Hans. **Projekt Weltehos**. München: Piper, 1990;
KÜNG, Hans; KUSCHEL, Karl-Josef. **Weltfrieden durch Religionsfrieden**. Antworten aus den Weltreligionen. München: Piper, 1993.
- ¹⁰ Cf.: CROLLIUS, Arij. A. Roest. Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation. In: LIENKAMP, Andreas; LIENKAMP, Christoph (Hg.). **Die "Identität" des galubens in den Kulturen**. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand. Würzburg: Echter, 1997. p. 17-29.
- ¹¹ AZEVEDO, Marcelo de C. **Christentum** – eine plurikulturelle Erfahrung. Eine systematische Reflexion aus lateinamerikanischer Perspektive. In: LIENKAMP, Andreas; LIENKAMP, Christoph (Hg.). **Die "Identität" des galubens in den Kulturen**. Op. Cit., p. 73-89.
- ¹² GEERTZ, Clifford. **Dichte Beschreibung**. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt na Main: Suhrkamp, 1987. p. 46.
- ¹³ Ibidem., p. 9.
- ¹⁴ Ibidem., p. 21.
- ¹⁵ Cf.: SCHREITER, Robert. **Abschied von Gott der Europäer**. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Salzburg; Salzburger Druckerei, 1993. p. 84.
- ¹⁶ Ibidem., p. 85.
- ¹⁷ Cf.: WILFRED, Felix. Weltreligionen und christliche Inkulturation. In: **Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft**. Jahrgang 1988, Heft 1. p. 209.
- ¹⁸ TRACY, David. **Theologie als Gespräch**. Eine postmoderne hermeneutik. Mainz: Matthias-Grünwald, 1993. p. 13-47.
- ¹⁹ As convocações do papa João Paulo II para os encontros inter-religiosos em Assis no Dia Mundial de Oração pela Paz,

bem como a sua incansável busca de diálogo com os principais líderes religiosos da humanidade são um claro exemplo disso.

- ²⁰ Um importante estudo sobre esta problemática com vasta indicação bibliográfica é a obra: DUPUIS, Jaques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulus, 1990.
- ²¹ Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. **Diálogo e Anúncio**, n. 9.
- ²² SD, 137a.
- ²³ SD, 137b.
- ²⁴ SD, 138e.
- ²⁵ SD, 138f.
- ²⁶ Cf.: AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida: Prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 40.

SEMIÓTICA DA SIGNIFICAÇÃO E A QUESTÃO DO DINHEIRO NA PRÁTICA RELIGIOSA DA IURD

PROF. DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo

Neste texto, um objetivo é norteador da reflexão: poder tratar objetos materiais que normalmente circulam no espaço religioso, como objetos que ganham significado e sentido. Tal objetivo se apresenta como algo que é próprio da preocupação semiótica: “A semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido”. (SANTAELLA, 1983: 13).

Palavras-chave: semiótica e religião, pentecostalismo, religião e dinheiro.

SEMIOTICS OF SIGNIFICATION AND THE QUESTION OF MONEY
IN THE RELIGIOUS PRACTICE OF THE IURD

Abstract

In this paper, one objective is a beacon for reflection: to be able to deal with material objects which normally circulate in religious space as objects which gain significance and meaning. Such an objective is presented as something that belongs to semiotic concern.: “Semiotics is the science which regards all possible languages as being the object of investigation, that is, having the objective of examining the modes of how any and all phenomena are constituted as a phenomenon of the production of signification and meaning”. (Santaella, 1983: 13).

Key-words: semiotics and religion, pentecostalism, religion and money.

1 Semiótica e a questão do dinheiro

1.1 O dinheiro como signo

Nessa reflexão poderemos apreciar, de forma direta, a relação entre religião, fé e dinheiro, que, articulados em torno de um tipo de discurso, obedecem a uma ordem de linguagem

que, uma vez reconhecida, garante a produção de seus próprios conteúdos. Essa ordem precisa ser decomposta em suas partes sígnicas, levando em conta o elemento central deste texto: o dinheiro. É o **dinheiro** como elemento concreto, porém na qualidade de signo, que ora apresentamos como **algo constitutivo da expressão da fé dos membros pertencentes à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)**. Nesse âmbito social-religioso, o dinheiro tem adquirido sentido de unidade e valor quando articulado com a realidade do mundo humano.

Considerando o campo religioso como produtor de sentido, onde a fala exerce importante papel de direção, por exprimir bem seus símbolos com vista à persuasão, a concepção de semiótica aqui a ser desenvolvida toma como objetivo a exploração do sentido. Isso implica dizer que tal concepção não se aterá à mera descrição de um processo de comunicação (transmissão de uma mensagem de um emissor para um receptor), mas, englobando-o, a concepção aqui proposta deve igualmente dar conta de um processo mais geral: o da significação. A semiótica da significação tem a função de **analisar o papel do signo na vida mental das pessoas envolvidas no processo de comunicação**.

Nosso interesse maior é entender como a mensagem pregada pela IURD sobre o dinheiro opera na mente dos fiéis. Posto isso, é importante que precisemos bem, desde já, nossa concepção de “signo” para que melhor fique compreendida a imagem com a qual vamos discernir o objeto até agora estudado.

O signo em primeiro lugar depende de algo que não ele mesmo. Ele é representativo, mas apenas de maneira derivativa, numa condição de subordinado. No momento em que um signo desliza para fora dessa subordinação, como acontece com frequência, aí então ele deixa de ser signo por algum tempo. Um signo visto em si mesmo não é visto como signo, muito embora possa sê-lo virtualmente. Em si mes-

mo, ele é um mero objeto ou coisa tornada objeto, esperando talvez se tornar um signo, ou talvez tendo antes um signo, mas em si mesmo não sendo um signo de maneira alguma. Um signo, então, é um representante, mas nem todo representante é um signo. As coisas podem se auto-representar na experiência. Na medida em que fazem isso, são objetos, nada mais, muito embora ao se tornarem objetos elas pressupunham signos. Para ser um signo, é necessário a representação de algo que não o próprio ser. Ser um signo é uma forma de prisão a um outro, ao significado, o objeto que o signo não é mas que todavia representa e substitui. (Deely, 1990: 54)

É por dentro dessa concepção de signo que objetivamos expressar o elemento “dinheiro” enquanto tal. Nesse sentido nós o conceberemos não apenas como algo que existe (coisa), nem muito menos apenas como algo que se manifesta para alguém (objeto): ele também se manifesta para alguém como representação de algo mais (signo). É qual o caminho plausível que a semiótica da significação nos pode oferecer, dentre tantos, que conduza, de forma satisfatória nossa análise?

No processo de semiose, existe um aspecto sobre o qual nos deteremos, que se denomina de “**resultado significado propriamente dito**”, e a isso Peirce chamou de interpretante.² Mas, o que é mesmo o interpretante de um signo? Segundo Deely, Peirce entendeu como sendo tudo aquilo que está explícito no signo em si mesmo, sem contar o contexto e circunstâncias de sua produção. É isso que constitui, para Peirce, o “resultado significado propriamente dito”. O que é importante para o interpretante de um signo é que ele seja o fundamento sobre o qual o signo pode ser visto como uma relação com algo mais, o significado.

Gostaria, em primeiro lugar, de tomar algumas imagens muito comuns ao pensamento dos fiéis da IURD acerca do di-

nheiro, e podermos perceber, já de início, uma certa mobilidade sgnica:

- O dinheiro é uma conquista
- O dinheiro representa a fé
- O dízimo (= dinheiro) levanta a igreja e a faz pregar
- Os dízimos (= dinheiro) abrem a igreja
- A oferta (= dinheiro) ganha almas
- O dízimo (= dinheiro) prende demônios
- O voto (→ dinheiro) põe o fiel em sacrifício
- O dinheiro liga a Deus
- O propósito (→ dinheiro) lança desafios e coloca Deus na parede
- O dízimo (= dinheiro) resgata a pessoa

O estudo semiótico tem como propósito investigar a ao dos signos. A nossa observação nos leva a essa compreensão, pois, de um lado, está o observador, e do outro, o observado. Essa relação quer concluir um tipo peculiar de ao, e correspond-la a um tipo de conhecimento que, na verdade, é a característica da semiótica. Há muito o mundo já tinha sido concebido como uma rede de comunicação, onde surgem sinais, imagens e trocas simbólicas.³ Nesse ínterim, o movimento de signos, como fluxo contínuo, invoca e chama a própria realidade para uma ação. Essa ação, partindo do ponto de vista do interpretante, é o significado: "Segundo Peirce, um signo é signo quando há alguém que possa interpretá-lo como signo de algo. Significado  então a interpretação desse signo, que, por sua vez, indica um objeto. O significado é a 'outra' face do signo, a face invisível, a 'outra' coisa pela qual está o 'algo'". (Epstein, 1997, p. 21) Assim, ao tomarmos o dinheiro na experiência da IURD como signo, não o estamos concebendo como um objeto, mas como uma função, isto é, a função sgnica. As observações

acima relacionadas em torno do dinheiro, apontam todas para fora dele, enquanto objeto. Por isso que, ao tratarmos de algo como signo, não estamos tratando-o como um objeto e suas propriedades, mas, fundamentalmente, como uma relação, uma função. Vejamos um pouco melhor o que isso quer dizer.

A imagem de que o dinheiro “prende demônios” representa algo que o dinheiro mesmo não faz. Nesse sentido, como uma representação mental, quer dizer, como uma realidade psicológica, ela pertence à ordem da existência subjetiva e não corresponde ao objeto imediato do dinheiro enquanto signo. A relação é sónica, pois compreende um significante e um significado; mas, dentro dessa ordem, o dinheiro também funciona para fundar uma relação com algo que não ele mesmo, isto é, aquela ação de “prender demônios”. Portanto, na mente dos fiéis, ao entrevistá-los, quando suas falas expressam como eles imaginam o dinheiro a partir do lugar em que estão, a condição na qual o dinheiro é inserido é, ao mesmo tempo, objetiva (conhecida) e física (algo existente além de conhecido). É isso que gera, por sua vez, o “resultado significado propriamente dito” do dinheiro enquanto signo. É interessante quando Barthes (1987, p. 39) em uma nota bastante curta, cita Santo Agostinho quanto à compreensão deste sobre signo: *‘Um signo é uma coisa que, além da espécie ingerida pelos sentidos, faz vir ao pensamento, por si mesma, qualquer outra coisa’*.

Quando da realização das entrevistas para compor este texto, estava interessado, em primeiro lugar, em saber, a partir do ethos presente na IURD (que é produzido, vivido, experienciado, transmitido), que associações provocava a palavra “dinheiro”; ou, como essas pessoas imaginam, a partir desse *locus*, o dinheiro.⁴ Não interessava, por exemplo, saber se o

⁴ Seria dizer que estávamos em busca de uma síntese intelectual, ou pensamento em signos, através do qual as pessoas (no caso os fiéis, pastores) representavam e interpretavam socialmente o significado.

dinheiro existe, se ganhavam muito ou pouco, se ofertam em grande ou pequena quantia, ou seja, contexto e circunstâncias em torno desse elemento não interessavam de imediato. Interessava, sim, esse “qualquer outra coisa” de Santo Agostinho; ou seja, não interessava se o dinheiro serve para comprar, pois isso é uma função que já lhe é correntemente atribuída. Interessava a mim, num primeiro momento, a refuncionalização (BARTHES, p. 45) que sofre esse signo no espaço da IURD; e num segundo momento, as imagens daí decorrentes, que sinalizavam significações, ou seja, representações da “coisa” que chamamos dinheiro, que, por sua vez, nada mais é que um mediador (referente). Acredito que isso seja uma expressão de interesse tanto da representação social como também da semiologia.

Voltemos àquelas imagens anteriormente citadas. Na imagem de que o dinheiro “prende demônios” que impedem a vida financeira de prosperar, aquele se apresenta, portanto, na condição de interpretante ⁵ do signo; ele é na realidade, o fundamento sobre o qual o signo (dinheiro) tem sido visto e, como isso implica uma relação, tal condição, como sendo de interpretante, deságua no significado; e este, por sua vez, tornar-se-á “Um signo relativo a outros elementos na experiência do intérprete, colocando em movimento a cadeia de interpretantes da qual se alimenta a semiose como um processo”. (DEELY, 1990, p. 46)



(dinheiro = objeto denotado = elemento constante no significado)

O que observamos, portanto, é que, decorrente de uma condição de representação (= interpretante), no caso, o dinheiro (= dízimo) “prende demônios”, este por si só, a partir da relação com o intérprete, que por sua vez considera já esse interpretante como signo, movimenta toda uma produção de interpretantes que, como dito acima, “alimenta a semiose como um processo”. Como poderíamos verificar isso?

Ao situarmos o dinheiro no vértice esquerdo do triângulo acima, na condição de relação com o seu objeto, ele representa seu objeto porque traz consigo, seja por convenção ou por meio de uma espécie de pacto coletivo, a determinação ou uma lei mesma de que aquele signo representa seu objeto. Assim, é verdade, num primeiro momento, que quando uso a palavra “dinheiro”, não estou falando do dinheiro que tenho em minhas mãos ou que esteja nas mãos de um amigo ou aquele que está no banco; mas me refiro a todo e qualquer dinheiro, ou seja, a um objeto carregado de sentido, parte de um sistema de relações sociais: “O objeto representado pelo símbolo é tão genérico quanto o próprio símbolo”. (SANTAELLA, 1983, p. 67)

Contudo, ao entrevistar membros institucionais de uma dada religião, e perguntar-lhes sobre “dinheiro”, perguntar-lhes sobre esse símbolo em tal experiência religiosa, os significados foram muito variados, como:

- Dinheiro = dízimo
- Dinheiro = prende demônios
- Dinheiro = oferta
- Dinheiro = fé
- Dinheiro = resgate da pessoa
- Dinheiro = sacrifício

Porém, todos esses e outros significados indicam uma outra coisa que o dinheiro em si mesmo não é, e são as diversas

necessidades e práticas significantes (tanto dos fiéis como da própria instituição através dos seus líderes) que os indicam, fazendo sentido a conexão entre símbolo e referente. Vejamos o que disse um membro/obreiro e candidato a pastor da Igreja Internacional da Graça de Deus – antes membro atuante da IURD –, rua da Soledade, Boa Vista, Recife.⁶

Muitos problemas financeiros advêm de espíritos imundos que trabalham nessa área. Eles podem mexer na sua situação financeira quando você não está atento à Palavra, quando não conhece e nem sabe o que é dízimo, não sabe o que é uma oferta, pois é, tudo isso aborrece os espíritos imundos. Nós denominamos eles de demônios: tranca rua, pombagira, etc. O setor financeiro nosso é atacado quando nós não sabemos das promessas do Senhor com relação a dízimos. (...) Uma senhora estava devendo umas contas, água, luz, etc., e ela foi dar o dízimo, e disse : se eu der o dízimo, eu não tenho como pagar essas contas, como é que eu faço agora ? E ela estava lá na fila para devolver o dízimo. E a cabeça dizendo: “não, tira esse dinheiro a mais que o pastor não sabe”; e a outra dizendo: “dê o dízimo, seja fiel”. Duas linhas de pensamento perturbando ela. Uma, ser honesta no dízimo; outra, dizendo retira, porque se tu deres o dízimo todo, tu não vai conseguir honrar tuas obrigações no comércio. Quando chegou a vez dela, ela disse: não, eu vou dar o dízimo. E aí ela deu o dízimo todo. Na hora que ela deu o dízimo todo, manifestou o demônio na vida dela. Na linha africana, o espírito chama tranca-rua. Esse que mexe com o comércio das pessoas . Manifestou na hora! O pastor repreendeu aquele demônio na hora, pois foi ele que estava colocando nela “não dê o dízimo”. Resultado: pessoas que deviam a ela há seis meses, que ela nem se lembrava mais, essas pessoas vieram até ela e pagaram. Quer di-

zer, há seis meses esse espírito estava nela, trancando a sua vida e atrapalhando financeiramente; foi naquele momento de dar o dízimo, que se percebeu o justo e o pecador. E o Senhor naquela hora se manifestou com sua presença e repreendeu aquele espírito. Resultado: sobrou dinheiro para ela comprar aquilo, etc., e pagar suas dívidas (...).

A partir desse relato, poderíamos identificar o seguinte esquema argumentativo:

a) Problema financeiro:

- que advém de espíritos imundos
- que são demônios: tranca-rua, pomba-gira
- que mexe com o comércio das pessoas
- que atrapalha a vida financeira

b) O Dízimo (= dinheiro): no momento do dar acontece:

- o Senhor se manifesta com presença
- repreende o demônio
- situação financeira liberta
- dívidas são restituídas
- dívidas pagas
- sobra dinheiro

A pergunta norteadora/motivadora no processo das entrevistas para esse estudo era: **“O que significa o dinheiro para você?”**. A fala da entrevistada era tecida do lugar onde ela estava histórica e culturalmente situada no momento dado. As associações provocadas pela palavra “dinheiro” deixavam claro que advinham de hábitos culturais adquiridos no espaço religioso em que se vive uma experiência religiosa determinada; porém isso não quer dizer que todas as associações e/ou significados encontrados tenham esse mesmo lugar como originário. É claro que há também coincidência com experiências anteriormente vi-

vidas. Ao classificarmos semiologicamente o dinheiro como signo, estamos a apresentá-lo como uma noção abstrata, ou seja, que faz apelos sensoriais que podem manifestar-se, por exemplo, pela alegoria, metáfora ou alusão a uma mitologia. É por isso que a relação entre símbolo e seus significados sofrem mudanças constantes, fazendo que o significado ou significados fiquem mais ricos.⁷ Isto é o que no interessa verificar.

1.2 Dinheiro e significado

A pergunta sobre o significado do dinheiro (que constitui o plano de conteúdo) foi remetida para “dízimo”, “oferta”, “propósito”, “sacrifício”, “bênção”, como já o dissemos, mas, não somente a isso. Foi também remetida como indicadora de uma dada situação financeira particular, submetida a forças sobrenaturais que agem contrárias a um estado de bem-estar. Assim, outros signos foram sendo tecidos a partir da palavra “dinheiro”; e aqui voltamos à noção de interpretante que precisa ser retomada, sob a visão de Umberto Eco, quando diz: *“Todavia, a hipótese aparentemente mais fecunda é a que vê o interpretante como outra representação relativa ao mesmo objeto. Em outros termos: para estabelecermos o que seja o interpretante de um signo, é mister designá-lo mediante outro signo, o vez, outro interpretante, designável por outro signo, e assim por diante qual tem, por sua”*. (ECO, 1997, p. 25-26)

Uma situação financeira particular, como a exposta no depoimento anterior, o interpretante é tudo aquilo que se apresenta como representação em torno do “dinheiro”. Daí por diante, o processo de semiose passa a ser tomado quase como ilimitado, pois um sucessivo leque de outros interpretantes passa a compor um conjunto de significados que parece não ter fim.

Verifiquemos um pouco mais atentamente. Em uma certa manhã bem cedo, assistia a uma dessas reuniões da Universal,

no templo da avenida Conde da Boa Vista, local antes ocupado pelo Banco Bozzano Simonsen. Um prédio moderno situado bem no coração da cidade. Uma fachada toda em vidro fumê, piso de mármore espelhado e um sistema de ar-condicionado. Ao lado, o Banco Itaú, a Caixa Econômica Federal e bem defronte ao Banco do Nordeste de Desenvolvimento, outro de arquitetura moderna, suntuoso e num formato de uma caixa, aparentando uma leveza arquitetônica e, para admiração dos nossos olhos, parece estar suspenso no ar; apresenta-se de forma imponente como se fosse uma catedral e seus sinos, ao som de um tilintar de moedas. O templo da IURD parece se confundir com esses templos do capital monetário, que absorvem para si o dinheiro da cidade, como se fosse o manjar de deuses moedeiros; mas a sua distinção se apresenta bem de frente, escrita em uma faixa, ao confessar que é Jesus o Senhor, e que ali é uma casa de oração. A pomba como emblema aponta que tudo ali se decide pelo poder do Espírito Santo, e não pela face cunhada na moeda corrente. As reuniões nesse templo começam todos os dias às sete horas da manhã e vão até a noite. Pela parte da manhã, observei a participação de dois pastores na condução e direção das reuniões. Era dia dedicado à “Corrente da Prosperidade”. A leitura do Evangelho: Jo. Cap. 6 – O conhecido episódio da multiplicação dos pães.

Depois da leitura, o pastor começou a sua pregação. E dizia:

Como é possível com cinco pães e dois peixes, Jesus ter multiplicado, para que desse de comer a cinco mil pessoas? Como o Senhor fez isso? Isso não tem explicação gente, isso não pode ser explicado! Não temos palavra para explicar isso. É um milagre! E o milagre não tem explicação, ele acontece e pronto. É como uma pessoa que está com câncer, e com ela acontece um milagre e logo

depois, ela volta para o médico, e o médico faz o exame e vê que ela está curada. Ela não tem explicação para o que aconteceu.

Mas Jesus não fez isso sozinho, tinha um rapaz com ele, e que recolheu as primeiras ofertas e delas aconteceria a multiplicação. Vocês estão me entendendo, gente? Quem está me entendendo levanta a mão! Amém!

Aquele pouco que se tinha o Senhor multiplicou. E é isso que queremos que Ele faça conosco. Quem quer receber o dobro do que já tem, tem que ter fé, tem que se colocar à prova perante Jesus .

Temos que dar gente! E não é dar só aquilo que sempre deu! Temos que dar mais, ultrapassarmos isso que já damos. A nossa fé deve ser assim...

Eu não acredito que alguém não tenha nada para dar, até um mendigo tem alguma coisa para dar. Eu estou com esse envelope e vou perguntar quem tem para dar, quem tem fé e vai conseguir. Eu quero três pessoas de fé, e quer pegar esse envelope para trazer aqui na próxima Segunda feira, com cem reais dentro. Quem vem aqui com sua fé?

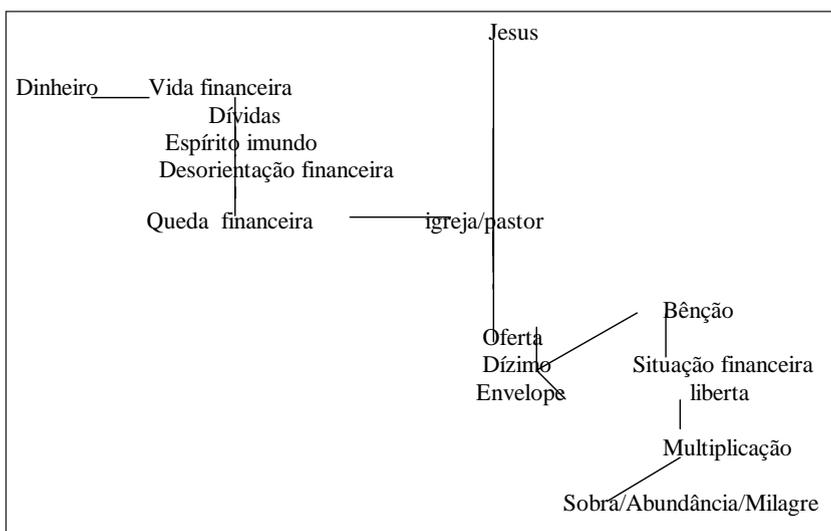
Nesse momento, levanta um homem e pega o envelope para dar cem reais. O pastor põe a mão na sua cabeça e começa a orar: *“Senhor, abençoa a situação financeira deste homem e que ele tenha o dobro do que ele vai dar em nome do Senhor Jesus”*. Continua o Pastor. *“Tenho aqui cinco envelopes. Quero cinco pessoas de fé para trazer na próxima segunda feira cinquenta reais. Quem tem fé aqui, gente?”* Três pessoas se levantam e pegam o envelope e o pastor abençoa cada uma colocando a mão na cabeça de cada uma e ora: *“Senhor, abençoa a situação financeira dessa mulher, que ela ganhe o dobro do que ela vai dar, em nome do Senhor!”*

E continua: *“Quero doze pessoas que possa trazer com sua fé na próxima segunda feira, trinta ou vinte reais”*. Depois

diminui o valor para dez reais e várias pessoas caminham até a frente. Para cada uma delas o pastor faz a mesma oração com as mãos postas por sobre a cabeça dos fiéis. O envelope devia ser trazido dentro da Bíblia no capítulo 6º do Evangelho de João, e o pastor daria a bênção para que a vida dos doadores seja próspera. Assim, todos com os envelopes nas mãos, o pastor pede que se levantem e façam seus pedidos a Jesus e em voz alta.

O pastor faz uma oração final. Em seguida, distribui o envelope do dízimo para trazer no domingo ou na segunda-feira. Depois, distribui uma chave (feita de papel) e lembra da campanha dizendo: *“o que está ligado aqui na terra será ligado no céu. Faça cada um o seu pedido do que você quer ligar para ser ligado no céu”*. E abençoa a todos.⁸

Entre o depoimento do entrevistado anteriormente citado e o discurso do pastor da IURD acima relatado, identificamos do ponto de vista da estrutura, uma forma constante de abordar um determinado problema, que nos parece típico do campo neopentecostal atual. Claramente, há através desses dois relatos, (i) a identificação de um problema na vida das pessoas (nos dois casos de ordem econômico-financeira), e (ii) o momento do dar (geralmente dinheiro), sempre em correspondência com a fé como mediação imprescindível para que haja a superação do problema específico e daí, a abundância/multiplicação/sobra. Ao observarmos bem, semioticamente, os dois sujeitos das referidas falas, o dinheiro, na condição de signo, é apresentado como uma linha que perpassa o tecido social pessoal/individual (ênfase maior aqui) e coletivo; e desenha, com isso, uma teia de significados como numa cadeia de coisas interligadas sem fim:



A vida financeira foi tomada por um poder estranho ao que rege a prosperidade: um espírito imundo tomou posse da vida financeira – é o “Devorador”. Como num rápido vôo de águia, eles se transportam e se instalam em um dos eixos importante da vida pessoal: a economia. Assim, o demônio, uma vez instalado, põe em prática seu projeto de debilitar a vida financeira desse indivíduo. A igreja (= pastor) ressalta que é preciso reconhecer e identificar o inimigo, para que o combate resulte no triunfo do redentor. E uma vez identificado onde fisicamente o demônio se “localiza”, e afirmando Deus como elemento positivo, potência superior à do demônio que, destinado a vencer, entra em cena como um outro elemento que, mais que restituir a vida financeira “amarrada”, restitui ao fiel a possibilidade de adequação ao projeto divino: a oferta.

Através do desenho discursivo que o interpretante dinheiro assume, ao circular no espaço religioso neopentecostal, percebe-se como este ganha não só significados diversos, mas sentido, à medida que esse discurso religioso em torno do dinheiro, como aqui entendido por nós, seja visto e entendido como responsável por/produtor dessas significações.

Nesse sentido, para um determinado fiel da IURD, importa o significado que, naquele momento historicamente determinado de sua vida em experiência religiosa, esteja-se atribuindo ao dinheiro, bem como as conotações que estão a envolver esse referente. O lugar, o momento, as circunstâncias em que se encontra o fiel, se bem captados pelo dirigente da fala em torno do referente, produzirá progressivamente uma aceitação tácita de sentido que, dificilmente, o sujeito (= fiel) encontraria fora de sua pertença ao grupo de que agora participa (como não encontrara em sua pertença religiosa anterior). Como afirma Epstein, (1997, p. 23), o significado de uma palavra

Depende de quem a usa, quando a usa, onde, com que objetivos, em que circunstâncias e com que sucesso, ou como diz Wittgenstein: 'para um grande número de casos – se bem que não para todos – nos quais empregamos a palavra significado, este pode assim ser definido: o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem.

Isso tem uma explicação, do ponto de vista teórico, se levarmos em conta a questão da “formação discursiva” em que o discurso religioso encontra-se inserido. Ao tomarmos o lugar da fala do dirigente (= pastor=igreja), a formação discursiva compreende o que o sujeito pode e deve dizer em uma determinada situação bem como em uma determinada conjuntura, de forma que, “Remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tenham um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala”. (ORLANDI, 1987, p. 17-18)

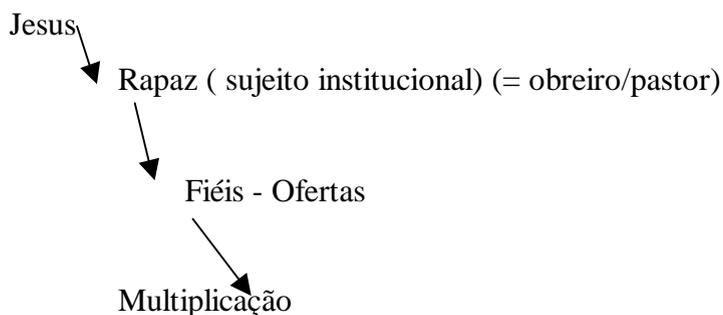
Na experiência iurdiana, a fala tecida em torno do dinheiro, se dá a partir de uma formação discursiva que, a nosso ver, pode ser entendida como uma “gramática” para a produção de nossos sentidos. Assim, podemos observar que, quando se fala “colo-

car Deus à prova”, deve-se ler *exigir o que foi prometido*; quando se fala de “fidelidade/infidelidade”, deve-se ler *quem paga e quem não paga*; quando se fala de “fazer um propósito”, deve-se ler *determinar um valor em dinheiro*. Isso explica nossa atitude metodológica, seja vinda da teoria da representação social como da semiótica da significação, isto é, procurando sempre entender de uma outra forma o que se diz, face a essa característica de sobreposição de quê apresenta-se como dominante na formação discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus.

2 Sobre o discurso religioso

O discurso religioso caracteriza-se como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do pastor, do pregador, ou em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus. Se voltarmos nossa leitura ao discurso do pastor anteriormente descrito em torno de sua compreensão sobre a “multiplicação dos pães” de João, Cap. 6, ele dizia, num determinado momento: *Mas Jesus não fez isso sozinho, tinha um rapaz com ele que recolheu as primeiras ofertas e delas acontecia a multiplicação*.

A seqüência presente no discurso é a seguinte:



O que nos sugere a seqüência acima, típica desse tipo de discurso, é que existe um desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte (o pastor/pregador e os fiéis): o locutor – fundamentalmente mediador na relação com o divino –, como portador da voz do “dono”(Deus), encontra-se legitimado, por isso tomando parte do plano espiritual; e o ouvinte encontra-se identificado, nessa relação, com o plano temporal. Os fiéis, na condição de ouvintes, relacionam-se com Deus através da mediação institucional eclesiástica, pois se colocam e se apresentam como quem recebe diretamente de Deus a “voz”. “O locutor e o ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e são afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal”. (ORLANDI,1996, p. 243)

Desse tipo de relação, observa-se, então, que, sendo o locutor quem recebe de Deus a voz diretamente – e não só isso, sendo também quem recolhe as ofertas (=dinheiro), situa-se, do ponto de vista do conhecimento e do poder, mais legitimado, com mais verdade sobre o que diz de qualquer coisa e, mais que isso, legitimado para alçar uma quantia em dinheiro como desafio a ser vencido para obtenção de prosperidade financeira:

- “Aquele pouco que tinha Jesus multiplicou”.
- “Temos que dar gente, e não dar só aquilo que sempre deu”.
- “Temos que dar mais...”.
- “Eu não acredito que alguém não tenha nada para dar...”.
- “Estou com esse envelope e vou perguntar quem vem para dar”.
- “Eu quero três pessoas de fé(...) para trazer aqui(...) cem reais”.
- “Senhor, abençoa a situação financeira desse homem e que ele tenha o dobro do que ele vai dar em nome do Senhor”.

O ouvinte, o fiel, apresenta-se como destituído de poder e tão somente expressando suas demandas para serem urgentemente resolvidas. Subjacente a esse tipo de discurso, observamos ainda que a religião – como uma forma de representação –, abarca duas dimensões: a de concepção de mundo e a de atitude prática. Respectivamente, filosofia e senso comum.

É desse dualismo que o discurso religioso se compõe, e é com esse esquema que observamos o dinheiro enquanto signo ser tratado, na experiência religiosa iurdiana:



Por estar o dinheiro situado no plano humano não quer dizer que seja negado. Enquanto símbolo, é revestido de conteúdo (= imagens sógnicas) que o joga para cima, no momento da bênção, transformado semioticamente em novos interpretantes, agora pronto “a produzir [efeitos] numa mente interpretadora qualquer”, como oferta/propósito/desafio/sacrifício/dízimo...numa série indefinida.

2.1 O discurso, a fé, o dinheiro

Há um outro elemento importante que se mostra constitutivo dessa formação discursiva, mas, não obstante, é parte do objeto imediato (o percebemos por dentro do signo) e se encontra representado no signo. Ele não é só um elemento constitutivo de um tipo de discurso que se verifica em um processo de análise

discursiva. Ele é mais. Refiro-me ao elemento “Fé”, recorrentemente associado à ação de dar:

- “Tem que Ter fé”.
- “A nossa fé deve ser assim...”.
- “quem tem fé”.
- “Quem vem aqui com sua fé”.
- “Quero cinco pessoas de fé”.
- “Trazer com sua fé”.

A fé está tomada pela hierarquia religiosa como elemento fundante da ação no cotidiano dos fiéis. Todo o jogo econômico do discurso encontra-se amarrado sistematicamente pela fé.

A fé participa no processo de semiose modificando a natureza do elemento principal do nosso estudo, o dinheiro. Isto é, esse “modificar” é um remeter tal objeto a um outro significado para fora dele mesmo, levando-o a constituir-se em um signo. O que afirma a fé? Segundo o bispo Macedo,

Que o dinheiro é o sangue da Igreja, pois, carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido). (MACEDO, 1996, p. 21)

A fé, no entrelaçar das palavras que soam do púlpito como sendo voz de Deus, e tendo como referência imediata situações financeiras desajustadas, fracassadas, miseráveis e amarradas pelos demônios – o que sustenta o tom econômico perante os fiéis –, parece representar o objeto imediato aqui estudado. Mesmo porque ela é ainda hoje a grande reserva subjetiva que cada pessoa tem (o sentido aqui é antropológico, isto é, enquanto elemento vital e constitutivo da pessoa humana),⁹ sinônimo fundamentalmente de confiança. No espaço religioso, ela é

disponibilizada gratuitamente e revestida, assim, de uma nova qualidade com base agora, em conteúdos tipicamente religiosos e específicos de uma determinada doutrina. Nesse sentido, ela é suporte para uma esperança de bem-estar econômico a ser alcançado, pois é veículo impulsor da ação no cotidiano. Na experiência que observamos na IURD, o tamanho dessa fé é medido com o tipo de sacrifício que o fiel a ele mesmo se impõe ou é lançado pelo pastor, como desafio. Se a questão é prosperidade econômica, sacrifício¹⁰ é sinônimo de dinheiro, e o desafio é alçado num valor pelo dirigente do culto. A salvação não vem nunca pelo dinheiro, mas pela fé; contudo o dinheiro é expressão dessa fé, representa-a. A fé que se expressa no espaço iurdiano também tem seus ícones, que são veículos comunicacionais em torno de nosso referente. Citemos alguns exemplos.

1. O envelope do “dízimo dobrado”, medindo 21cm de altura por 31cm de comprimento, com um número 10 tomando conta de todo o envelope, indicando a referência do profeta Malaquias cap. 3,10 e grampeada uma tarja com o dizer: “Dízimo da Justiça”.
2. Um outro envelope, um pouco menor, estampa o dizer, em letras garrafais: “Esta é a minha vergonha. Porque, aonde iria eu com a minha vergonha?”.
3. Um outro ainda traz o desenho da bíblia aberta, por trás desta raios de luz e o dizer: “O dia da prova”.
4. Há também o desenho de uma rosa com sete espinhos num envelope, e o pedido de sete reais; pois, a cada espinho(=dificuldade) corresponde um real.
5. Uma chave feita com papel laminado e distribuído a todos, medindo 13cm de comprimento e assim explicada: “A chave indica que o que ligarmos na terra

será ligado no céu, devemos nela escrever apenas o que se quer ver ligado no céu”.

6. Um coração feito de papel jornal, que deve ser trazido numa próxima reunião juntamente com um real, para ser abençoado (o dinheiro é pedido para cobrir as despesas com os jornais dos quais foram confeccionados os corações).
7. Distribuição de saquinhos com líquidos, sendo um com líquido incolor(água) e outro, com um líquido cor vermelha; o fiel deve levar para casa e misturar os dois, e em seguida, jogar por cima daquilo que se quer ver prosperar.

3 Outros objetos signos e sua relação com o dinheiro

O que se verifica com isso tudo é que esses objetos/signos formam ou se expressam como uma extensão dentro do processo de semiose em torno do dinheiro. Não são coisas sem importância ou fúteis como aparentam ser, pois se constituem como “ferramentas” de um trabalho, de um trabalho de representação simbólica maior; poderíamos dizer ainda, uma mediação sgnica que tem, como pano de fundo, necessidades humanas que se deseja alcançar, tais como prosperidade financeira, ou possuir algum outro bem material que seja, naquele instante, expressão de carência individual ou coletiva. *“Todos os objetos são apanhados, no compromisso fundamental de ter de significar, quer dizer, conferir o sentido social (...)”*. (BAUDRILLARD, 1995, p. 13)

Uma rosa, um envelope, um saquinho com água, um martelo para bater no demônio, uma porta para passar por ela, correntes de papel, saquinhos com sal e tantos outros objetos, mesmo que sejam vistos e entendidos como uma operação técnica ou mágica, *“ganham o seu sentido na relação econômica do homem com o ambiente circundante”* (Ibid. p. 9). E o ambiente que

envolve toda essa dança simbólica é religioso, evangélico e pentecostal. O demônio está solto e amarrando nossas vidas. “Sai ! Sai ! Sai ! Queima ! Queima ! Queima !” – é o grito de exorcismo que põe em xeque o que seria a verdadeira causa de qualquer miséria que se esteja vivendo.

O testemunho também compõe o quadro sintagmático funcional, haja vista fazer parte constante da organização do ambiente que se prepara não só para expressar o litúrgico, mas alguma coisa de pertença social que ali se experencia: tudo, mais que religioso, traz significação social, pois revela relação, identidade, saber e poder. E aqui eu gostaria de trazer o aspecto ideológico. A rosa com espinhos, o envelope, correntes de papel, saquinho com sal, uma chave de papel são todos objetos físicos enquanto tal, mas, ao compor o ambiente sagrado, tornam-se símbolos religiosos que comporão, como objetos-signos, um processo de ação também súnica, em direção a uma perspectiva de mudança de situação. Nesse sentido, esses objetos transformam-se em signos ideológicos:

Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico (BAKHTIN, 1997, p. 32)

O valor semiótico é valor de função e de significação. Se alguma coisa reflete e refrata uma outra realidade, eis aí a eficácia ideológica dessa coisa transformada em signo. É isso que acontece com o dinheiro no espaço iurdiano:

Costumo afirmar que o dinheiro é o sangue da igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido). (MACEDO, 1996, p. 21)

É isso que se passa nesse campo de criatividade, pois o espaço iurdiano, a partir do que verifiquei das reuniões nos templos, é de uma produção de criatividade constante. É, a sua maneira, uma orientação para a realidade. Assim, o que se esconde por trás da rosa com sete espinhos (= para cada espinho, um real sacrifício sete reais no envelope) tem sua incidência na realidade individual que não objetiva apenas a consciência, mas a própria realidade material/social mesma; e o desejo que subjaz é sempre positivo, pelo menos no espaço da IURD, onde a fé é positiva e a tudo está ligada intimamente, ao ponto de a fé ser entendida como uma correia de transmissão que movimentava o mundo material, conferindo-lhe novo sentido e significado:

É fundamental dinheiro e fé. O que adianta você ter uma porção de dinheiro e você não ter fé? Dinheiro é uma coisa material, a gente não deve dar muita importância. A fé é que produz tudo isso, isto é, a conquista pelo dinheiro. Se você não tem fé, o dinheiro possa ser que venha, mas não vai ser abençoado com certeza(...). Se você não colocar a fé em primeiro plano, esse dinheiro não tem sentido. (Entrevista)

A fé, como correia de transmissão que movimenta o mundo material dos crentes iurdianos, nada mais é do que ação. O processo de semiose, já deixamos dito nesse capítulo, trata da ação dos signos. E como disse Deely (1990, p. 46), se o futuro exerce influência sobre eventos no presente, tem-se com certeza a semiose. Esta nunca se acha confinada àquilo que foi ou é, mas emerge exatamente na fronteira entre o que é e o que pode ser, ou ainda, o que poderia ter sido. E conclui o autor, dizendo:

Os signos lingüísticos podem muito bem ser 'o fenômeno ideológico por excelência', como disse Volosinov, mas a ação dos signos vai muito além do que chamamos 'língua', mesmo que seja pela língua que esse campo de ação signica nos é revelado (Ibid. 1990, p. 46).

E aqui volto a colocar, tudo isso se verifica em torno do dinheiro, primeiro que tudo, porque este enquanto realidade material e subjetiva, é invenção humana e por isso se inclui no processo sígnico em que se encontra envolvido o ser humano. Assim, a própria interação entre a pessoa humana e o ambiente físico, respectivamente entre o fiel e sua freqüência ao templo e tudo o que ali se oferece, vai fazendo emergir sempre mais fios que o ligam, dentro de um processo, a outros fiéis e ao próprio templo. De um ponto de vista de antroposseiose (nível mais alto de semiose, incluindo todos os processos sígnicos em que os seres humanos se envolvem), essa ligação não se encerra a um determinado mundo específico, mas ganha sentido mais amplo.

Ao investigarmos o dinheiro como componente simbólico dentro do espaço religioso da IURD, constatamos, então, que, subjacente ao processo de interligações que ele provoca, o destino não é o limite da posse sobre o mundo das coisas, mas,

como força de ação juntamente com a fé que o dinheiro representa,¹¹ o destino é a posse da totalidade do mundo com todas suas riquezas que pertencem à voz do dono: o Verbo criador. É muito comum ao assistirmos um culto da Universal, vez por outra um pastor conclamar a todos que venham tomar posse de todas as coisas e inclusive daquelas que um dia perderam.

Esse “tomar posse” não tem limite, haja vista que todas as riquezas criadas por Deus existem para serem usufruídas, realizando, assim, a felicidade esperada da parte do crente e cumprindo a justiça de Deus, cuja sua vontade, que a pessoa humana, para ser feliz, deva possuir e desfrutar dos bens desse mundo.¹²

O que estou pretendo dizer com isso é que, no dinheiro, os fiéis da IURD projetam também o seu desejo de posse, pois, claramente observa-se que através da relação com esse objeto, há uma realização do espírito, isto é, o espírito se encarna nesse objeto, tornando-o um veículo através do qual se atribui atividade, levando as pessoas, muitas vezes, a ir “além”. Dinheiro e fé no espaço iurdiano assim se constituem em uma ação súnica, pois, nesse espaço, revelam-se e se apresentam como uma expressão adequada da relação do homem com o mundo.

De modo, nesse processo de semiose, o dinheiro se revela como signo através dos fiéis que se vêem como filiados a um determinado grupo/ instituição. Isso põe, de forma clara, o dinheiro como signo revestido de outros significados atuando como signo de pertença social. É nesse sentido que ele ganha sua dimensão sociológica, pois, como um objeto através do qual se revela um trabalho simbólico, percebemos que há uma identificação social que fala, é iurdiana, e nela o dinheiro ocupa um lugar numa ordem e muda a cada instante, conforme a estratégia mais conveniente à instituição.

Notas

- ¹ Prof. Adjunto do Departamento de Teologia e Ciências da Religião (UNICAP). Doutorando do Programa de Pós-graduação em Sociologia (UFPE). E-mail: luanluan@elogica.com.br
- ² "O interpretante imediato consiste naquilo que o signo está apto a produzir numa mente interpretadora qualquer. Não se trata daquilo que o signo efetivamente produz na minha ou na sua mente, mas daquilo que, dependendo de sua natureza, ele pode produzir. Há signos que são interpretáveis através de experiência concreta ou ação; outros são possíveis de interpretação através de pensamentos numa série infinita". (Santaella, 1983, p. 60)
- ³ Nesse sentido, em relação aos estudos semiológicos, segundo Eco (1997, p. 3), todos os fenômenos culturais são estudados "como se fossem sistemas de signos" e, assim, também de comunicação.
- ⁴ Seria dizer que estávamos em busca de uma síntese intelectual, ou pensamento em signos, através do qual as pessoas (no caso os fiéis, pastores) representavam e interpretavam socialmente o significado.
- ⁵ "O interpretante é aquilo que garante a validade do signo mesmo na ausência do intérprete". (Cf. Eco, 1997, p. 25)
- ⁶ Esse depoimento decorreu da seguinte pergunta: "O que você acha dessas críticas feitas às Igrejas Neopentecostais de só se preocuparem com dinheiro?"
- ⁷ "O fato de os símbolos representarem uma idéia abstrata por meio de um objeto concreto faz com que estes conceitos fiquem mais tangíveis, daí a utilização dos símbolos nos movimentos de massa pela sua potencialidade em mobilizar as pessoas". (Cf. Epstein, 1997, p. 59)
- ⁸ Essas reuniões que acontecem bem cedo da manhã, observei, são freqüentadas, na sua maioria, por pessoas que estão dirigindo-se aos seus locais de trabalho. Pelo fato de o templo se situar bem no coração da cidade, muitos são comerciantes, e um número grande de mulheres. Durante todo o dia, as reuniões vão-se dando uma após outra, até à noite.
- ⁹ Como dimensão antropológica, a fé constitui-se em um elemento vital e essencial. Ela atua como defesa, crescimento da vida. Sem dúvida alguma, ela é uma componente indispensável de toda existência humana. Nesse sentido, a fé tem a função de estruturar significativamente a existência, pois articula o mundo dos valores, elaborando critérios para que se possa aceitar ou rechaçar certos referenciais, que poderão constituir-se em sentido para a vida. Nesse sentido, a fé necessariamente não está para a religião, assim

como o movimento desta não segue necessariamente o da fé. (Cf. Derrida; Vattimo, 1997, p. 49)

- ¹⁰ “Aqui, o dinheiro ofertado para o sustento de Paulo, que estava fazendo um trabalho missionário, abrindo igrejas na Ásia Menor e na Europa, foi considerado como sacrifício aceitável e aprazível a Deus”. (Cf. Macedo, 1996, p. 8)
- ¹¹ “Enquanto objeto visível, constata Simmel, o dinheiro é a substância que encarna o valor econômico abstrato, da mesma forma que o som das palavras, fenômeno acústico e fisiológico, só tem significado através da representação que carrega ou que simboliza”. (Cf. Moscovici, 1992, p. 286)
- ¹² “Ora, os membros da Igreja Universal do Reino de Deus são, em geral, muito pobres ou miseráveis. Experimentam o desemprego, doenças, problemas familiares e de moradia etc. Vivem, portanto, enquanto privados de posse, a situação diametralmente oposta àquela que Deus lhes destinou. São chamados a possuir por vocação teológica; vivem a ausência da posse por situação econômico-política. Está, portanto, estabelecido o paradoxo religioso que explica toda a prática e o sucesso, da Igreja Universal e, por extensão, das novas seitas populares em geral”. (Cf. Gomes, 1993, p. 51). O autor menciona, em nota sobre o verbete “miseráveis”, uma pesquisa realizada em Salvador no ano de 1989, sob sua coordenação, na qual encontrou que quase 50% dos fiéis da IURD são mulheres; destas, a pesquisa indicava que 69,67% não trabalhavam fora de casa, o que conclui que não percebiam salário para se manterem. E mais. O autor observava ainda que 30% daquelas que trabalhavam fora de casa, apenas 5% dessas, ganhavam mais de um salário mínimo. Conclui o autor em sua nota que, no cômputo geral, em se tratando de renda familiar, isso ficava em torno de um a dois salários mínimos.

Referências

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. Rio de Janeiro: ELFOS, 1995.

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. São Paulo: CULTRIX, 1987.

DEELY, John. **Semiótica básica**. São Paulo: ÁTICA, 1990.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

ECO, Umberto. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

EPSTEIN, Isaac. **O Signo**. São Paulo: ÁTICA, 1997.

GOMES, Wilson. **Demônios do fim do século**. Curas, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus. Salvador: Cadernos do CEAS, julho/agosto de 1993, n° 146.

MACEDO, Edir. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1996.

_____. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1996.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Palavra, Fé, Poder**. Campinas, São Paulo: 1987.

_____. **A linguagem e seu funcionamento**. As formas do discurso. Campinas, São Paulo: 1996.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

O UNIVERSO CATÓLICO COMO ESPAÇO CIRCULANTE DA PRODUÇÃO DE SENTIDO DOS DISCURSOS INTEGRALISTAS NO PÓS-1930

GISELDA BRITO SILVA¹

Resumo

Este texto trata do poder de influência dos discursos católicos na propaganda política dos integralistas na sociedade pernambucana dos anos de 1932 a 1945. No contexto de crise das ideologias liberais e de avanço do comunismo, subsumido numa sociedade pernambucana tradicional e conservadora, procuraremos destacar e analisar os discursos católicos em sua relação interdiscursiva com os integralistas, favorecendo a produção de sentido dos discursos destes em sua fase de expansão.

Palavras-Chaves: discursos; católicos; integralistas

THE CATHOLIC UNIVERSE AS A CIRCULATING SPACE OF THE PRODUCTION OF MEANING OF 'INTEGRALIST' DISCOURSE IN THE POST-1930

Abstract

This paper deals with the strength of the influence of Catholic discourse on the party political propaganda of the Integralists in Pernambuco society in the years from 1932 to 1945. In the context of the then crisis in liberal ideologies and the advance of communism, subsumed in traditional and conservative Pernambuco society, we shall seek to bring out and analyse Catholic discourse in its interdiscursive relationship with the Integralists, and how it enhanced the production of meaning in the discourse of the latter at the time when they were expanding.

Key-words: Discourse; Catholics; Integralists

Considerações iniciais

Pelo percurso histórico da Igreja Católica, podemos inferir que a mesma sempre esteve preocupada com práticas discursivas que estabelecem ou mostrassem a relação íntima da Igreja com a sociedade em seus aspectos políticos e

socioculturais. Na sociedade brasileira do começo do século XX, especificamente no contexto que vai de 1930 a 1945, podemos observar os discursos católicos, de amplo poder de influência sobre uma sociedade tradicional, sendo re-significados nos discursos integralistas, caracterizando o que alguns teóricos da Análise do Discurso entendem por interdiscursiva².

Não se trata, aqui, de afirmar que a Igreja Católica no Brasil assumiu oficialmente uma postura política partidária integralista, mas de analisar a influência dos discursos católicos na produção de sentido dos discursos integralistas. O integralismo, oficialmente representado pela Ação Integralista Brasileira (AIB), pode ser definido como um movimento político doutrinário que surgiu em 1932 e atuou oficialmente até 1937, basicamente, pronunciando-se como a materialidade de sentido de um corpo de idéias cristãs que conduziriam uma proposta política de integração nacional. Trata-se de um movimento integrado ao contexto do pós-primeira guerra, que assumiu um lema histórico, “Deus, Pátria e Família”, também presente em outros movimentos do tipo totalitários que se desenvolviam na Europa, a exemplo do Salazarismo em Portugal.

Tomando os discursos do líder nacional integralista, Plínio Salgado, podemos dizer que, inicialmente, o movimento se distinguia dos movimentos fascistas que ascendiam na Europa assumindo uma proposta de luta espiritual cristã. Na base da proposta defendia uma “revolução espiritualista” que tinha como meta combater pela prática discursiva o materialismo, que emergia na crise da liberal-democracia e no avanço comunista, que assumiam repercussões mundiais desde o pós-revolução de 1917.

Seus membros apresentavam-se, na sociedade, fardados, com insígnias, hinos, comícios, desfiles, livros, panfletos e outros elementos do campo simbólico, que o apresentavam como “soldados da pátria cristã”. Pregava um nacionalismo preso às fronteiras do Brasil e não defendia o expansionismo como seus

congêneres. Publicamente, Plínio Salgado era conhecido como um dos grandes intelectuais da Semana de Arte Moderna, que defendia um destino religioso para o país. Um dos livros marcantes, na época, foi a “Vida de Jesus”, entre outros, que fortaleceu sua imagem como um intelectual cristão. Essa imagem não era algo raro, visto que Plínio Salgado não estava isolado em suas idéias. É desse período uma série de produções que tratam dos problemas brasileiros, localizados em questões doutrinárias que apontavam o liberalismo como o responsável pelos males da desordem da época.

Depois de 1928, a base dos discursos católicos no Brasil, o Centro Dom Vital, sob a direção de Tristão de Athayde, passou a lutar por uma maior militância dos católicos no campo político, defendendo a luta espiritual atrelada à luta política e social. Os membros do Centro Dom Vital davam ao debate político um cunho “regenerador” que ligava catolicismo aos temas políticos e sociais. A elite tradicional, discursivamente representada pelos intelectuais católicos da época, juntamente com os representantes católicos do Centro Dom Vital, atrelavam os problemas nacionais aos princípios católicos. Sadek fala da presença de “um esforço de recristianização ‘contra a autoridade sem Deus’ e contra a ‘revolução sanguinária” tendo como principal mentor a Igreja Católica. Colocavam toda orientação política fora do campo partidário e clamavam pelos valores católicos sob o clima de ameaça do comunismo e da liberal-democracia materialistas. Segundo a autora, propagava-se uma “rede espiritual que abraçava a nacionalidade”, cuja autoridade máxima - Deus - completa a autoridade política. (SADEK, 1978, p.98-99)

A revista a Ordem (ano XIII, n. 27, maio 1932, p. 326) é um locus de reprodução desse tipo de discursos. Nessa publicação, a moralização da política passava pela luta contra a desordem, a defesa da ordem e da hierarquia. Restaurar a ordem, significava respeitar e valorizar os valores cristãos do Brasil, base de sua

formação desde os tempos coloniais (SADEK, 1978, p. 78-79). Além do Centro Dom Vital, teremos, nesse período, a Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira influenciando nas práticas discursivas e orientando a luta de ‘recristianização’ dessa sociedade.

É importante lembrar que esses grupos acima mencionados, encontram, na intelectualidade da época, uma interação que pressupõe formações discursivas muito próximas a ambos os lugares de enunciação. Os integralistas podem ser situados nesse locus, entre católicos e intelectuais. As idéias de Plínio Salgado compactuavam com membros da classe intelectual mais tradicional, a chamada classe pensante da época, formada por uma geração de intelectuais provenientes de famílias católicas, para a qual o contexto se caracterizava por uma profunda crise de desordem ideológica e de degeneração dos valores mais caros ao cristianismo.

Passada a crise do período Imperial, na qual a Igreja estava afastada do campo político, veremos ressurgir, na Primeira República, uma série de reações católicas fomentadas pelo discurso da desordem produzido dentro da Igreja e por outros grupos. Farias de Brito um dos pensadores dessa época dirá: “A morte da religião acarreta a anarquia moral, desencadeadora da desordem geral da sociedade”. (SADEK, p.101) Em Leonel Franca, também é apontado o centro dos debates e da luta católica da época. Em *A Crise do Mundo Moderno* (1951, p. 119), ele mostra sua militância política e católica desde os anos 1920. Em 1940, funda a primeira Universidade Católica do Brasil, no Rio de Janeiro, centro divulgador da reação católica do período. Em seus discursos, ele pregava seu principal objetivo: “revelar Deus aos brasileiros cultos”, sendo o capitalismo e o comunismo seus inimigos, “ditaduras sem econômicas sem alma” (FRANCA, Apud, SADEK, p. 103). Nesse contexto, temos, então, a ascensão dos discursos de Plínio Salgado, construídos numa interdiscursividade com os discursos católicos produzindo efeito de sentido em al-

guns membros da Igreja Católica e nos intelectuais mais influentes da época.

Como se pode daí inferir, os discursos da época circulavam em torno de um nacionalismo católico, que imbricava o campo religioso com o campo político. Analisando pelo ótica de Maingueneau (1984), podemos afirmar que a semântica dos discursos católicos da época serviram de base para formar o novo dito integralista. Nesse sentido, há entre os dois uma clara relação interdiscursiva em defesa dos mesmos ideais e contra opositores em comum. A partir daí, diremos que todo debate da chamada reação católica dos anos de 1920 a 1932 serviu de um pré-construído para significar os discursos integralistas.

Quando ambos os discursos identificavam o mal capitalista, pela crise liberal, pelo avanço comunista, pela desordem nacional, por uma guerra de repercussões mundiais, temos o reconhecimento das mesmas semânticas num mesmo contexto em que tais fatos tinham amplo impacto na memória discursiva. Em “A Igreja Católica no Brasil República”, Lustosa registra pontos de encontros entre esses dois lugares de enunciação, revelando a simpatia e adesão de católicos ao integralismo, mesmo diante da ameaça que essa simpatia representava para a Igreja em termos de aliança política com Getúlio Vargas, dada a posição crítica assumida pelos integralistas em relação à política varguista:

Proseguem os bons entendimentos entre a instituição eclesiástica, chefiada por Dom Leme, e o governo getulista. Até a Ação Integralista Brasileira que, desde 1932, empolgava uma parcela maciça de católicos conservadores e se posicionava como instrumento de libertação nacional com fortes conotações messiânicas, não perturbará as tendências de legitimação e apoio, por parte da hierarquia, ao autoritarismo que foi a tônica do regime getulista após o golpe de novembro de 1937. [...] A Ação Integralista Brasileira empolgou parcelas impressionantes da Igreja Católica (padres e leigos). (LUSTOSA, 1991, p. 54-55)

No contexto pós-1930, é evidente a relação de aliança entre católicos e integralistas que não divergem sobre projetos de organização política, social, cultural e econômica. Tanto no campo político, como no cultural, ambos se mostram dispostos a implementar uma luta corporal, via movimentos de massa, contra os inimigos em comum. “Deus dirige o destino das nações” constitui o tema central para ambos. As restrições entre ambos ficavam apenas no âmbito dos juramentos de fidelidade. A AIB tinha um ritual de introdução dos seus membros, pelos quais os mesmos juravam fidelidade a Plínio Salgado; por sua vez, os membros da Igreja Católica que aderissem oficialmente ao movimento integralista eram chamados a prestar contas diante do chefe supremo da Igreja Católica, a quem também juraram, sob o poder divino, total obediência e dedicação.

O que temos é, então, da parte da Igreja uma clara situação de limites de atuação política e social. Premida por três opções predominantemente atuantes no pós-1930: liberais, comunistas e integralistas, em meio a uma luta de recristianização da sociedade brasileira, a Igreja Católica viu-se, obviamente, na necessidade de se posicionar a favor da formação discursiva mais próxima dos ideais católicos: a integralista. Não podemos dizer, por sua vez, que os integralistas se situaram ao lado dos discursos católicos apenas para produzir sentido aos seus discursos e luta. Tratavam-se de indivíduos que, em sua maioria, eram social e culturalmente defensores dos ideais católicos pelas suas bases familiares.

Tomemos aqui a sociedade pernambucana para mostrar a funcionalidade dessa base sociocultural. No Estado, podemos citar a Faculdade de Direito do Recife (FDR), centro produtor e difusor dos debates políticos da época, que constituía um locus de reprodução da mentalidade dessa sociedade tradicional e conservadora na sua base social, política e religiosa. Nessa faculdade, teremos o centro de debate político da época, de onde as

idéias integralistas de Plínio Salgado foram distribuídas para o resto da sociedade. Os freqüentadores dessa universidade eram, em sua maioria, filhos de famílias católicas e tradicionais que logo aderiram aos discursos integralistas, vendo nestes uma opção à crise política e ideológica da época. Nilo Pereira, um dos intelectuais dessa faculdade, assim expressa o contexto no qual se pode identificar a relação entre católicos e integralistas:

“Na Faculdade nasceu o mundo novo em que íamos viver: – um mundo do após-guerra. E com esse mundo o grande tema de nossa geração, que será devidamente estudado: – o tema da ‘angústia’. Uma incerteza do tempo. Uma indagação quase sem resposta. O pessimismo de Spengler. O otimismo de Massis. Péguy, um ‘monstro de inquietude’, dominando toda uma perplexidade. Era a convulsão das idéias. Sorel Maurras, diferentes, mas um tanto próximos nos métodos e talvez nos fins. O fascismo [...], o nazismo [...], o integralismo português, de Antônio Sardinha, o integralismo de Plínio Salgado vindo do seio da terra; o comunismo vindo da revolução russa de 1917 [...] o dilema direita-esquerda, como uma opção fatal. Tínhamos muitos de nós outros medo [...] Confiávamos que a outra estrela – a que apontou o berço do Cristo recém-nascido – não empalidescesse diante dessa outra que Lenine acendeu como um facho rubro.” (PEREIRA, 1977, p. 44)

Seguindo a compreensão de Dinorá Fraga da Silva (2003), segundo a qual “a realidade torna-se significação porque sua dimensão sensível se institui como forma, não concebida como formal, mas como formada e formante” (p. 298), temos que a produção de sentido dos discursos católicos se produz no percurso e/ou no processo de circulação entre o dito, contexto e leitura. Daí a necessidade da articulação da História com a Lingüística, no campo da AD, para se compreender como determinados discursos obtiveram mais efeito de sentido numa época do que em outra.

É importante salientar, por sua vez, que a produção de sentido dos discursos integralistas não estava apenas no fato dos mesmos serem construídos numa relação direta com os católicos, mas pelo fato de os mesmos se encontrarem em lugares de enunciação e leituras compatíveis com o contexto, permitindo a significação dos ditos; destacamos especialmente, os lugares de leitura, ou seja, os indivíduos para os quais tais discursos fizeram sentido.

Em nosso corpus de análise, estaremos defendendo a seguinte posição: o sentido dos discursos integralistas não estava no dito católico, mas na sua relação histórico-contextual da época. Ou seja, analisar as condições de produção de sentido dos discursos integralistas em sua relação interdiscursiva com os discursos católicos constitui-se, basicamente, em situar historicamente os discursos pronunciados, a sociedade no qual os mesmos foram pronunciados e os lugares dos leitores por onde estes circulavam.

Outro aspecto que gostaríamos de destacar é o fato de que não nos interessa apenas identificar o discurso de um e de outro, para, em seguida, apresentar os pontos em comum, com o objetivo de apresentar uma comparação da semântica. Mas, analisar os pontos de sentido dos discursos católicos e integralistas na sociedade dos anos pós-1930. Trata-se de um momento histórico, em que a Igreja Católica vivia um processo conhecido como de recristianização³ da sociedade brasileira. Segundo Almeida, desde os anos 20 e, particularmente, nos anos 30, o país vivia uma

verdadeira revitalização do catolicismo no Brasil, através da formação de um grupo de intelectuais fiéis aos preceitos romanos, e que tornariam, nos anos 30 fiéis escudeiros na luta contra o Estado laico. (ALMEIDA, 2001, p.73)

Devemos acrescentar, aqui, que o discurso católico era um dizer institucionalizado, um lugar autoridade da fala, enquanto o discurso integralista correspondendo a um discurso político-doutrinário buscando legitimação pelos discursos católicos. Com isso não estamos negando a postura religiosa de Plínio Salgado e seus seguidores, apontados como herdeiros de famílias tradicionais e católicas do período. O ponto central sobre o qual se tem interesse em destacar é o fato de que o sentido de ambos os discursos não pode ser apenas localizado na relação interdiscursiva entre católicos e integralistas, re-significada nas memórias discursivas, mas no encontro dessa relação com os lugares de leitura historicamente situados. No item seguinte, vamos-nos deter com mais profundidade nesses aspectos, que definem os lugares de produção e recepção de sentido dos discursos católicos e integralistas na sociedade pernambucana.

A produção de sentido dos discursos católicos e integralistas na sociedade pernambucana no pós-1930

Em Pernambuco, assim como em outros Estados, o nome que mais se destaca entre os representantes da Igreja Católica é o de Padre Helder Câmara. Sua presença nos comícios integralistas era anunciada por vários dias, dando-nos uma noção clara da importância da relação entre católicos e integralistas, especialmente presentes na imagem de um membro da Igreja que se filiara ao movimento:

Conforme foi anunciado passará hoje por este porto, viajando pelo 'Rodrigues Alves', o ilustre leader integralista cearense mestre de campo padre Helder Câmara, Secretaria do Departamento de Estados da AIB na Província do Ceará. Aproveitando essa magnífica oportunidade, os integralistas, realizarão às 3 ho-

ras da tarde, na Praça Barão de Lucena (Pateo do Paraíso) um grande comício de propaganda de suas idéas, em que o povo pernambucano terá ocasião de ouvir a palavra vibrante e autorizada do padre Helder Camara. Falaram ainda diversos oradores, entre os quaes o universitário Arnóbio Graça, drs. Gilberto Osório e Gonçalo de Mello, e o chefe Provincial (Andrade Lima Filho). (Jornal Pequeno, 08/09/1934)

Devemos lembrar, novamente, os pontos de divergência entre Igreja e Integralismo. Meses antes da presença de padre Helder Câmara na cidade do Recife, enaltecendo o ponto de encontro da relação amistosa entre um e outro, temos dados que apontam numa outra direção:

O Jornal do Brasil, divulga o seguinte: 'Notícias vindas do norte afirmam que numerosos grupos católicos estão se retirando da ação integralista brasileira em vista da formula de juramento que se adoptou no Congresso de Vitória'. Dizem os católicos que os termos do juramento estão em oposição formal aos ensinamentos da Igreja, em repetidas afirmações do Papa Pio XI. Lembram a propósito a critica feita pelo Papa aos compromissos dos camisas pretas italianos que são incomparavelmente menos graves que a dos integralistas. Extranham a declaração publicada recentemente pela chefia integralista de São Paulo - 'Concretiza o supremo ideal de pátria' - Ainda maior reação veio provocar. As autoridades eclesiásticas não se pronunciaram porem até o momento. (Jornal Pequeno, 02/05/1934)

Os líderes integralistas, por sua vez, sempre propagaram uma relação amistosa entre os propósitos da Igreja com os do Integralismo. Especialmente, no contexto de ameaça do integralismo. Em 1937, momento de muitos conflitos entre o

Integralismo e o poder político de Getúlio Vargas, que resultará no fim da AIB como partido político, temos Gustavo BARROSO (1937, p. 4), afirmando que:

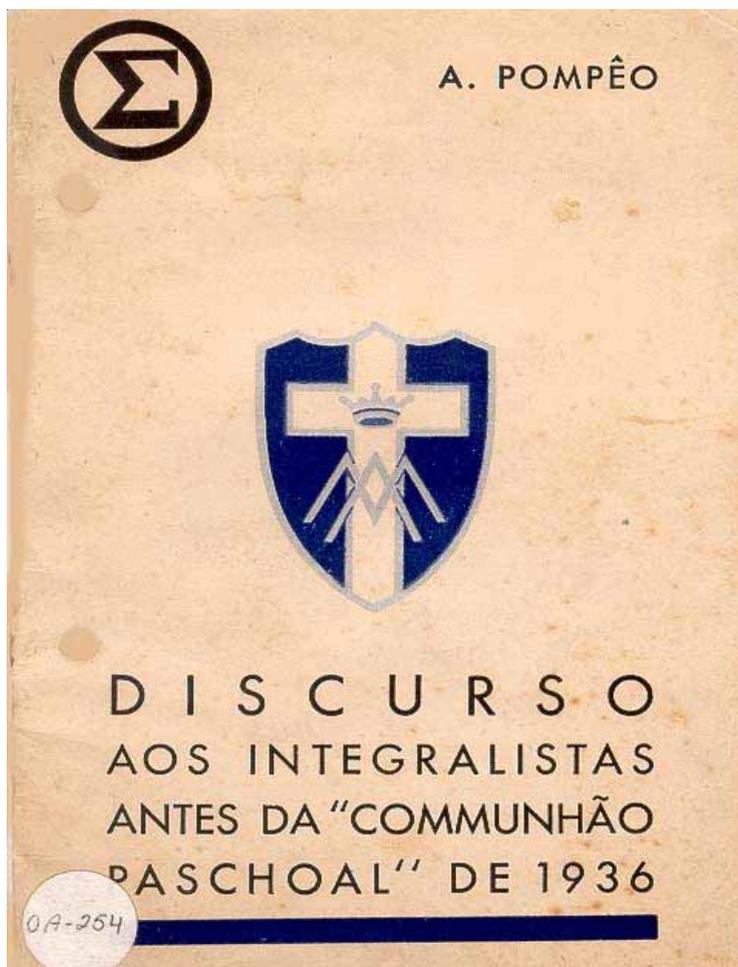
A Igreja Católica possui um corpo de doutrina social estatuído sobretudo nas duas grandes Encíclicas, 'Rerum Novarum' e 'Quadragesimo Anno' [...] vê-se, pois, que dos três ramos do Cristianismo só o Catolicismo se pronuncia em matéria social e econômica, expondo a verdade cristã sobre o assunto. Movimento cristão, o Integralismo não poderá contrariar os princípios assentados pela Igreja e os Integralistas precisam conhecer a augusta palavra de Roma sobre a grave matéria.

Essa relação que os discursos integralistas buscavam com os católicos era, nesse novo contexto de fortalecimento da Igreja e enfraquecimento do poder integralista, uma forma segura de buscar apoio num lugar de autoridade. Há também que se considerar o apelo cristão presente nas falas de Plínio Salgado que procurava atrelar o poder divino aos desígnios de sociedade católica. Em seus discursos, ele sempre relacionava a AIB ao caminho para uma sociedade governada por Cristo, expressos em seus projetos de Estado Integral:

O Estado Integral é tudo quanto ouvistes da leitura do Manifesto de Outubro e do Manifesto-Programa. É tudo quanto vos acabo de expor e de explicar. Mas, para mim, no mais íntimo refêlho do meu coração, e no recôndito mais misterioso de minha alma, o Estado Integral transcende das formas políticas e do pensamento filosófico. Porque o Estado Integral, essencialmente, é para mim um Estado que vem de Cristo, inspira-se em Cristo e vai para Cristo. (SALGADO, Apud, BARROSO, 1937, p. 4)

Segundo Eni .Orlandi (1996, p. 153),

a relação com o sagrado revela, entre outros fatores, a relação do homem com o poder, no caso, o poder absoluto, a ilusão da reversibilidade toma apoio na verdade de poder divino. E, ter o poder divino é ultrapassar tudo, é não ter limite nenhum, é ser completo [...] cria o sentimento de identidade com Deus.



Panfletos Integralista, 1936. São Paulo (São Paulo).
Rio de Janeiro: CPDOC/FGV. (OA 254f)

Observe-se a imagem acima do sigma, símbolo integralista, integrado ao símbolo sagrado da cruz. Conforme já dissemos, a utilização de um discurso religioso⁴, presente na propaganda integralista, diferenciava o movimento das demais propostas políticas da época nos meios católicos, especialmente a defesa de uma revolução espiritualista cristã, que favoreceu a adesão de grupos e indivíduos católicos ao integralismo. Para Pe. Helder Câmara, a adesão ou simpatia dos católicos ao integralismo, incluindo ele mesmo, deu-se porque

o mundo parecia dividir-se entre comunismo e as forças da Direita. Quando surgiu o Integralismo, anunciando Deus, Pátria e Família, eu achei aqueles ideais bastante coincidentes com o que eu tinha aprendido no Cristianismo. (CAMARA. Apud, RIVAS, 2001, p. 67)

Segundo Jarbas Medeiros, temos que o componente religioso fez da proposta integralista de Plínio Salgado um projeto articulado com os valores da época. Para o autor, o que diferenciava o integralismo dos movimentos fascistas era justamente a preocupação com a espiritualidade cristã. Atrelado à revolução cristã, Plínio Salgado afirmava que o integralismo tinha raízes nacionais com um suporte doutrinário espiritualista que marcava a diferença do movimento com a liberal-democracia e, principalmente, com o comunismo ateu, ao sugerir que

à proporção que o homem se entrega exclusivamente aos interesses materiais, o seu coração, vai-se fazendo de pedra, a sua pobre alma vai-se fazendo pesada [...] testemunho de brasilidade, de originalidade, de definição ideológica sem ligação com teorias políticas estrangeiras (SALGADO, Apud, MEDEIROS, 1978, p. 390)

Não restam dúvidas de que, em Pernambuco, essa vinculação do movimento com valores morais e religiosos se constituiu num aspecto de grande relevância para o sucesso da Ação Integralista Brasileira em Pernambuco (AIB/PE), especialmente por se constituir numa sociedade de formação cultural sob uma base tradicional católica. Essa característica marca um clima de aceitação muito grande da sua proposta política e doutrinária. Não devemos esquecer que a sociedade pernambucana, nos anos 30, foi marcada pelo temor das novas ideologias liberais e comunistas, combatidas com fervor pela propaganda integralista:

Há na terra uma aflição continua, uma dor, um desejo secreto, uma aspiração de felicidade. Essa felicidade perfeita, sabemos impossível conseguil-a na terra, desde que o próprio homem cometeu a primeira culpa. Mas a vida em comum precisa de expansão, os instintos necessitam de freios. A liberdade não pode ser sinônimo de liberalismo, palavra inventada para encobrir o excesso da própria liberdade⁵.

Como se pode perceber, o liberalismo era associado às coisas mundanas, guiado pelo excesso de liberdade que, segundo o pensamento integralista, desvirtuava moralmente a sociedade. Marilena Chauí (In: MORAES, 1986, p. 42) afirma que foi nesse campo que os discursos de Plínio Salgado possuíam um forte caráter persuasivo, justamente por estarem atrelados aos discursos religiosos. Para a autora, teria sido esse dado que gerou o diferencial do pensamento de Plínio Salgado em relação a outros, à medida que a linguagem literária moralizante, evidenciava o pensamento conservador do movimento, ligando a AIB ao campo religioso:

Creemos que no caso de Plínio Salgado o pensamento conservador se realiza pela passagem da análise sócio-política para a avalia-

ção religiosa e moral da realidade social e política, pela passagem de algumas tentativas de análise sociológica e histórica para uma psicologia social filosofante inteiramente vazada numa religiosidade em luta contra o positivismo. Isto é, entre duas atitudes ideológicas conservadoras – a positivista e a católica, Plínio Salgado oscila sem cessar entre ambas. Cremos ser essa oscilação uma das forças curiosas de seu discurso do ponto de vista da persuasão.

Em janeiro de 1936, o jornal *A Marcha*, de caráter integralista, sob a direção de Everardo A. Maciel, na cidade de Pesqueira, dedicava-se a publicar notas do pensamento religioso, nacionalista e familiar que caracterizavam o eixo central dos discursos integralistas. No trecho que se segue, podemos observar o investimento da AIB nesses campos:

Si é verdade que a creatura humana se move, pelo seu livre-arbitrio, porém Deus conduz a sociedade, os povos, nos seus livramentos geraes, que importa tenha a nossa Patria por castigo sobre os mãos, de passar atravez de desgraças imprevisiveis? Agora, como amanhã, temos cumprido o nosso dever, somos a dignidade da Nação. [...] por toda imensa carta geografia da Patria, anda hoje um balbucio de preces que elevam a Deus, para que Ele vos guarde e vos inspire⁶.

Essa “Nação protegida por Deus” seria, então, um pressuposto importante para o bem das famílias:

A gente desse Brazil, que sofre com o mundo, sofre com a revolução integralista, vae afirmar os direitos da família. É está certa que, com a união sagrada dos indivíduos, formando as classes, organizando o Estado e integrando a raça, a Família, por sua vez, implora ao globe,

aos páreos, a solução do problema com a vida, na formação do orbe fez movimentar-se, animar-se totalmente o Homem⁷.

Das citações acima, pode-se entender como a propaganda integralista alcançou grande sucesso nos meios católicos e entre as classes tradicionais da sociedade. Dessa forma, o ideal católico integralista foi particularmente influente na intelectualidade católica, que passaram a simpatizar e apoiar o movimento. Pela revista *A Ordem*, alguns intelectuais católicos defendiam os mesmos ideais integralistas afirmando que,

é inútil tentarmos influir no governo do paiz, christianizando a nação e o Estado, sem possuirmos uma elite realmente adextrada que esteja em condições de por em movimento as grandes massas eleitoraes, em torno de nossas idéias constructoras⁸.

Tanto entre os integralistas, quanto nos meios católicos, temos a imbricação dos discursos anticomunista e antiliberal revelando a interdiscursividade, que marcava a produção do efeito de sentido dos discursos integralistas entre os católicos. Expressando a união das idéias defendidas por ambos, em 23 de maio de 1934, *A Tribuna Religiosa*, jornal que posteriormente mudou seu nome para *A Tribuna*, publicou o seguinte:

O Integralismo em Pernambuco. Recebemos: Surgido como reação contra a onda de materialismo grosseiro que vai invadindo os nossos meios, ora manifestada no pansexualismo Freudiano de alguns literatos, ora na franca propaganda marxista de certos intelectuaes fracassados que tentam embair o proletariado nacional, ora ainda no 'Esplendido Isolamento' da nossa burguesia agnóstica e gosadôra, apareceu no cenário político-social

brasileiro o movimento integralista. Impregnado de um nacionalismo sadio e de um profundo sentimento espiritualista, o movimento desencadeado pela 'Ação Integralista Brasileira' inscreveu como princípios fundamentais da sua doutrina de conceitos eternos de Deus, como governante supremo do destino dos povos, de Pátria, realidade natural e imperecível que as teorias internacionalistas do judeu Marx e de seus sucessores não conseguiram nem conseguirão destruir jamais, e finalmente de família, que em última análise, é à base da sociedade e que tem de ser defendida a todo transe contra os seus inimigos descobertos e anônimos⁹.

Também, na Revista *Fronteiras*, pode-se perceber o imbricamento dos discursos religiosos com os integralistas, pela qual muitos integralistas e católicos expressavam a luta anticomunista e antiliberal do movimento:

E a gente fica a pensar se isto é mesmo o nível mental que está caindo por falta de uma educação católica mais intensa, mais ortodoxa [...] Eu peço a Deus que seja antes uma dissolução por falta de hábito, por adaptação, a ser uma concessão as doutrinas comunistas [...] o liberalismo de si é uma coisa que fede a bode de longe, tem na essência e na forma aquele mesmo jeitão do protestantismo¹⁰.

Dado o caráter tradicional católico da sociedade pernambucana, neste Estado, a relação de alguns membros da Igreja com o integralismo era um fato considerado comum. Falava-se dessa relação em vários lugares, nas praças, missas, eventos culturais etc. Além das declarações de simpatia pelo movimento que alguns chegavam a fazer em missas, havia os que ofereciam espaços religiosos para a propaganda integralista. Em

11 de julho de 1934, o Cônego Jerônimo d'Assunção, diretor do Juvenato D. Vidal, conhecido como educandário dos pobres, ce-deu o salão desse educandário para uma reunião integralista a ser assistida também pelo corpo discente da escola e por convidados da sociedade:

[...] o salão do 'Juvenato D.Vidal' acolherá hoje à noite não apenas numeroso corpo discente do estabelecimento mas também uma selecta assistencia composta de elementos das mais representativas da sociedade pernambucana. [...] A oportunidade é optima para que compareçam todos que se interessam pró ou contra o integralismo, a ouvir a palavra clara e desassombrada dos 'camisas verdes' para assim conhecendo-lhe a doutrina, puderam formar um juízo exato e honesto acerca desse movimento que vem empolgando a juventude brasileira, despertada do seu sono e conduzido no seu idealismo invejável pelo gênio surprehendente do grande escritor de 'O Esperado'¹¹.

Como já se disse, a figura de maior destaque era Padre Helder Câmara, quando os integralistas anunciaram a passagem do Padre Helder Câmara por esta cidade, esta notícia despertava o animo nos adeptos e simpatizantes. Segundo os jornais da época,

era geral satisfação pelo desejo de todos de ouvirem a palavra do ilustre sacerdote camisa-verde. O Padre Helder Câmara é uma das vozes mais autorizadas do integralismo no Norte do Brasil, mercê da sua profunda cultura phylosophica posta a serviço da causa que o empolgou. [...] as conferências do Padre Helder Câmara atrahiram numerosas assistências que foram ouvir sua palavra clara e entusiastica sobre a doutrina do Sigma. [...]

elle sentiu como explodia entusiasticamente o sentimento de brasilidade dos pernambucanos em contacto com as idéas sadia do nacionalismo que os ‘camisas verdes’ pregam¹².

É importante não esquecer o que já afirmamos sobre o pensamento político e ideológico de Plínio Salgado, e da proposta integralista, como autênticos representantes dos ideários da ‘reação católica’, na qual o lema: ‘Deus, Pátria e Família’ resumia sua ideologia. Em 7 de julho de 1937, o Jornal Pequeno publicou várias notas de bispos, que expressavam suas críticas ao regime da liberal-democracia e ao comunismo e apontavam o integralismo como a solução dos problemas nacionais, por ocasião da sucessão presidencial.

Os posicionamentos dos religiosos foram considerados pelo editor do Jornal Pequeno, naquele momento, como “valiosas opiniões sobre o integralismo brasileiro, expendidas pelos exmos. Srs. Bispos”. Para esses bispos, o integralismo se configurava numa força espiritual de grande relevância na defesa dos valores tradicionais. Alguns chegavam a declarar abertamente seu apoio ao movimento integralista com base em tais questões: “No momento gravíssimo que atravessamos, o Integralismo é uma força viva em defesa dos fundamentos morais da Pátria brasileira”¹³.

Também outros bispos iriam pronunciar-se, pelo mesmo artigo, em favor de Plínio Salgado e do integralismo, conforme se observa na fala de alguns que destacamos abaixo:

Plínio Salgado, espírito inteligente e culto, orientado por sólidos princípios catholicos, e em cujas actividades transparece a profunda e segura visão de sábio sociólogo e sincero patriota, desejoso de bem servir à causa de Deus, da pátria e da família, trilogia base insubstituível de todo systema que não se nutre de utopias, nem transige com as ambições

de interesse pessoal¹⁴

Basta saber ler para verificar a superioridade de orientação do Integralismo em face dos grandes problemas da vida, comparando com os partidos da liberal democracia. Quem, chefiando um movimento nos moldes do Integralismo, fala e escreve com desassombro, a energia e a franqueza com que fala e escreve o sr. Plínio Salgado, tem o direito de ser acreditado com respeito¹⁵.

Assim como o governo da republica permite a livre pregação do Integralismo, a Igreja também recebe no seu seio, como filhos bem-vindos os camisas-verdes que se recolhem em seu recesso para implorar as bênçãos do senhor para a obra que estão realizando¹⁶.

Deus, Pátria e Família, nobre divisa do Integralismo, como de todo o homem que raciocina christamente, família formada nos grandes ideaes christãos, fundada sobre o santo temor de Deus e compenetrada do seu santo dever para com Deus, eis o novo porvir da pátria grandiosa, sempre unida, prospera e feliz¹⁷.

O ideal Integralista, segundo penso, está de molde a captar todas as symphatias das almas vibrantes da fé patriótica e à Igreja mereceu portanto bênçãos do senhor e do Brasil catholico. Invocamos para elles essas preciosas graças¹⁸.

Aconselhamos aos bons catholicos e ao clero que prestigiem ao Integralismo, único meio de acção actualmente, capaz de impedir a derrocada tremenda que ameaça a religião e a pátria. Cada dia, nos convencemos mais de que na capital federal se expande sem a menor coação, é uma manifestação patente e indiscutível da providencia divina, inspiradora desse meio poderoso e eficaz da salvação do paiz. Se, pois, no Integralismo temos uma escola de patriotismo são e uma ideologia muito aproximada da catholica, prestigiá-lo será fazer nossa parte para que Deus nos ajude, sobretudo na hora incerta e perigosa que vivemos.¹⁹

Outros artigos de membros da Igreja Católica se posicionavam na mesma linha. Em nosso entender, eles são representativos do poder de influência dos católicos sobre a expansão e atuação dos integralistas. Veja-se, no trecho abaixo como os católicos concebiam a figura de Plínio Salgado em relação aos demais candidatos à sucessão presidencial:

Examinemos bem os candidatos apresentados, estudemos as suas qualidades pessoais, as suas convicções religiosas. E não nos limitemos somente a considerar o modo como foram apresentados e por quem. Isto só não basta. É por causa disto somente, os resultados funestos que estamos vendo todos os dias, antes da amizade, do interesse pessoal, da disciplina dos partidos, esta a nossa consciência de católicos, consciência bem formada que não pode transigir com o erro e tem de sobrepor as leis de Deus e da sua Igreja, os dogmas da sua religião, tudo isto, enfim, que constitui, também, o fundamento de felicidade, da grandeza, da estabilidade da pátria. Há muita gente boa que merece o nosso voto!²⁰

Apesar de não-citado, o nome de Plínio Salgado estava nas entrelinhas da fala acima, visto que havia três os candidatos inscritos para as eleições presidenciais: Plínio Salgado, José Américo e Armando Sales, dos quais o mais próximo dos ideais católicos era o primeiro. Essa vinculação do pensamento político dos católicos com o integralismo se expressa nos depoimentos do Padre Leopoldo Ayres, declaradamente integralista:

Minha inspiração na Acção Integralista Brasileira foi resultado de um longo estudo e de madura reflexão sobre as doutrinas do Sigma. Tudo que vi e a que presenciei, na vida da nação, vem consolidar em mim a convicção

de que um regime que consagra erros e acoroçoa falsidades tem de ser renovado e têm de ser abolidas os seus processos urge fazel-o por uma persistente educação da consciência popular, afim de que cresçam as gerações novas detestando o liberalismo fascista, esse arremedo hipócrita de democracia e um tal systema de representação que é uma afronta cuspidada a face do povo²¹.

O temor do comunismo, uma das principais causas do apoio da Igreja Católica ao Integralismo, pela sua luta anticomunista, também estava presente nos discursos desse Padre:

Assim creio que só a democracia integral será capaz de redimir o Brasil dos erros do liberalismo e de subtrail-o ao perigo do communismo, que, na verdade, tem naquelle o seu melhor caldo de cultura. O communismo é o liberalismo na desenvoltura dos seus postulados internos²².

Para Padre Leopoldo Ayres, o liberalismo era a causa de todos os males, inclusive responsável pelo avanço do comunismo e outros projetos estrangeiros no país. Em sua interpretação da realidade política daquele momento, a proposta integralista representava uma verdadeira “formula de salvação”:

Organizado o Estado na base da representação corporativa, respeitando a hierarchia natural dos valores. Consagrando o primado espiritual, humanizando a economia, cancelando o partidarismo nefasto, orientando a educação para um sentido integral, sem as mutilações do covarde agnosticismo liberal, subordinando afinal todos os interesses individuaes e grupaes à suprema finalidade do bem comum é, realmente, o bem da pessoa humana, a democracia integral, que repousa na

trilogia - Deus- Pátria- Família- é a única fórmula de salvação para o Brasil²³.

Observe-se que a produção do sentido integralista estava na leitura que o Padre possuía do mesmo, misturada ao contexto e aos próprios discursos católicos. Ao contexto de crise liberal, temor do comunismo, ameaça aos valores tradicionais católicos, juntar-se-ia um “manifesto-programa” cuja principal proposta era o Estado Integral guiado por valores cristãos, donde se acreditava provinham os destinos dos homens e das nações. O leitor destes discursos: um membro católico, para quem todos os enunciados faziam sentido. Fosse um comunista defensor do ateísmo, a produção do sentido seria outra. Estaríamos, nesse caso, diante de formações discursivas em posições de oposição e conflito.

Notas

- ¹ Professora Doutora Adjunto do Departamento de História da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Endereço Eletrônico: gibrs@uol.com.br
- ² Interdiscursividade é uma categoria da Análise do Discurso cujo significado expressa a forma como um discurso é construído sempre em relação a outros discursos já pronunciados. (BRANDÃO, 1994, p. 71-75). Gregolin & Baronas, comentando o trabalho de Sírio Possenti, afirma que o discurso não tem começo: as palavras têm seu sentido num discurso que remete sempre a ocorrências anteriores; que qualquer enunciação supõe uma posição a partir da qual recebe seu sentido e que, portanto, o sentido implica uma “memória discursiva” [um já dito presente na memória], na qual as formulações relacionam-se historicamente produzindo efeito do novo dito a partir de outros discursos que já funcionam. (POSSENTI, Apud. GREGOLIN; BARONAS, 2001, p. 11-12); Gregolin & Baronas, comentando Maria Regine Baracuhy LEITE, assim resumem o interdiscurso: “O discurso é um palco de vozes sociais, materializado num texto que se articula no lingüístico e histórico. Os sentidos nascem de relações interdiscursivas, de textos que retornam da memória discursiva e que os gestos de interpretação exigem a recuperação dessas falas sociais pois há, sempre, uma alteridade constitutiva a atravessar os sentidos”. (LEITE, Apud. GREGOLIN & BARONAS, 2001, p.10).

- 3 “Recristianização” é um termo utilizado na época pelos defensores de uma participação mais ativa dos grupos católicos dentro da sociedade brasileira no começo do século XX, pela qual se buscava uma renovação da fé crista, ameaçada pelo avanço dos ideais comunistas e pelos protestantes num contexto de crise liberal. (ALMEIDA, 2001); (SADEK, 1978) etc.
- 4 Entendendo-se aqui discurso religioso como aquele em que está presente a fala de Deus ou dos representantes de Deus. Sobre essa questão ver: “O discurso Religioso”. In: ORLANDI, E.P., 1996, p.239-262.
- 5 “Patrícias”. Ação. (Quinzenário Integralista). Recife, 30 de setembro de 1934.
- 6 SALGADO, P. “Perante Deus e Perante a Patria”. In: A Marcha. (Jornal integralista de divulgação da AIB na cidade de Pesqueira). Pesqueira, 22 de janeiro de 1936. p.3. Recife: APEJE.
- 7 Ibid.
- 8 “Dever Cultural”. A Ordem. Recife, abril de 1932. nº 26. Recife: APEJE; Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Olinda e Recife.
- 9 A Tribuna Religiosa. Recife, 23 de maio de 1934. APEJE.
- 10 “A influência dos costumes: o que o povo lê e vê”. VASCONCELOS, João. Revista Fronteiras. Recife, agosto de 1932. nº 3. Ano I. p.7. Recife: Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Recife e Olinda.
- 11 “O Integralismo em Pernambuco”. Jornal Pequeno. Recife, 11 de julho de 1934. p.1.
- 12 “A Marcha vitoriosa do Sigma em Pernambuco: as conferências do Padre Helder Câmara em Recife”. Jornal Pequeno. Recife, 12 de setembro de 1934. p.1.
- 13 “Episcopado Brasileiro e o Integralismo”. Francisco, Bispo de Campinas. (D’A UNIÃO. Rio de Janeiro, edição de 27 do mês passado). Jornal Pequeno. Recife, 07/07/1937. p.1.
- 14 Luiz, Bispo de Bragança.
- 15 José, Bispo de Bragança.
- 16 José. Bispo de Niterói.
- 17 Inocêncio, Bispo de Campanha.
- 18 Antonio, Arcebispo de Jaboticabal.
- 19 Manoel, Bispo de Jacarezinho.
- 20 “Secção Religiosa. Igreja Catholica: POLITICA”. Jornal do Commercio. Recife, 18 de setembro de 1937. p.1.
- 21 “Porque me fiz Integralista”. Padre Leopoldo Ayres. Jornal Pequeno. Recife, 21 de julho de 1937.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid.

Referências

ALMEIDA, Maria das Graças Ataíde. **A Construção da verdade autoritária**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

BARROSO, Gustavo. **Integralismo e catolicismo**. Rio de Janeiro: ABC Limitada, 1937.

BRANDÃO, Helena H. Ngamine. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre o pensamento de conservador nos anos 30: Plínio Salgado. Cf. MORAES, Reginaldo et al. (Orgs.). **Inteligência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto. **Análise do Discurso: as materialidades do sentido**. São Carlos; SP: Claraluz, 2001.

LEITE, GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto. **Análise do Discurso: as materialidades do sentido**. São Carlos; SP: Claraluz, 2001.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gèneses du discours**. Liège, P. Mardaga, 1984.

ORLANDI Eni P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4. ed. São Paulo: Pontes, 1996.

POSSENTI, Apud. GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto. **Análise do Discurso: as materialidades do sentido**. São Carlos; São Paulo: Claraluz, 2001.

RIVAS, Ieda. **Gilberto Osório: um homem do renascimento**. Recife: Assembléia, 2001.

SADEK, Maria Tereza Aina. **Machiavel, Machiavéis**: a tragédia octaviana: estudos sobre o pensamento político de Octávio de Farias. São Paulo: Símbolo, 1978.

SALGADO, Apud. BARROSO, Gustavo. **Integralismo e catolicismo**. Rio de Janeiro: ABC Limitada, 1937.

SILVA, Dinorá Fraga da. Construção Lingüística de Identidades socioculturais. In: FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes. **Produção de sentido**: estudos transdisciplinares. São Paulo: Annablume; Porto Alegre: Nova Prova; Caxias do Sul: EducS, 2003.

CAMINHADA PARA A TERRA DE DEUS: A RITUALIDADE DAS ROMARIAS UNE FÉ E VIDA NO MESMO LUGAR

PROF. JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)¹

Resumo

O objetivo deste estudo é tentar descrever e analisar socio-antropologicamente alguns aspectos do catolicismo contemporâneo, a partir do caso das Romarias da Terra que se realizam pelo Brasil afora. Quere-
mos também enfatizar o sentido que tem as romarias na história do cris-
tianismo tendo presente sua riqueza no que toca a ritualidade.

Palavras-chave: catolicismo, contemporaneidade, mito, ritualidade.

HEADING TOWARDS THE LAND OF GOD
THE RITUAL OF PILGRIMAGES UNITES FAITH AND
LIFE IN THE SAME PLACE

Abstract

The aim of this study is to try to describe and analyze in a socio-
anthropological way some aspects of contemporary Catholicism, based
on the example of the Pilgrimages of the Land which are undertaken
throughout the whole of

Brazil. We also wish to focus on the meaning ascribed to pilgrimages in
the history of Christianity with special regard to their wealth in matters of
ritual.

Key-words: Catholicism, contemporaneity, myth, acts of ritual.

A origem das romarias

As peregrinações e romarias

Todas as grandes religiões do mundo têm peregrinações. Na
América Latina, as religiões populares e principalmente o cat-
olicismo, do modo como nossos povos absorveram, desenvol-
veu-se a partir de santuários marginais ao sistema eclesiástico

criado e mantido pelo povo. É o caso da história de Canindé (CE), Juazeiro do Norte (CE), Aparecida do Norte (SP), Trindade (GO), Bom Jesus da Lapa (BA) e, em outros países, Copacabana (Bolívia), Lujan (Argentina) e Guadalupe (México).

Como vemos, a peregrinação é uma prática antiga e comum à maioria das religiões. A maioria das religiões apresenta-se como caminho. Há até uma religião oriental, o taoísmo, que é a religião “do caminho”². Também o cristianismo, em seus inícios, era chamado de “caminhada”.

Desde a antiguidade, existem peregrinações em todas as religiões mais conhecidas. No Oriente, o hinduísmo tem santuários em lugares de peregrinação nas regiões mais altas da terra (no Himalaia). O povo corre dos mais diversos lugares para se banhar nas águas sagradas do rio Ganges. As peregrinações hindus simbolizam a marcha interior de cada ser humano que busca o núcleo do seu mais profundo eu e a sua libertação das sensações “ilusórias” do mundo exterior. Monges e monjas bem como devotos de todas as classes vivem a peregrinação como um ato de renúncia a si mesmos e um processo de iluminação espiritual³.

O elemento caminhada é fundamental para explicar o que vem a ser uma romaria. Todos os povos conhecem peregrinações. Os hebreus nômades passavam sempre pelos lugares de culto cananeus. A primeira peregrinação de Jacó refaz os passos de Abraão. Os filhos de Israel, pela fé, fizeram das migrações a grande peregrinação em busca da Terra Prometida.

Os profetas retomam a imagem das andanças do povo para anunciar a grande romaria final: a reunião de todas as nações.

O que move os romeiros e romeiras é o desejo de ver a Deus, de se encontrar com ele, de estar na sua presença. Os judeus tinham a obrigação de subir ao Templo de Jerusalém três vezes por ano, pois acreditavam que Deus estava lá. Subiam na

feira da páscoa, de pentecostes e dos tabernáculos. Nessa experiência, vivia-se uma profunda ritualidade.

Assim também, no Islã, um dos cinco pilares da religião é, ao menos uma vez na vida, fazer uma peregrinação a Meca. A peregrinação às fontes da fé islâmica é a busca que cada crente faz da unidade; voltando aos lugares que simbolizam a morada de Deus nesta terra, Meca (por causa de Maomé) ou Jerusalém (por causa do pai Abrão), os crentes refazem entre si, com o universo e com Deus uma unidade indivisível.

A partir de Jesus de Nazaré as peregrinações do povo de Israel mudaram o seu significado. Antes, eram feitas para buscar o Senhor, para ir à casa de Deus, o seu santuário. Porém Jesus vem mostrar que a casa de Deus, o templo, o santuário, são as pessoas humanas, em quem habita o Espírito. O Pai está com o Filho e o Filho está na sua comunidade pela força do Espírito Santo. A romaria do cristão é a visita a sua própria comunidade, a visita aos seus irmãos. É preciso buscar a Deus onde se encontra reunido o seu povo. Para Jesus, Deus se faz presente no seu povo reunido. E a grande caminhada dos cristãos é a reunião de todas as nações. E a chegada da romaria será no Reino dos Céus.

Para os discípulos de Jesus, Deus estava no mundo inteiro e Jesus estava presente no meio deles em qualquer lugar. Porém há registros de que os primeiros cristãos da Palestina procuravam voltar a Jerusalém para rever os lugares em que Jesus tinha vivido, numa espécie de romaria não organizada. Algumas vezes, os romanos davam sumiço nos corpos dos mártires para evitar que seus túmulos se tornassem centros de peregrinação.

Como Jesus criticou o culto formal do templo, houve, nas comunidades cristãs antigas, certa resistência, mas, ao menos, desde o século IV, as romarias à Terra Santa, a Roma e ao túmulo dos mártires tornaram-se comuns no cristianismo.

Entre os povos latino-americanos, muitos grupos indígenas são nômades por necessidade econômica e por serem ancestralmente oprimidos. Entretanto, ligaram essa realidade a uma dimensão profunda de sua espiritualidade. Os guaranis vivem uma peregrinação permanente em busca de um mistério que ninguém de fora consegue expressar, e essa romaria é, ao mesmo tempo, a busca da terra sem males. Nos Andes, profetas e comunidades indígenas vivem em peregrinação em busca da “Loma Santa”, assim como lavradores do centro-oeste brasileiro viajam atrás da “bandeira verde”.

As pesquisas revelam que, nos últimos anos, o número de peregrinos/as aumentam a cada ano. Não é só na América Latina que as romarias estão aumentando e florescendo. Em santuários tradicionais do catolicismo tem ocorrido esse fenômeno. É o caso de Lourdes, Roma e Fátima. Lourdes recebe, a cada ano, mais de cinco milhões de peregrinos. Também a antiga peregrinação a Santiago de Compostela que, na Idade Média, mobilizava populações inteiras e, nas últimas décadas, havia entrado em declínio, nos últimos cinco anos, voltou a reunir milhares de pessoas continuamente.

Mesmo as Igrejas Evangélicas que não cultivavam o rito da peregrinação têm-se aberto a caminhadas e marchas da fé. No Brasil, em algumas cidades grandes, tem sido comum, em momentos como o “Dia da Bíblia” ou de Cruzadas pelo Cristo, a mobilização de milhares de pessoas, que percorrem a pé as ruas principais da cidade, cantando e aclamando o Cristo.

Por que não imaginar, nos dias atuais, que esse mesmo espírito está presente em muitas mobilizações populares? O que dizer de uma marcha de sem-terra que cruza o país de ponta a ponta? Com certeza aí está presente uma “espiritualidade caminheira”.

No Brasil, o florescimento das Romarias da Terra aconteceu porque encontrou nos meios populares essa mesma “hora” de retomada espiritual do gosto pelas peregrinações. Mesmo em povos indígenas, tem-se percebido, junto com a revalorização de suas culturas, a intensificação dessa mística da peregrinação.

Diante disso, podemos concluir que, de fato, nas várias e diferentes expressões religiosas, romaria é o gesto ecumênico que caracteriza a busca interior de cada pessoa bem como de comunidades do povo que procuram sair de uma realidade a outra e viver em comum a aventura da fé e do amor.

Entre o tradicional e o moderno no catolicismo

Há uma complementaridade entre a tradição e a modernidade. Isso porque não são realidades estanques e isoladas. Segundo o antropólogo Rubem César Fernandes, “o moderno e o tradicional são complementares entre si e fazem sentido na sua oposição” (FERNANDES, 1994, p. 170). A articulação entre modernidade e tradição no campo das religiões é de uma fecundidade notável.

O historiador francês Henri Delumeau distinguiu o catolicismo como “vivido” para superar a dicotomia catolicismo popular e não-popular. Para ele, “catolicismo vivido” significa o catolicismo enquanto praticado no dia-a-dia dos fiéis. Inclui o conjunto de crenças, de credices, de ritos, de rituais, de devoções, penitências. Abrange os modos e a frequência da participação nos rituais oficiais da igreja, bem como a totalidade das práticas religiosas concretas dos católicos, independentemente de sua classe ou segmento socioeconômico e cultural.

Já o catolicismo magisterial é constituído pelo conjunto dos discursos escritos e orais da hierarquia da Igreja, dos teólogos, pastoralistas e coordenadores de pastoral. Nesse sentido, tal discurso inclui os documentos pontifícios, os das conferências

episcopais, das demais organizações eclesiais internacionais e locais, bem como os estudos e ensinamentos escritos e orais, dos teólogos, pastoralistas e lideranças pastorais.

Para entendermos a riqueza da Tradição Nordestina, temos que levar em conta o fenômeno do Catolicismo em suas variadas expressões. Sem esse veio, não mergulharemos nessa tradição tão rica em simbologia. O historiador Eduardo Hoornaert nos fala da formação do catolicismo brasileiro considerando três características: a) O Catolicismo Guerreiro; b) O Catolicismo Patriarcal; c) O Catolicismo Popular. O autor nos faz entender que:

Existe um Catolicismo Popular distinto do Catolicismo Patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatrocentos e tantos anos de sua história (HOORNAERT, 1985, p. 99).

A esse respeito, Oliveira esclarece o seguinte:

No fundo, é uma herança religiosa dos índios com seus animismos e superstições, dos portugueses com seu culto aos santos e às almas, dos africanos com suas divindades, orixás e seu culto aos ancestrais (OLIVEIRA, 1985, p. 56).

O catolicismo suscitou bastante interesse dos estudiosos após o Concílio Vaticano II⁴. Mereceu muitos estudos, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. O catolicismo brasileiro teve uma fisionomia própria, em relação ao europeu. O catolicismo brasileiro não teve um centro regulador e orientador doutrinário, seja uma escola de teologia ou uma universidade, para coordenar o diálogo e a reflexão. Isso fez com que se expandisse um catoli-

cismo diversificado nas suas expressões. A Igreja no Brasil foi, durante quatro séculos, controlada pelo Estado, o qual se ocupava predominantemente dos aspectos externos, mais administrativos que pastorais.

Trabalha mais com a designação do catolicismo magisterial e catolicismo vivido. Optamos por esse caminho na intenção de evitar a dicotomia que se estabelece com o termo catolicismo popular.

Dentro desse contexto, há uma pulsação bastante viva do catolicismo vivido. O catolicismo vivido não é simplesmente uma série de crenças e ritos, é mais um sistema religioso com sua lógica interna socialmente produzida e controlada pelo mesmo povo, cujo núcleo é o culto aos santos.

Um elemento novo no bojo desse catolicismo é a Romaria da Terra. Ela é assimilada pelo catolicismo vivido.

Romarias da terra no Brasil

As histórias de Romarias da Terra no Brasil iniciou-se com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) que surgiu no Brasil, em 1975, um pouco depois do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que surgiu em 1973. A pastoral da Terra começou a apoiar a luta dos trabalhadores do campo; e o CIMI, a caminhada dos povos indígenas. Era uma pastoral a serviço da causa dos camponeses e camponesas. Nasceu como um organismo voltado mais para a necessidade dos agentes de pastoral da Amazônia e, depois, de todo o país.

A CPT tem suas raízes em fatos bem anteriores à data em que foi criada. Veio como resposta a toda uma situação, no Brasil, de transgressão dos direitos humanos no campo. Não surge como uma idéia, mas começa a existir pela necessidade de se criar um organismo pastoral, uma comissão encarregada direta-

mente de animar e incentivar um maior compromisso das Igrejas, através de uma pastoral apropriada ao campo.

A pastoral popular partia da profunda união entre a fé e a vida do povo. Por isso, desde o início, tanto a Pastoral da Terra como o Conselho Indigenista assumiram como linha de ação o apoio e a valorização das culturas e das expressões religiosas próprias dos lavradores e índios.

E assim iniciam-se as primeiras Romarias da Terra. Em 1978, celebrava-se o segundo centenário do martírio dos índios na destruição da República dos Guaranis. Então, no dia 7 de fevereiro, o CIMI, apoiado pela CPT, promoveu uma grande romaria, com pessoas vindas de todo o Brasil, às ruínas de São Miguel no Rio Grande do Sul.

Missionários e comunidades se reuniram em memória dos índios, nas ruínas daquela terra sagrada. A experiência foi tão marcante que, durante três anos, no mês de fevereiro, continuou-se fazendo essa romaria. Depois, já em 1980, com as muitas ocupações de terra que começaram a mobilizar a atenção, principalmente no Rio Grande do Sul, com o acampamento Natalino em Ronda Alta, essas romarias anuais ligadas à luta começaram a ser assumidas pela Pastoral da Terra. Depois, multiplicaram-se pelo Brasil, tomando um caráter mais regional.

De fato, as Romarias da Terra surgem em um momento histórico muito importante na América Latina. Nesse período, havia uma movimentação bastante forte a nível teológico e dos movimentos de libertação.

As Romarias da Terra surgiram com os índios e mártires do Rio Grande do Sul. Assim se expressou um pioneiro das Romarias da Terra⁵:

Em 1978 comemoravam-se os 350 anos dos mártires rio-grandense Roque, Afonso e João.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) houve por bem comemorar não somente aqueles três padres missionários jesuítas, mas principalmente os milhões de índios massacrados pelos brancos, usurpadores das terras indígenas ao longo de quase cinco séculos.

Por sugestão de Dom Pedro Casaldáliga, 1978 foi declarado Ano dos Mártires. Aí ligamos com os fatos de se completarem 222 anos do martírio de São Sepé Tiaraju. O cacique missionário foi morto juntamente com 1.500 índios companheiros que lutavam em defesa da terra, contra os exércitos de Espanha e Portugal, ao grito de 'Esta terra nos foi dada por Deus e seu Arcanjo Miguel. Somente eles no-la podem tirar'.

O Ano dos Mártires foi aberto com a Romaria da Terra, que foi a primeira em São Gabriel, no coração do latifúndio. O lugar escolhido foi Caiboaté, a terra que São Sepé e os 1.500 companheiros ensoparam com seu sangue. A alma do povo gaúcho vibra quando lembra as Comunidades indígenas guaranis dos Sete Povos das Missões, particularmente o grande chefe Sepé, que o povo carinhosamente invoca como São Sepé Tiaraju. Sepé está intimamente ligado à luta pela terra. Daí que as três primeiras romarias tenham sido realizadas em São Gabriel onde o bravo cacique e os 1.500 índios tombaram. O povo canonizou Sepé Tiaraju, que é um elemento forte da cultura gaúcha. As romarias do Rio Grande do Sul deram um grande impulso à Igreja. A romaria trouxe um frescor novo. As pequenas comunidades isoladas se tornaram fortes. As romarias têm contribuído muito para o fortalecimento das pastorais populares e do movimento popular”.

Já, no Nordeste brasileiro, as Romarias da Terra se iniciam na Bahia. Em julho de 1978, aconteceu a celebração da Missão da Terra, que daria lugar à Romaria da Terra. Essa experiência acontece anualmente, no Santuário de Bom Jesus da Lapa,

na margem do rio São Francisco. Esse lugar é centro de romaria há mais de 300 anos. A grave questão da posse da terra está por trás de cada um dos diferentes problemas levados anualmente à famosa gruta dos romeiros do Bom Jesus da Lapa, ainda que boa parte deles não tenha consciência disso. A Romaria da Terra continuou e se tornou uma tradição na região. Diferentemente do Rio Grande do Sul, acontece sempre em torno do santuário. Em comum está a busca por sempre ligar a luta do povo à fé. Isso se destaca mais profundamente no momento da via-sacra do povo, em que o sofrimento se liga tanto ao sofrimento de Cristo como às vitórias, à sua ressurreição.

Algumas Romarias da Terra, como a do Rio Grande do Sul, têm data certa e ocorrem em terras de conflito, para apoiar problemas pastorais urgentes. Outras se ligam a lugares sagrados para quem luta pela terra: em Santa Catarina, Taquaruçu é a terra onde ocorreu uma das mais sangrentas batalhas da Guerra do Contestado, na qual morreram muitos lavradores, lutando pelo que acreditavam ser a ordem de Deus; em Canudos (BA), o povo lembra a memória de Antônio Conselheiro e da sua comunidade profética, fazendo a Romaria de Canudos que acontece a cada ano, no mês de setembro.

A maioria das Romarias da Terra é realizada em um único dia, ou durante a vigília de uma noite, mas houve e há aquelas que duram mais dias. A Romaria da Terra do Bom Jesus da Lapa sempre dura de sexta-feira a domingo. Houve, no Rio Grande do Sul, no Espírito Santo e em outros lugares, romarias que duraram vários dias quando se tratava de uma grande mobilização muitas vezes em direção à capital para exigir providências dos órgãos governamentais.

Como vemos, as romarias fazem parte de um contexto histórico preciso. Vejamos como na história do cristianismo foi se dando o fenômeno das romarias.

As romarias na história do cristianismo

É de fundamental importância ter presente que o cristianismo, nos primeiros séculos, era uma religião perseguida, ou malvista pelos poderes políticos, não havia santuários nem romarias cristãs. Mas, respeitando a sensibilidade dos povos antigos, os cristãos veneravam seus antepassados e gostavam de fazer memória da Páscoa de Jesus Cristo sobre os túmulos dos mártires.

É difícil dizer, ao certo, o número de mártires que tombaram nos quase três séculos de perseguição: 100.000 ou talvez apenas algumas dezenas de milhares? O certo é que se têm informações com base histórica que muitos, nessa época, deram suas vidas com atitudes heróicas para defender a fé cristã.

Mesmo correndo riscos, as comunidades se reuniam nas catacumbas e pessoas faziam peregrinações aos túmulos dos apóstolos. Histórias verdadeiras e lendas se misturaram e pouco sabemos sobre essa época.

No século IV, para protestar contra a acomodação de pastores e a mediocridade de algumas igrejas locais, os cristãos e cristãs que desejavam viver a fé com maior radicalidade partiam para regiões desertas e alguns até faziam voto de viver em peregrinação permanente. Não era romaria a um santuário, mas um voto de viver vagando de um lugar a outro, pedindo esmolas e dando testemunho de penitência. Essas pessoas eram chamadas de giróvagos⁶, que passavam de um mosteiro para outro, ficando como hóspedes em cada qual por três ou quatro dias.

Situamos, nesse momento histórico, a vida monástica que teve expressões de grande generosidade. A palavra “monaquismo” vem do grego monachós = aquele que está só; designa uma forma de vida cristã totalmente consagrada a Deus no retiro, no silêncio, na oração, na penitência e no trabalho. Essa vida de ser cristão influenciou as gerações posteriores.

Os monges eram quase todos leigos, isto é, não recebiam as ordens sacras; o número de sacerdotes nos mosteiros correspondia às necessidades do serviço interno da comunidade. Só na Idade Média é que se difundiu o costume de conferir o presbiterado aos monges. São Pacômio era tão rigoroso nesse particular que excluía por completo a possibilidade de ordenar algum monge, pois julgava que isso podia suscitar o desejo de honras e encargos de projeção. Conservam-se, até hoje, coletâneas de historietas e dizeres (Apoftegmas) dos Padres do deserto, cuja leitura revela a sabedoria e o heroísmo daqueles cristãos.

A Igreja Católica (e, com ela, o mundo ocidental) teve, no Monaquismo, um fecundo foco de vida espiritual, de teologia e de cultura geral.

As peregrinações e romarias no cristianismo têm um elemento fundamental em comum com o monaquismo: “busca do absoluto de Deus na vida”.

No início da Idade Média, uma mulher (considerada mãe da Igreja) importante de Roma fez uma romaria à Palestina e lá venerou os lugares santos nos quais Jesus nasceu (Belém), viveu (Galiléia) e deu sua vida na cruz (Jerusalém). Ela contou essa viagem num livro que até hoje é muito querido nas Igrejas: “A Peregrinação de Etéria”. Como foi lido em comum por várias comunidades, suscitou em outras pessoas a vontade de também partir em romaria para conhecer e venerar os lugares nos quais Jesus viveu. A partir daí, tornou-se comum os cristãos e cristãs fazerem peregrinações à Terra Santa, como a Roma e a outros santuários conhecidos.

Nesse período, multidões inteiras se converteram ao cristianismo. Como os bispos queriam aumentar o número dos fiéis, e às vezes as pessoas eram obrigadas a ter a mesma fé dos reis e príncipes da religião, muitas comunidades viviam um cristianis-

mo misturado com as religiões de seus antepassados. A Igreja aceitava bem esse sincretismo. Era uma religião de massa, que se inculturava nas religiões populares dos diversos lugares. Muitos templos pagãos, mal transformados em Igrejas, tornaram-se lugares de peregrinação e eram visitados por muitos romeiros. Um número cada vez maior de pessoas devotas redescobriam o valor religioso da romaria. Aliás, daí nasceu o nome de romaria: a peregrinação a Roma para venerar os sepulcros dos apóstolos Pedro e Paulo (segundo uma antiga tradição, estariam lá).

Além da romaria (a Roma), os cristãos também iam a Jerusalém e, por acreditarem que o túmulo de São Tiago estava em Compostela (na Espanha), passaram também a peregrinar até lá.

Depois da queda do Império Romano, as invasões e guerras entre os povos da Europa eram tantas que havia sempre uma massa que se deslocava em busca de um lugar mais seguro. Nessa época, a piedade popular contava com muitos peregrinos que viviam como romeiros permanentes para cumprir penitência.

Na Idade Média, também houve romarias de conquista. Delas, as mais conhecidas foram as Cruzadas. A partir do ano 1090, vários papas e reis da Europa organizaram incursões guerreiras à Terra Santa para tomar Jerusalém dos muçulmanos. Esse cristianismo de conquista, de imposição sobre os outros, também influenciou na colonização da América.

Muitos costumes que ainda hoje o nosso povo observa nas suas romarias mais tradicionais foram transmitidos pelos portugueses e espanhóis na época das conquistas e se espalharam entre nós através dos séculos.

O catolicismo se introduziu no Brasil através dos missionários portugueses ligados aos conquistadores. As paróquias e dioceses eram quase administrações do grande reino português. Os bispos e padres vinham da metrópole para a colônia para acompanhar os conquistadores e colonos que vinham trabalhar

aqui e então batizavam e catequizavam os índios e negros que se encontravam como escravos dos brancos. Havia alguns que iam além disso e se dedicavam diretamente aos pobres e vítimas desse sistema, mas eram poucos. Quando desagradavam as autoridades, eram mandados de volta a Lisboa. A única solução para esses missionários era sair das cidades e modelo paroquial da colônia. Foi assim que os jesuítas e franciscanos fizeram aldeamentos indígenas, e alguns missionários leigos ou religiosos se tornaram peregrinos populares ou beatos penitentes no meio do povo.

As multidões de pobres, índios e negros vinham rezar e viver sua fé em torno de missionários menos submissos aos senhores de engenho, à polícia e aos governadores da colônia. Encontravam a Deus sem que ele estivesse preso aos mandamentos do sistema escravista português. Assim começaram os movimentos de romaria populares, que iam ao encontro desses santos do povo, desconhecidos ou desprezados pela hierarquia da Igreja da época.

Assim, por toda a América Latina e no Brasil, vários santuários de romarias populares tiveram sua origem na vocação de eremitas e beatos. Eram pessoas que procuravam casar a fé com a vida.

A romaria une fé e vida num mesmo passo

A Romaria da Terra como caminhada simbólica

A Romaria da Terra é uma caminhada simbólica. Toda romaria sempre foi uma caminhada simbólica para um lugar significativo da fé e da vida do povo agricultor. Nas romarias, o povo celebra o fato de que Deus caminha com ele. Aqui, caminho, história e fé estão numa grande interação. É significativo lembrar

os índios MIXULY, do Mato Grosso, que expressam sempre caminho e história como uma unidade.

Uma Romaria da Terra é um gesto que expressa uma atitude interior. Não é um gesto convencional. Ao mesmo tempo que simboliza, contém uma realidade de partida. É oração feita com os pés e com todo o corpo. A romaria é um forte símbolo dizendo para cada um de nós que precisamos cuidar das partes do nosso corpo, do ponto de vista físico, psicológico e espiritual. Tudo isso vai sendo vivido na caminhada.

Na tradição popular o gesto de peregrinar está ligado à penitência e à conversão. Fundamenta-se na realidade antropológica do ser humano, que nasce carente e vive sempre a caminho, numa busca angustiada de mais vida e mais amor. Na história do povo de Deus da Bíblia, a romaria é memorial ou liturgia⁷ de caminhada. Nela, o povo escuta a Palavra de Deus, renova a história da aliança e se compromete a andar no caminho da justiça. A Romaria da Terra celebra as lutas e vitórias na busca da Terra Prometida, explicitando a dimensão celebrativa da fé no trabalho desenvolvido pela Comissão Pastoral da Terra.

As Romarias da Terra também contém um significado sociopolítico. O fato de o povo não ter a terra e assim mesmo poder, numa romaria, pisar na terra sagrada, que ele sente como sua porque é de Deus, tem um aspecto profético. Não é apenas uma compensação ilusória que, acabada a romaria, devolve-o à sua miséria. Nos últimos anos, em todo o Brasil, podemos contar os inúmeros casos em que, após uma Romaria da Terra, um grupo de lavradores sem terra se sentiu encorajado a ocupar uma terra desocupada e improdutiva. Por aí podemos perceber que a romaria passa de uma simples devoção para ser um sinal e instrumento da vida e da libertação do povo.

A união de fé e vida no mesmo passo se explica pela forte vivência do sagrado. Assim se expressou um dos mais famosos mitólogos:

A sacralidade é, em primeiro lugar real. Quanto mais religioso é o homem, mais real é, e mais ele se desvia da irrealidade de um devir privado de significação. Daqui a tendência do homem para 'consagrar' toda a sua vida. As hierofanias sacralizam o cosmos, os ritos sacralizam a vida (ELIADE, 1970, p. 542).

A vivência do sagrado está profundamente presente na vida do povo que faz romaria. Sobre a categoria do sagrado descansa a atitude religiosa. A religião, em síntese, é a relação do ser humano com o sagrado.

Podemos dizer que existe uma dialética do sagrado. Existe uma tensão entre o proibido e a fascinação vivida como comunidade. O sagrado, em certo sentido, é algo desejado e temido, condicionado e proibido, puro e maculado, atraente e repulsivo; ambivalente de ordem psicológica e axiológica.

Para o ser humano religioso, a realidade se impõe carregada de uma dimensão divina. Isso percebemos na vivência do povo em romaria.

O enfoque que apresentamos se situa dentro das sociedades complexas. Autores com posições teóricas muito diferentes enfatizaram o processo de secularização e racionalização que estaria ocorrendo ou viria a ocorrer em sociedades complexas. Assim,

Durkheim achava que os vínculos integrativos da religião estariam sendo ameaçados pela divisão social do trabalho e a ciência estaria tomando seu lugar e Weber assinalou o processo de racionalização secular que ele chamou de 'o desencantamento do mundo'. Freud, por sua vez, considerava a religião 'a neurose obsessiva universal da humanidade' e, para Marx, o socialismo eliminaria a necessidade do que ele considerava 'o ópio do povo' (OLIVEN, 1987, p. 42).

A realidade mostrou que as análises feitas tinham que aprofundar melhor essas considerações. Alguns não perceberam que a fé e a vida estão numa relação de continuidade. O que passamos a analisar segue uma lógica imanente e por sua vez expressa-se simbolicamente. A organização do pensamento mitológico “obedece” – segundo Morin – “a uma polilógica” forjada sob determinados princípios, os quais constituem-se em paradigmas .

“O primeiro paradigma do pensamento mitológico é o da inteligibilidade pelo vivo e não pelo físico, pelo singular e não pelo geral, pelo concreto e não pelo abstrato; ...A narrativa mitológica... não apela para uma causalidade geral, objetiva e abstrata: são sempre entidades vivas que, pelos seus actos concretos e em acontecimentos singulares, criam o mundo, suscitam todos os fenômenos e fazem a sua história”(Morin, 1987, p. 150).

“O segundo paradigma é o princípio semântico generalizado, que elimina tudo o que não tem sentido e dá significado a tudo o que acontece (...) O universo mitológico é um emissor de mensagens e toda a coisa natural é portadora de símbolos... caracteriza-se por uma proliferação semântica e um excesso de significações” (MORIN,1978, p. 150)⁸.

Na realidade, existem dois modos de se acessar a verdade: pela lógica e pelo mito. Não se pode considerar o logos superior ao mito, como faz a modernidade. Cada pessoa faz sua síntese entre logos e mito⁹, ambos são importantes. Isso nos possibilita dizer que todos somos lógicos e míticos ao mesmo tempo. As romarias acentuam, com certeza, mais o mito que passa a ser expressado em ritos de passagem.

A romaria como um ritual de passagem

A romaria, sendo uma prática universal e tendo adeptos praticamente em todas as grandes religiões, expressa-se de inúmeras maneiras. A romaria é expressão da vida como uma caminhada em busca do transcendente. É a busca de algo que está sempre mais adiante. A romaria é uma oração espacial. É uma oração que a pessoa faz com o corpo todo: com os pés, as mãos e o coração.

A romaria corresponde a um ritual de passagem. Na dimensão de uma busca e vivência de uma sempre nova realidade. Essa dimensão se coloca na perspectiva da alegoria da passagem para o Reino Definitivo. É uma vivência que leva em conta o cotidiano e, ao mesmo tempo, supera-o.

Assim cantam os romeiros do sertão nordestino:

Nossa vida é uma passagem,
na cidade ou no sertão,
nossa morte é uma viagem
em busca da salvação

A vida se torna uma eterna peregrinação. É uma passagem e se caracteriza como uma grande viagem na direção daquilo que dá sentido à vida.

Aqui, evocamos as contribuições de Victor Turner, Mircea Eliade e Arnold Van Gennep. Tentaram focar a questão dos mitos e rituais.

O antropólogo Arnold Van Gennep¹⁰ contribuiu com o estudo dos rituais. Para ele viver socialmente é passar, e passar é ritualizar. Há uma aproximação do que acontece em uma romaria. Muitas conhecidamente, acontece em um mês que naturalmente se segue a um ciclo de plantações. Assim se expressou Van Gennep:

Na categoria das cerimônias de passagem incluem-se também as que acompanham e, conforme os casos, asseguram a mudança de ano, de estação e de mês (GENNEP, 1978, p. 149).

Nessa mesma reflexão corrobora os estudos de Victor Turner e Mircea Eliade.

O Processo Ritual é uma tentativa de compreender algo desse processo social total de interação e interdependência, bem como das disjunções, às vezes frutuosas, entre acontecimentos ordenados donde se origina o pensamento independente (TURNER, 1974, 6). Quer nos coloquemos no século XX ou seis mil anos mais cedo, nunca chegamos até muito longe na vida de qualquer porção da Humanidade; apenas conseguimos encontrar-nos diante dos resultados de uma maturação e de acidentes que ocuparam dezenas de séculos; e dizemos então que o Polinésio e o Indo-Europeu, o Semita e o Chinês, chegaram às suas noções religiosas, às configurações dos seus deuses, por vias muito diversas, ainda que se notem semelhanças nos pontos de chegada (ELIADE, 1970, p. 8).

Em Mircea Eliade (Tratado de História das Religiões), temos um estudo bastante abrangente do fenômeno religioso. Há um destaque para a parte que se refere à problemática do Sagrado e do Profano. Mircea Eliade foi um grande entusiasta e estudou com afinco, sobretudo o indianismo e o xamanismo. O seu conhecimento imenso levou-o cada vez mais a fazer um estudo comparativo dos povos. E o método comparativo é eminentemente utilizado pela ciência antropológica.

No seu estudo, Eliade trabalha as nomenclaturas como hierofanias (algo que ultrapassa a sua condição normal de objeto – manifestação do sagrado), cratofanias (manifestações da for-

ça) e epifanias (manifestações). Para Eliade, o que revelam todas as hierofanias, até as mais elementares, é esta paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do abstrato e do relativo, do eterno e do devir. Na realidade, o binômio sagrado e profano acompanha toda a obra de Eliade.

A compreensão de que o ritual, religioso ou não, é um dispositivo bastante difundido culturalmente de regulação das relações sociais caracteriza os estudos sobre o ritual da década de 50 em diante. Também difundiu-se bastante por essa época, no plano das funções, que cerimônias relacionadas ao ciclo produtivo bem como os rituais profanos e religiosos agiam no sentido de regular tensões internas nas organizações hierarquizadas.

A contribuição específica de Victor Turner a toda essa problemática, a esse conjunto de aportes da escola britânica diz respeito mais precisamente à demonstração de que, entre os povos ndembo, alguns rituais de cura têm também por função a de apurar conflitos entre pessoas não necessariamente sob hierarquia, como é o caso de determinados grupos de parentesco.

Para falar de "liminaridade" e "communitas"¹¹, Turner traz a definição que Van Gennep dá aos ritos de passagem. E assim, rito é entendido como aquele que acompanha toda mudança de lugar, estado, posição social e idade. Todos os ritos, segundo a concepção van-gennepiana, possuem três fases distintas: separação, margem (ou fase liminar) e agregação. Isso significa que primeiro o indivíduo é afastado de um ponto fixo na estrutura social, passa por um período intermediário de características ambíguas, para finalmente ser reagregado ou reintegrado a um novo status, retornando assim à estrutura.

No período liminar, a sociedade, enquanto sistema estruturado, diferenciado e hierárquico, dá lugar a um "communitas" na qual se forma um espaço social e temporal às vezes, não estruturado e relativamente indiferenciado no qual há uma comunhão, ou comunidade de indivíduos iguais que conjun-

tamente se submetem à autoridade ritual. Isso leva Victor Turner a crer na existência de dois modelos de correlacionamento humano que se justapõem e se alteram:

para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de "communitas" e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade (TURNER, 1974, p. 120)

Nenhuma sociedade, segundo Turner, poderia funcionar adequadamente sem essa dialética. Nos ritos de passagem, é permitido aos seres humanos se libertarem da mediação da estrutura para entrar na imediatidade da "communitas" e finalmente retornarem, revitalizados pela nova experiência, à estrutura.

As Romarias da Terra têm, até certo ponto, o elemento da "communitas". O próprio ritual de viagem e celebração da romaria leva os indivíduos a viverem uma experiência diferente do seu cotidiano. Elas expressam, com muita força, o sentir, o pensar e o agir dos romeiros e romeiras. É comum encontrar romeiros/as dizendo que, depois de uma romaria, a pessoa nunca é mais a mesma. Segundo os participantes, a romaria "é um oásis no sertão". Uma romeira assim se expressava:

A Romaria da Terra para mim é o mesmo que estar no caminho do Santo Juazeiro. Nunca fui ao céu, mas nesse dia parece que estou no céu.

Um outro romeiro falava do sentido de igualdade e partilha que havia nas romarias:

Eu vou pra romaria porque lá é o lugar que eu me sinto bem à vontade, não me sinto como se fosse menos do que ninguém. Lá eu me

sinto igual a todo mundo. Eu me sinto como irmãos todos juntos, unidos, uma família. Um exemplo disso é quando a gente partilha a comida na romaria. É bonito de ver.

Tanto “estrutura” quanto “communitas” podem ser facilmente encontradas em todos os estágios e níveis da cultura e da sociedade. Turner descreve e comenta alguns casos de “communitas” localizados ao longo da história, dentre eles os movimentos milenaristas que, em muitos aspectos assemelham-se aos rituais tribais por ele estudados, os zen-budistas e os “hippies”. No entanto, ao se julgarem os únicos possuidores das verdades humanas universais, muitos desses “movimentos” acabam-se tornando mais uma espécie de instituição, geralmente mais fanática e militante que as demais.

Seguindo essa análise, vemos que o ritual de passagem engloba vários elementos. O mito entra como elemento necessário de reflexão. Eliade fala das funções dos mitos. O mito é sempre um precedente necessário para dar uma explicação da realidade, no sentido de entender o sagrado e o profano. O mito, como o símbolo, tem sua lógica própria. E nisso existe uma coerência intrínseca que lhe permite ser “verdadeiro” em muitos planos. Há uma estrutura para os mitos e os símbolos. Nesse sentido, o símbolo prolonga a dialética da hierofania. Tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo (Eliade, 1970, p. 525). O símbolo revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra “manifestação” revela. É nesse ponto que o símbolo realiza a solidariedade do ser humano com a sacralidade (sagrado / profano).

A hierofania pressupõe uma descontinuidade na experiência religiosa. Existe sempre uma ruptura entre o sagrado e o profano e uma passagem de um para outro, ruptura e passa-

gem que constituem a própria essência da vida religiosa (ELIADE, 1970, p. 526).

O símbolo é uma comunicação para todos daquela comunidade e, muitas vezes, é uma linguagem inacessível aos estrangeiros. Expressa, ao mesmo tempo, a relação do indivíduo com a sociedade e o cosmo. Diz Eliade que “graças, sobretudo ao símbolo, a existência autêntica do homem arcaico não se reduz à existência fragmentada e alienada do homem civilizado no nosso tempo” (ELIADE, 1970, p. 535).

Mircea Eliade trabalha mais a questão do profano e sagrado que Turner¹². Eliade faz todo um estudo do tempo sagrado, do espaço sagrado. Para ele, a maneira mais simples de definir o sagrado é a de o opor ao profano. A leitura atenta da obra deixa clara uma certa tendência da dialética hierofânica, isto é, uma tendência de redução cada vez mais das zonas profanas e, no fim das contas, para as abolir. Nesse sentido, Eliade complementa Turner. Um entra com uma experiência concreta de campo e o outro com uma inserção teórica que ajuda a entender a história das religiões dentro de patamares bem abrangentes.

Toda essa reflexão coloca as Romarias da Terra dentro desse conjunto de significados. O ritual de passagem compõe-se de várias etapas. Na romaria, há um momento de preparação e outro de celebração. Essas etapas da romaria entram num conjunto mais amplo, próprio das buscas.

No entendimento do/a próprio/a romeiro/a, a romaria começa já nos primeiros passos da preparação. A partir daí, inicia-se todo um processo que culmina com a celebração e a volta para casa depois da romaria.

A preparação envolve aspectos organizativos, mas é principalmente um processo que acontece em nível subjetivo, em cada participante. Assim se expressou a equipe de preparação de uma Romaria da Terra:

Mais uma vez este ano fizemos a nossa Romaria da Terra. Uma equipe de preparação logo se empenhou em preparar bem essa romaria. Foram feitos livrinhos para encontros, no sentido de ajudar a reflexão e celebração da romaria. Na preparação conseguimos envolver muita gente de toda a região, que colaboraram com a escolha do tema, discutiram os subsídios, organizaram caravanas e divulgaram a romaria, colaborando também na segurança.

Como vemos, a Romaria da Terra exige toda uma dinâmica de mobilização e movimentação de uma infinidade de pessoas. Há uma consciência coletiva num sentido de convergência para um objetivo.

Por fim, percebemos que a adesão à Romaria da Terra não decorre, no entanto, apenas de um processo racional e da adesão a um discurso ideológico. A adesão envolve reconhecimento, compromisso e relações de confiança preexistentes ou que vão consolidando-se na história de cada romeiro/a, de cada comunidade.

Conclusão

Este artigo desejou ser uma conversa, um diálogo de caminheiros. O caminho foi a estrada da vida. Os viajantes fomos nós. Vimos que a romaria é uma invenção muito antiga e acontece dentro de uma realidade polifacetada. Também expressa a alegria da festa dentro de um mundo simbólico e cheio de vida.

Tentamos fazer um breve histórico das romarias no cristianismo percebendo sua fisionomia no catolicismo em cada contexto. O tradicional e o moderno se complementam. Isso porque

não são realidades estanques e isoladas. Trabalhamos com o paradigma da complexidade, e essa abordagem nos possibilita trabalhar com vários aportes teóricos.

Vimos que as grandes religiões carregam consigo o senso do simbólico. De maneira sadia, as religiões devem proporcionar ao ser humano os meios e oportunidades para o desenvolvimento de todas as suas potencialidades, entre as quais está o senso do simbólico. No universo simbólico, redescobre, também, as razões de suas buscas, tendo como intermediários os símbolos, as imagens e os mitos.

A ritualidade das romarias é um elemento forte. A romaria é um grande ritual de passagem. Tem um poder imaginário fabuloso. A romaria é uma demonstração simbólica que viver é se submeter a eternas passagens sucessivas. Essas passagens são marcadas por ritos. Na romaria, a dimensão do rito integra o romeiro dentro de uma visão unitária da vida. E, por isso, tem um elemento sutil de libertação.

Se você caminhou até aqui e percorreu o espírito das Romarias da Terra e até leu este artigo, é porque quer compreender melhor o que é e como se fazem as Romarias da Terra. Que este artigo tenha ajudado a penetrar no espírito com que o povo faz a romaria.

Aqui demos alguns subsídios simples e elementares. Em nosso país não há muitos estudos publicados sobre isso. Há um livro publicado sobre as Romarias da Terra no Brasil (Marcelo Barros e Artur Peregrino) e nas notas bibliográficas desse livro você encontra algumas referências que podem ser úteis.

A partir de agora, cabe a cada um de nós continuar o seu caminho. As minhas interpretações foram feitas para estimular seus poderes de interpretação sobre a vida, iluminando-a pelas pesquisas das ciências contemporâneas e pelo aporte espiritual das grandes tradições.

A caminhada para Deus é “Caminhada para a Terra repartida para todos os filhos e filhas de Deus”.

Notas

- 1 José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino) é mestre em Antropologia Cultural pela UFPE e professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.
- 2 Tao quer dizer caminho.
- 3 Há um livro que tenta fundamentar o fenômeno das romarias. A saber: BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. A Festa dos Pequeno. Romarias da Terra no Brasil. São Paulo: Paulus, 1996.
- 4 Em 1959, o Papa João XXIII convocou o Concílio Ecumênico Vaticano II, com o objetivo de colocar a Igreja Católica em sintonia com os tempos modernos. O Concílio começou em 1962 e foi encerrado em 1965, já sob o pontificado de Paulo VI, sucessor de João XXIII. Dele participaram dois mil quinhentos e quarenta e dois bispos de todo o mundo e centenas de peritos em Teologia, observadores de outras confissões cristãs especialmente convidados, leigos etc. O Concílio imprimiu novos rumos ao catolicismo, destacando-se três importantes orientações: 1. A Igreja deve ser, antes de tudo, uma comunidade viva, o conjunto de todo o "povo de Deus". Nela, a participação dos fiéis leigos é tão importante quanto a da hierarquia (Papa, bispos, clero), a qual deve estar a serviço da comunidade dos fiéis; 2. O mundo moderno não é mau, em si. Portanto não deve ser rejeitado pelos católicos, mas sim transformado para melhor, através da inserção, nele, dos valores evangélicos; 3. Cada ser humano é livre para buscar a verdade, que não lhe pode ser imposta (Doc. 16.9).
- 5 Irmão Antônio Chequin que mora em Porto Alegre e trabalha com os catadores de papelão. Esse depoimento foi coletado por Artur Peregrino em fevereiro de 1995.
- 6 Giróvagos eram monges peregrinos que andavam de um mosteiro para outro, ficando como hóspedes. No monaquismo primitivo, incentivou-se, ao contrário do giróvago, a vida cenobítica, ou seja, vida comum, e designa aquele que leva uma vida comum organizada. Os bens pertenciam a toda a comunidade.
- 7 Liturgia na linguagem popular grega significa todo serviço prestado em favor do bem comum. Em favor do povo. Em favor da vida e de tudo que sustenta a vida. É uma ação que pode ser política, econômica, cultural ou religiosa. Serviço que visa melhorar a vida do povo ou lhe dar melhores condições de vida.

- ⁸ “Um paradigma é constituído por uma relação específica e imperativa entre as categorias ou noções-chave no seio de uma esfera de pensamento, e comanda essa esfera de pensamento, determinando a utilização da lógica, o sentido do discurso e, finalmente, a visão de mundo...” (MORIN, 1978, p. 150).
- ⁹ O mito aqui não deve ser entendido na perspectiva da discussão moderna europeia. Mito equivale à própria vida enquanto é força que sustenta e faz mover o povo através de símbolos poderosos, de sonhos, de projetos e de visões.
- ¹⁰ Arnold Van Gennep foi um dos pioneiros no estudo dos rituais de passagem. É o primeiro a tomar o rito como um fenômeno a ser estudado como possuindo um espaço independente, objeto dotado de autonomia e não um apêndice do mundo mágico. Van Gennep nasceu na Alemanha em 1873 e faleceu em Paris em 1957. Foi sempre hostilizado por sua contribuição. Os escritos de Van Gennep foram publicados pela primeira vez em 1909. Hoje, passados quase 100 anos de sua publicação, o livro de Van Gennep vem sendo largamente utilizado e estudado. Os ritos de passagem podem ser divididos em: ritos de separação; ritos de transição e ritos de incorporação.
- ¹¹ Para Turner, “Liminaridade” e “communitas” são formas e atributos dos ritos de passagem. Terminando a sua obra, Turner aborda a questão dos rituais de reversão e de elevação de “status”. A passagem de uma situação “mais baixa” para uma “mais alta”. Esses ritos também representam a destruição de uma condição anterior. Falando da “liminaridade”, Turner explica: “A liminaridade dos que sobem em geral implica o rebaixamento ou a humilhação do noviço como principal componente cultural... a liminaridade das pessoas permanentemente inferiores na estrutura contém como principal elemento social a elevação simbólica, ou fictícia, dos sujeitos a posições de autoridade iminente” (TURNER, 1974, p. 203). Já a “communitas” em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais. Turner distingue três tipos de “communitas”: 1. A “communitas” existencial ou espontânea; 2. A “communitas” normativa, – sistema social duradouro; 3. A “communitas” ideológica (TURNER, 1974, p. 161).
- ¹² Entre Turner e Eliade, há vários pontos de convergências e alguns divergentes, mas, no final, há uma certa complementaridade. Em relação ao contexto da obra, percebemos que são escritas em épocas diferentes e em situações diferentes. Victor Turner parte de uma pesquisa a partir de um trabalho de campo feito durante dois anos e meio. E a área pesquisada é precisamente a África Central. Nesse

ponto, percebemos que o autor faz uma aproximação de uma experiência concreta observada por ele. Mircea Eliade ministra um curso durante sete anos. A partir de inúmeras pesquisas bibliográficas e de profícuo esforço de elaboração, surgiu a obra. E a área pesquisada é bastante abrangente e não fica em uma única área como foi o caso de Turner. Sua pesquisa teórica é bastante geral no espaço geográfico e no cronológico. Nesse ponto, é bom considerar essa diferença. E isso incide concretamente na metodologia. São metodologias diferentes. O primeiro parte de uma pesquisa de campo, enquanto o segundo parte de uma pesquisa bibliográfica bastante extensa. Com certeza, essa diferença, na parte metodológica, atinge as conceituações. Quanto às abordagens, existem elementos comuns aos dois. Gostaria de citar apenas a questão da dimensão do sagrado e profano, a questão da “liminaridade” e, finalmente, a questão do símbolo e do mito.

Referências

- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmos, 1970.
- FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- HOORNAERT, Eduardo. **Questões Metodológicas Acerca da Igreja de Caldeirão: heurística e hermenêutica**. Fortaleza: CEHILA, 1989. (mimeo)
- _____. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Formação do Catolicismo Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LELOUP, Jean-yves. **O corpo e seus símbolos**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. **A Festa dos Pequeno. Romarias da Terra no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1996.
- OLIVEIRA, F. R. Hermínio B. de. **Formação Histórica da Religiosidade Popular no Nordeste**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classes, gênese, estruturação e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEN, RUBEN George. **Antropologia de Grupos Urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- TURNER, W. Victor. **O Processo Ritual: estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

O PROBLEMA DA FOME: “DAI-LHES VÓS MESMOS DE COMER” O desafio lançado por Jesus em Mc 6,34-44

JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR¹

Se não tens o que comer
como pretendes defender-te?
É preciso transformar
todo o Estado
até que tenhas o que comer.
E então serás teu próprio convidado.
Quando não houver trabalho para ti
como terás de defender-te?
É preciso transformar
todo o Estado
até que sejas teu próprio empregador.
E então haverá trabalho para ti.
Se riem de tua fraqueza
como pretendes defender-te?
Deves unir-te aos fracos.
e marcharem todos unidos.
Então será uma grande força.
E ninguém rirá.
(BERTOLT BRECHT)

Resumo

O problema da fome vem de longe e é muito conhecido de todos nós, nordestinos. Sobretudo com o propalado projeto “FOME ZERO” do Governo Lula, muito se tem discutido sobre essa questão que atravessa séculos, dizimando populações inteiras em nossa sofrida região e em vários lugares do planeta. Tal problema é impactante e questiona profundamente não só o modelo econômico em que vivemos, mas a cada um de nós que, diariamente, deparamos-nos com suas graves consequências sociais. A Teologia, que quer ser fiel à fé, às Sagradas Escrituras e aos apelos de Deus que surgem do clamor das multidões famintas e excluídas, precisa estar atenta aos questionamentos que brotam dessa realidade, para esboçar as razões da fé e os apelos da fé, da melhor forma possível. Este artigo quer dar uma pequena contribuição nesse sentido, ao refletir sobre a problemática da fome a partir de Mc 6, 34-44.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos, o problema da fome na Bíblia.

THE PROBLEM OF HUNGER: "GIVE THEM SOMETHING TO EAT YOURSELVES"

Abstract

The problem of hunger is an age-old one and very well-known to all of us from Northeast Brazil. Especially as a result of the well-advertised "ZERO HUNGER" project of the Lula Government, there has been much debate on this centuries-old question. Hunger has wiped out entire sections of the population in our famine-struck region and in other parts of the planet. A problem such as this has great impact and profoundly questions not just the economic model which rules our lives, but also makes each one of us, every day, ponder on the serious consequences. A Theology, which seeks to be faithful to the faith, the Holy Scriptures, and appeals from God which arise from the clamour of the multitudes of those who are famished and excluded, needs to be attentive to such questioning. This springs from this reality and makes us map out the reasons for faith and the appeals of faith in the best form possible. This paper seeks to make a small contribution to this end while reflecting on the problem of form based on Mark 6, 34-44.

Key-words: Gospel of Mark, The problem of hunger examined in the Bible.

Introdução

Todo texto de valor literário, para ser bem interpretado, deve ser lido à luz do contexto histórico de quem faz a leitura e do contexto de quando foi escrito. Desse modo, cada leitura pode ser uma produção de sentido. O sentido não é algo objetivo e palpável que está no texto em estado puro: faz-se necessário que a pessoa esteja problematizada por acontecimentos historicamente situados, determinados, em busca de inspiração para novas práticas cotidianas.²

Neste estudo, o problema contextual que nos faz ir ao texto bíblico é o da fome de milhões de seres humanos que, sem o mínimo para sobreviver, degradam-se progressivamente até deparar-se com o espectro da morte. O que fazer diante desse desafio crucial para a humanidade? Que elementos são fundamentais para uma mudança de mentalidade? Foi pensando nisso que

buscamos na prática de Jesus, inspiração para a nossa prática hoje.

O texto escolhido Mc 6,34 está muito próximo de nós-44 (tem paralelos em Mt 14,13-21; Lc 9,10-17; Jo 6,1-13; Mc 8,1-10). Pode ser dividido em três partes:

1. O desafio da grande multidão excluída. Jesus vê e se compadece, em virtude da situação de abandono em que se encontra (6, 34):

(34) Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas.

2. Ausência de compromisso versus exigência solidária. O discipulado tenta, por duas vezes, desvencilhar-se de qualquer compromisso com a multidão, mas ouve de Jesus o imperativo ético da solidariedade e a orientação (estratégia prática) para que a partilha possa ser efetivada (6,35-44):

(35) Sendo a hora já muito avançada, os discípulos aproximaram-se dele e disseram: “O lugar é deserto e a hora já muito avançada. (36) Despede-os para que vão aos campos e aldeias vizinhas e comprem para si o que comer. (37) Jesus lhes respondeu: “Dai-lhes vós mesmos de comer”.
Disseram-lhe eles: “Iremos nós e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?” (38) Ele perguntou: “Quantos pães tendes? Ide ver” Tendo-se informado, responderam: “Cinco, e dois peixes”.
(39) Ordenou-lhes então que fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a relva verde. (40) E sentaram-se no chão, repartindo-se em grupos de cem e de cinqüenta.

(41) Tomando os cinco pães e os dois peixes, elevou os olhos ao céu, abençoou, partiu os pães e deu-os aos discípulos para que lhos distribuíssem. E repartiu também os dois peixes entre todos.

3. Conseqüência da partilha: fome saciada e garantia de reservas.

(42) Todos comeram e ficaram saciados. (43) E ainda recolheram doze cestos cheios dos pedaços de pão e de peixes. (44) E os que comeram dos pães eram cinco mil homens.

A partir do nosso contexto histórico, isto é, problematizados pelos desafios do tempo presente no que se refere à questão da fome, vamos estudar cada uma dessas partes da narrativa de Marcos, para nos inspirarmos nas palavras e na prática de Jesus em busca de uma coerência sempre maior entre fé e vida.

1 O desafio da grande multidão excluída

Herdamos do século XX notáveis progressos científicos e tecnológicos; são inúmeros os benefícios nas diversas áreas do conhecimento, tais como medicina, informática, comunicação, comércio e cultura. Hoje, mais do que nunca, temos o instrumental para criar novas formas de relacionamento harmonioso entre os grupos, etnias, culturas, religiões e nações. Temos também os recursos tecnológicos para combater, controlar e até vencer problemas que há séculos assolam a humanidade, tais como doenças infectuosas e até genéticas. Podemos inclusive os recursos financeiros para combater a fome e a miséria de gerações condenadas à exclusão e à morte prematura.

Temos condições, mas falta-nos o espírito solidário e a decisão política para vencermos o espírito que nos aprisiona em

modelos ideológicos e socioeconômicos, voltados para a manutenção dos interesses das minorias, que se perpetuam no poder às custas da exclusão dos direitos elementares da maioria.

Contudo já se pode observar que há uma consciência – cada vez mais comum – de que é urgente efetivar políticas que defendam e promovam a vida em todos os níveis; do contrário, decreta-se a pena de morte para toda forma de vida em nosso ecossistema. A proteção da vitalidade e da diversidade do planeta é, portanto, um dever sagrado... Não temos escolha: ou mudamos a nossa mentalidade em relação e passamos a formar uma aliança global para cuidar da terra em suas múltiplas formas de vida, ou arriscamos a destruição de tudo, inclusive a nossa.

Enquanto discutimos tais problemas em fóruns de debates municipais, estaduais, federais, internacionais, o fosso profundo que divide a humanidade entre ricos e pobres se torna a cada dia ainda mais abissal. Milhões de pessoas estão marginalizadas, inclusive das novas tecnologias.³ Os benefícios e oportunidades não têm sido divididos eqüitativamente por conta de “uma polarização grotesca e perigosa entre as pessoas e países que se beneficiam do sistema e aqueles que são meros receptores passivos dos seus efeitos”.⁴

As raízes da fome estão, especialmente, na distribuição iníqua da renda e das riquezas, que se concentram nas mãos de poucos, deixando na pobreza enormes contingentes populacionais nas periferias urbanas e nas áreas rurais⁵.

A pobreza extrema de milhões de seres humanos é uma tragédia que não pode mais ser ignorada, pois impacta e causa perplexidade em qualquer lugar do mundo. No Brasil, essa tragédia é um escândalo ainda maior porque, apesar de rico, desenvolve há séculos uma política econômica que privilegia mino-

rias e descarta a maioria dos brasileiros da vida com dignidade.⁶

Metade dos miseráveis brasileiros vive no Nordeste, geralmente na zona rural das pequenas cidades. Nesses bolsões de pobreza assolados pela seca, não há trabalho e, conseqüentemente, proliferam problemas crônicos como a fome, a desnutrição, a prostituição, a violência, as doenças e, inevitavelmente, a morte prematura.

A grande multidão excluída da vida, largada à miséria e às conseqüências imediatas que daí resultam (fome, subnutrição, prostituição, doenças, analfabetismo, violência), suscita ou deveria suscitar profunda compaixão, sentimento capaz de motivar gestos concretos de solidariedade...

Jesus vê e se compadece da multidão (Mc 6, 34)

(34) Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas.

A grande multidão estava abandonada à própria sorte... Ao contemplar o povo sofrido que a ele acorria, Jesus ficou “*tomado de compaixão*”, sentimento que é conseqüência da falta de cuidado da parte de quem, em primeiro lugar, deveria ter compromisso com tal situação. A metáfora é uma crítica clara aos líderes políticos daquela época: “*pois eram como ovelhas sem pastor*”. Mas Jesus não ficou na crítica estéril: ele resolveu tomar alguma posição pessoal diante de tal realidade desafiadora.

Vamos tentar explicar isso... Para tanto, precisamos entender a situação do povo no tempo de Jesus como conseqüência direta do descompromisso já então secular da classe dirigente.

A grande multidão excluída

A grande multidão que busca Jesus, cercando-o (5, 21) e seguindo-o (5, 24b), era constituída de pessoas que, em virtude de alguma situação-limite que enfrentam na vida, buscam encontrar solução imediata para os seus problemas.

Marcos é o primeiro a introduzir esse termo no Novo Testamento, em detrimento da palavra *laos*, “povo”, palavra bastante usada nos Setenta (cerca de duas mil vezes). No transcurso da narrativa marcana, *ochlos*, “multidão”, aparece 38 vezes, sempre no singular, exceto em 10,1 *ochloi*, “multidões”.⁷ Em seu comentário ao Evangelho de Marcos, Myers demonstra que há estudos no sentido de que Marcos compreendeu o termo *ochlos*, “multidão”, como sendo análogo à expressão hebraica *‘am ha’ aretz* (“povo da terra”). O autor lembra que tal expressão, nos tempos pré-exílicos, designava judeus proprietários de terras, mas, durante o exílio e depois dele, a palavra se referia aos homens comuns deixados para trás na Palestina, que assumiram a propriedade da terra. Depois do tempo de Esdras, o termo passou a significar especificamente a classe mais baixa, pobre, não-educada e ignorante da lei. Se tais estudos estão corretos, conclui Myers, “então merece particular atenção o fato de os rabinos ensinarem que os judeus não deviam participar de refeições, nem viajar junto com os *‘am ha’ aretz*. Não obstante, Mc apresenta Jesus fazendo ambas as coisas com *ochlos*”.⁸

A multidão aparece em Mc 6,34 com as seguintes características:

- a) é constituída de um número elevado de pessoas, o que explica a necessidade de usar o adjetivo *polys*, “grande”;
- b) encontra-se à espera de Jesus;
- c) suscita nele compaixão: no texto paralelo (Mt 9, 36) é dito que Jesus teve compaixão dela “porque estava cansada e abatida **como ovelhas sem pastor**”.

Jesus está de tal modo acochado pela multidão que, para determinadas ações como atender a filha de Jairo, ele terá que proibir que o acompanhe (5, 37), ou terá que ficar à parte, junto com o surdo-gago, para poder curá-lo (7, 33). Esse grande contingente de pessoas parece não se entregar ao desânimo, buscando na pessoa de Jesus algum tipo de solução para problemas imediatos, normalmente envolvendo questões de doenças físicas e mentais.

Dessa multidão fazem parte os sem-nome, sem-identidade, sem-prestígio, sem-saúde, sem-juízo, deficientes físicos e mentais, homens e mulheres esquartelados em vida. São pessoas pobres, ou que se tornaram empobrecidas em virtude dos mais diversos dramas existenciais causados por uma sociedade que não dá vez para a maioria.

Apesar de 97% da terra da Galiléia estar sendo cultivada no século I, “pelos campos há fome em grandes plantações”. Os motivos, segundo o biblista e pesquisador Gerd Theissen, são os seguintes⁹:

- a) Havia uma progressiva concentração da propriedade. Isso ocorreu porque muitas famílias tiveram suas terras confiscadas por Herodes em virtude da dívida de tributos. Essas propriedades foram sendo vendidas ou repassadas para pessoas que já tinham grande capital. Com isso, os ricos enriqueciam ainda mais e passavam a cultivar as melhores terras para exportação de produtos: bálsamo, cereais, azeite. Por aí se entende o rápido crescimento da cidade portuária de Cesaréia desde sua fundação no ano 10 a C . É nessa perspectiva que podemos compreender a dimensão social da frase de Jesus: “A todo o que tem dar-se-lhe-á; mas ao que não tem, o que tem lhe será tirado” (Mc 4, 25).

- b) Essa concentração da riqueza nas mãos de poucos aguçou a luta pela distribuição dos bens ao longo do século I d C. Tal luta entre as camadas que produzem e as que se beneficiam era cada vez mais desigual: o trabalhador sentia-se à mercê dos credores (Mt 18, 23ss). Os romanos possuíam poder militar para impor sua tributação, enquanto que a aristocracia sacerdotal tinha meios ideológicos (a religião) para arrecadar o dízimo. Jesus critica duramente essa situação:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho (o preceito mosaico do dízimo que se aplicava aos produtos da terra era estendido, por um exagero dos rabinos, às plantas mais insignificantes), mas omitis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade... (Lc 18,23-24).

- c) Além de excluída economicamente, a multidão esfomeada era também culturalmente excluída. A pobreza generalizada produz doenças físicas e mentais, o que torna as pessoas estigmatizadas como impuras pelo ritualismo religioso. A importância das pessoas dependia de seu grau de pureza com a seguinte escala: sacerdotes, levitas, israelitas, convertidos, escravos libertados, filhos ilegítimos... As coisas impuras também tinham sua escala de graduação de pureza ou impureza. Para o povo, era praticamente impossível praticar esse complicado sistema simbólico, sobretudo pelas dificuldades econômicas. É importante ter presente essa situação para perceber o alcance político do posicionamento de Jesus e da comunidade de Marcos ao romper com esse legalismo religioso e se aproximar da grande

multidão. Por aí se compreende por que esse povo busca Jesus como alguém que lhe traz sinais de esperança no fosso profundo em que se encontra.

- d) A conseqüência disso não poderia ser outra: tensões generalizadas em toda Palestina. Tensões entre segmentos produtores e segmentos beneficiados, entre o campo e a cidade, entre estruturas de governo estrangeiras (romana) e da região palestinese, entre a cultura helenística e a judaica. Essa situação tensa e conflitiva levou a uma vida social ameaçada pela “anomia”, que ocorre quando numerosos membros de uma sociedade não podem mais conduzir sua vida segundo as normas do seu ambiente herdado, porque os grupos envolvidos sofrem alterações no seu status que provocam um abalo de suas normas e valores tradicionais. À medida que as tensões sociais se avolumam, ela envolve todas as camadas da sociedade (altas ou baixas). O movimento de Jesus tentou dar uma resposta a esse contexto desafiador.¹⁰

A compaixão de Jesus se traduz em ação

A compaixão de Jesus não é um mero sentimentalismo estéril, passivo, desprovido de gesto concreto. Pelo contrário: trata-se de um sentimento interior que revolve o mais profundo da consciência diante do sofrimento humano. Compaixão é, nessa perspectiva, um sentimento que mexe com a pessoa até às entranhas: é sentir profundamente a partir de outrem, sofrer-com, fazer-se um de tal forma que a causa do outro termina sendo sua.¹¹

Logo no início do evangelho de Marcos, lemos: “Movido de compaixão, estendeu a mão, tocou-o e disse-lhe: Sê purificado” (Mc 1, 41). Em muitas outras passagens, mesmo quando a palavra não é empregada, podemos sentir o movimento de compai-

xão ativa de Jesus. Muitas vezes ele concretiza a solidariedade ao expressar em gestos compassivos aquilo que expressa em palavras, no corpo a corpo com as pessoas: “Não chore”, “Não se preocupe”, “Não tenha medo” (por ex. Mc 4, 40; 5, 36; 6, 50).

O que tornou diferente o bom samaritano da parábola foi a compaixão que sentiu pelo homem deixado semimorto à beira da estrada (Lc 10, 33). O que tornou diferente o pai amoroso da parábola foi o excesso de compaixão que sentiu por seu filho pródigo (Lc 15, 20). O que tornou Jesus diferente foi a compaixão sem limites que ele sentiu pelas pessoas empobrecidas, oprimidas e excluídas. Ele se identifica de tal modo com a multidão abandonada, sente-se de tal maneira a seu lado que lembra os mesmos sentimentos de bondade e misericórdia de Deus para com o povo de Israel:

Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel (Ex 3, 7-8).

Como vemos, o sentido de compaixão na perspectiva bíblica se traduz em ação. Por isso Jesus “começou a ensinar-lhes muitas coisas” (Mc 6, 34). Assim, para entender a missão do Mestre Jesus de Nazaré, é preciso percebê-lo em sintonia com o povo sofrido de sua terra. Ele é alguém de tal modo inserido, que se fez próximo fisicamente, corporalmente, identificando-se com os anseios do seu povo e tornando-se acessível, fácil de ser encontrado, tocado.

Jesus pertencia a esse povo. Desde o início do Evangelho de Marcos, ele é apresentado em plena convivência com o povo da Galiléia, sobretudo com os desprestigiados, tais como prostitutas e pecadores (Mc 2, 15); leprosos e possessos (Mc 1, 25-

26); mulheres, crianças e doentes (Mc 1, 32); cobradores de impostos (2, 14ss). Ele dá seqüência e aprofunda gradativamente essa missão, ao restaurar a vida de pessoas que surgem do meio das multidões desamparadas da Galiléia.

Essa proximidade, sintonia e compaixão de Jesus pelo seu povo, não poderia ser narrada com mais clareza e objetividade: a) Jesus se faz tão próximo que se deixa alcançar, cercar, tocar... (3, 7-12); b) Ele está tão sintonizado que se torna um só corpo, ao ponto de sentir o poder fluir para quem com ele consegue se fazer um (5, 25-34); c) Jesus sente tanta compaixão que se deixa direcionar em sua missão a partir dos problemas concretos das pessoas que conseguem emergir do meio da multidão, suplicando-lhe ajuda (7, 24-30).

Como vemos, o amor compassivo de Jesus se faz ação concreta que gera vida em personagens com rosto próprio (marcado com problemas urgentes e pontuais), que emergem da multidão (massa amorfa em que todos parecem iguais em suas necessidades e sofrimentos). Para com esse povo, mantinha profunda solidariedade e compaixão. É, portanto, algo divino, maravilhoso, que precisamos cultivar em nós, tal como Jesus o cultivou em si mesmo.

A compaixão como crítica ao poder político

Jesus “ficou tomado de compaixão por eles, pois **estavam como ovelhas sem pastor...**”. Trata-se de uma possível referência a Nm 27, 15-17:

Moisés falou a lahweh e disse: “Que lahweh, Deus dos espíritos que animam toda a carne, estabeleça sobre esta comunidade um homem que saia e entre à frente dela e que a faça sair e entrar, para que a comunidade de lahweh não seja como um rebanho sem pastor”.

O termo “pastor” é título que evoca para o judeu daquela época a dignidade correspondente a “chefes do povo”. Tais pessoas que, pela função que exercem, deveriam cuidar do povo, apascentar o rebanho, apascentam a si mesmos. Como se não bastasse, tratam de eliminar os profetas, pastores que em missão coerente com a vontade de Deus, proclamam verdades que libertam e que trazem algum tipo de esperança e lenitivo para o sofrimento das maiorias excluídas...

Nessa perspectiva, é importante lembrar que, antes dessa passagem em que é narrado o alegre banquete que Jesus proporciona, fruto de profunda compaixão pela situação do povo, temos a narrativa de um outro banquete (6, 17-29). Trata-se de mais um bacanal, dessa vez a comemoração de aniversário do rei Herodes. Lá estavam os grandes da corte, os oficiais e os cidadãos importantes da Galiléia. Atendendo a pedidos, o rei entrega numa bandeja a cabeça do profeta João Batista, que estava preso por ousar denunciar a corrupção ética e moral praticada na corte.

Na compaixão de Jesus, portanto, temos implícita uma crítica à classe dirigente que ao longo dos séculos demonstra descuidar do povo de Israel. Esse descompromisso em cumprir o dever de cuidar do povo é tão grande que o próprio Deus afirma – pela boca do profeta Ezequiel – que tomará conta do rebanho (Ez 34,11-15):

Certamente eu mesmo cuidarei do meu rebanho e o procurarei. Como um pastor cuida do seu rebanho, quando está no meio das suas ovelhas dispersas, assim cuidarei das minhas ovelhas e as recolherei de todos os lugares por onde se dispersaram em um dia de nuvem e de escuridão... Apascentá-las-ei em um bom pasto, sobre os altos montes de Israel terão as suas pastagens. Aí repousarão em um bom pasto e encontrarão forragem rica

sobre os montes de Israel. Eu mesmo apascentarei o meu rebanho, eu mesmo lhe darei repouso, oráculo do Senhor Iahweh.

A classe dirigente no tempo de Jesus estava a serviço do Império Romano e mais preocupada em defender seus interesses do que em cuidar do povo. A política de helenização de Herodes, o Grande, e de seus filhos foi muito forte na Galiléia; promoveu o crescimento do latifúndio, favorecendo a que camponeses endividados vendessem suas terras a estrangeiros que, gradativamente, foram comprando grande parte da terra produtiva.¹² Por conta disso, a maior parte dos galileus vive em dependência econômica. Os anseios de independência eram mais fortes nessa região do que em outras partes da Palestina. O historiador Flávio Josefo já assinalava a valentia e o caráter combativo dos habitantes da Galiléia.¹³ É provável que tal combatividade tenha sido em decorrência dessa grande concentração de terras nas mãos de poucas famílias.

Jesus prefere permanecer no seio do povo. Continua firme, sem temer as perseguições e ameaças da parte de quem se sente preocupado pela coerência do que ele diz com o que ele faz. Mesmo consciente do fim reservado para os profetas do tipo João Batista, conforme já dizia Jeremias (2,30b: “vossa espada devorou os vossos profetas, como um leão destruidor”), Jesus se mantinha fiel aos anseios das camadas populares. Consciente da dura realidade dos empobrecidos de sua região, com o coração carregado de compaixão, Jesus está ali para servir por meio dos seus ensinamentos e de suas ações concretas, que lhe conferem cada vez mais respeito e autoridade.

2 Ausência de compromisso versus exigência solidária

O descaso com as multidões excluídas, o descompromisso com a causa do povo, a falta de justiça na distribuição equilibrada dos bens econômicos, tudo isso é uma constante em nosso meio. O progresso no combate à pobreza não acompanha o passo do desenvolvimento das comunicações, transportes e tecnologia. Além disso, a crise nos mercados financeiros mundialmente integrados tem refreado a produção mundial, desempregando milhões de pessoas e provocando cortes nos serviços sociais em todo mundo.

Conseqüentemente, a crise como que entorpece a capacidade mundial de compreender, de se interessar e reagir ao avanço da miséria no mundo. Por exemplo, a insegurança em relação ao emprego está aumentando, inclusive nos países industrializados, devido às reestruturações empresarial e econômica, além do desmantelamento das medidas de proteção social.

Desse modo, a causa humana foi deixada de lado. A globalização só funciona para acumulação dos lucros nas mãos de minorias, e não para as multidões, massas excluídas desse processo. Precisamos de uma nova abordagem para o exercício do poder político, uma abordagem que preserve as vantagens oferecidas pela concorrência e pelos mercados mundiais, mas que leve em consideração os recursos humanos, comunitários e ambientais.

É necessário reinventar a prática política com fortes compromissos sociais, a saber: com a ética mundial, a justiça, o respeito e a responsabilidade para com os direitos humanos de todas as pessoas; com respeito pelas diversas condições e necessidades de cada país; com o bem-estar humano como um fim, com mercados abertos e crescimento econômico como meios.

Isso traz consigo a emergência de um imperativo ético que se caracteriza, fundamentalmente, por três princípios:¹⁴

- o princípio responsabilidade, que consiste em respeitar e conservar a vida. Age de tal maneira que as conseqüências de tua ação reforcem a permanência da vida sobre a terra, isto é, que tua ação não seja destrutiva das futuras condições de vida;
- o princípio compaixão, que dá um passo adiante e afirma a necessidade de promover todos os seres em seu equilíbrio dinâmico, especialmente os vivos e, entre os vivos, os mais fracos e ameaçados;
- o princípio cuidado, que surge como um modo de ser-no-mundo na forma de permanente cuidado com todas as formas de vida; isso implica uma sensibilidade para com a sacralidade da vida, na perspectiva da reciprocidade e complementaridade, superando a relação sujeito-objeto, na busca de uma relação em que fazemos parte do todo.

Dentro desses princípios éticos, emergem personagens sensíveis com a causa da vida, que instauram novas práticas sociais no interior da sociedade: os negros, as mulheres e os indígenas são atores e atrizes emergentes, ao lado dos “pobres”. A consciência e o exercício da cidadania desses novos protagonistas sociais apresentam traços característicos: ações pontuais ou imediatas na comunidade, no bairro, na região. São solidariedades “pequenas”, sem perder de vista o horizonte da totalidade social, com exceção, talvez, do que parece ser a proposta do “movimento dos sem-terra”.¹⁵

Pequenos projetos e práticas sociais de dimensões menores fazem parte de nosso cotidiano, sem nos darmos conta. Nos-

sa vida social estaria impossibilitada sem tais pequenas ações no seio da sociedade. Desmerecê-las é o mesmo que desclassificar os seus protagonistas: seria uma forma de empobrecer ainda mais o pobre. O pensamento bíblico valoriza, como estamos percebendo na narrativa de Mc 6, 34-44, o gesto da partilha entre os pequenos, que possuem a insignificante quantidade de cinco pães e dois peixes.

Uma grande força se faz presente no pequeno de nossas práticas cotidianas. Além disso, os grandes projetos sociais passam por relações interpessoais, por descobertas e aprendizados constantes. Sem isso, os projetos se tornam impositivos, deixando as próprias pessoas humanas à margem, quando não vítimas, em seu processo. Pequenos projetos carregam as marcas e características do todo. Essa força revelada nos pequenos empreendimentos pode ser igualmente expressão de um fermento da transformação que, por sinal, está ganhando grandes proporções em novos projetos e práticas sociais. Em suma, de um lado, é importante valorizar grandes projetos, por outro, é indispensável valorizar os médios e pequenos que carregam características da mesma qualidade. Temos inúmeros projetos com formas de solidariedade participativa superando exclusões e explorações entre as pessoas. Temos semelhantes linhas de ação, que visam a conduzir a vida humana e ambiental na perspectiva do resgate da dignidade.

A consciência de que os diferentes projetos têm um grande ponto de encontro nessas opções de fundo gera um espírito de rede, que é importante cultivar. Num primeiro momento, a aproximação entre os projetos se dá, no mínimo, de forma afetiva, mas logo se abre também para a soma efetiva de forças em suas reivindicações, apoios mútuos, conjugação de estratégias. Na percepção da grande rede de pequenos e médios projetos marcados pela solidariedade e inclusão participativa ganha alento e esperança de transformação social, abrindo-se em chances de

vida para todos.

Quatro categorias de atores têm interagido por meio de intercâmbios diversos, a partir de sua respectiva participação nos movimentos mais organizados ou menos organizados, de tal modo que vão criando novas redes solidárias e estratégias na direção de uma cidadania pensada em escala planetária.

Assim, vemos os “movimentos de massa”, os “movimentos associativistas e sindicalistas, institucionalizados”, os “novos movimentos sociais” e os “Movimentos transnacionais pela cidadania”, conforme interessante artigo de Ilse Scherer-Warreen¹⁶.

Movimentos de massa

É constituído pelos trabalhadores “excluídos” ou “sub-integrados” (dependendo da abordagem). Têm utilizado estratégias – utilizadas por populações de rua ou de moradia precária, bem como pelos “sem terra” – de ocupação de espaços públicos, de moradias ociosas e de propriedades improdutivas.

Esses atores e atrizes sociais, através da mediação de pastorais das Igrejas, de ONGs (Organizações Não-Governamentais) e de seus novos movimentos de referência (tais como o Movimento dos Sem-Terra e o Movimento dos Sem-Teto, no Brasil), vêm construindo uma identidade política. Já não se limitam às redes passivas, mas se articulam através de redes politicamente ativas. Portanto não se restringem à política de rua meramente reativa, mas são partícipes de um movimento de massas politizadas, com críticas à sua condição de subcidadania, estratégias de ação politicamente construídas e com uma utopia de transformação. São, pois, agentes ativos de movimentos sociais em construção. Além disso, há experiências de articulações globalizadas, como a participação do MST na Via Campesina e nos Fóruns Sociais Mundiais.

Tais atores e atrizes dessa nova conjuntura social, politicamente organizados, abrem brechas para a universalidade da questão da pobreza, como uma exigência para a realização da cidadania num sentido mais pleno.

Movimentos associativistas e sindicalistas institucionalizados

São trabalhadores que têm condições de sobrevivência relativamente mais estáveis, moradores “fixos”, portadores de uma cidadania regulada e, através de ocupações profissionais reconhecidas e definidas por lei (assalariados, cooperativados, autônomos legais), irão construir identidades comunitárias, relativas aos seus lugares de moradia ou de ofício.

Todavia, alguns desses protagonistas sociais irão participar de várias associações civis (sindicato, associação de bairro, organizações voluntárias etc.), e devido as suas diferentes posições de sujeito, desenvolvem identidades coletivas múltiplas.

Quando as redes sociais locais, típicas da vida cotidiana, cruzam-se com as múltiplas redes associativistas, vai sendo construída uma rede de movimentos sociais e configurando a polifonia do que a teoria vem denominando de “associativismo civil” e “sindicalismo cidadão”, indo além de suas reivindicações corporativas para engajar-se na sociedade civil de forma mais ampla. Um exemplo é o “sindicato-cidadão”, coordenando a “ação da cidadania contra a fome e a miséria”, em várias cidades brasileiras.

Novos movimentos sociais (NMS)

Os NMS tendem a ser construídos a partir de protagonistas oriundos de segmentos sociais específicos, que ora resistem às

discriminações salariais de seu grupo de origem, ora lutam pelo reconhecimento de suas condições sociais de gênero, étnicas, regionais, culturais, etc., construindo identidades políticas específicas (de gênero, racial, cultural, ecológica etc.).

Para além de suas redes de identidade (por exemplo, redes feministas transnacionais), historicamente esses protagonistas sociais vêm gradativamente se articulando e trocando experiências entre movimentos, através de redes que os estudiosos chamam de “trans-identitárias”, politicamente construídas.

Dessa forma, vão dando um colorido especial e uma abrangência política multi-temática aos denominados novos movimentos sociais, criando um feminismo popular, uma ecologia dos pobres, um movimento de mulheres negras ou de agricultoras e assim por diante. Trazem, assim, para dentro dos movimentos sociais que lutam pelo respeito à diferença ou contra a discriminação, a questão da desigualdade (da pobreza) ou dos mais segregados entre os discriminados.

Movimentos transnacionais pela cidadania

Finalmente, temos os mediadores políticos e de solidariedade, representados pelos profissionais e militantes de ONGs, lideranças dos sindicatos, intelectuais orgânicos, dentre outros, que vêm construindo um novo tipo de identidade solidária e multicultural, posicionando-se contra as novas formas de exclusão social ou subintegração econômica, resultante das políticas neoliberais subservientes aos interesses das corporações globais.

Interessante perceber que há milênios esses princípios de solidariedade entre os pequenos estão presentes nas grandes tradições espirituais da humanidade, tanto no Ocidente como no Oriente. Vejamos a contribuição de Jesus, com seu imperativo

ético da partilha, que expressa a ética da compaixão associada com a da responsabilidade.

O imperativo ético de Jesus (6, 35-44)

(35) Sendo a hora já muito avançada, os discípulos aproximaram-se dele e disseram: “O lugar é deserto e a hora já muito avançada.

(36) Despede-os para que vão aos campos e aldeias vizinhas e comprem para si o que comer. (37) Jesus lhes respondeu: “Dai-lhes vós mesmos de comer”.

Disseram-lhe eles: “Iremos nós e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?” (38) Ele perguntou: “Quantos pães tendes? Ide ver” Tendo-se informado, responderam: “Cinco, e dois peixes”.

(39) Ordenou-lhes então que fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a relva verde. (40) E sentaram-se no chão, repartindo-se em grupos de cem e de cinqüenta.

(41) Tomando os cinco pães e os dois peixes, elevou os olhos ao céu, abençoou, partiu os pães e deu-os aos discípulos para que lhos distribuíssem. E repartiu também os dois peixes entre todos.

O diálogo entre Jesus e seus discípulos em 6,36-38 é o ponto central da narrativa. Demonstrando aparente preocupação com a situação das multidões, os discípulos propõem que o povo tenha permissão para comprar algo para comer nas fazendas e aldeias vizinhas.

O discipulado tenta esse artifício por duas vezes. Na primeira tentativa (6,35-36), ouve de Jesus uma frase que é um verdadeiro imperativo ético: “*Dai-lhes vós mesmos de comer*” (6, 37). Na segunda tentativa de descompromissar-se com a real situação do povo (6, 37-44), o discipulado recebe de Jesus a

missão de articular e efetivar a partilha do pão.

Temos aqui, portanto, a insistência do Mestre de que é preciso assumir a solidariedade em meio a tentação comodista de desvencilhar-se de qualquer compromisso com a multidão. Com isso, Jesus parece ter consciência da real situação do seu povo, conseqüência do descompromisso da classe dirigente. Em sua compaixão está implícita uma certa tristeza... Mas nada disso parece lhe tornar um crítico amargo, alguém que não perceba saídas, como se tudo estivesse perdido. Pelo contrário, Jesus propõe soluções práticas, ao alcance das pessoas comuns, com quem convive no cotidiano.

Os discípulos de Jesus demonstram ter consciência das dificuldades que aquela grande multidão teria para comer. Mas sequer cogitam que seriam capazes de esboçar algum tipo de ajuda. Sentiam-se incapazes de cuidar daquele problema que vislumbravam... Por isso a advertência feita a Jesus: **“O lugar é deserto e a hora já muito avançada. Despede-os para que vão aos campos e aldeias vizinhas e comprem para si o que comer.”**

A reação que Jesus propõe deveria vir justamente de quem demonstra não se sentir capaz de esboçar alguma reação. Jesus parece perceber que a solução dos problemas não vêm de cima para baixo nem cai pronta do céu. Passa pela mudança de postura: do descompromisso de quem demonstra perplexidade e impotência para solucionar graves problemas sociais, para o compromisso inteligente e bem articulado de quem se sente capaz de atacar as raízes do problema (acumulação dos bens), na busca de soluções práticas, ao alcance das pessoas comuns da comunidade (partilha).

Assim, com o imperativo ético **“Dai-lhes vós mesmos de comer”** (6, 37), Jesus contrapõe à concepção de poder do império que centraliza cada vez mais as riquezas nas mãos de quem

já tem abundantemente, uma outra concepção: a do serviço (diaconia), voltado para as massas cada vez mais empobrecidas.

A resposta dos discípulos **“Iremos nós e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?”** tem um certo tom de espanto e reprovação, pois pensavam que teriam de gastar todo o dinheiro que possuíam para alimentar tanta gente... De fato, duzentos denários não é muito para cinco mil (um para cada vinte e cinco), contudo é muito para quem deve desembolsá-lo (o salário de duzentos dias).

Desse modo, a narrativa chega a um impasse bastante claro: ou seguir a ordem econômica vigente (cada um que se vire com o que tem para o seu sustento), ou por em prática uma nova ordem econômica, que contradiz a existente (partilhar o que se tem solidariamente).

O que se tem é pouco, **“Cinco pães, e dois peixes”**. O que os discípulos percebem, a partir de sua análise que só alcança o imediato e a aparência, é o número quebrado: cinco e dois, em si mesmo absolutamente insuficiente aos objetivos. Não alcançam o potencial que tem em mãos, simbolizado aqui pela somatória de cinco e dois: **“sete”**.

O número sete, na cultura hebraica denota plenitude, totalidade. Em Pr 3, 10 lemos: “e teus celeiros se encherão [literalmente: ‘tornar-se-ão sete’] de grãos”. Conseqüentemente, o sete é também o símbolo da perfeição.¹⁷ O significado que podemos encontrar aqui em Mc 6,38 é, portanto, singelo: a quantidade do alimento disponível pela comunidade é suficiente para saciar a fome da multidão.

Como afirma Myers,

a solução de Jesus nada tem a ver com a participação na ordem econômica dominante. Pelo contrário, ele determina quais são os recursos válidos, organiza os consumidores em grupos (6, 39s), pronuncia a bênção (cf. 14,

22) e distribui o que tem à mão (6, 41)... O único “milagre” aí é o triunfo da economia da partilha dentro de uma comunidade de consumo.¹⁸

Marcos parece se basear aqui num episódio da atuação do profeta Eliseu (2Rs 4, 42-44): “Veio um homem de Baal-Salisa e trouxe para o homem de Deus pão das primícias, vinte pães de cevada e trigo novo em espiga. Eliseu ordenou: ‘Oferece a esta gente para que coma.’ Mas seu servo respondeu: ‘Como hei de servir isso para cem pessoas?’ Ele repetiu: ‘Oferece a esta gente para que coma, pois assim falou lahweh: “Comerão e ainda sobrará.”’ Serviu-lhos, eles comeram e ainda sobrou, segundo a palavra de lahweh.”

Ched Myers chama a atenção para esta narrativa por duas razões. Primeira: os relatos de milagres do profeta Eliseu envolvendo alimento ocorrem no contexto de “fome na terra” (2Rs 4, 38). Estão diretamente relacionados com a preocupação de retardar o flagelo da fome. Segunda: o pão trazido a Eliseu representa as primícias (2Rs 4, 42). Pode ser que Marcos evoque essa tradição por causa desses fatores, que se relacionariam com os conflitos e atritos sobre a fome, o pagamento do dízimo e a distribuição do fruto da terra, articulados em 2,23-28. Esses fatos, correlacionados, fazem entender melhor a frase “rebanho sem pastor” (6,34), com que Jesus se refere a essa massa faminta (6,34).

Temos, então, nas entrelinhas dessa narrativa, uma crítica implícita às lideranças políticas da Palestina do século I, em virtude da política econômica colocada em prática, uma vez que protege mais seus privilégios do que a prosperidade coletiva do povo. Jesus age no deserto, longe das estruturas socioeconômicas que oprimem o povo, como uma nova liderança que se coloca a serviço da reorganização popular:

Ordenou-lhes então que fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a relva verde. E sentaram-se no chão, repartindo-se em grupos de cem e de cinquenta (vv. 39-40).

Tal ação tem como objetivo ir ao encontro das necessidades humanas reais e imediatas, tal como a realidade concreta da fome. No deserto, fora do alcance da ordem social dominante e de seus mercados, Jesus ensina a encontrar os recursos necessários para alimentar a multidão de famintos:

Tomando os cinco pães e os dois peixes, elevou os olhos ao céu, abençoou, partiu os pães e deu-os aos discípulos para que lhes distribuíssem. E repartiu também os dois peixes entre todos (v. 41)

É interessante observar que, num único versículo, há um acúmulo de verbos para indicar a partilha: partir, dar, distribuir, repartir. A ação de Jesus provoca e realiza o gesto da partilha. A prática da partilha é a grande novidade messiânica, em contraste com o sistema baseado no dinheiro (compra e venda), no qual os discípulos demonstram estar ainda mergulhados (conforme versículos anteriores).

Um outro aspecto a salientar é a formulação eucarística deste versículo (v. 41), que aparece nos quatro evangelistas (Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17; Jo 6, 1-13). Em João, a tonalidade eucarística é ainda mais evidente, com o discurso sobre o pão da vida (Jo 6, 22-26). Além disso, Mateus (15, 32-39) e Mc (8, 1-10) apresentam uma duplicata do mesmo acontecimento. Isso aponta para o fato de que a ação de Jesus em tomar o alimento, elevar os olhos para o alto, abençoá-lo e reparti-lo, para que os discípulos distribuíssem, fora particularmente meditada no con-

texto preciso da celebração eucarística, e objetivava responder a uma pergunta fundamental da comunidade cristã: o que significa, na verdade, celebrar a Eucaristia?¹⁹ A resposta é simples: celebrar a Eucaristia é rememorar constantemente a essência do projeto messiânico de Jesus de Nazaré, seu gesto típico e derradeiro (Mc 14, 22-25), a partilha do pão.

A partilha é, em última análise, aquilo que faz conhecer quem é Jesus (Lc 24, 29-31), e marca fundamental do seu discipulado (At 4, 34: “Não havia entre eles necessitado algum”). Daí o imperativo ético a que nos referimos antes: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (v. 37). Desse modo, “a atitude fundamental do missionário é sentir-se convocado pela necessidade vital de seu povo e assumi-la como própria. A fome do povo não pode ser apenas um fato a constatar, mas terá de ser uma tarefa a assumir, por força da compaixão, da solidariedade”.²⁰

3 Conseqüência da partilha: o emergir de um novo tempo

É possível construir novas práticas sociais que nos dêem condições de, pelo menos, vislumbrarmos um novo tempo, em que uma parte mais significativa da sociedade tenha o direito à vida com dignidade? É possível ter esperança de que um novo tempo tenha lugar?

Com base no artigo de Ilse Scherer-Warreen,²¹ podemos afirmar que sim. Como decorrência do novo tipo de identidade que se constrói pelas redes de solidariedade entre os multiculturais movimentos da sociedade, podemos observar as ações solidárias para com os mais explorados e excluídos, por um lado, e de redes estratégicas para contestar essa situação, por outro.

Tais redes de solidariedade têm conseguido espaço e notoriedade na esfera pública, através de manifestações simbóli-

cas massivas, como as que ocorrem nas grandes marchas nacionais (p. ex., do MST, no Brasil) e nas várias marchas mundiais (tais como as que ocorreram contra a invasão bélico-militar dos Estados Unidos no Iraque, entre 2002 e 2003, e muitas outras). Essas manifestações, por sua vez, são fruto do poder organizativo das redes de identidade e de solidariedade, via meios virtuais e presenciais²².

Os Fóruns Sociais Mundiais (FSM I, II e III), em Porto Alegre, foram momentos de encontro dessas redes de ONGs e movimentos, as quais construíram a agenda do Fórum, como a oportunidade de construção de um movimento antiglobalização mais permanente e semi-institucionalizado.

O FSM é um caso emblemático e é também um momento ímpar para se escutar as comunicações das diversos movimentos sociais organizados da atualidade: lutas contra a miséria crescente no mundo globalizado, contra as diversas formas de exclusão ou subcidadania, contra as inúmeras modalidades de discriminações, étnicas/raciais, de gênero, religiosas, regionais, etárias, etc.

Através do lema “Um mundo melhor é possível”, sintetizam-se aspirações de múltiplas formas que convergem na direção de uma sociedade com uma lógica diferente da atual, que “coloca o mercado e o dinheiro como a única medida de valor”, para uma em que “o ser humano e a natureza são o centro de nossas preocupações” (Palavras da Convocação de Porto Alegre, 2001).

Os excluídos sociais, quando portadores de uma consciência coletiva, além do apelo contra a desigualdade ou a segregação de que são vítimas, percebem a distância que os separa do mundo dos cidadãos, e, nesse momento, são portadores potenciais de um movimento histórico. Esse movimento pode-se desenvolver justamente a partir da articulação com outras forças organizativas também com potencial de mudança histórica.

Nos últimos anos, essa articulação vem alcançando a escala de um movimento cidadão mundial. Por movimento cidadão mundial entenda-se essa ampla rede de ONGs e organizações de movimentos, que se comunicam de formas diversas (virtual e presencial). É através desse movimento que estão sendo transcendidas as tendências de fechamento (guetização) das políticas identitárias (p. ex., ecologismo e feminismo radicais), e do reducionismo classista das políticas igualitárias, avançando-se na direção de uma política de redução das desigualdades com reconhecimento e respeito à diferenças socioculturais, em que as subsegmentações estratégicas dos movimentos assumem novas denominações.

Nesse sentido, pode-se citar como exemplo às alternativas de um ecofeminismo social, uma justiça ambiental ou um movimento contra racismo ambiental, ou um ambientalismo da pobreza e muitas outras possibilidades que esse encontro de utopias vai possibilitando. Aí reside a riqueza e o desafio de uma nova lógica intercultural, democrática e de superação das injustiças sociais.

No momento em que tais protagonistas sociais desenvolvem identidades grupais de caráter político, cruzam suas experiências com outros grupos de identidade (grupos identitários), vão transformando sua condição de mera clientela do Serviço Social e da filantropia para uma posição de sujeito que reivindica direitos de cidadania. É nessa direção que populações politicamente excluídas no Brasil, no final do milênio, através de sua interação com ONGs e movimentos, vão-se constituindo em novos sujeitos de direito: moradores pobres das periferias da cidade, mulheres, negros, crianças e adolescentes, idosos e aposentados vêm-se mobilizando e se organizando, transformando-se, por isso mesmo, em sujeitos políticos que se pronunciam sobre as questões que lhes dizem respeito, exigem a partilha na deliberação de políticas que afetam suas vidas e, por esse mesmo motivo, dissol-

vem a figura do pobre carente e desprotegido, como sempre foram vistos na sociedade, para se imporem como cidadãos que exigem direitos.

Esses sujeitos emergentes vão participar diretamente, ou se fazer representar através da mediação de ONGs ou de organizações populares dos locais de moradia, em Conselhos Setoriais ou em Conselhos Tutelares que lhes dizem respeito, em Fóruns políticos que reivindicam direitos diversificados, não apenas em relação às precariedades econômicas, mas em relação a questões de qualidade de vida, saúde, educação, moradia, criação de oportunidades face a discriminações históricas de gênero, étnicas e culturais.

Enfim, encontram-se aí indícios para se enfrentar o desafio de como re-inventar a utopia de um mundo sem miseráveis, onde a construção da igualdade acompanhe o reconhecimento das diversidades culturais, a convivência pacífica com os diferentes e a inclusão efetiva através da abertura de canais democráticos de participação na esfera pública.

O projeto dos tempos messiânicos: superabundância, fartura

(42) Todos comeram e ficaram saciados.
(43) E ainda recolheram doze cestos cheios dos pedaços de pão e de peixes. (44) E os que comeram dos pães eram cinco mil homens.

Com o banquete de Jesus, prefigura-se um novo tempo, em que “todos” participam do banquete e ficam satisfeitos. Esse novo tempo é bem diferente dos tempos em que tiranos (do tipo Herodes, curiosamente na narrativa anterior: 6,14-29) se banqueteariam com poucos convidados, em bacanais intermináveis, num flagrante escândalo diante das necessidades urgentes da maioria da população empobrecida e oprimida:

- No banquete de Herodes, os convidados são os grandes da corte, os oficiais e os cidadãos importantes da Galiléia (v. 21). No banquete de Jesus “todos” fazem parte; uma grande multidão abandonada à própria sorte, sem assistência alguma da classe dirigente: “ovelhas sem pastor”.
- No banquete de Herodes trama-se a morte de João Batista, justamente porque pregava a conversão dos pecados para uma vida de retorno ao Projeto de Deus. No banquete de Jesus, articulam-se as condições para que a vida possível para todos, justamente por meio da partilha dos bens segundo o Projeto de Deus.
- No banquete de Herodes, está configurado um tempo em que tiranos e seus aliados se banqueteiavam com os frutos do trabalho dos que produzem a riqueza com a força, com o suor de cada dia. No banquete de Jesus, inaugura-se um novo tempo, em que tudo o que se tem é partilhado com quem está na base da produção.

Assim, o banquete de Jesus antecipa concretamente um novo tempo, em que o poder é exercido como serviço para que todos tenham vida, e vida em abundância (Jo 10,10). Por isso, Marcos afirma que **“todos comeram e ficaram saciados”** (Mc 6,42). Essa passagem lembra o Sl 78,29: **“Comeram e ficaram bem saciados, pois ele os serviu conforme queriam”**. Isso configura o fato de que Jesus, na mentalidade da comunidade primitiva, já era considerado aquele que exerce as funções de Deus no sustento de seu povo, em meio à descrença desse mesmo povo (idéia que perpassa o Sl 78, sobretudo a partir do v. 19: **“E falaram contra Deus: ‘Acaso Deus poderia preparar uma mesa no deserto?’** “

O tema da abundância, já presente em Ex 16,8.12.23, no episódio do maná, que tem Moisés como protagonista, volta num texto bem próximo do nosso, quando o profeta Elias multiplica vinte pães para cem pessoas, que comeram e ainda sobraram... (2Rs 4,43). Jesus aparece aqui, com uma atuação muito mais significativa do que a de Moisés (Ex 16; Nm 11) e Elias (2Rs 4,1-7. 42-44). Nele, finalmente, os sinais prodigiosos esperados para os tempos messiânicos são realizados. No relato da multiplicação dos pães, em Jo 6, 14, lemos: “Vendo o sinal que ele fizera, aqueles homens exclamavam: ‘Esse é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo!’”.

A ação de Jesus e do seu discipulado é surpreendente, uma grata novidade: todos comeram, satisfizeram suas necessidades básicas e ainda houve sobras para depois. E o que sobrou dos pães e dos peixes, deu para encher doze cestos. Em 8,19, foram os doze discípulos que recolheram as sobras. Interessante trazer aqui o simbolismo do número “doze”:

No tempo de Jesus, “o doze simboliza a unidade e a totalidade do povo eleito; ele entrava assim como elemento essencial na perspectiva escatológica, quando Israel, como povo de doze tribos, seria restaurado. O ponto de origem para o número doze como símbolo de Israel encontra-se no número dos filhos de Jacó (Gn 49, 28: “Estas são as doze Tribos de Israel”), que constituem a totalidade de Israel... O número doze traz consigo certa conotação teológica: as doze tribos representam a condição do povo judeu tal como o Deus da aliança a quer (Ex 24, 4: “[Moisés] ergueu um altar na encosta do monte e doze estrelas para as doze tribos de Israel”)... Toda a história deste povo remonta ao número doze constitutivo... O número doze tornou-se, assim, símbolo da situação ideal de Israel, até quando as circunstâncias políticas não correspondiam a ela... Na época do desterro

volta a idéia do Israel primordial e fala-se da reunião das tribos para reconstituí-lo (Is 49,6: “É pouco que sejas meu servo e restabeleça as tribos de Jacó”)... O número doze ao dar a lista dos discípulos, que representam o novo Israel e a quem Jesus destina missão universal.”²³

A novidade da prática de Jesus consiste, portanto, no fato de que exerce o poder bem diferente das autoridades de sua época: sensibilizado com a situação trágica em que se acha a multidão do povo, orienta o discipulado no sentido do serviço em função da organização do povo, tendo em vista a partilha dos bens. Desse modo, o futuro tão ansiosamente esperado pelo povo de Deus se torna visível por meio da ação de Jesus.

A comunidade dos que crêem em Jesus, encarregadas de levar adiante a mesma missão, tem de compreender algo essencial: o conteúdo central de sua missão é conseqüência da interpelação concreta de penúria e abandono em que se acham as multidões excluídas: sua necessidade primária de comer, símbolo por excelência das necessidades básicas e da totalidade de suas carências, enfim, a vida do povo que sofre em todos os recantos da terra. “É interessante verificar como, após o sumário de 6,12-13.30, é a cena dos pães que vem descrever detalhadamente o exercício da missão apostólica. O coração da missão são os apelos do povo necessitado. Daí é que nasce a vocação de Jesus e de seus discípulos, como a vocação própria de Deus mesmo (cf. Ex 3,7-10).²⁴

Como lemos no versículo 44, **“E os que comeram dos pães eram cinco mil homens”**. O número é simbólico: aponta para a totalidade do povo de Israel, organizado. De fato, no versículo 40, o povo foi organizado em fileiras de cem e de cinquenta, cuja multiplicação é cinco mil. Isso recorda a organização de Israel no deserto (Ex 18,21.25; Nm 31,14; Dt 1,15). Pode-

mos inferir que o discipulado de Jesus tem a missão de colocar-se a serviço das “multidões”, isto é, de todos os povos, organizando um novo povo de Deus, cuja relação básica está em função da partilha dos bens, com a finalidade de que a fome seja eliminada, todos fiquem saciados e ainda haja reservas para o amanhã.

Conclusão

A prática da partilha é um excelente paradigma para todas as nações, um modelo que serve para toda a humanidade, diante do problema da fome.

A fé no Deus vivo que dá a vida, a fé no Deus de Jesus se realiza concretamente mediante o pão partido entre os irmãos. Como vimos em Mc 6, 34-44, a partilha que Jesus ensina não é metáfora ou parábola, mas verdadeiro compartilhar do que se tem.

É urgente acreditar no pouco que se tem, verificar cuidadosamente as próprias possibilidades, estar disponível a juntar esse pouco com o que o outro tem e partilhar. Há algo de errado em nossas relações de compra e venda, nas quais o dinheiro se torna o grande valor a ser perseguido, inclusive como valor absoluto, relativizando todos os demais valores.

Os ensinamentos de Jesus, nesse episódio da multiplicação do pães é bastante prático: deixa claro que a economia capaz de satisfazer as necessidades de todos é possível por meio de novas práticas políticas econômicas, que viabilizem a organização do povo em função de novas relações fecundadas pela potência do dom, dádiva, partilha. Mas há um imperativo: é preciso que o povo passe de massa dispersa a povo organizado.

Estudiosos das novas relações sociais apontam para saídas que começam a ser vislumbradas na conjuntura atual: sinais de articulação dos movimentos populares numa grande rede que vem alcançando a escala de um movimento cidadão mundial.

Trata-se, como vimos, de uma ampla rede de ONGs e organizações de movimentos (inclusive eclesiais), que se comunicam de formas diversas, superando tendências de fechamento, transcendendo na direção de uma política de redução das desigualdades sociais, com reconhecimento e respeito às diferenças. Aí reside a riqueza e o desafio de uma nova lógica intercultural, democrática e de superação das injustiças sociais. Encontram-se aí indícios para se enfrentar o desafio de como re-inventar a utopia de um mundo sem miseráveis, onde a construção da igualdade acompanhe o reconhecimento das diversidades culturais, a convivência pacífica com os diferentes, e a inclusão efetiva através da abertura de canais democráticos de participação na esfera pública.

Temos aí, na prática, a configuração atual daquilo que é a essência do ensinamento de Jesus em Mc 6,34-44. O início da superação dos problemas que causam a degradação da vida humana e da vida como um todo, em escala planetária, só é possível quando dois passos forem dados: a) é preciso que o povo passe de massa dispersa a povo organizado; b) é fundamental que o povo organizado seja capaz de criar redes de relações locais, regionais, nacionais, continentais e planetárias, fecundadas pela poderosa prática da partilha, por meio do intercâmbio de experiências e do apoio mútuo, que fortaleça a infraestrutura desses organismos populares.

Em outras palavras, os novos tempos inaugurados pelo Messias Jesus interpela a todos nós, discípulos, discípulas e pessoas de boa vontade, a tornar possível hoje, no coração da crise em que vivemos, novas atitudes e novos comportamentos que surjam no meio das multidões excluídas, na perspectiva da desalienação, da articulação, da organização e da partilha em redes que reivindiquem um mundo sem excluídos sociais.

Quero dar um ponto final neste artigo, com “um olhar sobre a cidade”²⁵

“Quando passares protegido contra o frio,
protegido contra a chuva
e vires,
na Pessoa de um pobre,
Jesus Cristo ensopado,
de roupa colada ao corpo,
de ossos gelados,
de alma tiritando de frio,
mesmo que não possas parar,
mesmo que não haja lugar em teu carro
ou não te seja possível levar para casa
o teu Senhor –
vai rezando
para que um dia,
sem grande demora,
haja lugar para Ele
em todas os carros,
em todas as casas,
em todas as almas...”

Notas

- ¹ João Luiz Correia Júnior é doutor em Teologia (com concentração na área bíblica), professor titular e pesquisador do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco.
- ² Segundo Severino Croatto, “o que realmente gera e orienta a releitura da Bíblia são as sucessivas práticas. Estas fazem crescer o sentido dos textos, o que logo se expressa em novos textos, os quais por sua vez condicionam novas práticas e, assim sucessivamente numa rotação hermenêutica progressiva e enriquecedora”. CROATTO, J. Severino. Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal; 1986, p. 57.
- ³ Segundo dados do Relatório do Desenvolvimento Humano do Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, de 1999, “as inovações tecnológicas, tal como a Internet, podem abrir um

caminho rápido ao crescimento baseado no conhecimento, tanto nos países ricos como nos pobres mas, neste momento, beneficiam-se aqueles que estão em boa situação e os instruídos: 88% dos usuários vivem em países industrializados que, conjuntamente, representam apenas 17% da população mundial. Os mais ricos têm uma vantagem esmagadora sobre os pobres, desconectados, cujas vozes e preocupações estão ficando fora das conversações mundiais”.

⁴ Idem, Relatório do Desenvolvimento Humano, do Pnud.

⁵ CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome. São Paulo: Paulinas, 2002.

⁶ Segundo dados do Relatório do Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, de 1999, países com a mesma faixa de renda per capita do Brasil, uma taxa de pobreza muito menor que a nossa. Por outro lado, países com taxa de pobreza semelhante à do Brasil, estão numa faixa de renda per capita muito menor que a nossa.

⁷ MYERS, Ched. O evangelho de São Marcos. São Paulo: Paulinas, 1992, op. cit., p. 198.

⁸ MYERS, op. cit. p. 198-199.

⁹ THEISSEN, Gerd. Sociologia do movimento de Jesus. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal; 1989, p. 40-43; 79.

¹⁰ Segundo Gerd Theissen, isso significa que o movimento de Jesus não é consequência somente da miséria social, da pressão econômica e da repressão política. Segundo o autor, “aparecem nele também pessoas ricas. As camadas intermediárias, porém ameaçadas em seu status, provavelmente tiveram o peso maior...”. THEISSEN, op. cit. p. 79.

¹¹ A palavra da língua portuguesa “compaixão” é fraca demais para exprimir o sentimento que movia Jesus. O verbo grego *splagchnizomai* é derivado do substantivo *splagchnon*, que significa intestinos, vísceras, entranhas, ou coração, ou seja, as partes internas das quais parecem surgir as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa, uma reação das tripas. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como “ele foi tomado de compaixão ou piedade”, ou “ele sentiu piedade”, ou “seu coração se comoveu com eles”. Mas nem mesmo essas expressões conseguem captar o profundo sabor físico e emocional da palavra grega para compaixão. NOLAN, Albert. Jesus antes do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 48-49.

¹² GNILKA, Joachim. El evangelio segun San Marcos: Mc 1,1-8,26. Salamanca: Sigueme, 1992, v. 1, p. 80.

¹³ Id., ibid.

¹⁴ Esses três “princípios” aqui articulados, estão bem explicitados em

- NEUTZLING, Inácio. **Por uma sociedade e um planeta sustentáveis**: a possível contribuição do humanismo social cristão na construção de um novo paradigma civilizacional. São Leopoldo, Unisinos, 2000, p. 209-210.
- ¹⁵ PALÁCIO, Carlos. **Práticas sociais e pensar teológico**: algumas lições da história. In: Terra prometida: movimento social, engajamento cristão e teologia. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 316.
- ¹⁶ Baseio-me, aqui, em artigo de Ilse Scherer-Warreen, Coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais da UFSC. Pesquisadora Sênior do CNPq, intitulado: **“A problemática da pobreza na construção de um movimento cidadão**: questões de teoria e método”.
- ¹⁷ MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **Evangelho**: figuras & símbolos. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 75.
- ¹⁸ MYERS, op. cit. p. 255.
- ¹⁹ SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA, João Luiz, Jr. **Evangelho de Marcos**. Vol. I: Caps. 1-8. Refazer a casa. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 263-264.
- ²⁰ Id., ibid., p. 262.
- ²¹ Baseio-me, nesta terceira parte, no seu artigo já citado. SCHERER-WARREEN, Ilse. “A problemática da pobreza na construção de um movimento cidadão: questões de teoria e método”. In: site www.cfh.ufsc.br/~ppgsp/seminario_ilse.rtf
- ²² **Virtual**, que forma movimentos de resistência via internet e outros meios técnicos modernos (o celular é a rádio peão da atualidade, como, por exemplo, é utilizado pelo MST nos momentos de ocupação simultânea de vários locais públicos). **Presencial**, por meio de formas concretas de denúncia e resistência, que vão das manifestações públicas, às ocupações de espaços públicos ou privados quando emblemáticos da exclusão, da miséria (como com as ocupações de terras), ou mesmo detrimentos à saúde (ofensivas contra as produções de transgênicos, etc.), ou ainda, de ocupação da praça pública, nos locais dos Fóruns das Corporações transnacionais, da Organização Mundial do Comércio, do G-7 e agora G-8 e outros encontros de defesa da atual política global.
- ²³ MATEOS; CAMACHO; op.cit. p. 77-78.
- ²⁴ SOARES; CORREIA; op.cit. p. 265.
- ²⁵ CÂMARA, Hélder. **Um olhar sobre a cidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985. p. 94.

Endereço do autor

Rua João Fernandes Vieira, 600, ap. 1402, bloco A, Bairro da Boa Vista
CEP 50.050-903 Recife – PE

Fones: (81) 3221.8846 (residência), (81) 9962.2814

E-mail: joaoluizcorreia@uol.com.br

COMEMORANDO 40 ANOS DA *SACROSANCTUM CONCILIIUM*¹

PASTORAL LITÚRGICA À LUZ DA
SACROSANCTUM CONCILIIUM

PROF. DR. PE. JAQUES TRUDEL S. J.

Resumo

Na Constituição II Sacrosanctum Concilium do Concílio Vaticano II (40 anos em 04-12-2003), a liturgia é um campo particular no conjunto da ação pastoral da Igreja, mas profundamente relacionado com os demais campos, pois a Liturgia é cume e fonte de toda a ação pastoral. A pastoral litúrgica tem como meta imediata a participação dos fiéis e como finalidade a edificação do Corpo de Cristo. Na mente da SC, o campo da pastoral litúrgica é imenso, pois, além de sua relação com a piedade popular e a oração, supõe uma compreensão abrangente da celebração litúrgica na pastoral de conjunto, constituindo assim um desafio para as equipes de liturgia na base.

Palavras-chave: pastoral, liturgia, piedade popular, sacramentos

COMMEMORATING 40 YEARS OF THE SACROSANCTUM
CONCILIIUM LITURGICAL PASTORAL IN THE LIGHT OF THE
SACROSANCTUM CONCILIIUM

Abstract

In the Constitution of the II Sacrosanctum Concilium of the II Vatican Council (40th anniversary on 04-12-2003), liturgy is a distinct field in the range of pastoral actions in the Church, but one which is deeply bound up with all the other fields, for Liturgy is the pinnacle and source of all pastoral action. The pastoral group concerned with liturgy has the immediate objective of having the faithful participate and its end objective, the edification of the Body of Christ. In the view of the SC, the field of the pastoral group for liturgy is immense, for, in addition to its relationship with people's piety and prayers, it supposes an extensive understanding of liturgical celebration in all pastoral actions, thus constituting a challenge for the liturgical teams at its base.

Key-words: Pastoral, Liturgy, Piety of the laity, Sacraments

No Natal de 1961, João XXIII, eleito Papa em 28 de outubro de 1958, com a idade de 78 anos, convocava oficialmente a celebração do Concílio Ecumênico Vaticano II com a Constituição apostólica *Humanae salutis*. Em 2 de fevereiro de 1962, festa da Purificação da Bem-aventurada Virgem Maria, o Papa estabelecia a abertura do Concílio para a data de 11 de outubro de 1962, escolhida “porque ela se prende à lembrança do grande Concílio de Éfeso, que teve suma importância na história da “Igreja.” (*Motu Proprio*)

No discurso da abertura solene do Concílio, João XXIII dizia,

A finalidade principal deste Concílio não é, portanto, a discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da Igreja (...) Para isto, não havia necessidade de um Concílio. (...) é necessário que esta doutrina certa e imutável, (...) seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo.”² “Aggiornamento” será a famosa palavra de João XXIII. Era dizer a finalidade pastoral do Concílio.

Iniciado em 11 de outubro de 1962 com João XXIII, o Concílio Vaticano II só iria terminar com Paulo VI no final de uma 4ª sessão de 3 meses, em 8 de dezembro de 1965, após a promulgação solene de 16 documentos 4 grandes Constituições: A natureza da Igreja e a relação da Igreja com o mundo, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*; a Palavra de Deus na Igreja, *Dei Verbum*, e a Constituição sobre a Liturgia *Sacrosacantum Concilium*, como que mostrando que a oração é a seiva que alimenta toda a Igreja³.

No fim da 1ª sessão, em 8 de dezembro de 62, nenhum documento tinha sido ainda aprovado. Seis meses mais tarde, em 3 de junho de 1963, falecia João XXIII. Eleito em 21 de ju-

nho, Paulo VI logo convocava a continuação do concílio. E, no fim da segunda sessão, em 4 de dezembro de 1963, era promulgado solenemente o primeiro fruto do Concílio, a *Sacrosanctum Concilium*, a constituição apostólica sobre a Sagrada Liturgia. A votação (final) realizada na presença do Santo Padre Paulo VI teve o seguinte resultado: 2151 votantes; 2147 *placet*; 4 *non placet*.

Segundo Dom Clemente Isnard, Bispo emérito de Nova Friburgo que participou do Concílio, a liturgia foi contemplada em primeiro lugar, porque o esquema apareceu como mais bem preparado já pelos antecedentes. De fato, a reforma litúrgica tinha sido longamente preparada através do que se chamou o “Movimento litúrgico” nascido já com o século XX com muitos estudos históricos e pastorais, muito forte na Europa, em particular na Bélgica e na França, mas também na Itália e na Alemanha e também no Brasil. Pio X como incentivo à comunhão freqüente e antecipação da primeira comunhão das crianças e Pio XII com a reforma da Vigília Pascal tinham preparado o terreno.

Por experiência pessoal, mesmo no tempo da missa em latim e o padre voltado para o altar e de costas para o povo, já para missas dialogadas com o celebrante; o missal bilíngüe trazia a tradução das leituras e de todas as partes do ordinário da missa. Aliás, era mais fácil, não havia senão um rito penitencial e uma Prece eucarística, o venerável Cânon Romano, hoje Prece Eucarística I, diversos prefácios mas muito menos numerosos do que hoje. Já se cantava na língua materna. Recordo como nós semi-internos, com obrigação da missa dominical no colégio, pela manhã, no Advento, berrávamos cantos do *Vinde Senhor* ao som de um magnífico órgão de tubo que enchia de sons belíssimos a capela da minha adolescência, hoje, infelizmente, biblioteca de teologia.

Nessa exposição, quero destacar aspectos pastorais da SC. É preciso entender que a SC não fez todo o trabalho da reforma litúrgica. Ela destacou princípios e tomou decisões de revisão da

liturgia apontando rumos. Da SC brotaram todos os novos livros litúrgicos: o missal romano, já na sua 3ª edição latina oficial, cada um dos rituais para os sacramentos, os lecionários dominical e ferial para as leituras bíblicas dos domingos e da semana, o livro das bênçãos, sem esquecer o novo martirologio e outros ainda. Fora disso, temos uma ampla documentação litúrgica pós-conciliar sobre a liturgia⁴, onde se destacam 5 Instruções para a aplicação da reforma litúrgica, vários outros documentos oficiais. Documento muito importante é também a Carta do Papa João Paulo II, *Vicesimus Quintus Annus*⁵, por ocasião dos 25 anos da SC. É nesses frutos todos oriundos dos princípios e orientações da SC que podemos ver a importância desse primeiro documento conciliar cujos 40 anos comemoramos em 4 de dezembro de 2003.

1ª Parte: fundamentos teológicos: pastoral litúrgica na ação pastoral da Igreja

A SC insere a liturgia numa dimensão visão teológica da missão pastoral evangelizadora da Igreja a partir da missão de Jesus o Cristo. Os ritos das

1 Pastoral – ação pastoral do Pastor⁶

Quando se falar em *Pastoral* na Igreja, entendemos sempre que é fazer referência fundamentalmente a Deus o Pai, o Pastor e a, Jesus, o Filho único que ele enviou, o Bom Pastor enviado pelo Pai que *dá à vida pelas suas ovelhas* (Jo 10,11.15) e à “sua” missão de pastoreio que confiou à Igreja colocando pastores à sua frente: Pedro, “*Tu me amas?*” “*Apascenta as minhas ovelhas*” (Jo 21, 15-17).

Fazer pastoral é exercer a missão de Jesus, e em nome de Jesus Pastor guia do seu povo, com a consciência de que a palavra *pastoral*, precisamente pela sua referência a Jesus, o Bom Pastor, traz no seu bojo referências espontâneas a cuidado, amor, dedicação, atenção às pessoas nas suas necessidades singulares.

Na SC, pastoral é sempre um adjetivo (qualifica): entre outrose a *ação*, a *atividade pastoral* em geral ou, especificando, a *ação pastoral litúrgica* (SC 14, 43, 44), antes de tudo, dos que estão no *ministério pastoral* (SC 86), chamados os *Pastores de almas* (SC⁷): o Bispo primeiro, *Sumo Sacerdote do seu rebanho* (SC 41), e, em segundo, o *Pastor local que governa* (as paróquias) *fazendo as vezes do Bispo* (SC42). Isso não significa excluir todos os colaboradores da missão que chamamos hoje de agentes de pastoral.

A *Ação pastoral litúrgica* (SC 43, 44), por sua vez, indica um campo específico dentro do conjunto da missão do Pastor, a saber, a ação pastoral ligada à Liturgia Celebração da Liturgia “*fonte donde emana toda a força*” da Igreja; (SC 10), a Liturgia-fonte onde vão beber as ovelhas sedentas. (cf. o salmo 23):

Da liturgia e particularmente da eucaristia, como de uma fonte, corre sobre nós a graça, e por meio dela conseguem os homens com total eficácia a santificação em Cristo e a glorificação de Deus. (SC 42)

2 A pastoral litúrgica no conjunto da pastoral da Igreja: ministério da Palavra, ministério da liturgia, ministério da caridade

Quando a SC fala especificamente de *ação pastoral litúrgica*, ela, a SC, é que situa a liturgia como um campo específico conjunto da Ação Pastoral da missão da Igreja.

De fato, SC assume – assim como todos os demais decretos de Vaticano II a seguir – a divisão da missão pastoral da Igreja em três eixos principais. É uma divisão fundamentada na distinção entre Cristo de um tríplice ministério enquanto Profeta – Sacerdote – Rei-pastor, e, conseqüentemente, também o do tríplice ministério de Cristo e da Igreja de, por missão de Cristo, *ensinar – santificar – governar (guiar)*.

Outros decretos de Vaticano II, a seguir, vão falar do ministério da *Palavra – da Liturgia – da Caridade*.⁸ A constituição conciliar sobre a Igreja. A *Lumen Gentium* (Luz das Nações) nº 29 chama o ministério dos diáconos de “*diaconia da liturgia, da palavra e da caridade*”⁹. Temos, assim, dimensões que podemos utilmente distinguir, mas nunca separar ou compartimentar, pois são profundamente inter-relacionadas entre si.

Palavra – Liturgia e Caridade. São três dimensões da única missão mas, ao mesmo tempo, também, três dimensões que são constituintes de toda que estruturam necessariamente toda vida cristã. Um cristão é chamado a vive pela acolher a **Palavra** de Deus, a celebraparticipar d a **liturgia** e a **viver age na Caridade a serviço** (amor de caridade para com de Cristo e no seu Espírito para com Deus e para com os irmãos e irmãs outros – o único mandamento). Se faltar um destes três elementos, a Palavra, a Liturgia ou a Caridade, temos uma vida cristã “troncha”. Dizia o pastor então de Fortaleza Dom Aluísio Lorscheider “é como um banquinho de três pernas; se faltar uma perna, cai!”¹⁰.

O nº 19 das atuais *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* (DGAE 2003-2006)¹¹ retomou essa divisão com a seguinte leitura:

(...) por fidelidade ao próprio Cristo e à missão que dele recebeu, a Igreja tem a estrita responsabilidade de **oferecer, em cada época, o acesso à Palavra de Deus, à celebração da Eucaristia e aos demais sacramentos, e de cuidar da caridade fraterna e do serviço aos pobres**. Uma antiga tradição, que se inspira na Palavra de Deus e que foi diversamente retomada na história da Igreja, descreve essa responsabilidade segundo um tríplice múnus: **ministério da Palavra, ministério da Liturgia, ministério da Caridade**. (DGAE 19)

Por sua vez, o recém-lançado (outubro de 2003) Projeto de evangelização *Queremos ver Jesus* decorrente das mesmas diretrizes coloca como 3ª meta

Fazer dos Serviços da Palavra, da Liturgia e da Caridade o horizonte permanente da ação evangelizadora de modo que sejam nítidos os traços de Igreja da palavra, Igreja mística e Igreja da caridade, hospitaleira e solidária¹²

SC 9-10 : o lugar da liturgia na missão pastoral

A sagrada liturgia não esgota toda a ação da Igreja; com efeito, ANTES que os homens possam chegar-se à liturgia, é necessário que sejam CHAMADOS À FÉ e à conversão: Como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? (...).(Rm 10, 14-15).(....). E aos que crêem tem o dever de pregar constantemente a fé e a penitência, de dispô-los à recepção dos sacramentos, de *ensinar-lhes a guardar tudo o que Cristo mandou, (Mt 28, 20)* de estimulá-los a todas as OBRAS de caridade, piedade e apostolado, através das quais(..). (SC 9)

Contudo, a Liturgia é o cimo para o qual se dirige a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte donde emana toda a sua força. (SC10)

O TRÍPLICE MINISTÉRIO DA MISSÃO PASTORAL		
Profeta: ANUNCIAR PALAVRA	Sacerdote: SANTIFICAR LITURGIA	Rei-pastor: GOVERNAR VIDA a serviço CARIDADE
ACOLHER	CELEBRAR	SERVIR
ANTES	CIMO FONTE	DEPOIS
<i>Querigma- didascalia- teologia</i>	<i>Leitourgia koinonia</i>	<i>Diakonia</i>
A FÉ acolhida	e celebrada	se vive em OBRAS
IGREJA DA PALAVRA	IGREJA MÍSTICA	IGREJA DA CARIDADE

Liturgia: cume e fonte

Para a SC9, *a liturgia não esgota toda a ação da Igreja*; ANTES vem o anúncio da Palavra; e DEPOIS segue *toda obra de caridade, piedade e apostolado*, isto é o “*observar tudo o que Cristo mandou*” (alusão a Mt 28.20) . Entre um antes e um depois, a liturgia é cume e fonte: a ação pastoral da Igreja conduz à celebração litúrgica e brota da mesma liturgia, *fonte* donde emana toda a sua força.

Designar a Liturgia como *FONTE* e *CUME*, com um “antes” e um “depois” é indicar uma dinâmica, um movimento de “vai e vem” entre a Liturgia e os demais campos da missão pastoral. A Liturgia é, ao mesmo tempo, ponto de chegada e ponto de partida para a vida no anúncio missionária ou na caridade de Cristo a serviço da vida. Na sua sugestiva Encíclica *Evangelium vitae*¹³, João Paulo II falava de “**anunciar, celebrar e servir o Evangelho da vida.**” (nº 28). Anunciar, Celebrar , Servir as três dimensões da missão, da Pastoral, da vida cristã.

Mateus 28,18-20 - fundamento bíblico da divisão distinção de momentos na única missão:

Encontramos um fundamento bíblico da tríplice missão em Mt 28,18-20 no em, o envio em missão pelo ressuscitado. A ele alude , SC9 e de maneira mais clara *Unitatis Reintegratio* n. 2.

Mt 28,18-20 (tradução CNBB)		
“ Ide, pois ”, fazer discípulos (<i>ensinar</i>) entre todas as naçõesⁱ e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo	PALAVRA fé	ANTES
	LITURGIA	
Ensinai-lhes a observar (<i>guardar</i>) tudo o que vos tenho ordenado.”	CARIDADEⁱⁱ - obras	DEPOIS

3 Liturgia: exercício da função sacerdotal (SC 7) e a definição teológica de liturgia

Com razão, portanto, a liturgia é considerada como exercício da função sacerdotal de Cristo. Ela simboliza através de sinais sensíveis e realiza em modo próprio a cada um a santificação dos homens; nela o corpo místico de Jesus Cristo, cabeça e membros, presta a Deus o culto público integral.

Por isso, toda celebração litúrgica, como obra de Cristo sacerdote e do seu corpo, que é a Igreja, é uma ação sagrada por excelência, cuja eficácia nenhuma outra ação da Igreja iguala, sob o mesmo título e grau. (SC7)

Esta “definição” ou melhor esta descrição/apresentação teológica da liturgia afirma que a) o sujeito da ação litúrgica é Cristo com a Igreja, Cabeça e Corpo. Quem batiza é Cristo dizia já Santo Agostinho¹⁶; b) na liturgia, Cristo e sua Igreja são vistos exercendo não a função profética, nem a função de guiar, mas

exercendo a sua função sacerdotal c) esta função sacerdotal expressa e realiza a dupl realização da ação litúrgica na relação com Deus: a **santificação** (*Ele nos amou primeiro*), movimento descendente da comunicação salvífica de Deus em Cristo para com o seu povo; e a **glorificação de Deus**, movimento ascendente de Cristo e de seu Corpo expressando a dimensão cultural. A liturgia que etimologicamente significa serviço a *opus Dei*, o serviço obra de Deus para com seu povo, mas também *opus Dei*, serviço dado a Deus, glorificação, ação de graças. “Nós teus servos...” (Prece Eucarística I)

É necessário, no entanto, entender bem, a meu ver, o que significa o exercício da função sacerdotal de Cristo e de sua Igreja na liturgia. Jesus Cristo não realizou o seu sacerdócio na realização de ritos mas na entrega de sua vida até a morte ao Pai em nosso favor, o que chamamos o mistério pascal. Para sempre na liturgia celeste (SC8) Cristo ressuscitado é o sumo-sacerdote que exerce a sua missão de glorificação e de santificação em favor da humanidade. Na celebração da nossa Liturgia terrestre (SC 8), e nos “sinais sensíveis”, somos chamados, pelo olhar interno da fé, a perceber a ação santificante e glorificante do Cristo por nós morte e ressuscitado e que nos chama a entrar em comunhão com ele no seu mistério pascal. Quando, na celebração eucarística pede “fazei isto em memória de mim”, não só convida a repetir os mesmos gestos da ceia (tomar pão e vinho – dar graças – partir e dar de comer e beber) , mas de repetir com o mesmo significado ou seja de repetir os seus gestos de vida na nossa vida, ou seja de dar a vida, de viver uma vida entregue, em favor. “É meu Corpo que será dado por vós; é meu Sangue que será derramado pro vós e por todos...”. É o mistério pascal. Como diz o Concílio:

Esta obra da redenção humana e da perfeita glorificação de Deus, que tem o seu prelúdio nas maravilhas divinas operadas no povo do Antigo Testamento, completou-a o Cristo Senhor, especialmente pelo mistério pascal de sua sagrada paixão, ressurreição dos mortos e gloriosa ascensão; por este mistério, Cristo “morrendo, destruiu a nossa morte e, ressurgindo, deu-nos a vida”.(SC5)

(...)a Igreja jamais deixou de reunir-se para celebrar o mistério pascal(...) celebrando a eucaristia na qual “se representa a vitória e o triunfo de sua morte” e, ao mesmo tempo, dando graças “a Deus pelo seu dom inefável” (2Cor 9,15) em Cristo Jesus, “para louvor de sua glória” (Ef 1,12) por virtude do Espírito Santo. (SC 6)

(...) alimentem-se na mesa do corpo do Senhor; dêem graças a Deus; aprendam a oferecer-se a si mesmos, ao oferecer juntamente com o sacerdote, não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada; que dia após dia, por meio de Cristo mediador progridam na união com Deus e entre si, para que finalmente Deus seja tudo em todos. (SC48)

4 A meta da ação pastoral litúrgica: a participação

Para a SC, a meta que a ação pastoral litúrgica deve procurar é a participação, que a SC define como participação externa e interna, consciente, ativa e frutuosa dos fiéis. O motivo é claro PORQUE a liturgia é a primeira e necessária fonte, da qual dos fiéis podem haurir o espírito genuinamente cristão” (SC 14). Enumero alguns textos:

A Igreja deseja ardentemente que todos os fiéis participem das celebrações de maneira consciente e ativa, de acordo com as exigências da própria liturgia (...)

Procure-se por todos os meios, restabelecer e favorecer a participação plena e ativa de todo

o povo na liturgia. Ela é a fonte primeira e indispensável do espírito cristão. OS PASTORES DE ALMAS DEVEM, POIS, ORIENTAR PARA ELA TODA SUA AÇÃO PASTORAL (SC 14 Paulinas)

...Cuidem os pastores que, além de se observar as exigências de validade e liceidade das celebrações, os fiéis participem da liturgia de maneira ativa e frutuosa, sabendo o que estão fazendo. (SC11 Paulinas)

O sentido de participação interna e frutuosa aparece no mesmo número. para que seja plena a eficácia da liturgia, é preciso que os fiéis se aproximem dela com as melhores disposições interiores, que seu coração acompanhe a sua voz, que colaborem com a graça do alto e não a recebam em vão. (SC11)

a participação ativa dos fiéis, tanto interna como externa, segundo a sua idade, condição, gênero de vida e grau de cultura religiosa, na convicção de que estão cumprindo um dos mais importantes deveres do fiel dispensador dos mistérios de Deus. Neste ponto GUIEM O REBANHO não só com palavras, mas também com o exemplo. (SC19) Cf. também SC 30, 48, 50, 79, 113, 114, 121, 124.

Observação: SC19 será a porta aberta, para um futuro “Diretório para a celebração da Missa com crianças”, ou a “Instrução Actio pastoralis sobre as missas para grupos particulares -15-5-1969)” e, no Brasil, do Documento 43 da série azul da CNBB Animação da Vida litúrgica no Brasil e sua segunda parte, Orientações pastorais sobre a Celebração da Eucaristia etc.

SC fala novamente da participação no capítulo II. ao tratar do “mistério eucarístico”

(...) a Igreja procura (...) que os cristãos não assistam a este mistério de fé como estranhos

ou expectadores mudos, mas participem na ação sagrada, consciente, piedosa e ativamente, por meio de uma boa compreensão dos ritos e orações (...). (SC48)

A seguir, lemos:

Portanto, a fim de que o sacrifício da missa alcance plena eficácia pastoral, mesmo quanto à forma dos ritos, o sagrado Concílio (...) tendo em atenção as missas que se celebram com a assistência do povo, (...) determina o seguinte. (SC 49)

“O Ritual da missa seja revisto (...) para facilitar uma participação piedosa e ativa dos fiéis”. (SC 50).

É aqui que a SC, nos números 51 a 58, indica os pontos concretos do ritual da missa a serem revisados. São de grande interesse pastoral os seguintes:

- maior riqueza bíblica na missa;
- a homilia;
- a “oração dos fiéis”;
- latim e língua vernácula na missa;
- comunhão sob as duas espécies;
- unidade da missa;
- a concelebração.

Nos capítulos seguintes VI e VII, o mesmo motivo pastoral da participação dos fiéis é o princípio orientador quer para a composição de cantos “que se adaptem à participação de todos os fiéis” (SC 121) quer para a construção de novas igrejas que “devem ser apropriadas às celebrações litúrgicas com a participação ativa dos fiéis” (SC 124).

5 A finalidade da pastoral litúrgica ultrapassa o momento da celebração

Quando a ação pastoral propõe-se fomentar a participação ativa na celebração litúrgica do mistério de Cristo (FONTE), a sua finalidade está, na verdade, de olhos na vida cristã, e na constituição de comunidades de Igreja.

Não foi outro o próprio objetivo do Concílio para fazer a reforma litúrgica.

O sagrado Concílio, propondo-se fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis, (...), julga ser sua obrigação ocupar-se de modo particular também da reforma e do incremento da liturgia. (SC1)

O objetivo do Concílio é intensificar a vida cristã. Em vista disso, julga dever-se ocupar especialmente da liturgia, que precisa ser restaurada e estimulada (SC1 Paulinas).

A liturgia, em que “a obra de nossa redenção se realiza” (...) contribui sumamente para que os fiéis expressem em suas vidas e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a genuína natureza da verdadeira Igreja, (...).(SC2)

Dia após dia, a liturgia vai nos transformando interiormente em templos santos do Senhor e morada espiritual de Deus, até a plenitude de Cristo, de tal forma que nos dá a força necessária para pregar ao Cristo e mostrar ao mundo o que é a Igreja, como a reunião de todos os filhos de Deus ainda dispersos, até que se tornem um só rebanho, sob um único pastor (SC 2 Paulinas)

Notar nesta última frase a dimensão pastoral evangelizadora da liturgia.

A liturgia...impõe os fiéis, saciados pelos “mistérios pascais”, a viverem “em união perfeita”

26, e pede que “sejam fiéis na vida a quanto receberam pela fé”.²⁷ A renovação, na eucaristia, da aliança do Senhor com os homens, solicita e estimula os fiéis para a imperiosa caridade de Cristo. (SC 10)

É de suma importância que os fiéis (...) freqüentemente assiduamente os sacramentos, ins-tituídos para sustento da vida cristã. (SC 59)

A liturgia dos sacramentos e sacramentais coloca o ser humano em relação com o mistério pascal da morte e ressurreição de Cristo, em quase todas as ocasiões da vida(...). (SC 61). Ver também SC 59.

Nove meses depois da aprovação da SC (26 de setembro de 1964), a Sagrada Congregação dos Ritos e o Consilium, constituído especificamente para aplicar devidamente a Constituição SC, publicavam a 1ª Instrução Geral “Inter Oecumenici”. É um documento que considero extremamente rico, ao passar em revista os diversos pontos da Constituição. O parágrafo 6, confirma as afirmações precedentes ao dizer:

A razão de ser desta ação pastoral centralizada na liturgia é fazer com que se traduza na vida o mistério pascal (...). (1ª Instrução Inter Oecumenici para aplicar a SC Inter Oecumenici n. 6)

A língua litúrgica

A utilidade para o povo foi o princípio pastoral que permitiu a entrada progressiva da língua materna (a língua vernácula) na liturgia. Para os mais jovens, pode até surpreender ouvir a SC 36.1 rezar:

§1. Salvo o direito particular, seja conservado o uso da língua latina nos ritos latinos.

§2. Dado, porém, que não raramente o uso da língua vernácula pode ser muito útil para o

povo, seja na missa, seja na administração dos sacramentos, seja em outras partes da liturgia, dê-se-lhe um lugar mais amplo, especialmente nas leituras e admoestações, em algumas orações e cânticos, segundo as normas estabelecidas para cada caso nos capítulos seguintes (SC 36; cf. 39, 54, 63, 76, 78, 91, 101, 113 sobre a música).

O capítulo III retoma o princípio da utilidade para o povo para ampliar o lugar do vernáculo, (também para os Sacramentos e sacramentais fora da Eucaristia).

Sendo, freqüentemente, muito útil para o povo o uso da língua vernácula na administração dos sacramentos e sacramentais, dê-se-lhe lugar mais amplo, conforme as seguintes normas (...) (SC 63)

O uso largo e irrestrito da língua materna na celebração litúrgica não foi uma decisão expressa do Concílio, mas uma consequência dos princípios pastorais do Concílio em vista da utilidade do povo e de sua participação frutuosa, interior e exterior. O concílio havia aberta uma possibilidade ainda mais ampla deixado ao discernimento dos bispos de região.

Se em algum lugar parecer oportuno um uso mais amplo do vernáculo na missa, observe-se o que está prescrito no art. 40 desta Constituição. (SC54)

Rapidamente, viu-se que, mesmo com todo apreço pelo latim e seus tesouros, não fazia sentido conservar o latim, por exemplo, apenas na Prece Eucarística. No entanto sempre se manteve a orientação no sentido de que o povo deveria poder saber cantar o ordinário da missa em latim (Glória, Credo, Sanctus, Pater noster, Agnus), tendo em vista os congressos.

Tomem-se providências para que os fiéis possam rezar ou cantar juntos, mesmo em latim, as partes do Ordinário que lhes competem (SC 54).

A prática pastoral atual que se vê, no entanto, nas grandes reuniões internacionais como os encontros de Taizé e as Jornadas Mundiais da Juventude é cantar um mesmo canto em diversas línguas. Cada vez mais, os jovens conhecem diversas línguas modernas, mas pouco o latim.

Existe, no entanto, a possibilidade de que mosteiros ou outros lugares de culto possam conservar celebrações em latim, não como forma de desafiar a autoridade ou desacatar o Concílio, mas para dar a conhecer a beleza de uma tradição religiosa de muito valor, e sem dúvida conseguiu transmitir um grande sentido do divino e do mistério para o povo.

Vale a pena concluir este ponto com a afirmação conciliar seguinte que nos dá o sentido da atitude pastoral:

O interesse pela valorização e pela restauração da liturgia é sinal de disposições providenciais de Deus. É uma passagem do Espírito pela sua Igreja. Caracteriza e constitui o modo religioso de viver e de sentir, em nossa época. (SC43 Paulinas)

6 Definição de pastoral litúrgica a partir da SC

Duas definições nos permitem resumir o que seria a pastoral litúrgica na visão conciliar:

Sendo a pastoral a arte de governar, de instruir e santificar o povo fiel, a pastoral litúrgica é a parte desta arte que consiste em fazê-lo participar ativa e conscientemente na celebração do culto, de modo a haurir na fonte o verdadeiro espírito cristão. A pastoral litúrgica

designa o conjunto dos processos que permitirão a participação ativa e consciente do povo cristão na celebração da liturgia.

2. pode-se compreender a pastoral litúrgica como a ação pastoral eclesial que tem por objeto imediato a participação ativa, consciente e frutuosa dos fiéis na celebração, e por finalidade a edificação do corpo de Cristo mediante a santificação dos homens e o culto a Deus

7 Uma pastoral litúrgica organizada: meios e objetivos

Para conseguir o objetivo desejado de renovada vida cristã pessoal e comunitária através da participação ativa da assembléia nas liturgias, o concílio, além de determinar a revisão de todos os rituais, vai indicar dois meios essenciais: a formação e a constituição de comissões de liturgia.

7.1 A formação dos pastores e futuros pastores:

É desejo ardente (...) que todos os fiéis cheguem àquela plena, consciente e ativa participação na celebração litúrgica (...) não havendo esperança alguma de que isto aconteça, se antes os pastores de almas não se imbuírem primeiramente do espírito e da força da liturgia e não se tornarem MESTRES nela, é absolutamente necessário que se dê o primeiro lugar à formação litúrgica do clero (SC14 Cf. SC 18)

Os professores que ensinam liturgia nos seminários, nas casas religiosas de estudo e nas faculdades teológicas, devem ter sido formados em um instituto especializado (SC 15)

O ensino da liturgia

A sagrada liturgia deve ser tida, nos seminários e casas religiosas de estudos, por uma das disciplinas necessárias e mais importantes, nas faculdades de teologia como disciplina principal (...) (SC 16)

A Formação musical

Dê-se grande importância à formação e prática musical nos seminários, noviciados e casas de estudo de religiosos de ambos os sexos, bem como nos outros institutos e escolas católicas; para adquirir tal formação, os mestres indicados para ensinar música sacra sejam cuidadosamente preparados. (SC 115) na sua formação musical, os missionários sejam aptos (...) para promover a música tradicional dos nativos tanto nas escolas, como nas ações sagradas. (SC 119)

Formação dos fiéis leigos:

Com empenho e paciência procurem os pastores de almas dar a formação litúrgica e promovam também a participação ativa dos fiéis, tanto interna como externa, segundo a sua idade, condição, gênero de vida e grau de cultura religiosa, na convicção de que estão cumprindo um dos mais importantes deveres do fiel dispensador dos mistérios de Deus. Neste ponto guiem o rebanho não só com palavras, mas também com o exemplo. (SC 19; cf. 105) Os músicos, os cantores, e principalmente as crianças, devem receber também uma verdadeira formação litúrgica (SC 115)

Formação dos artistas “Os bispos (...) interessem-se pelos artistas, para imbuí-los do espírito da arte sacra e da sagrada liturgia.” (SC 127) O nº 129 fala da “Formação artística do clero”

7.2 Constituição de comissões de liturgia

Como segundo meio “para desenvolver cada vez mais na Igreja essa ação pastoral litúrgica, o sagrado Concílio determina (SC 43)” a criação de “instituições”:

- uma Comissão Litúrgica nacional “assistida por especialistas em liturgia, música, arte sacra e pastoral” com a missão específica de “Orientar na sua região a ação pastoral litúrgica e promover os estudos e as

experiências necessárias sempre que se trate de adaptações a serem propostas à Sé Apostólica”. (SC 44);

- um Instituto de Liturgia Pastoral para auxiliar os trabalhos (SC44);
- *Comissões diocesanas de Liturgia – de Arte Sacra e Música Sacra – em cada diocese ou por grupo de Dioceses, comissões separadas ou reunidas numa só com setores diversos. SC 45-46.*

7.2.1 Tarefas das comissões de liturgia

A 1ª Instrução Geral Inter Oecumenici de setembro de 1964, como falamos acima, define, no nº 47, as tarefas da “Comissão litúrgica diocesana sob a autoridade do Bispo”. Resumo:

- 1) conhecer o estado da ação pastoral litúrgica na Diocese (VER);
- 2) colocar em prática a reforma litúrgica (ANIMAR);
- 3) sugerir iniciativas práticas para fomentar a liturgia (ASSESSORAR);
- 4) fazer um Planejamento progressivo de ação pastoral litúrgica, e saber recorrer à assessoria de pessoas competentes (PLANEJAR);
- 5) fazer com que a pastoral litúrgica caminhe em colaboração com os que trabalham no campo da Bíblia, catequese, pastoral, música e arte sacra bem como todas as Associações de leigos (PASTORAL DE CONJUNTO).

EM SUMA, temos aí os objetivos principais da Pastoral litúrgica ainda hoje, inclusive nas equipes de liturgia paroquiais:

- a) animação litúrgica em todos os níveis a partir de um levantamento da realidade e suas necessidades;

- b) formação;
- c) assessoria - ajudar com subsídios;
- d) organização e planejamento em colaboração com outros setores e movimentos numa pastoral de conjunto.

8 Outra definição de pastoral litúrgica

O documento de Puebla assumiu a "necessidade duma pastoral orgânica que compreenda, entre outras coisas: princípios orientadores, objetivos, opções, estratégias, iniciativas práticas" (DP 1222) e uma opção por uma "pastoral planejada" (cf. DP 1306-1307). Desse modo, podemos tentar uma outra definição de pastoral litúrgica: inspirada na definição da pastoral familiar da CNBB:

Como pastoral específica, a Pastoral Litúrgica é uma ação que se realiza na Igreja, com a Igreja e pela Igreja, de forma organizada, planejada e revisada (com princípios orientadores, objetivos e meios) empreendida por agentes específicos a quem se oferece uma formação teórica e prática, com metodologia própria, e que tem como objetivo levar o Povo de Deus à participação consciente, ativa e frutuosa na Liturgia, de sorte que possa enraizar-se cada vez mais na Páscoa de Cristo acolhendo o dom de Deus (santificação), para viver a sua missão sacerdotal como Povo que louva (glorificação) em todas as atividades de sua vida e expressá-la na celebração, formando comunhão e participando na missão evangelizadora da Igreja no meio do mundo.

Conclusão

Podemos concluir esta primeira parte com a seguinte afirmação que parece muito importante no dia-a-dia da nossa pasto-

ral litúrgica e sacramental.

Por mais planejada que seja, a pastoral sempre deverá deixar transparecer, de maneira clara, a atitude pastoral, a paixão do Bom Pastor pelas ovelhas e pelo Reino, através da "presença fraterna junto às pessoas, a sensibilidade para comungar com elas em seu sofrimento e em suas alegrias"; o que se busca é a vida das ovelhas e não meramente o cumprimento administrativo de um plano por melhor que seja.

2ª Parte: o âmbito do campo da liturgia segundo a SC



1 A Extensão da liturgia na SC. Os diversos capítulos da SC permitem ver o quanto é extensa a abrangência do campo da pastoral da Liturgia e perceber o desafio que constitui para os que atuam na Pastoral litúrgica numa paróquia por exemplo. Vejamos os títulos dos capítulos da SC.

A Eucaristia (II) – (Liturgia da Palavra)	O Ofício divino (IV)
Os demais Sacramentos e Sacramentais (III)	O Ano litúrgico (V)
Iniciação cristã – Batismo e Confirmação	A Música Sacra (VI)
Penitência e Unção dos Enfermos	A Arte Sacra (VII)
Ordem e Matrimônio	

• Os sacramentais: Bênção/Exéquias/ etc
 Além disso: **Piedade popular – e oração** (I – n.11-12)

2 Pastoral litúrgica e sacramental à luz da SC

SC e os rituais oriundos da reforma litúrgica apresenta uma visão ampla de Pastoral litúrgica que distingue sem isolar os diversos campos da Pastoral da PALAVRA - LITURGIA - e CARIDADE. É a visão que nos apresenta o comentário autorizado da Primeira Instrução

(...) se deve procurar diligentemente que (...) a pastoral litúrgica não se desenvolva de uma maneira independente e isolada, senão em íntima união com as demais obras pastorais. É particularmente importante que reine uma estreita união ente a liturgia e a catequese, a instrução religiosa e a pregação."(Inter Oecumenici n.7) 1ª Instrução Inter Oecumenici (1964)

Fundamentação antropológica: esta visão ampla que procura manter a unidade entre Palavra – Liturgia e Caridade me parece ter um fundamento antropológico expresso no quadro seguinte com as devidas limitações.

PALAVRA	LITURGIA	Viver-CARIDADE
Acolher a fé	Celebrar a fé	Viver na fé
CREIO- CONTEÚDO FÉ-	RITOS	PRÁTICAS DE VIDA
CABEÇA	CORAÇÃO	CORPO

Um comentário: a fé não é questão de razão, mas a experiência da fé que atinge o ser profundo (o coração) comporta uma necessária referência a um conteúdo doutrinal- um creio, que a teologia, como inteligência da fé, procura aprofundar. A liturgia tem, também, uma dimensão “catequética” (SC33), porém a liturgia não procura “refletir” verdades, mas estabelecer a

comunhão com Deus através de ritos que, por além da razão, tocam a experiência da fé, o coração. A liturgia requer, por sua natureza, a participação do corpo, mas aqui o que se quer expressar é que a fé toma “corpo” na caridade da vida na qual o agir concreto é “feito com as mãos e os pés”.

2.1 Os desafios para a pastoral litúrgica nos rituais oriundos de SC

Todos os rituais, oriundos das orientações da SC, comportam uma excelente introdução teológica que situa o sacramento na história da salvação e numa orientação pastoral mais ampla. Situam o momento ritual da celebração sacramental numa visão teológica larga que não se limita apenas à celebração do rito. O exemplo mais claro é o Ritual da Iniciação cristã de adultos.

O exemplo do ritual da iniciação cristã de adultos

O Ritual da Iniciação cristã de Adultos situa as celebrações rituais dos Sacramentos da iniciação - Batismo- Confirmação e Eucaristia- no final do longo tempo do Catecumenato restaurado por solicitação da SC 64, e seguidas pelo tempo da mistagogia.

O Decreto conciliar *Ad Gentes* 14 definiu melhor a finalidade do Catecumenato na Iniciação cristã. Esse texto, citado no próprio ritual da Iniciação e, também, no Catecismo nº 1248, mostra claramente a interligação entre os três campos da ação pastoral. Como se trata de um livro litúrgico, fruto da reforma conciliar e cuja edição típica é da autoria da *Sagrada Congregação para o Culto Divino*, temos, com isso, uma clara orientação quanto à maneira de entender a pastoral litúrgica de maneira não isolada mas muito unida às outras dimensões da ação pastoral. A notar que o capítulo V contempla, também, a *Iniciação de crianças em idade de catequese*.

Diz o texto conciliar na citação do catecismo, referindo-se à finalidade do catecumenato:

Trata-se de uma formação à vida cristã integral (..) os catecúmenos devem ser iniciados (...) nos mistérios da salvação e na prática de uma vida evangélica, e INTRODUZIDOS mediante ritos sagrados celebradas em épocas sucessivas, na vida da Fé, da Liturgia e da CARIDADE do povo de Deus.” (CatIC 1248).



Uma reflexão análoga poderia ser feita em relação para cada um dos demais sacramentos. A pastoral litúrgica deve aprender a situar o “núcleo duro” da celebração propriamente sacramental, o rito sacramental, numa visão pastoral mais abrangente.

Não se pode celebrar a celebração do sacramento da reconciliação, nas suas diversas modalidades, fora do apelo evangélico à conversão e à penitência contínua que deve permear toda vida cristã, que compreende a celebração especial do tempo litúrgica da Quaresma, a expressão da penitência na caridade (perdão, esmola), as expressões da devoção popular em vias sacras e outros ritos penitenciais etc. A unção dos doentes deve ser situada dentro da caridade pastoral da Igreja pelos doentes que se manifesta nas formas de visitas aos doentes, orações e bênçãos, e os chamados hoje de Pastoral da Saúde inclusive com a prevenção. A celebração do Matrimônio, sinal das esposais entre Cristo e a humanidade está corretamente situada dentro de uma larga pastoral familiar.

2.3 Religiosidade popular e oração

Na mente da SC, a pastoral litúrgica tem ainda um outro campo de ação. Ela não pode ignorar o imenso campo da piedade popular e da oração comunitária e pessoal.

Assim como a liturgia- embora fonte e o cume de toda a vida da Igreja- não esgota toda a ação da Igreja (SC 9), “(...) a vida espiritual não se limita unicamente à participação da sagrada Liturgia” (SC12). A oração litúrgica não esgota “todas as possibilidades da vida espiritual. Ela está, pelo contrário, na fonte de formas múltiplas e variadas de modos de rezar” que, como em ondas concêntricas, encontram o seu centro no mistério da Páscoa celebrada. , preparando e aprofundando o mistério evangélico.

Os atos de piedade do povo cristão, conquanto conformes às leis e normas da Igreja, são muito de se recomendar (...) Importa, porém, ordenar esses atos de piedade, levando em conta os tempos litúrgicos, de modo que estejam em harmonia com a sagrada Liturgia, nela se inspirem, e a ela, por sua própria natureza muito superior, conduzam o povo cristão. (SC 13)

Uma autêntica pastoral litúrgica saberá apoiar-se nas riquezas da piedade popular e orientá-las para a Liturgia, como oferenda dos povos, escrevia João-Paulo na Vicesimus quintus annus por ocasião dos 25 anos da SC. 4.112.98), 18. JOÃO PAULO II, Carta Apostólica sobre o XXV aniversário da Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia, n. 18, Vozes 1989, citada no n. 2 do Diretório sobre Piedade popular e Liturgia.

Em 2002, a Congregação para o Culto divino e a disciplina dos sacramentos publicou o importante Diretório sobre piedade popular e liturgia com critérios e orientações a partir da SC 12-13. Destaco apenas duas frases de interesse para a nossa questão:

A religiosidade popular é a primeira e fundamental forma de “inculturação” da fé, que deve se deixar continuamente orientar e guiar pelas indicações da Liturgia, mas que por sua vez fecunda a fé a partir do coração

Para ajudar a traduzir na ação pastoral concreta o que foi exposto acima, são oferecidas orientações sobre a relação necessária da piedade popular com a Liturgia, em vista de uma harmônica e profícua ação pastoral. (...) Se encontram aqui e acolá também indicações que dizem respeito à pastoral litúrgica, dada a afinidade da matéria em setores nos quais as fronteiras não são rigorosamente delimitáveis. (Diretório n. 93)

Há, portanto, uma relação necessária entre liturgia e piedade popular em setores cujas fronteiras não são rigorosamente delimitáveis. Um exemplo evidente entre nós é o Ofício da Comunidade. Nascido no Brasil da reforma litúrgica, procurou colocar ao alcance das comunidades o Ofício de Louvor da manhã e da tarde, ajudando o nosso povo a rezar os salmos na sua vida. No sentido técnico ou jurídico, não seria liturgia, mas tem tudo a ver com liturgia, e certamente “mais litúrgico” do que vários outros “pequenos ofícios.

A partir do momento em que o Concílio encorajou “celebrações da Palavra (cf. SC35, 4) sem um rito próprio definido, será que várias renovadas formas de rezar na linha do concílio como as “novenas de Natal” e outras, não poderiam entrar na categoria de celebrações da Palavra e, portanto, ser reconhecidas como liturgia?

Permanece, no entanto, ainda, o imenso campo da devoção ou piedade popular, com duas componentes que devem ser distintas: de um lado a característica de uma atitude de fundo na maneira de relacionar-se com o divino e, por outro lado, as práticas religiosas “que expressam esta atitude em ritos ou orações,

e ou com o uso de objetos religiosos variados. Chamo apenas a atenção aqui para essa importante distinção entre atitude e prática religiosa. O concílio considerou as práticas de piedade popular. Conviria refletir mais sobre a dimensão subjetiva da atitude que leva a procurar formas de devoção popular.

No tempo do Concílio, existia o perigo que devoções ou outras manifestações da religiosidade popular deixassem na sombra o essencial da liturgia, a Eucaristia e os sacramentos. Podemos dizer que, no Brasil, certamente, caminhamos muito na direção das orientações da SC 13 citado acima. Hoje, corre-se o perigo talvez de que as equipes de liturgia paroquiais não se preocupem em valorizar e orientar as devoções populares.

Recordo apenas dois pontos: faz parte das atribuições da Comissão Nacional de Liturgia do Brasil cuidar, também, da religiosidade popular e dos Santuários. Por outro lado, devemos na pastoral levar em conta o quanto João Paulo II tem incentivado as práticas tradicionais de devoção popular como a Via Sacra (sexta-feira santa em Roma; Jornadas Mundiais da Juventude), e sobretudo o Rosário da Virgem Maria. Na carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* que proclamava o Ano do Rosário, o Papa procurou rosário e liturgia. Podemos acrescentar a iniciativa de denominar o 3º domingo da Páscoa como Domingo da Misericórdia etc. Creio que, desse modo, o Papa nos educa a reconsiderar a nossa maneira de ver a relação entre Liturgia e Devoção popular, depois de 40 anos de experiência pastoral do Concílio.

Na mente da SC, portanto, uma pastoral litúrgica paroquial, a meu ver, terá também a imensa tarefa de exercer a sua responsabilidade no campo das celebrações populares como: Vias Sacras, orações comunitárias do Rosário, novenas de Natal e outras, as devoções que acompanham os meses temáticos e sua relação com o ano litúrgico (mês de Maria, vocações, Bíblia, mis-

sões; Família, etc). Entram, também, aqui as reuniões de louvor dos Grupos de Oração nos quais a ação da pastoral litúrgica pode ajudar a fornecer critérios para o canto e a adaptação da oração aos tempos litúrgicos etc.

2.4 Liturgia e oração pessoal

Contudo, a vida espiritual não se limita unicamente à participação da sagrada Liturgia. O cristão, chamado para a oração comunitária, deve também entrar no seu quarto para rezar a sós ao Pai; e até, segundo ensina o Apóstolo, deve rezar sem cessar. (...). SC12

Faz parte da ação pastoral, especialmente, numa paróquia, dar início à oração não só comunitária e litúrgica mas também à oração pessoal, particular. A pastoral catequética tem uma responsabilidade particular nisso. Mas, ao longo do ano litúrgico, há lugar para oferecer oportunidades de aprender a orar numa oração pessoal, rica e profunda, seja através de programação de retiros, dias de oração, manhã de espiritualidade etc.

Numa comunidade paroquial, a não ser que exista um grupo específico de Espiritualidade, que cuide dessa área na Pastoral de Conjunto, caberia também, no meu parecer, à Pastoral Litúrgica velar para que não seja esquecida a importância dessa formação a uma vida de oração comunitária e pessoal, formação na linha de uma espiritualidade litúrgica, mas que leve em conta a riqueza da herança espiritual dos carismas diversos na Igreja e do aprofundamento da experiência de Deus. Sente-se, em toda parte, um desejo de espiritualidade que não pode ficar restrita aos participantes de alguns movimentos de leigos. Deve constituir um desafio permanente o fato de que cristãos dizem não encontrar na celebração litúrgica um verdadeiro alimento espiritual, quando a liturgia é presença da própria fonte da

espiritualidade. O que falta, às vezes, não é tanto a liturgia, mas a preparação para a liturgia, a iniciação ao mistério de Deus que celebramos na liturgia. Seria ótimo, se pudéssemos ensinar nossas comunidades a preparar a Eucaristia dominical, aprofundando na oração os textos bíblicos de acordo com os tempos litúrgicos.

Conclusão

Creio que podemos perceber o quanto é exigente colocar em prática a pastoral litúrgica desejada pelo Concílio Vaticano II “como um sinal dos desígnios providenciais de Deus sobre o nosso tempo, como uma passagem do Espírito Santo pela sua Igreja” (SC 43) tanto pela extensão do campo da liturgia, quanto pela profundidade da compreensão da liturgia numa pastoral de conjunto.

Em nível paroquial, onde se dá a maior parte das celebrações, é impossível que uma única equipe de liturgia possa cuidar de todo o campo imenso da liturgia na visão ampla que apresentamos. São necessárias várias equipes de liturgia como, de fato, acontece. Mas alguém há de velar para que todas as dimensões sejam atingidas. Isso exige tempo e planejamento progressivo.

Mais ainda, a só compreensão da participação plena ativa e frutuosa traz consigo a responsabilidade de continuarmos a formar para arte de celebrar ministros qualificados nos diversos ministérios de presidir a oração, proclamar a palavra, animar, ajudar no altar, servir pelo canto e pela música ou pela dança... todos ministérios que pedem um certo grau de “profissionalismo” para superar a improvisação, o “amadorismo”.

Para responder às orientações da SC, somos chamados a continuamente verificar e procurar que “nossas celebrações sejam verdadeiramente significantes e comunicadoras das realida-

des divinas que têm o dever de expressar sacramentalmente”; que a comunidade seja realmente o sujeito ativo da celebração e não mero receptor passivo (celebração da comunidade e não para a comunidade) . Isso nos obriga a velar pela qualidade e eficácia das celebrações, não só em nível objetivo da validade dos ritos, mas em nível subjetivo das pessoas e sua situação concreta: cultura, historia de fé, necessidades “segundo a sua idade, condição, gênero de vida e grau de cultura religiosa” (SC 19)

Enfim, seguir o concílio significa sermos capazes de desenvolver uma Pastoral Litúrgica nos desafios da cultura de hoje. O concílio forneceu princípios, orientações, válidas até hoje. No entanto ele não podia prever que esses princípios levariam a um uso muito mais amplo do que previsto da língua materna, a novos prefácios a novas preces eucarísticas. O concílio não podia prever os novos desafios da Pastoral Urbana, as questões colocadas pelas celebrações de massa, os desafios que coloca para a Pastoral da Igreja no Brasil o surgimento de outras múltiplas ofertas religiosas, a cultura da modernidade e pós-modernidade.

Em tudo isso devemos recordar com a SC que se trata não de iniciativas de pessoas, mas de um trabalho da Igreja pois

As ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja, que é “sacramento de unidade”, povo santo reunido e ordenado sob a direção dos bispos.

Por isso, estas celebrações pertencem a todo o corpo da Igreja, manifestam-no e implicam-no; mas atingem a cada um dos membros de modo diferente, conforme a diversidade de ordens, dos ofícios e da atual participação. SC 26

ANEXO: os 16 decretos de Vaticano II e sua data de aprovação

Decretos

Apostolicam actuositatem- Apostolado dos leigos - 18/11/65
Inter Mirifica - Meios de comunicação social- 4/12/63)
Optatam totius - Formação dos sacerdotes - 28/10/65
Perfectae caritatis - Vida religiosa - 28/10/65
Ad Gentes -Atividade missionária da Igreja - 7/11/65
Unitatis redintegratio- Ecumenismo - 21/11/64
Christus dominus - Ministério dos bispos - 28/10/65
Orientalium ecclesiarum - Igrejas orientais católicas - 21-11-64

Declarações

Gravissimum educationis - Educação cristã - 28/10/65
Dignitatis humanae - Liberdade religiosa - 7/12/65
Nostra aetate- Igreja e religiões não-cristãs - 28/10/65

Quatro Constituições

Dei verbum - A revelação - 18/11/65
Lumen gentium - A Igreja - 21/11/64
Gaudium et spes - A Igreja no mundo de hoje - 7/12/65
Sacrosanctum concilium - A liturgia - 4/12/63

Jacques Trudel S.J.

Professor do Departamento de Teologia da UNICAP

Chefe da Divisão de Ação Pastoral - UNICAP

Doutor em Teologia litúrgica (Santo Anselmo - Roma)

Fone: (81) 3216-4144; 9913-4159

E-MAIL: jtrudel@unicap.br

Notas

- 1 **CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium.** Sobre a sagrada liturgia. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.; A tradução é de Francisco Catão e difere da versão da Paulus no cd-rom para Windows *Documentos do Concílio ecumênico Vaticano II*. Biblioteca Paulus 1. São Paulo: Paulus – Brasil, 2003. multimídia. Mas cuja “edição é baseada na tradução oficial da Tipografia Poliglota Vaticana e cotejada com os textos originais em latim.” A tradução das Edições Paulinas, parece-me é muitas vezes mais agradável e compreensível. As citações aqui são, em geral, da versão Paulus, e, em geral e certas vezes, Paulinas quando assim indicados.
CNBB. Constituição Sacrosanctum Concilium. Edição didática popular comemorativa dos 40 anos do 1º documento do Concílio Vaticano II 04.12.63- 04.12. 2003. Telemarketing CCP, 2002.
- 2 Discurso do Papa João XXIII na abertura solene do concílio 11 de outubro 1962.
- 3 Ver no final, a lista dos 16 decretos de Vaticano II com a data de aprovação.
- 4 Cf. PARDO, Andrés. **Documentación litúrgica posconciliar –** Enchiridión. Barcelona: Editorial Regina, S.A., 1995. São 1455 páginas. Nos últimos anos, vários outros documentos importantes saíram.
- 5 JOÃO PAULO II. Carta apostólica **Vicesimus Quintus Annus.** Carta apostólica sobre o vigésimo quinto XXV aniversário da Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada liturgia. Constituição Sacrosanctum Concilium Documentos pontifícios 227. Petrópolis: Vozes, 1989.
- 6 Segundo SC 2 (*Liturgia no mistério da Igreja*) a liturgia mostra a Igreja aos que estão de fora, como *estandarte “para que haja um só rebanho e um só pastor.”* (SC 2), sublinhando assim a dimensão evangelizadora da liturgia na missão pastoral.
- 7 Ver 1P2,25 “*Porque éreis como ovelhas desgarradas, agora vos convertestes ao pastor e guarda de vossas almas*”. Sentido bíblico tradicional de ser vivo, ser humano inteiro.
- 8 Cf. Vaticano II LG 17, CD 2 e 12-16; PO 4-6.
O Decreto Unitatis Reintegratio 2 que cita Mt 28 na nota 6 é ainda mais explícito: “Para estabelecer esta Sua santa Igreja em todo mundo até a consumação dos séculos, Cristo outorgou ao Colégio dos Doze o ofício *de ensinar, reger e santificar*”. A nota 6 diz: Cf. Mt 28,18-20, confrontado com Jo 20, 21-23.
- 9 Cf. LG 29, ver também LG 17, LG 24 e Cf CatC 1592 “Os ministros ordenados exercem seu serviço junto ao povo de Deus através do ensinamento (*munus docendi*), do culto divino (*munus liturgicum*) e

- do governo pastoral (*munus regendí*). Cf. LG 29 ver também LG 17, LG 24 e Cf.: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA; existem várias edições e em todas os mesmos números referem à mesma realidade, daí não citar uma edição em particular, mas caso seja necessário: Ca. Petrópolis: Vozes, 1993. Nº 1592. “Os ministros ordenados exercem seu serviço junto ao povo de Deus através do ensinamento (*munus docendí*), do culto divino (*munus liturgicum*) e do governo pastoral (*munus regendí*).
- ¹⁰ Ver: Cardeal Aloísio Lorscheider em **Igreja no Ceará**. Novembro 1995.
- ¹¹ CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil**. Documento 71. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ¹² CNBB. Boletim *Notícias* - Nº 45 (1751) de 06/11/2003.
- ¹³ JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Evangelium Vitae**, n. 28, 25.03.95. Ver: http://www.vatican.va/edocs/POR0062/_INDEX.HTM. Acesso em: sim e 04-12-2003.e
- ¹⁴ Vejam que outras traduções mais antigas diziam: *ide ensinar como*”. In: MERK, Augustinus. **Novum Testamentum Graecum et Latinum**. Roma: Instituto Bíblico, 1964. 9. ed. Mt 28,19: “*Euntes ergo docete omnes gentes*”.
- ¹⁵ FLORISTÁN, C.; TAMOYO, J. J. (Dir.). **Dicionario abreviado de pastoral**. Aparecida: Ed. Santuario, 1990. p. 21. O terceiro campo abrange a caridade como vida pessoal ética, a ação sociotransformadora do serviço do Reino e a participação na missão da Igreja (apostolado - pastorais).
- ¹⁶ Citado por SC nas notas 7 e 21.
- ¹⁷ Isso está confirmado pela 1ª Instrução de 1964, para aplicar a SC Inter Oecumenici, n.4: “não tem outro fim que procurar que a liturgia responda cada vez melhor à intenção do Concílio de promover a participação ativa dos fiéis” em: PARDO, Andrés. **Documentación litúrgica posconciliar**. Op. cit., ENCHIRIDIÓN, obra citada, n. 63. Trad. pessoal.
- ¹⁸ CNBB. **Animação da vida litúrgica no Brasil**. Documento 43. São Paulo: Paulinas, 1989. A partir do número 65.
- ¹⁹ A tradução Paulinas diz: devem entender o que se passa.
- ²⁰ **Missal romano**. Oração sobre as oferendas do IX domingo de Pentecostes.
- ²¹ Cf. João Paulo II: “A Liturgia e a vida são realidades indissociáveis. Uma liturgia que não tivesse um reflexo na vida se tornaria vazia e certamente não agradável a Deus” Na Mensagem dirigida à Assembléia Plenária da Congregação para o culto divino em 21 de setembro 2001, reproduzido na p. 7 do Diretório sobre piedade popular. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Diretório sobre piedade popular e liturgia**.

- Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- 22 Sagrada Congregação dos Ritos. **Inter Oecumenici**. 1ª Instrução geral para aplicar a Constituição Sacrosanctum Concilium de 26-09-1964, nº 6. In: PARDO, Andrés. **Documentación litúrgica posconciliar**. Op. cit., p. 19ss.
- 23 SC54 “Nas missas celebradas com o povo, pode-se dar lugar conveniente às línguas vernáculas, sobretudo nas leituras e na “oração comum” e, segundo as diversas circunstâncias dos lugares, também nas partes que pertencem ao povo, conforme o estabelecido no art. 36 desta Constituição. Tomem-se providências para que os fiéis possam rezar ou cantar juntos, mesmo em latim, as partes do Ordinário que lhes competem.
Se em algum lugar parecer oportuno um uso mais amplo do vernáculo na missa, observe-se o que está prescrito no art. 40 desta Constituição.”
- 24 ROGUET, A. M. A pastoral litúrgica. In: MARTIMORT, A. G. **A Igreja em oração**. Mosteiro de Singeverga e Desclée & Cie, Tournai: Ora & Labora, 1965. p. 269.
- 25 MARTÍN, Lopez J. **No Espírito e na Verdade**. Introdução antropológica à Liturgia. Petrópolis: Vozes, 1997. v. II. p. 401.
- 26 III. CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **A evangelização no presente e no futuro da América latina**. Conclusões: PUEBLA. Texto oficial da CNBB. São Paulo: Loyola, 1979.
- 27 CNBB. **Pastoral Familiar no Brasil**. Objetivos, organização, agentes. São Paulo: Paulinas, 1993. Nº. 16, p. 17. (Coleção Verde - Estudos 65),
- 28 LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à Teologia**. Perfil, Enfoques, Tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. p. 208.
- 29 Cf. O catecumenato, sendo iniciação à fé e à vida cristã, deve dispor para ao acolhimento do dom de Deus no batismo, na confirmação e na Eucaristia. (CatC 1247).
- 30 Cf. MASSON, Gilles-Hervé. **Le rosaire, école de prière**. In: **CÉLÉBRER** 320 (mai 2003) p. 24-25.
- 31 JOÃO PAULO II. **Vicesimus quintus annus**. n. 18. Petrópolis: Vozes 1989. O texto é citado no nº.2 do Diretório sobre Piedade popular e Liturgia. Ver a nota seguinte.
- 32 CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI. **Direttorio su pietà popolare e liturgia**. Principi e orientamenti, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- 33 Ibidem., n. 91.
- 34 Ibidem., n. 93.
- 35 Cf. João Paulo II. **Carta apostólica Rosarium Virginis Mariae**. São

- Paulo: Paulinas, 2002. n.13. Em particular: “e se a liturgia, ação de Cristo e da Igreja, à ação salvífica por excelência, o Rosário, enquanto meditação sobre Cristo com Maria, é contemplação salutar.”
- ³⁶ CNBB. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. São Paulo: Paulinas, 1994. (Documentos 53).
- ³⁷ CHAUVET, L. Pratique sacramentelle et expérience chrétienne. In: **Christus** 171 (1996). p. 275-287.
- ³⁸ MARTÍN, J.Lopez. No Espírito e na Verdade. Op. cit., p. 401.
- ³⁹ PALLUDO, Frei Faustino. O Povo celebrante - O Sujeito da celebração. In: CNBB. **A sagrada liturgia 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 67-75. (Estudos da CNBB 87). Podemos citar aqui o nº 313 da Instrução Geral do Missal Romano : “Por isso, na organização da Missa, o sacerdote levará mais em conta o bem espiritual de toda a assembléia do que o seu próprio gosto. Lembre-se ainda de que a escolha das diversas partes deve ser feita em comum acordo com os ministros e todos os que exerçam alguma função especial, inclusive os fiéis naquilo que se refere a eles de modo mais direto.”
- ⁴⁰ Este texto serviu de base para uma exposição comemorativa dos 40 Anos da SC na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP e, posteriormente, no Instituto Franciscano de Teologia de Olinda – IFTO, ambos eventos para os alunos de Teologia das duas instituições no mês de novembro de 2003.

Referências

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição “Sacrosanctum Concilium” sobre a sagrada liturgia. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição “Sacrosanctum Concilium” sobre a sagrada liturgia. In: Documentos do Concílio Vaticano II. CD Rom para WINDOWS Biblioteca Paulus 1. São Paulo: Paulus, 2003.

CNBB. Constituição Sacrosanctum Concilium, Edição didática popular comemorativa dos 40 anos do 1º documento do Concílio Vaticano II. CNBB, 2002.

CNBB. A sagrada liturgia 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2003. (Estudos da CNBB 87).

PARDO, Andrés. (Org.). Documentación litúrgica posconciliar - Enchiridion. Barcelona: Editorial Regina, S.A. 1995.

TRUDEL, Jaques S.J. Pastoral litúrgica. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Manual de liturgia. La celebración del Misterio pascal. Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos, Capítulo 23, Bogotá/Colombia: CELAM, 2002. Tomo IV. p. 437-482.

MARTÍN, J. Lopez. A Pastoral litúrgica. In: No Espírito e na Verdade. Introdução antropológica à Liturgia. V. II. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 396-397.

FLORISTÁN, C.; TAMOYO, J. J. (Dir.), Dicionário abreviado de pastoral. Aparecida: Ed. Santuário, 1990.

AUGÉ, M. Liturgia. História. Celebração. Teologia. Espiritualidade. São Paulo: Ave Maria, 1996.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. El equipo de Animación Litúrgica. Directorio litúrgico-pastoral. Plan de formación. Documentos y estudios 139. Madrid: PPC, 1990.

GÉLINEAU, J. Em vossas assembléias. Teologia pastoral da missa. São Paulo: Paulinas, 1973. Tomo 1. p. 23-24.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI Directorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002.

BARRAS, P. H. (org.). 40 ans après: que penser de Sacrosanctum Concilium? La Constitution sur la sainte liturgie de Vatican II. In: CÉLÉBRER 324 (novembre 2003) Paris: CNPL, Cerf. p. 25-59.

A CONSTITUIÇÃO DA FAMÍLIA NO ISLAMISMO E NO CATOLICISMO DA INDONÉSIA

PROF. DR. LUIZ ALENCAR LIBÓRIO*

Resumo

O autor faz uma comparação das semelhanças e diferenças doutrinárias entre o Islamismo e o Catolicismo, na Indonésia, no que concerne à constituição da família islâmica e católica. Faz também um breve paralelo sobre a celebração do matrimônio na cultura javanesa (islâmica) e na cultura brasileira (católica), visando um maior conhecimento de ambas as religiões (Islamismo e Catolicismo), em sua práxis ético-religiosa, em vista de um maior e mais profundo diálogo franco entre essas duas grandes religiões monoteístas, na construção da justiça e da paz entre as nações.

Palavras-chave: práxis ético-religiosa, cultura javanesa e brasileira, matrimônio e família.

THE CONSTITUTION OF THE FAMILY IN ISLAMISM AND CATHOLICISM IN INDONESIA

Abstract

The author makes a comparison of the doctrinal similarities and differences between Islamism and Catholicism, in Indonesia, regarding the constitution of the Islamic and Catholic family. He also makes a brief parallel on the celebration of matrimony in Javanese culture (Islamic) and in Brazilian culture (Catholic), with a view to achieving a greater understanding of both religions (Islamism e Catholicism), in their ethical and religious praxis. The aim is to open a wider and deeper dialogue which is frank between these two great monotheist religions in order to construct a system of justice and peace among nations.

Key-words: Ethical and religious praxis, Javanese and Brazilian culture, matrimony and family.

* Doutor em Psicologia da Família pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma e Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e do Instituto Franciscano de Teologia de Olinda (IFTO). E-mail: laliborio@aol.com

Introdução

Antes de se falar da constituição (matrimônio) de ambos os tipos de família (islâmico e católico), vejamos um pouco algumas semelhanças e diferenças culturais e morais entre essas duas tradições religiosas, na Indonésia.

Certamente, há muitas semelhanças e diferenças entre estes dois tipos de famílias, dependendo da cosmovisão e das Escrituras Sagradas (Alcorão/Suna – Bíblia/Tradição) que guiam as pessoas da mais numerosa nação islâmica do mundo (Indonésia), com 95,0% de islâmicos (maioria de sunitas) e somente 3,0% de católicos.

As semelhanças e diferenças culturais e morais entre essas duas religiões (Islamismo–Catolicismo) têm como subsolo profundo o Alcorão e a Bíblia, livros sagrados do Islamismo e do Catolicismo respectivamente.

Ambas as religiões podem se fortificar mutuamente nos pontos que lhes são comuns e aprender uma da outra no que concerne às diferenças, buscando uma maior compreensão mútua, visando a fundamentar um diálogo ecumênico, na busca que os fiéis fazem de uma maior realização como seres religiosos.

Nos tempos atuais, a crescente expansão islâmica e noticiário sobre o Islão no mundo todo têm exigido um maior e mais profundo conhecimento do Islamismo com sua tenacidade, colocando-se assim as bases para um diálogo aberto e franco entre o Catolicismo e o mundo e a cultura islâmicos.

Para que esse maior entendimento do Islão aconteça, nada melhor do que refletir sobre a constituição da família nesses dois mundos (islâmico-católico), com suas semelhanças e diferenças, ao nível cultural, moral e religioso.

Para isso, esse artigo está dividido em: 1) Semelhanças e diferenças doutrinárias na constituição da família no Islamismo e

no Catolicismo; 2) A cerimônia de casamento na cultura javanesa (Islamismo) e na cultura brasileira (Catolicismo).

1 Semelhanças e diferenças doutrinais na constituição da família no Islamismo e no Catolicismo

As Sagradas Escrituras (Bíblia e Alcorão) são as raízes para a fé monoteísta do Judaísmo, Cristianismo (Catolicismo) e Islamismo (mormente o Alcorão), tendo as famílias islâmicas (Java) e católicas (Java-Brasil) algumas *semelhanças e diferenças* em sua constituição e dinâmica interna e externa, eivadas da cultura asiática (Islamismo-Catolicismo Indonésiano) e ocidental (Catolicismo brasileiro), como se verá a seguir.

1.1 Algumas semelhanças entre o Islão e o Catolicismo relativas ao matrimônio e à família¹

- a) No que concerne à *preparação para casamento*, tanto a religião islâmica (Java) quanto a católica (Java-Brasil) admitem a importância da preparação pessoal, legal e religiosa ao casamento, havendo as seguintes exigências em ambos os credos:
 - o conhecimento mútuo;
 - ausência de todos os impedimentos;
 - o casamento misto é permitido, mas diferentemente para o Islã e Catolicismo²;
 - respeito pelas Leis e Religiões dos cônjuges;
 - capacidade financeira e psicológica para se casar com alguém.
- b) No que diz respeito às condições necessárias para um *casamento válido*, tanto o Islamismo quanto o Catolicismo têm prescrições semelhantes, a saber:

- a lei islâmica prescreve os impedimentos sem qualquer possibilidade de conceder uma dispensa. O novo Código de Direito Canônico católico distingue dois tipos de impedimentos: *impedimentos dirimentes em geral* e *impedimentos dirimentes em especial*, permitindo algumas possibilidades de dispensa;
o *impedimento dirimente* torna a pessoa *inábil* para contrair *validamente* o matrimônio, consistindo em proibições legais, baseadas em circunstâncias pessoais de *caráter objetivo*, que constituem um obstáculo à celebração *válida* do matrimônio (votos religiosos, consagüineidade, etc.)³;
- para os cônjuges católicos, deve haver um cuidado pastoral antes da celebração de matrimônio⁴;
- deve haver para ambas as religiões o livre consentimento de ambos os cônjuges⁵;
- deve haver o Termo de Casamento (documento) e a presença de pelo menos duas testemunhas, simbolizando a presença da sociedade inteira que reconhece e aceita a união dos noivos, que se tornam esposo e esposa, já que são membros de pleno direito dessa mesma sociedade que os admite como uma nova família, berço dessa sociedade⁶;
- o matrimônio deve durar para ambas as religiões por ter um caráter social muito forte: Não é um mero caso amoroso, negócio (“affair”), mas deve ser reconhecido e apoiado pela sociedade como um todo para que se torne forte esse vínculo contraído diante da sociedade e que é importante para a sua estabilidade já que as famílias são as suas raízes mais profundas.

- c) O aspecto social do matrimônio é muito enfatizado pelo Islã e Catolicismo se verá a seguir:
- o Islã e Catolicismo recomendam para convidar, o mais possível, muitos parentes e vizinhos para o banquete de casamento, porque a celebração do matrimônio é essencialmente também um acontecimento (“happening”) social;
 - para o Islã e Catolicismo, a festa de casamento pode ser muito simples e curta, mas os parentes, vizinhos e convidados devem vir de boa vontade e cumprimentar afetosamente ambos os cônjuges nos moldes da fraternidade e solidariedade dos fiéis dessas duas religiões monoteístas;
 - o noivo tem que procurar uma noiva não por sua beleza ou status social, mas por causa de sua piedade e religião. Somente tal mulher poderia dar descanso, paz, amor e ter misericórdia, conduzindo-o à felicidade e santificação (Maomé);
 - o matrimônio não é recomendado para quem não é capaz de vivê-lo ao nível financeiro e psicológico;
 - o casamento não é permitido para aqueles que só querem prejudicar o seu cônjuge;
 - o matrimônio é legal e serve para satisfazer as necessidades sexuais da pessoa e gerar filhos legítimos e sadios.
- d) Em relação à *natureza do matrimônio*, há algumas semelhanças entre o Islamismo e Catolicismo, a saber:
- para ambas as religiões, a união conjugal é uma comunidade estável de vida para legalização de relações sexuais e procriação;
 - nas recém-constituídas famílias islâmicas e católicas, deve haver os seguintes propósitos: paz, harmonia, respeito, amor e outras virtudes;

- as esposas são dominadas pelos maridos, de modo mais direto no Islamismo e, às vezes, de modo indireto no Catolicismo (a questão da cultura machista e da família patriarcal), sofrendo as mulheres muita injustiça, tornando-se elas quase sempre mártires e heroínas dos seus lares, havendo também um certo costume, no Brasil, de os maridos abandonarem suas famílias por outras mulheres, principalmente nas classes economicamente mais pobres;
 - o casamento é um caminho para felicidade, solidariedade e santificação, evitando e destruindo a solidão do ser humana;
 - não deve haver nenhuma pressão sobre os cônjuges para o contrato e celebração do matrimônio.
- e) Em se tratando da *moralidade matrimonial e familiar*, o Islamismo e o Catolicismo têm as seguintes semelhanças:
- ambas as religiões aconselham a monogamia; o Islão tolera, mas o Catolicismo proíbe a poligamia e a poliandria (Islão-Catolicismo);
 - os pais devem exercer a paternidade responsável e educar os seus filhos com respeito sem jamais violentá-los;
 - ambas as religiões rejeitam o aborto e toleram o divórcio⁷;
 - ambas as religiões promovem a vida e a educação religiosa (o Islamismo com mais ênfase);
 - a infidelidade entre os cônjuges é algo muito cruel e destrói as famílias;
 - o matrimônio é um meio para preservar e propagar o gênero humano: é como um - culto de adoração a Deus;

- um casal sem filhos é também um valor para ambas as religiões.

1.2 Diferenças entre o Islamismo e o Catolicismo relativos ao matrimônio e à família

- a) As diferenças relativas à *preparação para casamento* e à celebração dos *matrimônios mistos* são as seguintes:
- num muçulmano pode-se casar com mulheres cristãs ou judias, mas uma mulher muçulmana nunca pode se casar com homem não-muçulmano, somente com um muçulmano;
 - nenhuma dispensa é concedida a um islâmico ou islâmica para se casar com um pagão ou pagã.
 - o Direito Canônico da Igreja Católica prescreve a mesma proibição para homens e mulheres, a não ser que uma dispensa seja dada: *Nenhum católico pode realizar um casamento válido com uma pessoa não batizada sem a dispensa dada pela Igreja*⁸;
 - o casamento entre uma mulher muçulmana e um homem católico nunca será válido para a Lei islâmica, mesmo que a Igreja Católica tenha dado a dispensa;
 - a noiva tem de dar o dote ao seu marido.

Por isso o casamento misto entre islâmicos e católicos é um problema pastoral fundamental para ambas as religiões, expondo-se esses casais ao perigo de serem isolados, abandonado por ambas as comunidades (islâmica e católica).

Pastoralmente, esses casais necessitam de maior atenção e ajuda da comunidade para que seus casamentos possam durar e ser realizadores.

b) No que concerne às condições necessárias para a *validade do matrimônio*, as diferenças são as seguintes:

- de acordo com Islão, o matrimônio se realiza com o consentimento do noivo e o do guardião da noiva; o silêncio da noiva pode ser interpretado como aprovação.

Por isso, no Islamismo, realmente não há livre consentimento da noiva. No Catolicismo, é necessário que a noiva livre e claramente (em voz alta) aprove a união matrimonial que se realiza entre ela e o seu futuro esposo.

- no Islamismo, o casamento clandestino é rejeitado e a presença de um chefe religioso (padre, pastor, imane) não é considerada importante pela Lei Islâmica; no Catolicismo, o casamento religioso só é válido com a presença de um padre⁹, embora os verdadeiros ministros do sacramento do matrimônio sejam os noivos;
- o Islamismo não obriga ambos os esposos a estarem presentes à cerimônia do casamento, sendo alguém, por procuração, substituto deles para dar o consentimento matrimonial;
- no Islamismo, o casamento para ser válido deve ter essas outras condições: livre dos impedimentos, o dote, a cerimônia e a festa, os direitos e deveres para ambos os esposos;
- há, no Islamismo, divórcio, recasamento e também a reconciliação.

c) Em relação ao *aspecto social do casamento* no Islamismo e Catolicismo, as diferenças são as seguintes:

- no Islamismo, é muito enfatizada a *dimensão social* matrimônio, enquanto, no Catolicismo, a dimensão

social é importante, mas também a *dimensão teológica*: o casal simboliza, visibiliza e atualiza, nesse mundo, o amor intratrinitário de Deus pela humanidade e o amor de Cristo por sua Igreja, embora poucos casais conheçam essa dimensão de profundidade do sacramento do matrimônio cristão;

- no Catolicismo, a festa do casamento, em geral, é muito longa e não tão simples, faltando quase sempre a dimensão religiosa profunda de pertença à família católica (a Igreja).
- na festa islâmica do casamento, a cerimônia e a festa social são necessárias.

d) No que diz respeito à natureza do casamento, há algumas diferenças entre Islamismo e Catolicismo, a saber:

- a procriação é importante par ambas as religiões, mas o Catolicismo vê a procriação como uma co-criação com Deus, sendo o homem e a mulher as mãos de Deus em nossos dias;
- para o Islão, a paz, a harmonia e o amor não são essenciais à natureza de matrimônio, enquanto, para o Catolicismo, o casamento e a família são antes de tudo uma comunidade de amor e vida, pertencendo o amor conjugal à profunda natureza do matrimônio cristão; o casamento cristão é realmente uma *aliança* entre Deus e o seu povo, através dos esposos cristãos que se amam mutuamente na mesma fé, vivendo uma grande fidelidade amorosa e monogâmica;
- a base de um casamento não é somente o “contrato” (Islamismo), mas a “aliança de amor e vida” (Catolicismo) com os direitos e responsabilidades

(procriação, manutenção do lar, educação dos filhos), mutualidade e reciprocidade do amor conjugal, exigindo a *verdadeira igualdade*.

No Islamismo, não há a verdadeira eqüidade entre marido e mulher, já que uma verdadeira eqüidade exige mutualidade e reciprocidade que faltam na concepção e constituição da família islâmica, na qual geralmente o marido tem uma forte ascendência ou mesmo domínio sobre a mulher ou as mulheres.

- e) Em relação à *moral matrimonial e familiar*, há algumas diferenças entre Islamismo e Catolicismo:
- no Islão, o matrimônio tem a importante função de evitar o pecado sexual e o adultério, sendo os jovens estimulados a terem continência antes do casamento, não sendo isso muito estimulado em nossa cultura brasileira machista que valoriza as relações sexuais na adolescência e juventude;
 - na família islâmica, deve haver justiça, paz e misericórdia porque o casamento é o caminho para a felicidade e a santificação como Deus quer; isso, apesar de ser doutrina no Catolicismo, pouca gente sabe e vive as dimensões acima colocadas pelo Islamismo;
 - no que diz respeito à *monogamia* e a estabilidade conjugal, Cristo foi muito claro no que concerne ao adultério: "...Os dois são *uma* só carne... O que Deus uniu, o homem não o separe"¹⁰. A verdadeira aliança tem somente dois pólos: Deus e a humanidade, Cristo e a Igreja, marido e *uma* mulher. Para os Islamismo, o homem pode ter até quatro mulheres, embora o Islamismo hoje não estimule mais a poligamia. A mulher islâmica, no entanto, só pode ter um marido;

- a dominação do marido sobre a mulher (a família patriarcal brasileira) interfere na educação das crianças que geralmente se submetem aos pais e a Alá;
- para o Catolicismo, o respeito pela vida, também no embrião, não permite o abortamento. No que diz respeito ao divórcio, a Igreja Católica não o permite, tolerando-o menos que o Islamismo¹¹;
- na Indonésia o Islamismo, em tempos atrás, daria direito ao marido de requerer o divórcio, dependendo das leis do Estado islâmico; hoje, a situação, aos poucos, está-se tornando melhor para a mulher islâmica;
- a educação católica das crianças, no Ocidente, está em crise. Talvez a família islâmica seja mais fiel e pertinaz na transmissão de seus valores familiares que as famílias católicas; a submissão a Alá, no Islamismo, é algo muito forte e marca a sua cultura;
- no Islão, a poligamia (quatro mulheres) é algo ainda permitido e tolerado, no Catolicismo, a poligamia é algo, às vezes, silenciosa e dolorosamente tolerado ou mesmo suportado, sofrendo muito as mulheres com isso, destruindo o lar e tornando os filhos ainda mais infelizes;
- se uma mulher é estéril, no Islamismo, o marido pode procurar outra mulher que seja fecunda; no Cristianismo, isso não é permitido.
- no Islamismo, o casamento está intimamente ligado à religião e aos valores espirituais, afirmando que não há nenhum casamento feito fora das leis ou crenças das respectivas religiões envolvidas (a do noivo e a da noiva).

- no Islamismo, geralmente, o divórcio é requerido pelo marido, e a mulher freqüentemente, tem pouca importância tanto no ato do divórcio quanto na cerimônia de casamento.

2 A cerimônia de casamento na cultura javanesa (Islamismo) e na cultura brasileira (Catolicismo).

Nesta parte, ter-se-á uma breve comparação da celebração do casamento no Islamismo (Java) e no Catolicismo (Java-Brasil)¹², havendo dois temas abordados: 1) o conceito original javanês de matrimônio e 2) a cerimônia do casamento na cultura javanesa (Islamismo) e na cultura brasileira (Catolicismo).

2.1 O conceito original javanês de matrimônio

Diferentemente da família javanesa que tem a sua *harmonia familiar* baseada mais no apoio da família extensa, na proteção dos espíritos dos ancestrais, na ordem cósmica e numa certa magia e sortilégios, a família brasileira tem a sua *harmonia* mais fundada na intimidade, paixão, sentimentalismo e romantismo do casal, contando cada vez menos com a influência da família ampliada, das crenças mágicas e da fé.

Segundo o conceito original javanês do casamento, o cosmos inteiro é envolvido nas núpcias. O casamento não é apenas a união de duas pessoas, ele inclui também a família e os parentes, a sociedade e os seres sobrenaturais. O casamento não só significa a construção de uma família nova e auto-suficiente, mas implica também o ingresso da noiva e do noivo na família ampliada do parceiro.

O noivo torna-se um membro da família da sua noiva, e assim a noiva da família do marido. Dessa forma, cada um deles

também será responsável pelo bem-estar da família do parceiro. Na relação javanesa o genro/a nora entram na posição de um filho verdadeiro que tem a responsabilidade dos pais.

O casamento produz também uma nova relação, ou seja a ligação entre a família da noiva com a família do noivo, juntamente com as relações já existentes. Na língua javanesa, há um inteiro grupo de palavras para manifestar estas novas relações. A relação entre os pais do casal é expressa com a palavra *besan*.

Por ocasião de algum trabalho a ser feito, por exemplo preparar cerimônias ou celebrações (núpcias, circuncisões, funerais), põe-se em prática a nova relação.

O envolvimento de *elementos sobrenaturais* é muito forte no momento do casamento. Os noivos não pedem apoio só aos seus pais ou aos anciãos, mas também aos espíritos de seus antepassados.

Antes do casamento, os noivos devem visitar os túmulos dos membros da família e dos parentes já falecidos. Essa obrigação manifesta uma espécie de promessa de continuação da linha dos descendentes e de atenção ao bom nome dos antepassados.

Para garantir o bom andamento das núpcias, é necessário evitar as interferências dos maus espíritos dando a eles pequenos presentes.

Essas ofertas tornam-se uma obrigação séria para os casamentos correntemente proibidos. As núpcias entre um homem e uma mulher podem atrair castigos desconhecidos, tendo-se de levar em conta a data de nascimento de ambos os cônjuges, segundo o calendário javanês.

Mas, apesar disso, um tal casamento poderá ter lugar se antes for realizado um *s/ametán* (um banquete cerimonial para pedir aos seres sobrenaturais a paz e a salvação) para proteger o casal contra a ameaça do castigo. Se, após a realização de um casamento, descobrir-se que a data do mesmo estava errada, os

noivos deverão repetir o casamento através de um *s/ametán*. Na opinião dos javaneses, mostrar-se indiferentes à influência dos seres sobrenaturais, será causa de um casamento infeliz.

Na sociedade javanesa, a pessoa casada passa a ser considerada adulta. Como um adulto será envolvido inteiramente na vida social. Nesse sentido o casamento é também uma iniciação: uma criança se torna um adulto. O casamento é, portanto, um ritual social porque a sociedade recebe dois novos membros adultos.

O envolvimento da sociedade é simbolizado pela presença dos anciãos que pronunciam seus discursos, e pelo chefe da aldeia que dá oficialmente as boas vindas ao “nascimento” desses novos adultos.

Objetivo do casamento javanês é o bem-estar do casal e da família. O bem-estar do casal é simbolizado pelo firmamento, como um símbolo do homem, e pela terra, como um símbolo da mulher, muito semelhante ao sincretismo religioso dos sudaneses que vieram ao Brasil que têm Obatalá (ou Orixalá) como o firmamento (representando o homem) que se casa com Odudua (a terra), representando a mulher, da qual nascem Aganju (a terra firme) e Iemanjá (a água) e dela os outros orixás¹³.

Hoje, na Indonésia, para expressar essa união do firmamento com a terra há uma expressão moderna que diz: “unidos como *mimie mintuna*” (duas espécies de peixes que estão sempre juntos) ou “estar um diante do outro como o céu e a terra”.

O ideal de um casamento javanês é a união forte do marido e de sua mulher para sempre. O bem-estar do casal é entendido também no sentido econômico. O conforto econômico é utilizado para medir o sucesso de um casamento. As duas pessoas que se casaram já alcançaram entre si uma harmonia (*wis dadi jodone*), assim que o seu casamento é vantajoso.

Ao contrário, se o casal está sempre brigando e não tem sucesso, então o povo javanês diz: “Este marido e esta mulher ainda não têm harmonia”. São considerados não idôneos a formarem um casal. Para alcançar essa idoneidade, pedem ajuda à força cósmica, através de um banquete cerimonial (o *s/ametán*). É possível que a falta de harmonia seja causada pelas datas de nascimento dos dois, que não combinam entre si.

A felicidade, na relação entre marido e mulher, e também o bem-estar econômico não podem ser completos sem uma prole. E chega-se até a considerar falido um casamento que não seja abençoado pela chegada de uma criança. A ausência de crianças é, muitas vezes, a causa do divórcio.

A presença de crianças é considerada como a fonte do calor na família. Portanto, se um casal não tem crianças, a sua família é considerada solitária, vazia e incompleta. Tudo o que se faz na família torna-se insignificante. As pessoas casadas, em Java, trabalham antes de mais nada, não para si mesmas, mas para o futuro de suas crianças.

As crianças são muito importantes para o futuro da família. A criança é o centro e o coração da família javanesa e o marido e a mulher dedicam muito mais atenção às suas crianças que a qualquer outra coisa.

No Brasil, em pesquisa realizada recentemente, também se constatou que, apesar do fardo econômico que uma criança traz, 85,6% dos pais entrevistados consideram a vinda da criança como tendo influenciado *muito* e *bastante* a felicidade conjugal, sendo a criança, em geral, também vista como um dom para a família¹⁴.

Esse ponto de vista da fecundidade influencia a relação entre marido e mulher, e essa relação é funcional na sociedade javanesa. Isso significa que a relação não se concentra no desejo de tornar mais íntima sua relação, mas de chegar a uma justa

distribuição das tarefas dentro da família.

Uma família, portanto, é considerada boa na sociedade javanesa se o marido e a mulher podem cumprir bem seus papéis. O marido se preocupa com as necessidades de sua família e a mulher cumpre todas as suas obrigações como responsável do lar. Em todas as questões que dizem respeito à família, os dois se completam um com o outro, mas o fazem cada um a seu modo, cuidando, ao realizar suas tarefas, que não haja nenhuma prevaricação de um sobre o outro.

Um antropólogo americano, Jay, observou que o sucesso de uma família depende mais de uma boa distribuição das tarefas entre marido e mulher, com uma sobreposição mínima, do que da instauração de uma boa amizade. Tendem a evitar a solidariedade, dando assim a impressão de que a relação entre marido e mulher seja menos afetuosa, menos livre e não íntima.

Comparado aos casais do Ocidente, o casal javanês é menos romântico. Segundo Hildred Geertz, o casal javanês teria até mesmo a tendência a evitar uma ligação emotiva. Mas, se o carinho físico não é claramente visível, não se pode, por isso, dizer que o amor entre eles seja menor. Não gostam de nenhum tipo de manifestação de amor em público. Ainda hoje os javaneses têm essa tendência. Um abraço ou um beijo em público é considerado indecente (*saru*), diferenciando-se bastante da família brasileira que é muito afetiva também publicamente.

Apesar de o número de divórcios em Java ser elevado, assim mesmo para as pessoas o casamento ideal é o monogâmico e indissolúvel. O casamento monogâmico e ideal exprime-se com um determinado número de palavras e em contos populares, muitas vezes utilizados ainda na cerimônia de núpcias.

Marido e mulher são chamados *garwa*, que significa metade da alma. O marido e a mulher tornam-se parte da vida do parceiro. O casamento dos javaneses deve seguir o exemplo do

casamento entre a deusa Ratih e Kamajaya, cujo amor não pôde ser quebrado¹⁵.

Seu casamento tornou-se o modelo de cada casamento em Java. Todas as dificuldades não puderam destruir sua fidelidade. Geralmente este tipo de instrução é dada durante a cerimônia do casamento no discurso dos anciãos. Há sempre a esperança de que o casamento continuará como um compromisso para toda a vida, como também é o ideal cristão, mesmo num mundo tão mutante como o nosso.

Comparando um pouco o casamento católico, brasileiro com o japonês durante o tempo de *namoro* (“nontoni”: em Java), quase ninguém interfere no relacionamento dos dois, pois é ainda um momento de procura não-séria do futuro cônjuge e, nesse ponto, assemelham-se muito as culturas javanesa e brasileira. No Brasil, o namorado pode dar uma aliança de compromisso à sua namorada no tempo de *namoro*.

O tempo e a celebração do *noivado* (seria uma proposta oral e familiar) já contam com uma participação mais séria da família extensa, especialmente os pais de ambos os noivos que quase não indicam mais os parceiros de casamento, como no tempo de minha avó. É um “*besan*” (relação entre os pais de ambos os noivos) ainda muito frágil.

O presente na cerimônia de *noivado* (“*sosok tukon*”, em Java) é a *aliança* que o noivo dá à sua noiva, em geral, numa festa íntima na presença de familiares e amigos e, se os noivos têm fé, a aliança é abençoada por um sacerdote ou pastor.

A Igreja do Brasil dá uma ou mais palestras para noivos em vista de um melhor conhecimento mútuo o que não adianta muito, pois, quase sempre, ainda é a *paixão* que domina o relacionamento dos dois que já marcaram a data de casamento.

A “despedida de solteiro” (“*midodareni*”, em Java), dias antes do casamento, é feita pelos homens (despedida de solteiro) e pelas mulheres (chá de panela ou cozinha).

O envolvimento com os espíritos dos antepassados não existe, de forma alguma, em nossa cultura, principalmente a visita ao túmulo de antepassados antes de se casarem. A crença de que o casamento não deve ser feito em certos dias (13: azar) e no mês de agosto (causa desgosto) é muito comum entre nós e nisso as duas culturas (javanesa e brasileira) se assemelham. O noivo não pode ver a noiva preparada antes de entrar na igreja ou no cartório, porque isso pode dar má sorte ao casamento.

O adorno do noivo e da noiva não é acompanhado de conselhos (“dukun paes”, em Java), mas é informal ou cheios de brincadeiras ou elogios aos noivos.

Como em Java, os cônjuges acham que um encontrou a metade da alma que lhe faltava (“garwa”) e eles não têm tanto medo do mundo mágico, forças invisíveis sobrenaturais, como em Java (“siraman”: banho purificador divino; “baladewani”: noite de alerta do “midodareni”, “panggih”: moedas misturadas com arroz amarelo etc.).

Portanto, como se pode ver, há muitos pontos comuns entre o casamento javanês, na Indonésia islâmica, e o casamento católico, no Brasil, permanecendo muito de superstição e crenças, advindos dos ancestrais mais primitivos em ambas as culturas, apesar da presença monoteísta do Islamismo e Catolicismo, durante toda a preparação do casamento e na própria celebração do matrimônio como se verá a seguir.

2.2 A cerimônia do casamento na cultura javanesa e brasileira

Em quase todas as sociedades do mundo, a vida dos seres humanos está dividida em alguns estádios, presentes ao longo do ciclo da vida. Esses estádios têm seus ritos de passagem quais sejam: o nascimento, a infância, a juventude, o casamen-

to, a maturidade, a velhice e a morte.

Na sociedade javanesa, os estádios do ciclo vital são articulados com esses três verbos: nascer, casar e morrer. O período de transição de um estágio ao sucessivo é, geralmente, considerado crítico e perigoso. Para superar essa situação crítica e perigosa, celebram-se as tradicionais cerimônias. Os javaneses chamam a cerimônia de *s/ametán* (um banquete cerimonial). O *s/ametán* deve restabelecer a situação que se encontra em desordem na transição de um estágio para outro.

O casamento é um tempo de transição muito importante. Como tempo de transição, o casamento é um tempo crítico. Geralmente, o casamento javanês se realiza em três fases: preparação, cerimônia do casamento, tempo após o casamento.

As três fases são consideradas muito críticas de um ponto de vista mágico. Por esse motivo, serão feitas pequenas ofertas, será organizado um *s/ametán* e o casal fará algumas renúncias, como um dos métodos para afastar o perigo e obter no futuro a felicidade.

Na primeira fase, geralmente, há o momento do *nontoni* (ver): a proposta e o noivado. O *nontoni* tem lugar porque os dois candidatos ao casamento ainda não se conhecem. Casam-se porque seus pais querem casar ele ou ela com o candidato. Se os dois candidatos estiverem de acordo, a família do noivo irá propor o casamento à família da noiva. Sucessivamente será organizado o noivado, para reforçar o vínculo entre os dois candidatos.

Durante a cerimônia de noivado, a família do noivo oferece um presente como preço simbólico: o *sosok tukon*. O significado profundo desse presente é o de acalmar e satisfazer o coração da família da noiva que está “irada” porque a família do noivo vai levar embora a sua filha. Após o noivado, haverá um almoço para fortalecer o sentimento da família entre os dois grupos. Geralmente, por ocasião do noivado estabelece-se o dia das núpcias,

mas, como para os javaneses nem todos os dias são bons para os casamentos, será necessário que um especialista efetue um cálculo exato.

Quando chega o dia do casamento, a casa (ou igreja) onde ritual será realizado é enfeitada com todo o tipo de ornamento. Monta-se um pavilhão decorado com folhas de coqueiro novo. nos dois lados da porta, coloca-se uma decoração feita com banana real (pisang raja), arroz, coco novo e cana de açúcar. Cada elemento tem seu significado.

A parte central das bodas inicia com o banho cerimonial: *siraman*¹⁶, feito no dia antes do casamento. Esse banho deve limpar o casal fisicamente e espiritualmente para poder entrar no sagrado encontro do casamento.

Durante a noite, costuma-se fazer o que chamam de *midodareni*. É a última noite de solteira da noiva, e ela fica na companhia de um grupo de moças que a tratam como uma deusa. Nessa noite, a noiva e o noivo não podem deixar as casas, nem podem adormecer, para não serem atormentados pelas forças invisíveis. A noite do *midodareni* é chamada *ba/adewani* e se deve estar alerta.

A parte mais importante da celebração das bodas é a cerimônia do *panggih* (encontro). Essa cerimônia simboliza a completa união dos dois noivos e de suas famílias. Fazem parte dessa cerimônia os seguintes rituais: o noivo coloca o pé em cima de uma bandeja de canas da Índia, colocada em frente à porta, onde há uma pequena quantidade de arroz fervido em forma de “montanha”.

Ali, em frente à porta, a noiva e a sua família dão as boas vindas ao noivo. Durante o encontro os noivos, jogam-se reciprocamente folhas da palma “sirih”. Depois disso, o noivo põe o pé em cima de um ovo. Para mostrar que o noivo já é considerado um membro da família da noiva, ele entra na casa rompendo um fio que a “fechava”. A recepção simbólica como membro da fami-

lia é reforçada pela sua pesagem (ele é pesado), feita pelo pai da noiva.

Como último elemento do *panggih*, o noivo joga algumas moedas misturadas com arroz amarelo. Toda a série de cerimônias do *panggih* encerra-se com uma refeição compartilhada para demonstrar que as bodas do casal foram reconhecidas pela sagrada ordem do mundo.

O reconhecimento por parte da sagrada ordem do mundo torna-se ainda mais claro, quando as flores, que os noivos haviam trocado entre si, são espalhadas nas encruzilhadas como sinal de que a cerimônia do casamento terminou sem perigos.

Terminadas as cerimônias de casamento por parte da família da noiva, há uma terceira fase chamada *ngunduh mantu*. Essa fase não é absolutamente necessária. O *ngunduh mantu* não é uma repetição da cerimônia de casamento. É um procedimento mais simples.

Um representante da família da noiva confia sua filha à família do noivo. Ele pede que a moça seja educada para se tornar uma boa esposa e uma boa mãe. Pede também que seja perdoada se cometer algum erro, durante esse processo de aprendizagem.

O representante da família recebe a delegação e garante que a noiva se tornará um membro da sua família. Manifesta a esperança de que do casamento entre esses dois jovens nasça uma relação especial entre as duas famílias. Nessa cerimônia do *ngunduh mantu*, um representante da sociedade local declara oficialmente que a noiva se tornou membro de sua sociedade.

A essência do *ngunduh mantu* é, de fato, o pedido por parte da família da noiva de entrar na casa (*ku/anuwun*) e a resposta “bem-vinda!” por parte da família do noivo. A cerimônia tem a ver com a relação. A família da noiva deve ser apresentada à família e aos parentes e aos vizinhos da família do noivo. As duas famílias não são mais estranhas, mas já se tornaram uma grande

família e esse fato deve ser demonstrado ao bairro. O *ngunduh mantu* é também o momento certo para que os dois noivos homenageiem os membros mais anciãos da família do noivo que não puderam estar presentes à cerimônia das bodas na casa da noiva.

No conjunto da cerimônia de bodas, desde a preparação até aos rituais conclusivos, o elemento da harmonia é predominante. O casamento não é algo de pessoal, individual, mas um evento para a família, as relações, a sociedade, e possui também aspectos religiosos e cósmicos.

Qualquer um que participar das bodas deve mostrar essa harmonia e união. Por isso as roupas durante as bodas devem ser feitas de tecido *batik* com os mesmos ornamentos, pelo menos, as roupas vestidas pelos noivos, pelos anciãos e pelos parentes mais próximos. Esse hábito ressalta ainda mais o desejo de enfrentar o futuro com os corações unidos e como uma grande família unida, assim como pode ser visto por qualquer um e pelo cosmo inteiro.

No casamento católico, no Brasil, a “cerimônia do casamento” (contrato: *betrothal*) é celebrada segundo o ritual das Igrejas cristãs que é quase sempre o mesmo com algumas nuances culturais. Após o casamento, os noivos, ao saírem da igreja, recebem uma chuva de arroz que dá sorte ao casal e a noiva joga o seu *bouquet* e quem o pegar casar-se-á brevemente.

Após o casamento, há recepção com salgados e bebidas, ao som de músicas populares e regionais. Depois de tudo, os noivos partem num carro exótico (adornado com papel higiênico, latas, pó etc.) para a lua de mel e não para um “slametan” quando necessário, como em Java.

Após a lua de mel (que muitas vezes já se torna em lua de fel!), começa a *dinâmica* de uma vida a dois na qual aparecerão, em breve, as primeiras grandes decepções com relação ao cônjuge não tão bem conhecido durante o namoro e noivado pelo

alto grau de paixão que os envolvia, agravado pela rotina do relacionamento e pela instabilidade de sentimentos e inversão de valores com o predomínio de um hedonismo pluralista, *à la carte*, bem ao sabor do Ocidente!

Conclusão

A constituição da família no Islamismo e no Catolicismo tem muitos pontos em comum (semelhanças), principalmente no que diz respeito à essência do matrimônio: a procriação, a felicidade (fidelidade), o amor, o respeito e a responsabilidade entre os cônjuges na criação dos filhos e na busca de sua realização como casal diante de si, da sociedade e de Deus.

Algumas dessemelhanças de matiz mais cultural tornam essas religiões diferentes inclusive em sua dinâmica interna e externa, como, por exemplo, o caso da poligamia islâmica e a forte ascendência do homem sobre a mulher, ou mulheres.

Uma certa radicalização doutrinária, por parte do Islamismo, no que diz respeito à escolha do cônjuge da mesma religião e à vivência dos valores matrimoniais, cria problemas pastorais para ambas as religiões monoteístas, havendo necessidade de uma certa exegese mais flexível para um diálogo franco e aberto acontecer entre os fiéis do Islamismo e Catolicismo, mormente na constituição da família e no conceito de casamento.

O conceito javanês de casamento, por exemplo, é o resultado de um longo processo hereditário que continua nos séculos. No decorrer do tempo, a herança dos antepassados interagiu com outros conceitos trazidos por outros clãs e povos. Mas o conceito Javanês nunca se perdeu completamente e alguns valores permaneceram firmes.

Até hoje as famílias têm um papel muito importante no casamento de um de seus membros. O casamento permaneceu

uma cerimônia que faz parte do âmbito da família e das relações.

O compromisso da família e dos parentes com o casamento deve ser preservado como responsabilidade da comunidade para com o futuro do casamento de um de seus membros. O jovem casal deve ser guiado, conduzido, acompanhado a viver o seu casamento, de maneira que se torne *garwa*, ou seja, metade da alma. Se os dois noivos tiverem um vínculo interior forte, poderão realizar o ideal de um casamento monogâmico e indissolúvel.

Num mundo globalizado e secularizado como o nosso, essas realidades acima expostas, tornam-se cada vez mais impraticáveis, sendo necessário encontrar caminhos hermenêuticos e exegéticos para uma maior compreensão mútua, um diálogo mais profundo e uma luta conjunta e eficaz para o domínio da justiça e da paz em nossas sociedades, a começar por sua base: a família.

Notas

- ¹ O assunto a seguir é extraído essencialmente de HARDIWARDYOY, Aloysius Purwa. **Islamic marriage morality in Indonesia in the light of present Catholic Teaching**. Extract of the thesis of doctorate in Moral Theology. Pontifical Lateran University. Rome, 1982, p. 85-89.
- ² JOÃO PAULO II. **Código de Direito Canônico**: Cân. 1124-1133. São Paulo: Loyola, 1983, p.
- ³ Cf. *Idem, Ibidem*, Cân. 1073-1094 e notas, p. 474-485.
- ⁴ Cf. *Idem, Ibidem*, Cân. 1063-1072, p. 470-474.
- ⁵ Cf. *Idem, Ibidem*, Cân. 1095-1107, p. 485-491.
- ⁶ Cf. *Idem, Ibidem*, Cân. 1108-1123, p. 491-497.
- ⁷ ALCORÃO. Sura LXV. São Paulo: Ed. Tangará, p. 421-422.
- ⁸ JOÃO PAULO II. *Op. cit.*, Cân. 1124, p. 497.
- ⁹ *Idem, Ibidem, Op. cit.*, Cân. 1108, p. 491.
- ¹⁰ BÍBLIA: Novo Testamento, Mt. 25, 1-12.
- ¹¹ A Igreja Ortodoxa permite um segundo casamento do divorciado para manifestar a misericórdia de Deus.
- ¹² O tema a seguir foi essencialmente extraído de SUMARGO, Simon

- Petrus. **The Javanese concept of marriage**. Extract of Master Degree Thesis at Sanatha Dharma University. Indonesia: Yogyakarta, 2001.
- ¹³ Cf. WILGES, Irineu. **Cultura religiosa: as religiões do mundo**. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 125.
- ¹⁴ LIBÓRIO, L. A. **O trabalho extradoméstico feminino e a satisfação conjugal da jovem família do Recife (PE)**, Brasil: o ajustamento conjugal na tríade. Roma: 2001. 642p. Tese de doutorado em Psicologia da Família. – Pontifícia Universidade Salesiana, 2001. p. 356-357.
- ¹⁵ A deusa Ratih e Kamajaya são personagens bem conhecidas na narrativa popular pois representam um exemplo de fidelidade entre marido e mulher. Apesar de todas as suas dificuldades e problemas, seu amor não pôde ser rompido
- ¹⁶ O banho cerimonial, *siraman*, tem suas origens numa lenda javanesa. A noiva que se banha o faz como as deusas. Portanto o seu rosto e o seu corpo serão lindos como aqueles das deusas. Na água utilizada para o banho, colocam-se muitas flores e ervas aromáticas

Referências

ALCORÃO, Sura LXV. São Paulo: Ed. Tangará, p. 421-422.

BÍBLIA: **Novo Testamento**, Mt. 25,1-12.

HARDIWARDYO, A. P. **Islamic marriage morality in Indonesia in the light of present Catholic Teaching**. Extract of the thesis of doctorate in Moral Theology. Pontifical Lateran University, Rome, 1982. p. 85-89.

JOÃO PAULO II. **Código de Direito Canônico**: Cân. 1124-1133. São Paulo: Loyola, 1983. p. 497-501.

LIBÓRIO, L. A. **O trabalho extradoméstico feminino e a satisfação conjugal da jovem família do Recife (PE)**, Brasil: o ajustamento conjugal na tríade. Roma: 2001. 642p. Tese de doutorado em Psicologia da Família. – Pontifícia Universidade Salesiana, 2001. p. 356-357.

SUMARGO, S. P. **The Javanese concept of marriage.** Extract of Master Degree Thesis at Sanatha Dharma University. Yogyakarta, Indonesia, 2001. p. 1-6.

WILGES, I. **Cultura religiosa:** as religiões do mundo. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 125.

A METODOLOGIA PEDAGÓGICA DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

PROF. DR. ANTONIO R. S. MOTA S.J.

Resumo

Vivemos em tempos de crises éticas dos valores cristãos; e na área da educação cristã, ressentem-se a falta de caminhos pedagógicos sólidos como referenciais iluminadores da formação integral da juventude para assimilar e internalizar valores humanísticos cristãos.

Nesse sentido, a pedagogia dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio é de uma atualidade genial, pois considera a visão antropológica da pessoa a partir da experiência cristã de Deus criadora de sentido integrador, numa visão de totalidade em que mostra como somente Jesus Cristo pode revelar quem é o homem e o projetar numa construção human-divina, que o leva à plenitude da felicidade, tendo como desencadeador dessa construção do homem novo uma metodologia pedagógica integradora, forjada na experiência de Deus.

Por isso este artigo quer ser uma modesta contribuição na implementação da ação pedagógica educacional espiritual cristã, que reflete a necessidade de levar a pessoa a uma iniciação mistagógica, a partir do referencial educativo do dinamismo pedagógico dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, este, contempla os seguintes elementos significativos da ação e relação educativa na mística humanizadora cristã: metodologia experiencial, itinerário pedagógico, paradigma pedagógico inaciano e apreciação dos EE como seguimento de Cristo para a atualidade da vivência cristã.

Palavras-chave: pedagogia inaciana, espiritualidade inaciana

THE PEDAGOGICAL METHODOLOGY OF SPIRITUAL EXERCISES

Abstract

We live in times of ethical crises about Christian values; and in the area of Christian education, there is a tangible lack of solid pedagogical routes that might act as guiding beacons for the holistic formation of young people so that they might assimilate and internalize Christian humanistic values.

To this end, the pedagogy of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius is of a genial currency; for it considers the anthropological vision of the person starting with the Christian experience of God. This creates an integrating meaningfulness in a vision of totality through which it shows how only

Jesus Christ can reveal who man is and project him onto a divine human construction, which lifts him to the plenitude of happiness; while an integrating pedagogic methodology, forged in the experience of God, acts to unleash this construction of new man.

Therefore this paper seeks to make a modest contribution towards implementing Christian actions which are spiritual, educational and pedagogical, and which reflect the need to lead people towards a mystigological initiation, based on the educative reference point of the pedagogical dynamism of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius. This contemplates the following significant elements of action and educative relationship in humanizing Christian ethics: experiential methodology, pedagogical itinerary, an Ignatian pedagogical paradigm and appreciation of the Spiritual Exercises as the pursuit of Christ for Christian living in the world today.

Key-words: Ignatian pedagogy, Ignatian spirituality

Introdução

Poderíamos afirmar que Santo Inácio, nos seus EE, prima por uma formação integral da pessoa do exercitando, que abarca o homem todo na sua complexidade de dimensões e aspirações, como projeto de abertura dinâmica ao infinito, tendo o cuidado de mantê-lo em equilíbrio e indiviso na sua personalidade.

<<...están, pues, estructurados según una dinámica de integración de la acción de Dios en el creyente, teniendo como base la experiencia religiosa de su mismo autor. Un método espiritual y psicopedagógico para que el ejercitante encuentre la voluntad particular (vocación) que, según la fe cristiana, Dios tiene prevista a todo ser humano; por ello, la <<elección>> (Ej 169-189) es el objetivo central de los Ejercicios. >>¹

Santo Inácio trabalha com as faculdades humanas² e da alma, envolvendo toda a pessoa num processo de interiorização profunda através de um estilo de oração em que tem o cuidado

de introduzi-lo, chamando a atenção do Diretor dos EE para as anotações ou regras para orientar bem os EE³.

Notamos como Inácio trabalha com muita atenção as faculdades naturais e espirituais da pessoa do exercitando, tanto os sentidos exteriores: visão, tato, olfato como os interiores: memória, entendimento e vontade⁴. Essa cuidadosa orientação para com as faculdades naturais e espirituais aparecem notificadas precisamente na orientação para fazer a oração na anotação 5 dos EE⁵. Precisamente, aqui, aparecem implicitamente todas as exigências para o uso dessas faculdades, quando se toca nas atitudes básicas para fazer bem os EE; essa visão antropológica cristã em Inácio corresponde às exigências da dimensão cristã da vocação humana.

Essa atitude metodológica da oração introduz o exercitando numa qualidade pedagógica de atenção e escuta profunda da Palavra de Deus, como podemos verificar neste exemplo de roteiro preparativo da oração, adaptados dos EE para fazer bem a oração Inaciana (como preparar a oração a partir da Sagrada Escritura.

Vejamos este exemplo de método para fazer bem a oração:

1. coloque-se na presença de Deus; peça a Sua graça para prever bem o diálogo com ele, inspirado pela Palavra;
2. leia na Bíblia o texto indicado, prestando atenção ao que toca (dando alegria e paz, inquietando, questionando, deixando dúvida...); o texto é a história, o relato, que vai provocar sua entrada em oração, no Espírito, e sua resposta;
3. composição de lugar. Imagine o lugar onde se realiza a cena da Escritura: no campo? Na beira do lago? Numa casa modesta? Ou procure colocar, graças à sua imaginação, num lugar de sua vida... Por exemplo:

aquele lugar onde você experimentou que Deus é amor... Há pessoas de imaginação mais viva e colorida. Outras de imaginação mais abstrata. Use a imaginação que você tiver, atraindo-a para a oração. Use todas as suas capacidades para acolher o dom da Palavra;

4. prepare a graça que vai pedir a Nosso Senhor, a partir do que o texto lhe oferece e sua vida necessita: aprender a orar, converter-se, conhecer-amar e seguir a Jesus, unir-se mais a Ele, nas dores da sua Paixão, ou na alegria da sua ressurreição etc.;
5. feita, assim, a entrada em oração, meditar ou contemplar o que o texto bíblico apresenta: usar a memória para recordar; a inteligência para refletir e aplicar à própria vida; a vontade para desejar, pedir, agradecer, amar, adorar. Pare no ponto que o “tocar” mais, sem pressa de ir adiante. *“Pois não é o muito saber que sacia e satisfaz, mas o sentir e saborear as coisas internamente”* (EE anotação 2). Onde parar? Onde encontrar fruto e proveito. Onde sentir inspiração, paz, consolação. Onde sentir necessidade de arrependimento, de conversão... Insistir nos pedidos e súplicas, no louvor e ação de graças. Ter mais reverência, atitude mais respeitosa e atenta, quando se dirigir diretamente a Nosso Senhor, pedindo, louvando ou agradecendo, do que quando refletir sobre qualquer outro assunto (EE 3);
6. colóquio: concluir a oração abrindo-se ao Senhor, como um amigo fala a seu amigo, como a criatura diante do Criador, ou como aquele que precisa ser perdoado diante daquele que perdoad. Termine rezando um Pai Nosso ou outra breve oração (EE 109);

7. revisão da oração: examinar como foi a oração, se seguiu os passos propostos, o que mais o consolou, inspirou-o, iluminou-o. O que mais questionou, inquietou, perturbou. Perceber algum apelo, sugestão ou decisão prática. Logo que puder, anotar, com brevidade, o que foi mais proveitoso, o que não deseja esquecer. Isso permitirá a pessoa discernir o que o Espírito Ihe está inspirando. Afinal, a oração inaciana quer-nos levar a buscar e encontrar a vontade de Deus, em todas as coisas (EE 1).

Podemos, assim, afirmar que a iniciação aos Exercícios Espirituais, como compreende Inácio, como todo modo de examinar a consciência meditando e contemplando, orando vocal e mentalmente, com a finalidade de ordenar os afetos desordenados e, assim, buscar e encontrar a vontade de Deus⁶, prevê essas disposições pedagógicas fundamentais dos passos da oração, empregando todas as faculdades naturais e espirituais do exercitante, numa dinâmica de unificação interior como exigência antropológica cristã.

Neste artigo, explicitamos e pretendemos mostrar esse dinamismo da metodologia pedagógica dos Exercícios Espirituais (EE), tomando como elementos constitutivos dessa metodologia pedagógica espiritual os pontos: a metodologia, itinerário pedagógico inaciano, o paradigma pedagógico inaciano e a apreciação dos Exercícios Espirituais como pedagogia de seguimento de Cristo.

1 O dinamismo pedagógico nos Exercícios Espirituais

1.1 A metodologia

Nos EE, tudo é dom e graça a ser insistentemente implorado. Para acolher essa graça, Inácio rodeia a oração de cuidados (a oração preparatória, o pedir a graça que quero e desejo) e dá grande importância aos colóquios. Nisso se manifesta a convicção de que Deus respeita a nossa liberdade e não age em nós sem nosso consentimento. Por isso é necessário dispormos e abriremos nosso coração para acolher o dom gratuito de Deus. Metodologia⁷, com a finalidade inaciana, seria o conjunto daquelas iniciativas que tomamos para facilitar a ação da graça de Deus em nós. Consciente da importância dessa colaboração, querida por Deus, Inácio monta uma engenharia metodológica, como exigência antropológica da atuação da liberdade, que inclui:

- a articulação dos conteúdos das etapas e dentro de cada etapa, a simplificação progressiva da oração, ao longo de cada dia;
- os conselhos práticos (adições) para favorecer a oração;
- a revisão ou exame da oração, com particular atenção aos sentimentos experimentados e às moções percebidas nesses sentimentos;
- a busca da origem dessas moções ou apelos, com a ajuda de um acompanhamento espiritual versado na discriminação dos espíritos;
- os exames, sobretudo o particular e o geral;
- finalmente, os vários conjuntos de regras, das quais as mais importantes são as destinadas a discernir os vários espíritos.

A metodologia dos Exercícios Espirituais⁸ (EE) é antes de tudo fruto do itinerário espiritual de Inácio de Loyola, cujos efeitos ele próprio experimentou e quis partilhar. Seu núcleo central comporta a consciência da prioridade absoluta da ação do *Espírito Santo*⁹ e a abertura de coração de quem faz os EE. Por isso sua metodologia leva o exercitando a dispor-se para deixar-se conduzir pelo Espírito nesse movimento: a descoberta, sempre mais profunda e, muitas vezes, surpreendente de onde vencer-se, da superfície até as raízes (vergonha e confusão, lágrimas, detestação), superando os afetos desordenados, vícios e pecados, pela força da misericórdia de Deus, numa experiência radical de ser salvo só por Ele. Comporta, também, um progressivo aprendizado da linguagem do Espírito e, conhecimento dos ardis e insinuações do “inimigo”, metodicamente elaborada, conforme as etapas interiores do exercitando (discernimento). O “mais”(Magis), como impulso permanente do itinerário empreendido (para mais amá-lo e servi-lo), verificado no decurso dos exercícios do Reino Eterno, Duas Bandeiras, três tipos de Pessoas e Três Graus de Humildade.

1.2 O itinerário pedagógico

O itinerário dos EE completos se articula em etapas, seguindo uma lógica interna, derivada da História da Salvação. Guardadas as devidas proporções, a lógica da articulação entre as várias etapas, com seu fruto específico a ser buscado, deve encontrar-se, também, nas várias modalidades ou adaptações dos Exercícios.

As etapas fundamentais, resumindo, são:

1. a preparatória ou pré-exercícios, aquela em que a pessoa que deseja fazer os Exercícios é ajudada a familiarizar-se com a oração inaciana e a percepção

- das moções, abrindo-se ao discernimento dos espíritos e ao acompanhamento espiritual;
2. a de focalização: o pressuposto, o título, o princípio e fundamento (PF);
 3. a de conversão e purificação: a primeira semana;
 4. a do chamado e oferecimento: o exercício do Reino;
 5. a de seguimento e eleição: a segunda semana;
 6. a de união e confirmação: a terceira e quarta semana;
 7. a de abrangência: contemplação para alcançar amor. É a etapa da retomada da vida diária, na disposição de “em tudo amar e servir”¹⁰.

Cada etapa tem seu fruto próprio, graça a ser pedida e alcançada antes de passar adiante. Na metodologia dos EE, é fundamental o respeito ao ritmo do exercitando, bem como à livre e soberana comunicação de Deus.

Há muitas e diversas maneiras de orar, sendo que algumas são mais adequadas a uma etapa do que à outra. Assim, a “*meditação com as três potências*” é própria da primeira semana, enquanto a contemplação é o método por excelência das demais semanas. Para facilitar e assegurar o discernimento, a seu tempo, são importantes a “consideração” e os exercícios de “repetição”, “resumo” e “aplicação de sentidos”. Os “três modos de orar” são úteis para introduzir e ajudar a saborear o processo interior do exercitando. Juntamente com os exames geral e particular, são especialmente recomendados para os exercitando de primeira semana.

A atenção às moções e estados de consolação e desolação, para buscar e achar a vontade de Deus, exige silêncio interior. No caso dos EVC (Exercícios na vida cotidiana), recolhimento livremente buscado no dia-a-dia e, nos EE feitos em retiro, tanto nos tempos intensivos quanto nos extensivos. O silêncio

exterior é necessário para alcançar a graça do silêncio interior. A compreensão do que se pretende e as adições são um auxílio decisivo para obtê-la.

Nos EE, em cada etapa, na breve e em cada exercício particular, a oração preparatória e os preâmbulos guardam toda a sua importância, pois favorecem a entrada na oração e ajudam o exercitando a ter consciência dos frutos esperados.

Em cada etapa, na breve e sucinta declaração dos pontos, quem dá os EE deverá ter presente os traços do meio ambiente de quem os faz. Atento aos conteúdos próprios, procurará também facilitar a recepção deles por quem faz os EE, num processo contínuo de inculturação. Cada “texto” deve estar no “contexto” não só das etapas dos EE e da História da Salvação, mas também no contexto vital do exercitando. A verdade revelada e a verdade do exercitando devem ser buscadas e harmonizadas; cada etapa tem o seu clima próprio, para que isso aconteça, as adições¹¹ são imprescindíveis.

Os EE de Santo Inácio apresentam-se como um método pedagógico bem articulado e tem como objetivo favorecer uma experiência libertadora do exercitando, favorecendo a atuação de Deus para agir no íntimo da pessoa, ordenando a sua liberdade que se encontra mergulhada em afetos desordenados, para criar uma liberdade interior a fim de melhor responder a vontade de Deus na sua vida¹², configurando-se à imagem de Cristo.

Como pedagogia dinâmica, os EE apresentam um itinerário progressivo que põe em movimento a pessoa inteira em busca de sua liberdade interior, uma vez que antropologicamente se constitui marcada de condicionamentos que tendem para uma autocompreensão egoísta de si mesma, pois se encontra prisioneira dos seus apegos pessoais. No itinerário dos EE, aparece clara a visão de Deus, do homem e do mundo concebida por Santo Inácio¹³, levando, assim, à compreensão de uma antropologia cristocêntrica.

Deus como criador é o fundamento último e necessário de toda existência humana; há, portanto, uma mútua relação que se traduz na existência humana através da expressão existencial cultural da realidade criada por Deus e transformada pelo homem, na consciência de que tudo vem de Deus e tudo volta para Deus. Deus Criador uno e trino que tem no seu amor infinito o projeto de redimir o homem do mal e resgatá-lo para viver feliz; por isso Deus se mostra compartilhando a história humana; ao incarnar-se no seu Filho, assume a condição humana eternamente. E toma o homem como seu colaborador no seu projeto salvífico¹⁴.

Por isso a vocação do homem é viver orientado e comprometido com o projeto salvífico de Deus, como homem transformado em Cristo e para Cristo que o faz transcender o humano. Embora frágil e pecador, mas capaz de amar e de exercitar o bem e sua liberdade para Deus, portanto podendo educar-se para assumir uma atitude libertadora para doar-se ao seu criador.

<<En los Ejercicios Espirituales de San Ignacio hay una dinámica fundamental que tiene como objetivo ayudar a la persona a hacerse libre, para así poder ordenar su vida hacia su fin y pleno sentido. El hombre liberado para ordenar su vida será un hombre de acción, va a actuar poniendo los medios en orden al fin. Se siente llamado a ordenar su vida y contribuir a ordenar la historia secundando la voluntad de Dios. En realidad San Ignacio no plantea que primero se ordena a sí mismo y luego ordena lo demás. Esa liberación y ordenación ciertamente empieza por uno mismo, pero es tarea de toda la vida y se va haciendo día a día, interna y externamente, en lo personal y en las instituciones y obras en las que uno trabaja. Esse avance requiere de un examen cotidiano y de una evaluación permanente.>>¹⁵.

A visão de S. Inácio sobre o mundo é positiva, pois vê que todas as coisas são boas e criadas para o bem do homem, mas o homem deve usar delas tanto quanto o ajude ao fim para o qual é criado no serviço e louvor do seu criador¹⁶.

Encontramos aqui a sintonia dessa visão antropológica inaciana com o dimensão antropológica da vocação assinalando a constituição inerente ao homem para aspiração à plenitude do amor humano; Inácio, na sua visão antropológica, vem de encontro às interrogações levantadas pelas aspirações da vocação humana, enquanto chamado que sente o homem para realizar suas potencialidades e qualidades, respondendo a uma sede de plenitude e felicidade humana, cuja resposta ele somente encontra satisfatoriamente na dimensão cristã da vocação humana focalizando a pessoa de Jesus como aquele que mostra plenamente a verdade sobre o que é o homem, enquanto chamado por Deus em Cristo a um projeto de amor transcendente.

O itinerário dos EE, como pedagogia inaciana, toma como essencial a proposta do exercício livre e positivo da liberdade humana orientada para o serviço da vontade de Deus, fazendo com que o homem viva profundamente sua vocação de filho de Deus. Numa pedagogia dinâmica, os EE envolvem o homem numa ação de eleição, discernimento e oração com vista a uma decisão livre que compactue com a vontade divina sobre o sentido de sua vida. Numa ação pedagógica ativa, com o objetivo de formá-lo num ideal cristão contemplativo na ação, como pessoa unida a Deus no exercício de vida e fé que se origina de uma liberdade amadurecida, em que se integram, na unidade da pessoa, Deus e o homem como encontro de aliança. Inácio propõe nos EE uma pedagogia para o exercício de uma liberdade antropológica madura e livre na autonomia para agir motivado pelo autêntico valor do amor cristão vivido e ensinado por Jesus Cristo àquele que decide segui-lo, como já dissemos acima:

La libertad humana se juega en lo afectivo, en los querer, de tal manera que un afecto desordenado nos lleva al autoengaño, a la racionalización, y la ideologización, en el sentido de ocultamiento y distorsión de la correcta visión de la realidad y de la conveniente transformación de ella. La liberación y el ordenamiento de los afectos permite liberar el intelecto para que también su aplicación se ordene e <<en todo amar e servir>>¹⁷.

Na área educativa, o saber, para Inácio, exige dinamismo por parte do interessado. O importante não é o assimilar de uma grande quantidade de teorias porque “*não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma*”¹⁸. A idéia de esforço pessoal está bem patente na comparação entre os EE e os exercícios físicos. Assim como estes movimentam os músculos da pessoa, assim os Exercícios Espirituais devem mexer com toda a pessoa. A atividade do exercitante manifesta-se na exigência do trabalho dinâmico a que deve sujeitar a memória, inteligência, vontade e imaginação.

<<O primeiro conceito apresentado nas Anotações é a idéia básica de Inácio sobre a aprendizagem e o envolvimento da pessoa toda no aprendizado, que vimos enfatizando na estrutura de um período de oração inaciano. Pedagogia inaciana, que relaciona as Anotações com a pedagogia inaciana, afirma: Por “aprender”, entende qualquer tipo de experiência, reflexão e ação referentes à verdade; qualquer modo de preparar e dispor a pessoa para vencer todos os obstáculos que tolhem a liberdade e o crescimento (1ª Anotação).” Mais uma vez Inácio discute a importância do envolvimento ativo no processo de aprendizagem.>>¹⁹.

A memória não é uma faculdade para recordar, mas para reviver o passado. Refletindo sobre si mesmo, através da inteli-

gência, o exercitando deve obter frutos do que experimentou. Mas a inteligência deve ser bem exercitada a fim de se discernir o melhor no momento da eleição.

A vontade, por sua vez, é mobilizada ao agir da alma. Deve impulsionar o coração, o amor. A atividade da vontade tem um objetivo: fazer com que o querer e desejar coincidam na opção pelo amor que ainda contempla no coração a mensagem que conduz a transformação da pessoa saboreada, com intensidade sem preocupação de passar adiante.

<<Um último conceito inaciano significativo ocorre nas Anotações, Inácio realçou repetidas vezes em seus Exercícios Espirituais que quando rezamos não devemos nos preocupar em percorrer todo o material. Se encontramos um ponto no qual ficamos profundamente comovidos, devemos ficar nele e experimentá-lo plenamente. Este conceito tornou-se conhecido pela frase latina *non multa, sed multum*: é melhor fazer uma coisa ou algumas coisas bem, do que muitas coisas de maneira apressada e inconseqüente.>>²⁰.

A imaginação deve ser ativa na reconstrução das cenas evangélicas. Para isso, a presença de um dinamismo que apela a uma ação contínua, faz-se necessária ao que se pretende. O próprio corpo deve, por exemplo, procurar a melhor posição para a oração. Daqui a importância da educação integral que exige responsabilidade, tomando na formação a opção de vida ou reforma de vida com generosidade.

O ponto central da atividade pessoal do exercitando se dá na eleição de vida, devendo este adaptar-se às regras de vida e expressar o que deseja. Poderíamos concluir que a pedagogia inaciana presente nos EE leva a um projeto comprometido, precisamente o hoje que se evoca na realidade de uma cultura dos projetos provisórios e do valor meramente material do consumo

que produz uma cultura fragmentada do vazio de sentido, no que diz respeito a projetos de vida humana sólidos e duradouros.

A visão de processo, na pedagogia dos EE, leva à profundidade do objetivo a que se aspira e não se mistura com o quanto das muitas coisas, mas se detém no fundamental em profundidade, em etapas processuais que se superam dentro dum ritmo de qualidade das ações empreendidas, dando, assim, o que há de mais característico dos EE como pedagogia:

<<La dinámica fundamental de los Ejercicios Espirituales invita al que los hace a VER la realidad, a REFLEXIONAR con ella y a ACTUAR en consonancia para transformarla. Este movimiento va acompañado de un EXAMEN o EVALUACION PERMANENTE que nos permita detectar si estamos procediendo libremente, sin engaños y ordenadamente, hacia el fin al que estamos llamados o si más bien estamos convirtiendo los medios en fines, que es el grande desorden al que tiende generalmente lo humano>>. ²¹

O ritmo dos EE assume um caráter existencial, espiritual com vista ao amadurecimento da pessoa como um todo, dando, portanto, atenção às situações pessoais interiores do que aos temas a transmitir ou assimilar. Uma pedagogia finalizada pela objetividade do que se deseja como fruto da oração, levando a pessoa à disponibilidade de se envolver, dando o melhor de suas forças, à medida que se direciona para contemplar o fruto no pedido da graça feita.

O itinerário pedagógico dos EE refletidos acima permite uma chave de compreensão para uma ação educativa da vocação cristã que contempla o horizonte de busca de sentido na correlação humana e antropológica cristã com fundamento para compreender, portanto, a vocação ao seguimento de Cristo, como

vimos na abordagem da antropologia da vocação humana; precisamente Inácio aqui responde a essa busca de caminho eficaz na fé cristã, envolvendo todas as dimensões da personalidade humana, com esse singular itinerário da pedagogia da ação de Deus no processo de amadurecimento humano e de fé daquele que livremente, abre-se ao chamado de Deus para realização da dimensão cristã da vocação humana.

1.3 O paradigma pedagógico inaciano

O paradigma inaciano também reflete, claramente, a tradução dos EE. como pedagogia educativa da fé. Inácio, tendo vivido em profundidade a importância de uma experiência humana espiritual marcada pela interiorização transformadora do homem tocado pela graça de Deus, passa a formular, em estilo pedagógico, toda a sua experiência de conversão integradora. E, da profundidade dos seus EE, ele consegue exprimir, de modo tão consistente, uma perspectiva de leitura discernida para a experiência educativa do homem do seu tempo e do nosso; o *paradigma pedagógico inaciano* expressa em síntese educativa a *natureza pedagógica transformadora da graça dos EE*, desde onde está ancorada toda a fonte dinâmica do conteúdo pedagógico inaciano:

<<O primeiro decreto da 33ª Congregação Geral da Companhia de Jesus, Companheiros de Jesus enviados ao Mundo de Hoje, encoraja os Jesuítas ao discernimento apostólico constante dos seus ministérios, tanto tradicionais, como novos. Tal revisão, como se recomenda, deveria estar atenta à Palavra de Deus e ser inspirada pela tradição Inaciana e também permitir a transformação dos modelos habituais de pensamento por meio de uma **permanente inter-relação de experiência,**

reflexão e ação. É aqui que encontramos o perfil de um modelo para levar as Características da Educação da Companhia de Jesus até à vida das nossas escolas de hoje, através dum modo de proceder que seja plenamente coerente com o fim da educação jesuítica e inteiramente na linha da missão da Companhia de Jesus. Dirigimos a nossa consideração, portanto, para um paradigma inaciano que dê prioridade à interação constante de EXPERIÊNCIA, REFLEXÃO E ACÇÃO.>> ²².

Essa formulação pedagógica (que se inspira no método de revisão de vida *ver, julgar e agir*, tomado da *Gaudium Spes* e de Puebla) tem sua origem na dinâmica interna dos EE, enquanto *fonte de uma educação integral da pessoa*, na qual ela é confrontada com a pessoa do verbo encarnado, *Jesus Cristo* (cf. Encarnação na dimensão cristã da vocação humana no 2º capítulo) é a partir desse contexto que o Paradigma Inaciano recebe sua fundamental importância para a educação do homem cristão como *homem para os demais*²³.

1.3.1 O contexto dos EE no paradigma pedagógico inaciano

Como já vimos anteriormente, os EE se inscrevem dentro de uma realidade pessoal portadora de um contexto existencial personalizado, a partir de onde a pessoa se coloca, com a predisposição de percorrer um caminho sério na prática dos EE; por isso se faz necessário àquele que orienta o exercitando tomar em consideração esse contexto particular da pessoa, a fim de verificar as suas possibilidades de frutos espirituais²⁴. O perfil humano, na sua contextura de sanidade psicológica, faz-se necessário para as exigências decorrentes dos questionamentos interiores que provocarão, espiritualmente, sadios conflitos de

moções desoladoras e consoladoras, confrontando a pessoa consigo mesma, com os outros e com Deus, pedir-lhe-á uma capacidade introspectiva e de auto-análise de consciência.

1.3.2 Experiência nos EE como paradigma pedagógico

A experiência vivida por Inácio, é portadora de uma densidade de transformação da personalidade na sua qualidade integradora e interiorizante que se expressa pedagogicamente como força motriz de toda de toda ação da pessoa.

<<A EXPERIÊNCIA para Inácio significa <<gostar das coisas internamente>>. Antes de mais isto requer fato, conceitos e princípios. Exige sensibilidade para as conotações e matizes das palavras. E dos acontecimentos, exige que se analisem e valorizem as idéias, que se encontram razões. Só com uma exata compreensão daquilo que se considera se pode conseguir valorizar acertadamente o significado. Mas a experiência inaciana vai mais além da compreensão meramente intelectual. Inácio exige que <<o homem todo>>, - mente, coração e vontade - se implique na experiência educativa. Anima a utilizar tanto a experiência, a imaginação os sentimentos como o entendimento. As dimensões afetivas da pessoa humana, tanto como as cognitivas, têm de ser envolvidas, porque sem um sentimento interno unido à apreensão intelectual, a aprendizagem não levará à ação.>>²⁵.

Quando Santo Inácio, nos EE, aconselha a saborear interiormente as vivências espirituais e não buscar o muito saber, ele convida a pessoa a mergulhar generosamente na identificação dos seus sentimentos profundos, como espelho da experiência vivida para tirar daqui o fruto de graça que Deus oferece à pes-

soa; por isso, num modelo de paradigma pedagógico inaciano, toma em consideração diretamente a integração do conhecer e experimentar o que conhece.

<<Por exemplo, uma coisa é saber que Deus é Pai; mas para que esta verdade seja viva e se torne efetiva, Inácio quer que sintamos a ternura com que o Pai de Jesus ama e cuida de nós, nos perdoa. E esta experiência mais profunda pode levar-nos a experimentar que Deus partilha este amor com todos os nossos irmãos e irmãs na família humana na profundidade do nosso ser, podemos ser impelidos a cuidar dos outros – nas suas alegrias e tristezas, nas suas esperanças, provações, pobreza, situações injustas – e a querer fazer alguma coisa por eles. Porque então toda a pessoa humana é envolvida e não só o coração e a cabeça.>>²⁶.

Conhecer como conotação bíblica de interiorização de relação interpessoal com alguém que, sendo Deus criador, proporciona uma graça transformadora da pessoa do exercitando, pon-do nele sentimento amoroso e serviçal, colocando-se livremente à disposição da vontade do seu criador e Senhor. Experimentar aqui quer significar esse diálogo entre criador e criatura que substancialmente o recria no amor libertador e o põe em dinamismo para em tudo amá-lo e servi-lo. Naturalmente, o conhecer, como experiência nos EE, leva a uma relação personalizante, com diálogo que mostra numa atitude de reflexão discernida para buscar e encontrar a vontade de Deus e realizá-la com a atitude de contemplativo na ação.

1.3.3 A reflexão nos EE como paradigma pedagógico²⁷

Inácio procurou, em sua vida, buscar sempre a realização da vontade de Deus; por isso constantemente se esforçava na oração a identificar pelo discernimento qual era a vontade de Deus em cada específica situação que se encontrava:

<<Ao longo da sua vida, o próprio Inácio conheceu que estava constantemente sujeito a diferentes movimentos, convites, alternativas, freqüentemente contraditórias. O seu maior esforço era tentar descobrir o que o movia em cada situação: o impulso que o levava para o bem ou o que levava para o mal: o desejo de servir os outros ou a solicitude pela sua própria afirmação egoísta. O sucesso em distinguir esta diferença fê-lo um mestre no discernimento, e ainda o continua a ser hoje. Para Inácio <<discernir>> era clarificar a sua motivação interior, nas razões que moviam os seus juizes, provar as causas e implicações daquilo que ele experimentava, ponderar as possíveis opções e avaliá-las à luz das suas possíveis conseqüências, para conseguir o objetivo pretendido: ser uma pessoa livre que procura, encontra e realiza a vontade de Deus em cada situação.>>²⁸.

A reflexão na perspectiva de Inácio visa à conversão, à metanóia de vida em diálogo com a realidade contemplada de maneira orante. Assim como a realidade que contemplamos com os olhos humanos de Jesus, a exemplo da contemplação do Rei Eterno²⁹, que reflete o olhar da Trindade, também a reflexão para nós está animada pelo mesmo Espírito de Jesus. Santo Inácio procura evitar ilusões, decisões incoerentes que dizem querer, mas não querem, e oferece algumas ajudas para identificá-las e evitá-las³⁰.

1.3.4 A ação nos EE como paradigma pedagógico³¹

Em tudo, amar e servir, para Inácio, levava a uma atitude operosa onde o amor sobressaísse em primeiro lugar, procurando pô-lo antes em atitudes que em palavras:

<<Para Inácio, o teste crucial do amor é aquilo que se faz não o que se diz. <<O amor mostra-se com atos, não com palavras>>. O objetivo dos Exercícios era precisamente capacitar o exercitante para conhecer a vontade de Deus e cumpri-la livremente. Por isso, também, Inácio e os primeiros jesuítas estavam mais preocupados com a formação de atitudes, valores e ideais dos alunos no momento de tomar decisões, numa ampla variedade de situações, em ordem às ações a realizar. Inácio queria escolas dos jesuítas para formar a juventude que podia e devia contribuir inteligente e efetivamente para o bem-estar da sociedade. Na sua pedagogia, Inácio realça o estágio afetivo/avaliativo do processo de formação, porque é consciente que os sentimentos afetivos além de permitirem cada um <<sentir e saborear>>, isto é, aprofundar a própria experiência, são forças motivadoras que *fazem passar da compreensão à ação e ao compromisso*. Respeitando a liberdade humana, esforça-se por promover a decisão e compromisso para o magis, o melhor serviço de Deus e das nossas irmãs e irmãos>>³².

1.3.5 A avaliação nos EE como paradigma pedagógico inaciano

Para Inácio, toda atitude orante comporta uma revisão apurada sobre o vivido experiencialmente, a fim de identificar o fruto da graça recebida. Nesse sentido, o paradigma pedagógico

inaciano recolhe, de maneira sabia, a importância desse princípio dos EE e o aplica na área do domínio da aprendizagem:

<<O elemento dinâmico final do Paradigma pedagógico Inaciano é a avaliação. – No Paradigma Pedagógico Inaciano, a avaliação tem os dois propósitos tradicionais geralmente associados com tarefas acadêmicas, mas também possui outro sentido.>>³³.

Essa quinta dimensão do paradigma pedagógico inaciano engloba a consciência da qualidade resultante da assimilação de conteúdos e valores enquanto atitudes internalizadas no modo de proceder em atitudes, sobretudo no tocante à formação de pessoas para o serviço dos outros. Pela avaliação, o jovem pode detectar e corrigir as dimensões educativas comportamentais que ainda não assimilaram os valores pelos quais se esforça, para abrir-se como personalidade em formação, aberto ao conhecimento da verdade cristã que lhe traz a convicção de ser e estar a serviço dos demais, acolhendo com humildade a falta de maturidade e compromisso que ainda lhe permeia sua prática existencial.

<<a avaliação questiona todas as etapas do paradigma; mas não fica no mero questionamento. A avaliação examina os resultados do processo, procura as causas e suas possíveis superações ou remédios e, por conseguinte, reabre o caminho para seguir avançando>>³⁴.

A avaliação, enquanto parte final de um processo educativo no paradigma pedagógico inaciano, tem uma função dialética, enquanto é também o reinício do processo, como numa espiral, que começa com a experiência, reflete sobre seu significado,

avalia o percurso e seus resultados com vista a intervir, de modo superior, no mesmo processo da realidade³⁵.

O horizonte da avaliação é a busca do magis no processo e no resultado do trabalho educativo, de forma que se persiga a excelência em todas as áreas da vida escolar, nas circunstâncias concretas em que ela se encontra o plano de desenvolvimento possível de todas as potencialidades da pessoa.

Concluindo, o paradigma pedagógico inaciano tem sua inspiração na espiritualidade dos EE, enquanto modelo pedagógico e tem sua finalidade de forjar homens e mulheres cristãos para e com os demais, enquanto atitude mentalidade e enfoque, num modo de proceder contínuo, que se sintam comprometidos com a dignidade da vida humana. Assume um perfil de uma formação personalizada em que inclui indispensavelmente uma relação dialogante entre educador e educando, num intercâmbio de enriquecimento mútuo na linha dos valores humanísticos.³⁶

1.4 Os Exercícios Espirituais como pedagogia de seguimento de Cristo

Introduzimos vários elementos pedagógicos inacianos na abordagem percorrida até aqui: como a experiência de conversão de Inácio, a aplicação pedagógica geral do conteúdo dos EE e uma sintética apresentação da pedagogia inaciana, como decorrência dos EE aplicados à educação. O objetivo disso foi apresentar uma visão geral sobre a importância da experiência espiritual de Inácio, como fonte pedagógica espiritual propriamente dita, com alicerce antropológico cristão³⁷, onde se situa a base do discernimento pedagógico da vocação cristã à luz dos EE, sobretudo tomando como referência central a Segunda Semana dos Exercícios Espirituais (EE).

Entraremos, agora, progressivamente, na parte central do nosso tema, porque, ao visualizarmos a apresentação do con-

teúdo dos EE, verificamos, sobretudo no que se refere à segunda semana dos EE, como Inácio, na sua experiência de conversão, encontra um caminho de acesso de identificação com a pessoa de Cristo, através de um processo pedagógico da experiência de Deus, demarcado por uma qualidade de oração intensamente discernida, preparada para alcançar o fruto pedido que é << *conocimiento interno del Señor, que por my se há hecho hombre,, para que más le ame y le siga*>>³⁸. Da sua experiência cristocêntrica, Inácio pouco a pouco vai visualizando um perfil da pessoa de Jesus Cristo existencialmente marcante, transmitindo pedagogicamente um modo de acesso a Jesus como fruto da graça na experiência orante pelo desejo intenso de serviço apostólico como amor a Cristo, presente na sua Igreja.

Ora, todo nosso trabalho anterior, dos primeiros dois capítulos, mostrando configuração antropológica-cristã desde as interrogações existenciais do homem atual, sobretudo no mundo juvenil, expondo a problemática da busca de sentido transcendente da vida e realização da pessoa, historicamente orientada a esse horizonte infinito do amor divino, desde o olhar da fé cristã que somente encontra uma resposta satisfatória, na Pessoa de Jesus, homem e Deus que, pela sua encarnação na história, realiza plenamente a vocação transcendente do homem. Centrando-se, assim, no *mistério cristocêntrico do seguimento de Jesus*, o homem contemporâneo encontra um horizonte de esperança para abrir-se a uma meta de construção e transformação antropológica existencial humana, permitindo-lhe caminhar esperançosamente na concretização da sua utopia de felicidade na aspiração de plenitude de sua existência.

Mas, porque vivemos num mundo complexo quanto às expressões pedagógicas de linguagem existencial que perfilam com convicção uma educação e humanização da vida aberta ao humano-divino, em meio a pluralidade no mundo de experiências

religiosas, optamos pela proposta de um olhar pedagógico na experiência de Deus no estilo inaciano que nos apresenta a linguagem dos EE, como uma entre inúmeras outras pedagogias da experiência de Deus, também esta nos apresenta uma formulação do itinerário experiencial da fé eficaz e transformador, no processo de amadurecimento da vocação cristã.

E aqui está o intento de resposta inaciana, pelo o acesso da experiência cristã do seguimento de Cristo, veiculado desde um processo de discernimento pedagógico, numa linguagem da experiência da graça que trabalha no humano da vida cristã, conduzindo o exercitando a uma resposta de convicção na fé, ao chamado do seguimento de Jesus numa num estilo de Kénosis, de serviço humilde e generoso, profundamente desvelado numa experiência profunda de oração discernida, em que fé e vida se integram. É o que desejamos expressar de modo sistemático e sintético.

1.4.1 Os Exercícios Espirituais como pedagogia de iniciação à experiência

Na base dos EE, está presente, como já foi acenado acima, outras vezes, a profunda experiência de conversão de Inácio iniciada em Loyola e que teve seu apogeu espiritual em Manresa; aqui, ele experimentou a ruptura com seu modo de viver anterior, sendo arrancado do seu habitat e guiado pelo Espírito de Cristo, numa mais profunda experiência de deserto espiritual.

<<En realidad Ignacio no tuvo maestros iniciadores, ni fueron los libros sus guías: fue Dios mismo el que lo guió de modo personal: <<En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole>>(19). Y las enseñanzas de este iniciador fueron de orden experiencial, en un contexto de oración y de comunicación,

obrando inmediatamente ele Creador con la criatura. Las experiencias místicas de Ignacio en Manresa, sus visiones e iluminaciones (20), se enmarcan en esta iniciación espiritual. Tan convencido está Ignacio de que es Dios mismo el que le inició, que <<se dudase en esto, pensaba ofender a su Divina Majestad>> (21).>>³⁹.

Aqui se realizou decisivamente uma experiência de iniciação espiritual numa busca sincera da vontade de Deus. Esse corte, com seu mundo familiar e cultural local, reproduz a exigência de uma nova vida; Inácio plasma um novo estilo de vida à medida que enfrenta ser “ferido” por Deus e acolhe sua realidade contingente de pecador e passa a confiar na força da Graça de Deus.

<<Solo cuando Ignacio acepte su realidad humana (comer, dormir), su situación de pecador salvado misericordiosamente por Dios, su condición de criatura dependiente de Dios, su llamada a colaborar a un Reino que se instaura por la cruz, habrá superado esta crisis de madurez humana y de conversión a la fe verdadera. E Ignacio verá finalmente que este engaño era diabólico (26). – Cualquiera que sea la interpretación que se dé a esta crisis manresana, no se puede negar que constituye una verdadera muerte iniciática: todo su mundo anterior se desgarró hasta en las más profundas zonas de su personalidad humana. Ignacio muere incluso experiencialmente a su pasado, y siente el vertido de lo desconocido y la añoranza del mundo caballeresco abandonado. Es la experiencia del pueblo de Israel en el desierto, de Elías en Horeb, de Jesús en el huerto y en la cruz, de Pablo al sentirse derrumbado del caballo, del anacoreta Antonio en el desierto, de Juan de la Cruz al sentirse invadido por la noche oscura, de Teresa de Lisieux al sufrir tentaciones de fe poco antes

de su muerte. En plena madurez de la vida, el hombre que desea seguir al Señor experimenta una dolorosa muerte iniciática, <<come a omes que entran en carrera de muerte>>(27).>>⁴⁰.

Essa experiência manresiana se apresentou como fonte de base para toda vida de Inácio, enquanto dela tirou toda sabedoria espiritual e de discernimento que constitui o núcleo básico dos EE, enquanto método espiritual pedagógico, que permite a cada cristão se inspirar para encontrar Deus, ordenando sua vida para uma pronta disponibilidade a realizar sua vontade.

Os EE, enquanto método pedagógico de caminho espiritual, seguem umas exigências próprias de rupturas do vivido normal, para colocar a pessoa em condição de disponibilidade para a escuta da voz do Espírito; exige da pessoa a capacidade de se confrontar com seu mundo interior e, por isso, está exposta a ser mobilizada com moções internas que a desinstalam.

<<Los EE son tiempo de prueba, de lucha, de agitación, de mociones internas contrapuestas y alternantes; de tal modo que si el ejercitante no siente tales mociones, debe ser interrogado por el que da los EE para saber si realmente los hace como debe (EE 6). Las distintas reglas de discreción de espíritus presuponen que el ejercitante se hallará en situación de agitación espiritual y que deberá ser ayudado. La misma temática de las meditaciones de la 2ª semana (banderas, Binarios, Maneras de humildad) se inscribe en una atmósfera de lucha y de tentación espiritual. – En los EE todo se ordena a la elección, y esta es un auténtico parto (39), es decir, el momento en que se alumbrá un hombre nuevo. Pero este engendramiento es doloroso y presupone una muerte, un salir de su propio amor, querer e interés (EE 189). El hombre ha de estar dispuesto a morir, a cortar con toda una vida

anterior e iniciar una vida nueva. La elección de los EE es el momento central de la iniciación ignaciana, el momento de la muerte iniciativa que abre el paso a una vida nueva.>>⁴¹.

Os EE apresentam, portanto, traços de um itinerário pedagógico de iniciação cristã que reproduzem de modo eficaz o que representa a experiência de iniciação no catecumenato da Igreja primitiva, atualizando toda riqueza do mistério cristão, como é o fato histórico e irrepetível da ação da encarnação de Deus na história humana em Jesus de Nazaré, que morre e ressuscita e é exaltado à direita do Pai, como Senhor⁴². Na Igreja primitiva, vemos traços claros de sua estrutura de iniciação cristã próprias do catecumenato orientado à conversão de adultos e sua adesão à fé cristã⁴³:

1. condições de admissão ao catecumenato;
2. uma iniciação doutrinal;
3. uma iniciação a vida de oração;
4. uma iniciação ao discernimento;
5. um processo de conversão do catecúmeno;
6. uma adesão a Cristo por parte do catecúmeno;
7. uma iniciação sacramental;
8. uma pedagogia pós-sacramental.

Vejamos, sob o prisma desse mesmo esquema, a semelhança da iniciação cristã primitiva com a iniciação nos EE inacianos.

Os EE visam a uma experiência de iniciação existencial na fé, vividos numa dinâmica mistagógica, envolvendo sobretudo o sentido sapiencial e existencial cristão. Aqui, os EE constituem, através da riqueza de método oracional, uma iniciação ao discernimento espiritual como vimos anteriormente e podemos

conferir nas regras de descrição de espíritos da primeira e segunda semana dos EE: (313-327 e 328-336); bem como as grandes meditações da segunda semana: Reino, Bandeiras, Binário e Três Graus de Humildade, todas visam a ajudar o discernimento do exercitando⁴⁴. Assim, como se processa a conversão no catecumenato, em perspectiva ao batismo, nos EE se expressa a dimensão de metanóia, aprofunda as exigências batismais na conotação da renúncia a toda proveniência do mal⁴⁵. Bem como a configuração, a identificação presente na segunda semana dos EE está relacionada à adesão a Cristo na síntese catecumenal, num paralelo muito semelhante enquanto experiência e vivência de seguimento de Cristo⁴⁶.

A relação entre iniciação cristã e os EE parece desaparecer no que constitui o núcleo da iniciação cristã (batismo-confirmação-eucaristia) que nos EE se renova através da confissão e da eucaristia. O que nos EE corresponde ao momento sacramental da iniciação cristã é propriamente a eleição⁴⁷. A mistagogia posbatalmal corresponde nos EE à terceira e à quarta semana na identificação no seu mistério pascal⁴⁸.

Poderíamos concluir, dizendo que os EE recolhem e atuam de modo bastante eficaz a experiência da preparação espiritual presente na mistagogia da iniciação cristã no batismo de adultos na Igreja antiga.

1.4.2 Conceito de seguimento na pedagogia da segunda semana dos EE⁴⁹

Aqui queremos destacar a importância da resposta ao seguimento de Cristo, analisando sobretudo como aparece no itinerário da Segunda Semana, a referência ao seguimento de Jesus sobretudo no pedido de cada contemplação dos mistérios da vida de Cristo. Encontramos, nessa temática cristocêntrica da

Segunda Semana, o caminho pedagógico que responde, satisfatoriamente, às exigências da concretização da dimensão cristã da vocação; Deus, quando recebe o assentimento do seu chamado por parte de uma pessoa que lhe responde livremente, essa pessoa se sente radicalmente atraída e passa a se autocompreender como pertença exclusiva sua, toda entregue nas suas mãos e aceita caminhar como peregrina na sua estrada, totalmente abandonada aos desígnios do mistério do amor de Jesus e de sua vontade, e Inácio encarna, na sua experiência de peregrino do seguimento de Cristo, exatamente essa realidade de mística existencial, como bem o mostra na configuração com Cristo na segunda semana dos EE.

E a segunda semana dos EE confirma isso ao resumir-se em três significativos exemplos de seguimento apaixonado a Jesus por parte de Inácio: alcançar o conhecimento íntimo de Cristo e sua mensagem enquanto graça de Deus⁵⁰, um forte amor e entusiasmo à sua pessoa e uma decisão (eleição) para seguir Jesus Cristo na sua kénosis⁵¹.

Naturalmente, a segunda semana dos EE nos oferece o núcleo marcante em termos de pedagogia orante, dirigida à configuração do exercitando nos mistérios da vida de Jesus Cristo e, conseqüentemente, uma adesão incondicional ao seu seguimento. E, para fundamentar, de maneira mais precisa, a importância do tema do seguimento na segunda semana nos EE, vamos percorrer no próprio texto dos EE as inúmeras citações que direta ou indiretamente se refere ao aprofundamento do exercitando na configuração da seqüela de Cristo. Santo Inácio, insistentemente, chama a atenção do exercitando para o fruto da oração enquanto graça alcançada, durante a contemplação dos mistérios da vida de Cristo, para obter um sempre mais profundo conhecimento interno de Nosso Senhor Jesus Cristo para que mais o ame e o sirva⁵².

Passemos agora a visualização pedagógica sintética do texto da segunda semana dos EE sobre o enfoque do chamado e seguimento de Jesus.

a. A meditação do Rei Eterno (EE 91 – 100)⁵³:

Vemos aqui um apelo a uma resposta incondicional na kénosis de Jesus com uma generosidade comprovada nas ações fiéis dos acontecimentos:

<<demandar la gracia que quiero; Será aquí pedir gracia a nuestro Señor para que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad (91). – por tanto, quien quisiere venir conmigo a de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; Asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como ha tenido en los trabajos (93).>>⁵⁴.

EE 91- 94 aqui o objetivo da parábola é mobilizar (oferecer) toda a pessoa, sua história concreta, suas potencialidades afetivas, seu próprio passado, levando em consideração o caminho já feito nos EE. *“Portanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria (95)”*⁵⁵.

Aqui, a narração do Rei Eterno (EE 95) contempla o Cristo histórico chamando as pessoas que se oferecem a Ele como Deus, querendo viver como ele viveu em sua natureza humana⁵⁶. A idéia de imitação de Cristo é substituída aqui pela de partilha e associacão de destino e missão e visa a conduzir o exercitando a radicalidade do dom de si, ultrapassando a primeira resposta de simplesmente dar-se por causa de um trabalho determinado; em consequência, a contemplação do Rei Eterno não comporta um apelo à ação⁵⁷.

<<Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro fauor y ayuda, delante, vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor seruicio y alabanza, de ymitaros en pasar todas iniurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como spiritual, queriéndome vuestra sanctíssima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado (98). >>⁵⁸.

A oferta de si aqui se identifica com a sorte de Cristo, que não seria madura no início do itinerário dos EE. Demonstra essa oblação uma entrega de abandono incondicional ao Deus infinitamente bom, a quem o exercitante se doa complementemente, assumindo as conseqüências do seu seguimento que são as disposições para vivenciar os sofrimentos decorrentes da kénosis de Cristo, numa atitude quenótica como em Filipenses, 2, 5-11; o exercitando se encontra num estágio de integração espiritual que essa identificação com o mistério quenótico do Senhor Ihe produz uma grande ressonância de alegria pelo compromisso com o Reino de Deus⁵⁹.

b. Contemplação dos mistérios da vida de Jesus (EE: 101-131)⁶⁰:

A partir desse nível em que se encontra o exercitante, todo o percurso da experiência de Deus se concentra na pessoa de Jesus Cristo. Ele aparece como caminho verdade e vida, referencial modelo de seguimento (ver EE 104 e 130), como aquele que, por excelência, mostra a vontade do Pai. A pessoa histórica de Jesus é o paradigma de seguimento na segunda semana dos EE⁶¹, e encontramos aqui a relação com o horizonte cristocêntrico da vocação como seguimento de Jesus, quando abordamos, nesse ponto, a importância cristológica nos mistérios da vida de Jesus.

Nessa perspectiva, visualizamos na experiência inaciana, a presença amorosa de um Deus que toma a iniciativa de vir ao encontro do diálogo humano para transformar o homem na sua história desfigurada para uma história de transfiguração e plenitude no amor que se doa incondicionalmente.

<<El 3º. demandar lo que quiero; será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga>>⁶².

Trata-se de um conhecimento que decorre da experiência existencial, vivida, que penetra o coração, o centro interior pessoal de Cristo e que toca a pessoa do exercitando. Conhecimento amoroso de Jesus que é criador, redentor, Senhor e Rei que se encarnou no mundo como homem para salvar os homens, <<se ha hecho hombre por mim: por mi amor y para librarme de mis pecados, haciéndome su hermano y amigo>>⁶³.

Esse conhecimento de Jesus, como experiência pessoal, afetiva e interior, leva a opção de querer estar com Jesus e segui-lo, servindo-o na sua Igreja, compartilhando do seu projeto e destino na construção do Reino de Deus. A expressão: “...para que más le ame y le siga” significa amar a Jesus com um amor de profunda identificação de amizade que, por sua vez, conduz o exercitando a uma participação do amor de Deus pelos homens e, assim, assume as suas conseqüências na configuração da kénosis de Cristo⁶⁴, como podemos ver nos EE:

<<...ase de hazer vn colloquio, pensando lo que deuo hablar a las tres Personas diuinas, o al Verbo eterno encarnado, o a la Madre Y Señora nuestra, pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e ymitar al Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado, desziendo vn Pater noster (109). >>⁶⁵.

O mesmo Santo Inácio nomeia constantemente a expressão *seguir a Cristo*, referindo-se ao caminho de Jesus com os apóstolos na terra, enquanto se tratando já da vida dos apóstolos depois da ressurreição de Cristo, refere-se o seguimento acrescentado ao sentido mais de missão, como amar e servir. O mesmo Novo Testamento designa a relação dos discípulos com Jesus, antes da sua ressurreição, com a terminologia do seguimento, como seguir <<akoluthēin>>, enquanto o sentido de imitação se faz implicitamente presente no contexto da ação ministerial de Jesus como Mestre e Modelo de seguimento (cf. Mt. 11, 28s; 20, 25-28; Jn. 13, 15)⁶⁶.

<<...mirar y considerar lo que hazen, así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, y de calor y de frío, de iniurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí; después reflitiendo, sacar algún provecho spiritual (116). >>⁶⁷.

A dimensão quenótica da kénosis de Jesus se exprime com realismo e força de persuasão nesse número acima dos EE: aqui Santo Inácio faz questão de enfatizar na visualização do cenário contemplativo do exercitando, como diz aqui: caminhar com cansaços, trabalhos sofridos, extrema pobreza e inúmeros padecimentos e humilhações e, por fim, morte na Cruz, e tudo isso por mim. Toda a vida de Jesus Cristo se apresenta como vida pobre e humilhada com um sentido incondicionalmente redentor⁶⁸. “...luego en despertándome, poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hazer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le seruir y seguir (130).”⁶⁹.

Presenciamos, ainda, uma atitude de profundo acatamento ao mistério de Cristo encarnado, por parte do exercitando e o desejo sincero de penetrar com o olhar da fé na dinâmica de

pertença comprometida com projeto salvífico de Cristo e Senhor da história. Por isso também a delicadeza de Inácio de preparar bem a contemplação com o máximo de atenção e silêncio interior para colher o fruto da graça pedida na oração que será sempre o do conhecimento interno para que mais o ame e sirva seguindo.

<<Considerar cómo el Señor de todo el mundo escoje tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los enbía por todo el mundo, esparziendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas (145). >>⁷⁰.

Enviados são todos os que são chamados por Jesus Cristo, enquanto discípulos marcados pelo batismo e confirmados na fé e no amor para com Deus e os homens e destinados a trabalhar pelo Reino de Deus, conformando-se com a sorte de Cristo (cfr. Rm. 8,17s; Hb. 12, 1-3).

<<Considerar el sermón que Xpo nuestro Señor haze a todos sus sieruos y amigos, que tal jornada enbía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a summa pobreza spiritual, y si su divina maiestad fuere seruida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; 2º, a deseo de opprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad, de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; opprobio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º, humildad contra la soberuía, y destes tres escalones ynduzgan a todas las otras virtudes (146). >>⁷¹

O sentido de um envio missionário para levar a Boa Nova do Reino de Deus encarnado em Jesus como Bom Pastor que vem para salvar todos os homens e, por isso, conclama um grupo de discípulos para estar com ele e realizar sua missão. Na

missão, o enviado se identifica com Cristo, porque o imita. Naturalmente, a contemplação do sermão da montanha sendo bem representativo do conteúdo da missão é para Inácio uma sugestiva contemplação para o exercitando mergulhar no núcleo da mensagem de Jesus sobre a condição da praxes daquele que assume a kénosis do Mestre⁷².

Nos mistérios da vida de Cristo, nos EE⁷³, os sinais da kénosis de Jesus no seguimento do exercitante se visibiliza no envio missionário daquele que é enviado a expandir o Reino de Deus. Jesus se apresenta como servo sofredor (cfr. Isaias, 42, 1-9; 49, 1-6; 52, 13-53, 12); no mesmo Sermão da Montanha (Mt. 5-7) precisamente nas Bem aventuranças (Mt. 5, 1-12; Lc 6, 20-23); nos anúncios da Paixão (Mt. 16, 21-23; 17, 22s; 20, 17-19); nas mesmas condições para seguir Jesus (Mt. 16, 24-28). Bandeira de Cristo constitui assim o caminho do filho do Homem (Mc. 8, 31.35s).⁷⁴ <<...como Xpo llama y quiere a todos debaxo de su bandera, y Lucifer, al contrario, debaxo de la suya (137)>>⁷⁵; e isso se relaciona com a dimensão da cruz como condição de seguimento.

Representa essa atitude acolhimento da graça de Deus por ser escolhido para seguir de perto Cristo não em menos pobreza e passar injúrias e humilhações para melhor imitá-lo, esse estilo representa a Bandeira de Cristo, que é, principalmente, de estilo humilde e pobre.

<<...para que yo sea recibido debaxo de su bandera, y primero en summa pobreza espiritual y, si su diuina maiestad fuere seruido y me quisiere elegir y rescibir, no menos en la pobreza actual,... en pasar opprobios y iniurias por más en ellas le ymitar, sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ny displazer de su diuina maiestad, y con esto vna Aue María (147). >>⁷⁶

A identificação com a kénosis de Cristo se faz apelo sincero na atitude de pronta generosidade do exercitando agora na Segunda Semana dos EE que toma uma tonalidade conatural o fato de expressar o profundo desejo de participação na Kénosis de Jesus; não se trata de um desejo voluntarioso, mas de uma experiência de amor vivida pelo exercitando que se sentido libertado dos seus pecados, vê-se agora inteiramente pertença de Cristo, portanto respirando uma atmosfera de comunhão espiritual e orientado todo o seu ser interior à vontade do Senhor.

Há uma consciência amadurecida da sua condição de criatura, que somente pode responder o chamado ao serviço de Cristo por graça e, por isso, mostra-se humilde nos seus desejos de seguir o Senhor, mas, nem por isso, menos magnânimo na generosidade de servi-lo sob a bandeira da sua Cruz, pois agora desfruta da graça de um relacionamento íntimo interpessoal que se vê identificado com os mistérios da vida do Senhor e desejando com honestidade entregar-se todo a Cristo, pedindo como Inácio de ser aceito sob a bandeira da Cruz de Cristo.

Conclusão

Apresentamos a visão da metodologia pedagógica dos EE e sua aplicação como estrutura de discernimento pedagógico da vocação cristã, sobretudo fazendo ênfase aos aspectos mais específicos que tratam diretamente da dimensão do chamado ao seguimento de Cristo na Segunda Semana dos EE, introduzimos uma chave de compreensão original ao interesse do aprofundamento do itinerário pedagógico na experiência de Deus no crescimento humano e espiritual dos jovens aos quais propomos a experiência dos EE, como iniciação profunda ao engajamento e seguimento de Cristo na vida cristã eclesial.

Ao mostrar nos seus elementos constitutivos, o dinamismo pedagógico dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, enfatizamos a força metodológica da pedagogia espiritual dos EE que em muito contribui para uma sólida evangelização cristã, através desse caminho de amadurecimento da fé que leva a uma opção do seguimento de Jesus Cristo na vida eclesial. Tal opção se traduz na concretização de uma mística da missão que representa a espiritualidade inaciana no serviço eclesial, num estado de vida cristã específico, que comporta o estilo ministerial cristão hoje, na força de transformação da realidade sociocultural religiosa, para uma prática efetiva da promoção da justiça do Reino de Deus.

Notas

- ¹ Cf. GARCIA MATEO, Rogelio S.J. **Ignacio de Loyola Su espiritualidad y su mundo cultural**. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2000. p. 301.
- ² “...merece subrayarse cómo ellos ponen en juego el conjunto de las facultades congoscitivas y afectivas de la persona, que podríamos reunir en siguiente cuadro: a) Congoscitivas: Entendimiento (razón) (Ej 3, 20, 50); Sentidos (Ej 121, 208, 238, 247); Imaginación y memoria (Ej 47, 65, 121); b) Afectivas: Voluntad (libertad) (Ej 3,51, 175); Apetitos sensitivos (Ej 21, 155, 210, 212); Sentimiento (Ej 62, 65, 193, 215, 330)”: GARCIA MATEO Rogelio S.J.. *Ignacio de Loyola Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Ediciones Mensajero, , 2000 p. 309.
- ³ Cf. Los Directorios de Ejercicios :1540 – 1599 (Traducción, notas y estudio de Miguel Lop Sebastià S.J), Mensajero . Sal Terrae Bilbao 2001, p.485-504.
- ⁴ MELLONI Javier. **La mistagogía de los Ejercicios**. Los elementos antropológicos de los ejercicios, Mensajero . Bilbao: Sal Terrae 2001. pp. 71- 103.
- ⁵ “... Al que rescibe los ejercicios, mucho aprouecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su diuina maiestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirua conforme a su sanctísima voluntad.”, Exerc. Spir., p. 146

- ⁶ Cf. SANCTI IGNATII DE LOYOLA (Exerc. Spir.). Textuum antiquissimorum nova editio. Edd. I.CALVEIRAS- C. de DALMASES, Romae 1969(MHSI 100),Exerc.Spir. 1, p. 140.
- ⁷ Cf. O Conceito de metodologia pedagógica (in Voce *Metodologia pedagógica*, Braide P., Dizionario di Scienze dell'educazione) definisce como: "La m. p. è il luogo dove la pedagogia si fa scienza autonoma della educazione, con statuto che la definisce e la distingue, individuandone le caratterizzazioni. È la ricerca scientifica che discute e definisce i metodi (o più largamente i procedimenti razionali) delle operazioni dirette a intervenire, progettare, agire e verificare nei fatti e negli atti dell'educazione. Ha come oggetto remoto e prossimo l'educazione, intesa non come insegnamento-apprendimento (didattica) o come cura medica di disfunzioni psichiche (terapia), ma come formazione della personalità e soluzione dei problemi umani, mediante la promozione o il recupero delle qualità della vita dell'uomo in quanto uomo, dalla nascita alla morte e oltre, nelle dimensioni individuali, sociali, storiche, eterne. Abitualmente la ricerca pedagogica cade subito sull' azione educativa. Sarebbe meglio chiamarla m. educativa, ed è quel che di solito si trova sul mercato come prodotto commerciale di insegnamento, letteratura, prassi. Vi dominano deduzioni filosofiche, trasposizioni psicologiche, condizioni sociologiche. Oggi è maturata la consapevolezza di un impegno di più vaste proporzioni: la ricerca metodologic del fatto educativo nell'arco del suo accadere totale, dal suo nascere, definirsi, progettare, agire, verificare e migliorare. Questo è il vero momento della m. p. Essa acquista il suo senso all'interno di una concezione della pedagogia, in cui, oltre allo spazio della pedagogia filosofica (intesa come ricerca teorica concettuale e razionale su che cosa è l'educazione) ed oltre alla pedagogia scientifica positiva (volta a chiarire quali sono la condizione strutturale e dinamica e la situazione effettiva del campo educativo e dei fattori bio-psicologici, sociologici, culturali, politici, ideologici che entrano nel fatto educativo) viene ad evidenziarsi la pedagogia metodologica, tesa a precisare che cosa fare e come fare per assumere, riorganizzare, rilanciare in modo adeguato e valido l'intero fatto educativo, compiendo con metodo le operazioni necessarie per preparare i fattori agenti e la loro collocazione nel campo, organizzare modelli di progetti e metodo, condurre l'atto educativo con validità di risultati e efficacia di mezzi. Quest'ultima è propriamente la metodologia pedagogica." Cf. Voce Metodologia Pedagogica in Dizionario di Scienze dell'educazione(a curi di José Manuel Prelezo (coord.) Carlo Nanni e Guglielmo Malizia. Leumann (Torino): ELLE DI CI 1997 p. 691-693.
- ⁸ Cf., Ignacio CASANOVAS, El método de San Ignacio en los Ejercicios, nos siguientes numeros de MANRESA vol 3 (1927/1) 9 p. 30-35; Vol

4 (1928/4) n.16 p. 323-328; ano III (1927/4) n. 10 p. 97-102; ano V (1929/01 n. 17 p. 3-18; ano V (1929/7 n. 19 p. 217-224; (1928) n. 14 p. 153-156; (1929) n.20 p. 333-339;ano VI (1930/4 n. 22 p. 97-103.

⁹ Vejamos o que afirma Rogelio Garcia Mateo sobre a importância da ação do Espírito Santo nos EE: “Llama la atención que en los Ejercicios ignacianos no sea prevista una meditación sobre Pentecostés. Esto, unido a las escasas veces en que aparece explícitamente nombrado el Espíritu Santo, suscita extrañeza, como algunos comentadores ya han expresado; incluso podría pensarse si el cristocentrismo que caracteriza a los Ejercicios no conduciría en el fondo a un <<cristomonismo>>, o sea a insistir de tal manera en la obra de Cristo que se olvidara o redujera la acción del Espíritu a una simple función del Verbo encarnado. Por otra parte, es bien sabido que la mística ignaciana se caracteriza por ser, como muestra el relato autobiográfico y sobre todo el Diario espiritual, eminentemente trinitaria y por tanto fundamentada en la acción del Espíritu Santo. - ... No hay duda que en los Ejercicios la encarnación está vista como una nueva y extraordinaria intervención creativa de toda la Trinidad. Pero, el hecho de la encarnación no concierne solo al momento puntual de la unión hipostática con una naturaleza humana realizado en la concepción, sino también a su devenir histórico, en el que Jesús pasa a través de diversas etapas: nacimiento (Ej 110-117; 264, 265), circuncisión (Ej 266), adoración de los magos (Ej 267), presentación (Ej 268), huida a Egipto y vuelta a Nazaret (Ej 269, 270), venida al templo (Ej 272). En este proceso temporal de la encarnación el Espíritu Santo se muestra operante particularmente al comenzar Jesús la actividad pública, en el acto del bautismo (Ej 158, 273). La importancia de este misterio de la vida de Cristo la relatan los Ejercicios cuando dicen: <<Esta contemplación se hará una vez a media noche, y otra vez a la mañana, y dos repeticiones sobre ella a la hora de la missa y vísperas, y antes de la cena traer sobre ella los cinco sentidos; en cada uno de estos cinco ejercicios preponiendo la sálita oración preparatoria y los tres preámbulos, según que de todo esto está declarado en la contemplación de la encarnación y del nacimiento, y acabando con los tres coloquios de los tres binarios>> Es decir, se trata de una de las contemplaciones más importantes de la Segunda semana. Se cita Mt 3, 17:<<Vino el Espíritu Santo y la voz del Padre, desde el cielo afirmando: Éste es mi Hijo muy amado, de que estoy muy satisfecho>> (Ej 273, 3).”. Cf. GARCIA MATEO Rogelio. Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural (Dimensión pneumatológica de los Ejercicios Espirituales p. 353-371). Bilbao: Ediciones Mensajero, 2000.

¹⁰ Cf. Exerc. Spir. 233.

¹¹ Para um comentário literal e teológico, consultar a obra em vários

autores: AA.VV., *Les exercices spirituels d'Ignace de Loyola – Un commentaire littéral et théologique*, les Editions de l'Institut d'Etudes Théologique, Bruxelles, 1990, p. 73-90.

- ¹² “<<L'uomo – così Ignazio traduce il primo e sommo comandamento – è creato per lodare, riverire e servire Dio N.S. e per salvare, in questo modo, la propria anima>>/23/. E' espressione pregnante, che implica, certamente, il concetto di piena e totale realizzazione. Ma in Dio: è lodando, amando e donandosi a Dio, è glorificando e ringraziando Dio, è immergendosi in Dio che si ottiene salvezza integrale. Questo significa che l'aspetto mistico, d'unione e di comunione con Dio, è, in Ignazio particolarmente evidenziato, fin dal primo momento dell'itinerario pedagogico.” SCHIAVONE Pietro e GUERELLO F., *La pedagogia della compagnia di Gesù*. Messina: E.S.U.R.-Ignatianum, 1992, p. 591.
- ¹³ “Per Ignazio la relazione tra Dio ed il mondo sono situata all'interno di una dinamica a doppia spirale. Da una parte avviene un movimento nel quale tutte le cose discendono come dono da Dio ed ascendono poi di nuovo a lui; dentro questo movimento cosmico, si svolge un movimento che consiste nella missione del Figlio e la chiamata del mondo e di ciascuno in particolare a collaborare alla sua missione. Il movimento cosmico è la dinamica del dono di Dio e comprende alcuni momenti fondamentali che sono descritti nella “contemplazione per raggiungere l'amore” degli Esercizi (E.S. 234-237). Il senso di questi momenti consiste nella comunicazione (E.S. 231) che costituisce così l'essenza del rapporto tra Dio ed il mondo. – La creazione inoltre è trasparenza del Dio che abita in esse: “Vedere come Dio abita nelle creature...” (E.S. 235) suggerisce Ignazio; non c'è stacco tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. L'inabitazione eleva la creazione finché nell'uomo questa diventa immagine e somiglianza di Dio.” Cfr. SCHIAVONE Pietro e GUERELLO F., *La pedagogia della Compagnia di Gesù*. Messina: E.S.U.R.- Ignatianum, 1992, p. 581.
- ¹⁴ “Il modello del compito dell'uomo è la stessa Trinità: l'uomo per Ignazio è chiamato ad imitare il modo de essere e di agire di Dio. A Manresa Ignazio vide “il modo con cui Dio aveva creato il mondo”. Ignazio, dopo questa esperienza, da una spiritualità individualistica ed intimistica, comincia ad orientarsi verso una vita più apostolica e comunitaria. – Il significato teologico de questa esperienza è che lo Spirito imprime nell'uomo un certo riflesso di quello che Egli è nel mistero di Dio. Negli Esercizi le Tre Persone della Trinità guardano al mondo, e decidono che la Seconda Persona si faccia uomo per salvare il genere umano (E.S. 102). Se così è in Dio così è nell'uomo: lo Spirito lo spinge continuamente a spezzare il cerchio dell'amante e dell'amato, a fuggire la cattura dell'esclusività pare andare “ad extra”. La comunicazione nella Trinità si traduce in servizio. Così per l'uomo

- che è chiamato a “camminare e affaticassi”, a guardare il mondo nella sua complessità (E.S; 106-108) e ad impegnarsi in esso.” Cf. Pietro SCHIAVONE e F. GUERELLO (a curi di), *La pedagogia della Compagnia di Gesù, Ignatianum, Messina, 1992, p. 584.*
- ¹⁵ Cf. OSOWSKI Cecilia Irene;(orgs). *Visão inaciana da educação desafios hoje (Em La proposta de AUSJAL y la Pedagogia Ignaciana).* São Leopoldo: Unsinos, 1997, p. 55.
- ¹⁶ Cf. Exerc. Spir. 1, p. 140
- ¹⁷ Cf. Exerc. Spir. 2, p. 142
- ¹⁸ Cf. loc. cit.
- ¹⁹ Cf. METTS Ralph E. *Inácio sabia – Intuições pedagógicas.*São Paulo: Loyola, 1997, p. 56.
- ²⁰ Cf. Ibid. p. 56.
- ²¹ Cf. Ralph E. METTS, op.cit., p. 56.
- ²² Cf. DUMINUCCO Vincent. *Pedagogia Inaciana – Uma Abordagem Prática.* Braga: CINFORINA 1994, n. 22., p.17
- ²³ “O paradigma inaciano de experiência, reflexão e ação sugere um feixe de métodos com os quais os professores podem acompanhar os seus alunos e facilitar a aprendizagem e crescimento através de encontros com a verdade e sentido da vida. É um paradigma que proporciona uma resposta adequada aos problemas educativos com que hoje nos enfrentamos e possui um potencial intrínseco para ir mais além de meras teorias, favorecendo um meio prático e um instrumento eficiente para a mudança da maneira como nós ensinamos e os nossos alunos aprendem. O modelo de experiência, reflexão e ação não é só uma idéia interessante, digna de discussão apropriada, nem mera proposta intrigante a exigir longo debate. É antes um paradigma inaciano educativo, ao mesmo tempo atual e familiar, um modo de proceder que cada um de nós pode confiadamente adotar, na farefa de ajudar os alunos a crescerem verdadeiramente como pessoas com competência, consciência e sensíveis à compaixão.” Ibid. n. 30, p. 21
- ²⁴ “Nos Exercícios Espirituais, Inácio acentua que a experiência do exercitante deveria sempre constituir o modelo e contexto dos exercícios que se vão fazer. É responsabilidade do Diretor, por isso, não somente escolher os exercícios que parecem mais valiosos e adequados, mas modificá-los e ajustá-los em ordem a tornarem-se diretamente aplicáveis ao exercitante. Inácio encoraja o diretor dos Exercícios Espirituais a tornar-se tão familiar quanto possível com a experiência vital do exercitante, de modo que durante o próprio retiro o diretor esteja preparado para auxiliar o exercitante no discernimento das moções do Espírito.” Ibid., n. 34, p.24
- ²⁵ Cf. Ibid., n. 42, p.27
- ²⁶ Cf. DUMINUCCO Vincent. **Pedagogia Inaciana** -Uma abordagem

- Prática. Braga: CINFORINA, 1994, p. 27.
- ²⁷ “Dinâmica fundamental dos Exercícios Espirituais é o convite contínuo a refletir na oração sobre o conjunto de toda a experiência pessoal, para poder discernir sobre a experiência humana como meio indispensável para discernir sua validade, pois sem uma reflexão prudente há muito perigo de mera ilusão enganosa, e sem uma consideração atenta o sentido da experiência individual pode ser desvalorizado ou vulgarizado. Só depois de uma reflexão adequada sobre a experiência e de uma interiorização do sentido e das implicações do que se estuda, é possível proceder livre e confiantemente a uma eleição correta dos modos de proceder que favoreçam o desenvolvimento total de alguém como ser humano. Portanto a reflexão constitui o ponto central para Inácio, na passagem da experiência para a ação; tanto que ele confia ao diretor ou orientador das pessoas que fazem os Exercícios Espirituais a responsabilidade primordial de ajudá-las no processo da reflexão.” METTS Ralph E. op.cit., p. 25-26.
- ²⁸ Cf. DUMINUCCO, Vicent. **Pedagogia Inaciana** – Uma abordagem Prática, CINFORINA, Braga, 1994, p. 29-30.
- ²⁹ Cf. Exerc. Spir. 91-100.
- ³⁰ Cf. Meditação das Duas Bandeiras (EE136-148); Meditação das três classes de homens (EE 149-157).
- ³¹ “A reflexão sempre leva à ação, no Paradigma Pedagógico Inaciano. “Usar o conhecimento de maneira significativa”, mas o conceito inaciano de ação ultrapassa bastante a simples aplicação do novo conhecimento a uma situação da vida. A ação sempre envolve uma escolha para mais, magis, distinguindo-se, assim, da dimensão de Marzano para “Usar o conhecimento de maneira significativa”. Pedagogia Inaciana resume o conceito inaciano de ação: A AÇÃO: para Inácio, a prova mais contundente do amor é o que se faz, não o que se diz. “O amor demonstra-se com fatos, não com palavras.” O impulso dos Exercícios Espirituais permitia precisamente ao exercitante conhecer a vontade de Deus, para livremente cumpri-la...A palavra AÇÃO refere-se aqui ao crescimento humano interior baseado na experiência na qual se refletiu, bem como à sua manifestação externa.” Cf. DUMINUCCO Vincent. Pedagogía Inaciana – Uma abordagem pratica n.59. Braga: CINFORINA, 1994, p. 32
- ³² Cf. loc. cit.
- ³³ Cf. METTS Ralph E.. op. cit. p. 160.
- ³⁴ KLEIN Luiz Fernando. Atualidade da pedagogia jesuíta. São Paulo: Loyola, 1997, p. 130
- ³⁵ Cf. Ibid, p.131.
- ³⁶ “O paradigma favorece ainda a dimensão social do processo educativo, porque suas diversas etapas estimulam a cooperação dos

alunos entre si e com o professor; a comunicação e a partilha de buscas, de reflexões e de resultados; a abertura e respeito às relações humanas; e “*um impulso firme e resoluto para a ação que afetará positivamente a vida dos outros*” (p. 76).” Ibid., p. 132.

³⁷ Cf. 1ª parte da tese: Fundamentação antropológica-teológica da vocação humana-cristã.

³⁸ Cf. Exerc. Spir. 104, p. 224.

³⁹ CF. CODINA victor. Estructura iniciática de los Ejercicios, MANRESA 49 (octubre-diciembre) 1977, p. 295.

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 296.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 299-300.

⁴² “La fe en Jesús transfigura todas las estructuras humanas e históricas, dándoles um sentido nuevo. El cristiano puede asumir sin miedo toda la dimensión histórica y creada, como Jesús la asumió; pero sabe también que su fe las trasciende: <<inconduce et indistincte>>. Su salvación no nace de la repetición cíclica de unos mitos, ni de unos arquetipos, sino de Nuestro Señor Jesucristo.” Ibid., p. 301

⁴³ Cf. Ibid., p. 301-302.

⁴⁴ “En este discernimiento desempeña un papel decisivo la vida de Jesús pobre y humilde, de tal modo que es sospechoso un discernimiento que nazca de un deseo de poder, honor y riqueza. La kénosis de Jesús es la piedra de toque de todo discernimiento.” Ibid., p. 303.

⁴⁵ “Esta renuncia no impide el realismo de aceptar, que, aún después de la 1ª semana, es posible el engaño: la meditación de las Banderas es una insistente petición de ser liberado de los posibles engaños del Maligno.” Ibid., p. 304.

⁴⁶ “Esta adhesión a Cristo irá madurando y desarrollándose en el decurso de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, a la luz del evangelio.” loc.cit.

⁴⁷ “La elección es el momento crucial de los EE y reviste un carácter simbólico (y en este sentido amplio, sacramental). En la elección el hombre se entrega a Dios totalmente, precisamente diciendo que sí a aquello que el Señor le ha manifestado como su voluntad. La libertad humana se realiza concreta y simbólicamente en las realidades cotidianas espacio-temporales: una orientación de vida, una inspiración que se acoge, un camino que se sigue, algo a lo que se renuncia simbólicamente, algo que se acepta resignada pero gozosamente... es el símbolo más concreto de nuestra entrega a Dios, de nuestra muerte y resurrección en el seguimiento de Jesús. La gracia bautismal es asumida existencial e históricamente por la elección de EE. Es un morir al propio interés para comulgar con la voluntad vivificadora del Señor”. CODINA Victor. Estructura iniciática de los Ejercicios. MANRESA 49 (octubre-diciembre) 1977, p. 305.

⁴⁸ “Esta identificación es posible precisamente después de la elección,

quando o exercitante se ha entregado ao Senhor em uma ofrenda (EE 183) que es morte ao pecado e abertura a la vida nueva e libre que el Señor nos ofrece. Sólo después de haber experimentado el exercitante el misterio de la muerte-resurrección en su propia carne, puede acceder a los misterios de 3ª e 4ª semana. Las semanas, 3ª e 4ª equivalen pues a las catequesis mistagógicas, en las que los neófitos eran iniciados en los misterios que havian experimentado e recibido. Así el exercitante, después de haver sido bautizado simbólicamente en el bautismo de Jesús, puede seguirle en su pasión e resurrección. – Hay una profunda relación entre la dialéctica de la libertad e la pasión: una entrega a los demás, que acabará com una muerte e una resurrección. La elección del exercitante será la causa de su muerte ao pecado e al mundo; pero también de su transformación pascual, como sucede en la Eucaristía.” loc. cit.

49 “Como exercícios são, no sentido etimológico da palavra, um método, um caminho rigorosamente construído que reintroduz a experiência de Deus na trama concreta e opaca do dia-a-dia como busca apaixonada da vontade de Deus (discernimento) e como compromisso responsável pelo destino da história (eleição). E como exercícios espirituais são a experiência difícil e delicada do Espírito em ação. Trata-se da experiência concreta e militante do que significa a vida no Espírito e pelo Espírito, na lenta e paciente configuração da história – pessoal e social – segundo o homem novo, Jesus Cristo. Perguntar-se, pois pela validade da experiência espiritual dos Exercícios é interrogar-se, de alguma maneira, sobre a sua especificidade. E esta reside na totalidade indizível do método-caminho, do conteúdo e da concepção teológica subjacente que os unifica: a liberdade responsável do sujeito com lugar decisivo onde a paixão de Deus pela história (“entregou o seu único Filho”: Jo 3,16) suscita a paixão da história por Deus. Na terminologia inaciana, buscar a vontade de Deus, ordenar a vida, servir em missão etc. é inseparavelmente paixão por Deus como paixão pela história e paixão pela história como paixão por Deus “sempre maior”, único, manipulável.” PALÁCIO Carlos S.J. Para uma teologia do existir cristão I (Leitura da Segunda Semana dos Exercícios Espirituais), ITAICI (Espiritualidade inaciana) n. 13, Ed. Loyola, 1993(setembro) p. 21-22

50 Para um comentário literal e teológico, consulta a obra de vários autores: AA.VV. Les exercices spirituels d'Ignace de Loyola – Un commentaire littéral et théologique, les Editions de l'Institut d'Etudes Théologique, Bruxelles, 1990, p. 321-335.

51 “O apelo de Jesus Cristo, embora “justo e razoável” (n. 96), suscita no exercitante o desejo de que a sua vida seja determinada e estruturada pela “lógica da cruz” (1Cor. 1, 18: *lógos tou starou*) que marcou o caminho de Jesus Cristo (injúrias, ignomínia, pobreza: 98).

É a inversão da lógica que preside à história do pecado. Seguir a Jesus Cristo significa lutar contra a lógica da morte que nos trabalha (n. 97: “Revolta da carne, dos sentidos e do amor próprio e do mundo”, na tradução da Vulgata) e deixar-se introduzir (n. 98: ser eleito e recebido) no âmbito da vida nova de Jesus.” Ibid, p. 32.

⁵² A graça que insistentemente se pede na Segunda Semana enquanto experiência de uma identificação íntima com a pessoa de Jesus Cristo, vem de uma qualidade de oração contemplativa e, como expressa Carlos Palácio nesse texto sobre a leitura da Segunda semana dos EE: “Contemplar é consentir ser introduzido nesse “mistério” que é Jesus Cristo. Diante dele não há neutralidade possível. A liberdade do exercitante se torna o lugar onde se revelam com toda a sua força dramática os “mistérios”. Na contemplação, cada um dos acontecimentos da vida de Jesus ressoa como palavra que interpela e busca articular-se no corpo e na história daquele que contempla. Dessa maneira, o exercitante é introduzido no caminho concreto do seguimento histórico. Essa atualização do “mistério” é mais (perigosa e comprometedora) do que a simples interiorização pessoal. O “que devo fazer” do colóquio da meditação dos pecados (n.53) – a praxes real daquele que contempla – começa pela busca apaixonada da vontade de Deus. Em contextos sempre novos (atualidade do exercitante), o “mistério” que é Jesus Cristo só pode ressoar como palavra sempre nova. O “mistério” se torna atualidade viva quando o exercitante consente livremente que a sua história seja configurada por essa vontade concreta de Deus sobre sua vida.” Ibid., p. 38.

⁵³ “O exercício do Reino faz ponte entre os EE da Primeira Semana e que se convencionou chamar os Exercícios completos. É uma retomada concreta do Princípio e Fundamento (23), quando se descobre a sua profundidade à plena luz de Jesus Cristo, de modo a ordenar a própria vida ao serviço do projeto do Reino. – O objetivo do exercício do Reino, portanto, não é suscitar no exercitante uma generosidade. Como todos exercícios destinados ao discernimento, ele visa à lucidez que ilumina a disponibilidade, que não pode se dar ao luxo de um engajamento fácil e passageiro, ou mesmo extravagante e destruidor. Trata-se de verificar a maturidade do movimento de oferta suscitado pela Experiência da Primeira Semana, para assegurar que este tenha a consistência exigida pela seqüência dos EE na Segunda Semana”, CUSTÓDIO FILHO Spencer S.J. Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola – Um manual de estudo, Col. Experiência Inaciana n. 20, São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 72-73.

⁵⁴ O chamado de Cristo nessa meditação do Rei Eterno implica uma metanoia de vida, passa a um nível de pertença e configuração a kénosis de Cristo (Ejercicios espirituales (Segunda semana): Exerc. Spir. 91 e 93 , p. 216.

- ⁵⁵ Cf. *Ibid*, p. 247.
- ⁵⁶ “Jesús, como Hijo de Dios y Messías, es Rey. Y como tal se presenta, hacia el fin de su vida (Mt 21,5; Lc 19, 38; Jn 12, 13.15): Rey pacífico, sin ninguna ambición terrestre, porque su realeza no es de este mundo (Jn 18,36). Efectivamente, sólo mediante la resurrección, Dios constituye a Jesús como Rey en gloria. A partir de entonces, Jesús extiende su actividad salvífica a todos los hombres, hasta que devuelva el Reino a su Padre (1Cor 15,24). En otros lugares del NT, Cristo es confesado y proclamado Rey (Hch 3, 32-36; 1Co 15,24-28; Ef 1,18-23; Ap 17,14...)” TEJADA Darío López. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola- comentario y textos afines*. Madrid: Edibesa, 1998, p. 389.
- ⁵⁷ “Ao seguimento se acrescenta agora a configuração, tornando a partilha total. As duas possibilidades de resposta ao apelo (dar-se por um trabalho determinado ou dar-se radicalmente) podem ser adotadas legitimamente, segundo o discernimento da vontade do Senhor. Inicia-se aqui a escolha do estado de vida à luz do projeto e do tipo de existência de Jesus, numa orientação global rumo à eleição que ainda virá.” CUSTÓDIO FILHO, Spencer. *op.cit.*, p. 76.
- ⁵⁸ Cf. *Exerc. Spir.* 98, p.220
- ⁵⁹ “A palavra “Reino” (de Deus, dos céus) é proferida 63 vezes por Jesus nos evangelhos, indício claro de sua importância. Os evangelhos sinópticos (MT, Mc, Lc (sintetizam nela a mensagem de Jesus. Em Mc 1,15, Jesus inicia sua atividade pública anunciando a boa nova de Deus” e dizendo: “Já se cumpriu o tempo, chegou o Reino de Deus; convertei-vos e crede no Evangelho”. A mesma expressão está em Mt 4, 23; Lc 8,1; 16,6. O próprio Jesus está consciente de ter sido enviado para anunciar esse Reino como vemos em Lc 4, 43. – Podemos dizer que, para conhecer Jesus, é necessário conhecer o Reino e vice-versa. Reino e Jesus se identificam, da mesma forma que Evangelho e Reino. Jesus, entretanto, nunca define o que é o Reino; não inventou a palavra e parece ter certeza de que os que o ouvem sabem o que ela significa. Ao utilizá-la, interpreta e atualiza uma esperança de seu povo.” CUSTÓDIO FILHO Spencer. *op.cit.*, p. 77.
- ⁶⁰ “La contemplación es contacto, en fe y en amor, del hombre concreto com el Verbo encarnado en sus misterios vivificantes, que se convierten así en acontecimiento salvífico para el creyente. Es un diálogo amoroso, en el Espíritu, en el que el hombre recibe el “conocimiento interno” de Jesucristo (y, por Él, el de Padre y de su amor infinito), que va transformando todo su ser.” TEJADA Darío López. *op.cit.*, p. 426.
- ⁶¹ “Na seqüência da experiência, Inácio propõe a vida de Jesus, tendo em vista uma prática de seguimento, uma eleição de vida para a missão. Dos mistérios do nascimento e da vida oculta, passa prefe-

rencialmente aos mistérios da vida pública missionária, revelando um Jesus livre da cobiça do dinheiro, da sedução do prestígio, da ambição do poder, totalmente disponível ao querer do Pai e de seu projeto, e comprometido com o Reino de Filhos e de irmãos até o sacrifício de si mesmo.” CUSTÓDIO FILHO Spencer. op. Cit., p. 87.

⁶² Cf. Exerc. Spir. 104, p. 224.

⁶³ “En la eximia ilustración del Cardoner, Íñigo encontró a Cristo, El Rey eterno, y en Cristo a Dios, con un “conocimiento interno” del todo extraordinario. En este éxtasis se le quedó grabada, de modo imborrable, la imagen del Cristo de los Ejercicios y de toda su vida... – Para el evangelista Juan, conocer “el don de Dios” (Jn 4,10) es conocer internamente a Jesús (Jn 7,35; 5,38), bajo el influjo del Espíritu Santo (Jn 14,26). Para Pablo e Pedro, este conocimiento experiencial de Jesús es “saber superior” o epignosis (Ef 1,17; 4,13; 2P 1,8), concedido gratuitamente “de lo alto”. TEJADA Darío López. Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola – comentario y textos afines, Madrid:EDIBESA, p. 437.

⁶⁴ “Seguir e imitar a Jesús, pobre y humilde, com una fe y un amor plenamente comprometidos comporta la renuncia a todo, a todos y a sí mismo, en la medida de las exigencias concretas de Jesús. Como lo siguieron los Apóstoles y los verdaderos discípulos de Jesús. – Es el amor personal a Cristo y el deseo de seguirle a la apostólica lo que lleva a Íñigo a los Santos Lugares, com intención de quedarse en ellos. Y es lo que le hace permanecer en la cárcel de Alcalá, sin aceptar influencias para salir de ella, y exclamar: “Aquel, por cuyo amor aquí entré, me sacará, si fuere servido dello”(A 60).” *Ibíd.*, p. 441.

⁶⁵ Cf. Exerc. Spir. 109, p. 228.

⁶⁶ Cf. TEJADA, Darío López. op.cit., p. 453.

⁶⁷ Cf. Exerc. Spir. 116, p. 230

⁶⁸ Cf.. TEJADA, Darío López. op.cit., p. 461.

⁶⁹ Cf. Exerc.Spir. 130, p. 236.

⁷⁰ Cf.. Exerc. Spir. 145, p. 246.

⁷¹ Cf. Exerc. Spir. 146, p. 248.

⁷² “Dentro del clima de generosidad propio de esta meditación, tanto el que hace como el que da los Ejercicios tiene que ser muy realistas com las posibilidades actuales del ejercitante, distinguiendo entre meta final y las etapas intermedias, entre lo que Dios puede pedir mañana y lo que pide aquí y ahora.” Cf. TEJADA, Darío López. op.cit., p. 509.

⁷³ Cf. GARCIA MATEO, Rogelio Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural (El <<Verbo eterno encarnado>>. Misterios de la vida de Cristo). Bilbao: Mensajero, 2000, p. 317-332.

⁷⁴ loc. cit.

⁷⁵ Cf. Exerc. Spir. 137, p. 244.

⁷⁶ Cf. Exerc. Spir 147, p. 248.

MILITÂNCIA CRISTÃ E NÃO-VIOLÊNCIA: DISCUSSÃO A PARTIR DE DOM HELDER CAMARA

NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL¹

Resumo

Neste artigo, é estudado, em uma rápida abordagem, o pensamento de Dom Helder Camara sobre a validade, ou inviabilidade, do recurso a métodos violentos para se conseguir mudanças sociais.

Expondo seu pensamento em um período bastante marcado pelo uso de métodos como guerrilhas, assaltos a bancos, seqüestro de diplomatas etc., nosso ex-arcebispo, escudado em uma espiritualidade profundamente evangélica, faz uma clara opção, pela não-violência, mas por uma não-violência ativa, referindo-se a exemplos como o de Martin Luther King, em quem se inspira e de quem faz grandes citações, encontrando paralelos entre a sua forma de agir e a do pastor estadunidense. Ainda que sumariamente, o artigo introduz o leitor não especializado no assunto, em um primeiro conhecimento acerca da ação não-violenta.

Palavras-chave: militância cristã, não-violência ativa, pensamento de D. Helder Camara

CHRISTIAN MILITANCY AND NON-VIOLENCE: DISCUSSION BASED ON DOM HELDER CAMARA

Resumo

This paper undertakes a brief overview of the thought of Dom Helder Camara on the validity, or inviability, of resort to violent methods to achieve social changes.

Having expounded his thoughts during a period much marked by the use of methods such as guerilla actions, bank robberies, the kidnapping of diplomats etc., our ex-Archbishop, shielded in a deeply evangelical spirituality clearly opted for non-violence, but an active non-violence by anchoring himself on examples like that of Martin Luther King. He found inspiration in him and much quoted him, and found parallels between his manner of acting and the United States pastor. Notwithstanding its summary nature, the paper introduces the reader who is a non-specialist in the subject to background information on non-violent action.

Key-words: Christian militancy, active non-violence, thought of D. Helder Câmara

Possivelmente, em décadas não muito distantes de nós, uma discussão acerca do recurso a métodos violentos, para se conseguir efetivas mudanças nas estruturas sociais, econômicas e políticas, parecesse mais atual. Todavia, consultar o pensamento de pessoas comprometidas com tais bandeiras de luta é, sempre, fecundo e inspirador, mais ainda em se tratando de personalidades cuja projeção perfaz todas as esferas possíveis: do local ao internacional, como é o caso do ex-arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Pessoa Camara.² Cresce a importância de tal temática quando vemos, na atualidade, grupos sociais que lutam por seus objetivos de forma aguerrida, sendo acusados de extrapolar os limites da legalidade e da tolerância, como é o caso do MST (Movimentos dos trabalhadores sem-terra).³

Chama-nos a atenção, inicialmente, o fato de D. Helder apresentar-se como aberto ao exame das possibilidades, inclusive se colocando como atento a perspectivas eventualmente propostas por novos estudos e pesquisas. Em 07 de março de 1968, ao proferir a aula inaugural do ITER, propunha, dentre três exemplos de possíveis temas a serem aprofundados pelos teólogos, a questão da mudança social. Após exposição sobre a necessidade dessas mudanças, exposição escudada no pensamento da Igreja, através da Encíclica *Populorum Progressio*, instigou:

A juventude latino-americana, leiga e eclesial, está interpelando sempre mais a Teologia, exigindo, sem evasivas, respostas para a questão angustiante: se sim ou não, já está instalada a violência no Continente e, então, se sim ou não, temos o direito e a obrigação de passar à radicalização e à violência. Aguardarei, ansioso, o resultado de vossos estudos. Pessoalmente, embora respeite os que optaram e optam pela violência, prefiro esperar contra toda a esperança que os Governos do Continente nos salvem do caos, tendo enfim a coragem de concretizar as Re-

formas de base que promulgam; prefiro esperar contra toda a esperança que os Poderosos, cuja fortuna se baseia sobre a miséria de milhões, acabem percebendo que as vozes que lhes parecem irritantes, subversivas e comunistas, são provavelmente das últimas que ainda pregam a não-violência.⁴

Na sua aula, D. Helder remeteu ao dilema entre fazer, ou não, uso da violência para serem conseguidas as mudanças. Todavia, como é do conhecimento dos que estudaram aspectos de sua vida, naquela e nas demais ocasiões, posicionou-se pela não-violência, porém, por uma não-violência ativa. Ali reforçou sua opção e defendeu parcelas da Igreja, entre as quais estava incluído, da acusação de subversão e comunismo que lhes era freqüentemente imputada. Todavia a aludida esperança de que *os governos nos salvem do caos*, só pode ser entendida se intimamente associada à questão da não-violência ativa, pois ela implica uma sociedade civil organizada, o que se clarifica quando remete à necessidade de os governos concretizarem as reformas de base por eles promulgadas. Em tais concretizações, participação e apoio populares são condições básicas para se lograr êxito.

Naquele mesmo ano de 1968, em palestra de encerramento de um ciclo de debates, realizado em S. Paulo, acerca das conclusões da 2ª Conferência do Episcopado da América Latina, D. Helder evocou as palavras dirigidas pelos bispos aos que se julgam obrigados a optar pela violência, reconhecendo, junto com Paulo VI, que tal atitude freqüentemente está motivada em desejos de justiça e solidariedade; lembrou, então, o reconhecimento, contido na *Populorum Progressio*, de as insurreições armadas poderem ser legitimadas por tiranias evidentes e prolongadas, que atingem os direitos das pessoas e danificam o bem-comum. Acrescentou que aos bispos reunidos em Medellín não passou

despercebido o fato de o exercício de tais tiranias poder não vir apenas de uma pessoa, mas de estruturas evidentemente injustas. Em seguida, enfatizou a necessidade, premente para os episcopos, de, levando em consideração as circunstâncias de cada país e os males da guerra civil,⁵ bem como a dificuldade de construir um regime de justiça e liberdade através de um processo de violência e, sobretudo, considerando as preferências dos cristãos pela paz, fazer-se a opção, ratificada pelos bispos, pela esperança; esperança de que o dinamismo do povo conscientizado seja posto a favor da justiça e da paz. E concluiu: *Para os Bispos latino-americanos só se concebe, na América Latina, Ação não-violenta que nada tenha de passividade e covardia, mas seja Ação positiva, corajosa, de inconformismo em face das estruturas que tornam impossível a paz*”.⁶

A preocupação de D. Helder com as estruturas injustas permeou toda a sua vida. Por isso, afirmava ser fundamental para bem entender a problemática da violência, que *o Mundo inteiro tem necessidade de uma revolução estrutural*.⁷ Algum tempo depois, incorporava em suas afirmações a convicção de que a mudança de mentalidades é tão importante quanto a mudança de estruturas.⁸ Sem dúvida alguma, para ele as condições de miséria a que vivem submetidas parcelas consideráveis da humanidade, devem ser consideradas em sua gravidade, exigindo respostas urgentes das pessoas que professam alguma religião, bem como dos ateus de boa vontade:

Muitos dos Governos latino-americanos, talvez sem notar e sem querer, estão preparando a explosão da pior das bombas nucleares, pior que a bomba H: a bomba M, bomba da miséria; preparam a bomba M os que se acovardam diante dos Poderosos e Privilegiados, e fazem de conta que elaboram leis de reformas de estruturas, fazem de conta que criam órgãos para executá-las, mas deixam, depois,

a situação ficar como está, para ver como fica; preparam a bomba M os que temem a conscientização das Massas e tentam impedi-la, com a acusação cavilosa e já agora (1968) ridícula de subversão e comunismo; preparam a bomba M os que buscam reprimir pela força o protesto dos jovens, dos trabalhadores e da própria Igreja, na medida em que ela se sente na obrigação humana e cristã de emprestar a voz aos que não podem falar.⁹

Os imperativos de uma ética baseada nos valores cristãos evidenciaram para D. Helder a necessidade de ser, sempre, um militante de todas as causas que visavam à promoção do homem, ainda que justificando sua atitude, como o fez em Conferência proferida nos USA, para organizações protestantes, ortodoxas, católicas e judias, em 1972:

Percamos, de vez, o medo de parecer abandonar o terreno religioso e de invadir o terreno político e a área técnica.

Percamos, de vez, o medo de parecer meter-nos em problemas internos de Países estrangeiros.

Reivindiquemos, juntos, o direito e o dever de defender a criatura humana, a pessoa humana, o bem comum. Se isto é política, não é política partidária, é defesa do homem, nosso irmão; é defesa da justiça, sem a qual a paz não passa de palavra sonora.¹⁰

Mais uma vez, enfatizamos que, a seu ver, embora respeitasse os que optavam pela violência, havia equívocos em tal posição: *Quem passa para a radicalização e a violência, se vai, em parte, porque se convenceu de que a violência dos pacíficos é utopia, canção para ninar e não canção válida para homens conscientes, decididos e livres. Mas, o que parece realismo da parte deles, está longe de ser realismo autêntico.*¹¹

Na mesma ocasião – ano de 1970 – em que fez a afirmativa supracitada, D. Helder elencou alguns equívocos por ele julgados comuns, tais como: 1. considerar decisivo o exemplo de Cuba, pois o povo cubano, se melhorou suas condições internas, apenas mudou de órbita e não realizou sua independência política nem completou a econômica; 2. não ter sido possível, na América Latina, guerrilha rural com efetiva participação dos oprimidos, pois esses se achavam em situação tão sub-humana que, não tendo razões para viver, não as encontrariam para morrer; 3. o recurso às guerrilhas urbanas, que lhe parecia absurdo pelos efeitos antipsicológicos acarretados e pela nulidade prática dos resultados; 4. a decisão de assaltar bancos, que ele chamou de conjunto de absurdos, pois implicam riscos de vida para os assaltantes e para os bancários e por causa das dificuldades, existentes na época, de comprar as armas, passá-las pelas fronteiras e dispor de pessoas habilitadas para manobrá-las; 5. recorrer ao seqüestro de diplomatas, por significarem crime – inadmissível atentado contra a pessoa humana –, e suscitarem antipatias, sobretudo quando os seqüestrados são eliminados e, em não havendo eliminação, por causa dos aparentes resultados, como a libertação de presos políticos que, por implicarem a perda de direitos civis e o exílio, ele não considerava solução agradável...¹²

Acreditamos ter, até agora, deixado clara, neste artigo, a posição de D. Helder. Além de posicionar-se a favor de uma ação não-violenta, de uma não-violência ativa ou de uma violência dos pacíficos, ele fazia propostas. Aceitando convites para dirigir-se a auditórios diversificados em todo o mundo, tornou-se um arauto dos direitos humanos, animador da criação de grupos, defensor de ações colegiadas. Em todas as ocasiões buscava aliados, por exemplo,

nas religiões, sobretudo nos cristãos, para que ultrapassem a fase dos grandes textos e das

belas conclusões, e desçam a denúncias concretas de abusos que ferem a dignidade da pessoa humana; nos políticos, para que inscrevam os direitos humanos, abertamente, não só nos temas de propaganda, mas nos projetos pelos quais lutam; nos técnicos que se tenham conservado humanos, para que, em lugar de por a técnica a serviço de grupos sempre mais restritos, a coloquem a serviço da Humanidade...¹³

Aprofundando suas análises, D. Helder encontrava outras formas de luta contra a violência que não excluem as reformas das estruturas, embora se refiram mais à já aludida e bastante enfatizada em numerosas ocasiões, necessidade de reformar as mentalidades. 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; no equívoco de julgar difícil e corajoso, face aos erros e abusos do poder econômico, do poder político ou do poder militar, partir para o ataque e para a demolição, em vez de, insistentemente, tentar o diálogo.¹⁴

A seu ver, a luta pacífica contra a violência, requer a conversão de cada um. Onde buscar a fonte para tal conversão? *Os objetivos, na violência dos pacíficos, devem ser claros e corajosos. Os métodos, na violência dos pacíficos, devem ser capazes de promover mudanças de estruturas. Mas, de nada valerão objetivos e métodos, se não forem alimentados por uma mística profunda.*¹⁵

Não desconhecemos qual a mística que nutria D. Helder Câmara: o fato de ser homem de profunda espiritualidade.¹⁶ Porém, se paira alguma sombra de dúvida, vamos, mais uma vez,

ouvi-lo. Ele fala para nós, hoje, como o fez em Paris, aos 25 de abril de 1968:

- respeito aqueles que, em consciência, se sentiram obrigados a optar pela violência, mas não a violência fácil dos guerrilheiros de salão, mas daqueles que provaram sinceridade pelo sacrifício da vida. Parece-me que as memórias de Camilo Torres e de Che Guevara merecem tanto respeito quanto a do Pastor Martin Luther King;
- acuso os verdadeiros fautores da violência: todos os que, de direita ou de esquerda, ferem a justiça e impedem a paz;
- minha vocação pessoal é a de peregrino da paz, seguindo o exemplo de Paulo VI: pessoalmente, prefiro ser morto a matar.

Esta posição pessoal se baseia no Evangelho. Toda uma vida de esforço para compreender e viver o Evangelho me leva à convicção profunda de que se o Evangelho pode e deve ser chamado revolucionário, é no sentido de que ele exige uma conversão de cada um de nós. Não temos o direito de fechar-nos no egoísmo, devemos abrir-nos ao amor de Deus e ao amor dos homens. Mas basta pensar nas Bem-aventuranças – quintessência da Mensagem Evangélica – para descobrir que a escolha, para os cristãos, parece clara: nós, cristãos, estamos do lado da não-violência, que, de nenhum modo, é escolha de fraqueza e passividade. Não-violência é crer mais na força da verdade, da justiça e do amor, do que na força da mentira, da injustiça e do ódio.¹⁷

Quando fez referências ao Pastor Martin Luther King, D. Helder não se baseou apenas no fato de ele ter sido assassinado, mas a toda uma trajetória de militante de uma causa social: a

dos negros dos Estados Unidos, a partir da qual sofreu prisões e recebeu o Nobel da Paz. Quando em Roma, para participar da última Sessão do Concílio Ecumênico do Vaticano II, em suas cartas-circulares, D. Helder fez várias referências à não-violência ativa e aos seus princípios, princípios que ele percebia encarnados na Operação Esperança, então desencadeada na Arquidiocese de Olinda e Recife.

Não basta condenar a guerra. É preciso dar aos povos a nova arma, poderosa como os engenhos atômicos e ainda mais, é preciso crer e fazer crer na Verdade, na Justiça e no Amor. Mas não se fica no fatalismo. Desperta-se o povo (quando ainda se lida com massa – acrescento eu a Lanza del Vasto – a Operação Esperança ajuda a transformá-la em Povo). 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.¹⁸

Articulando uma vinda de Lanza del Vasto ao Recife, para janeiro de 1966, o Dom pensou em trazer uma exposição de fotografias sobre a não-violência, que Lanza expusera em Roma e D. Helder visitara, para a qual preparariam textos em português, alguns dos quais foram citados e comentados:

‘No século da bomba atômica, os subdesenvolvidos e oprimidos nos lembram a existência da ação não-violenta ou resistência espiritual, arma ao alcance dos mais pobres. Para afastar dela qualquer sentido negativo e passivo, Gandhi a chama de Satyagraha, **força da verdade, força do Espírito.**’

Os indianos com Gandhi e Vinoba, os Negros dos USA em sua luta contra a segregação, a ilustram magistralmente. O Exército dos Pobres torna-se uma força. A atribuição do Prêmio Nobel da Paz a Luthuli (pequeno Chefe Zulu) e, depois, ao Pastor King, salienta a importância crescente de uma nova força para a construção de uma paz dinâmica¹⁹.

O entusiasmo pela vida e atuação do Pastor M. L. King é evidenciado em inúmeras cartas-circulares de D. Helder. Em várias ocasiões houve tentativas, lamentavelmente sem êxito, de encontros entre os dois. Testemunha dessa busca é uma carta enviada pelo Dom, que citamos na íntegra:

Meu caro Irmão, Pastor Martinho Lutero King.²⁰

1. Quando da minha última viagem aos USA, estava com uma audiência marcada com Você para segunda-feira, quando, no domingo anterior, você foi preso, em Alabama. Permita-me aproveitar a visita que lhe faz a Dra. Hildegarde Goss-Mayr, para transmitir-lhe um apelo que me parece de importância capital para a paz do Mundo.
2. Acompanhamos suas lutas. Lemos “Strength to love” e “Why we can’t wait”. Você nos enche de alegria. A integração racial nos fala como um problema humano, diante do qual ninguém pode permanecer indiferente e estranho.
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.
3. Nós amamos a paz. Mas não haverá paz sem justiça. E não haverá justiça sem que se chegue à revisão política internacional do comércio e do desenvolvimento. Tudo o mais – ajudas, talvez, generosas; tentativas de identificar “desenvolvimento” com “birth-control” – não nos leva ao âmago do problema.
4. Seus compatriotas se batem contra o comunismo, porque ele esmaga a pessoa humana e os direitos

do homem. Quando chegarão a entender que para os 2/3 do Mundo que vivem em situação infra-humana, a palavra “liberdade” é, infelizmente, vazia de sentido?...

5. Podemos pensar em tê-lo conosco, ao menos por um dia, em Recife (Pernambuco, Brasil), talvez em maio, por ocasião de sua ida a Montevideu para o Congresso Latino-Americano de não-violência?

Recife é a capital do Nordeste brasileiro, a mais crítica de nossas áreas subdesenvolvidas. Estamos tentando começar ali, com enormes esperanças, um combate não-violento, sem o qual seremos sempre párias. Mas penso em todo o Terceiro Mundo, e o discurso de saudação que eu faria a você, teria dimensões mundiais. Se nós dois fôssemos irmãos, nossas idéias não poderiam ser mais próximas. Mas nós somos irmãos: temos o mesmo Pai e somos um em Jesus Cristo.

6. Mesmo que lhe seja impossível passar pelo Brasil e pelo Nordeste, conte sempre com nossas orações e nossa amizade.²¹

Vários pontos de sua carta chamam a atenção e podem ser comentados. Todavia, vamos ater-nos a apenas um: a exploração da fama pessoal na perspectiva de serviço aos homens. Não há dúvidas de que discursos proferidos por pessoas cuja trajetória de vida e de lutas são coerentes com os compromissos assumidos, conhecidos e divulgados, ganham um lastro moral do qual são desprovidos os que tão somente apresentam belos exercícios retóricos. Por isso D. Helder almejava o encontro de duas tão projetadas lideranças, e, desde antes do envio da carta ao Pastor King, refletia sobre tal situação, inclusive aplicando-a a si mesmo:

Volto a perguntar a mim mesmo e a vocês, nesta Vigília: para ser fiel à Missão de Profeta (explorando, tranqüilamente, como sempre procuro fazer, a fama...) deverei, sem prejuízo essencial da minha Diocese, partir, como Bispo do mundo e ajudar irmãos a encontrar o perdido caminho do amor a Deus e aos homens?... (...) Se for vontade divina tudo se arruma... São caminhos inesperados que a vida toma. Afinal, estamos ou não nas mãos de Deus!?...²²

D. Helder ainda acrescentava um aspecto para justificar a força que tinham as pregações que fazia nas tribunas dos mais diversos países – o destaque circunstancialmente conferido pela sede episcopal que ocupava. Assim registrou encontro que teve, em Roma, com o dirigente de uma instituição, a convite da qual estivera em Amsterdã, ele mesmo testemunha do discurso proferido na capital holandesa:

O Barão Roger, presidente mundial da UNIAPAC, está em Roma: almoçaremos juntos, se Deus quiser, na segunda-feira. Pediu uma audiência ao S. Padre para contar o que foi Amsterdã e perguntar a Paulo VI porque ele não me solta para ida semelhante às cidades-chave do Mundo... Ele se apegava a uma frase do meu discurso: 'há uma ausência lamentável de personalidades em escala mundial'... 'Direi ao Papa que é mais fácil encontrar um Arcebispo para Recife do que um profeta'... Aí é que ele se engana: o que dá calor à minha mensagem é, acima de tudo, a circunstância de eu ser Pastor da Capital do Nordeste em desenvolvimento...²³

O Nordeste em desenvolvimento era sua constante preocupação. Nunca lhe faltaram palavras eloqüentes e incisivas. Porém, *faltava-nos um instrumento de luta que fosse, a um tem-*

*po, não violento, evangélico e eficiente, válido. Mergulho na ação não-violenta.*²⁴ Mas era necessário criar uma mística, formar lideranças capacitadas para o uso de sua técnica peculiar:

Querem uma idéia 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 conseqüência, comprometo-me a respeitar os 10 Mandamentos seguintes:

1. meditar todos os dias na pregação e na vida de Jesus;
2. lembrar-me de que o Movimento não-violento tem por fim a reconciliação e a justiça, e não a vitória;
3. conservar, em meu comportamento e em minhas palavras, a atitude de amor, porque Deus é Amor;
4. sacrificar meus interesses pessoais a fim de que todos os homens possam ser livres;
5. observar, tanto em relação a meu inimigo, como em relação a meu amigo, as regras habituais da cortesia;
6. buscar consagrar-me inteiramente ao serviço dos outros e do mundo;
7. evitar a violência, quer se exprima pelos punhos, pela língua ou pelo coração;
8. esforçar-me para observar a higiene pessoal e física;
9. rezar todos os dias e pedir a Deus para ser um instrumento seu, a fim de que todos os homens possam ser livres;
10. respeitar as senhas do Movimento e os avisos dos líderes durante as manifestações.²⁵

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. Aquelas duas *personalidades em escala*

mundial estavam conscientes dos riscos.

Com a transcrição de mais um longo trecho da última carta-circular citada, encerramos o presente artigo, pois o trecho arremata elucidações acerca tanto da opção clara de D. Helder pela ação não-violenta, quanto da necessidade de abraçá-la enquanto Bispo da Igreja Universal e, particularmente, como Arcebispo de Olinda e Recife:

Acusado de extremista (M. L. King), ele aponta Cristo como extremista do amor e da justiça, e São Paulo como extremista do Evangelho. Em certo momento, teve que enfrentar leis injustas: como descobriu, na Bíblia, exemplos de desobediências semelhantes!

É um encanto conhecer King por dentro: quem é Coreta, sua esposa (com papel imenso na vida dele e na ação não-violenta); quais são os seus maiores e mais fraternos auxiliares; as etapas da ação não-violenta; o papel de King na criação da mística e na organização do Movimento.

Há instantes de profunda comoção: quando o Movimento de Birmingham corria o risco de fracassar, porque faltou dinheiro para as fianças que libertariam presos (prisão = perda de salário e perigo iminente de corte), os amigos queriam que King desistisse de ser preso numa Sexta-feira Santa. Deixar-se prender? Mas quem arranjaria o dinheiro?... Não ser preso? Seria uma nova decepção de efeitos imprevisíveis... Ele marcha para a prisão. O dinheiro surge. Há uma reflexão belíssima de King.

Mas este e vários outros livros que tenho aqui não são apenas para serem apreciados. No Nordeste, vão servir de alimento para a Ação não-violenta, que já surgiu, que já tem nome: é a querida Operação Esperança...

Não será roubar o Concílio, mas, ao contrário, será trabalhar por ele, para que não fique no papel, não seja uma farsa, mergulhar de

cheio na Operação, tal como a sonho, instrumento de libertação do Nordeste e do Terceiro Mundo.

Será que vocês me entendem? Sempre agi com calma, com amor. Jamais, no entanto, entrei em qualquer trabalho, em qualquer movimento, com tanta alma, tão convicto de que foi para isso que eu nasci e que fui levado, pela mão de Deus, para Recife...²⁶ Idem. O livro a que D. Helder se refere, é o mesmo citado na nota anterior.

Notas

- 1 Doutor em História pela UFPE, Professor Adjunto III do Departamento de Filosofia da UNICAP, sócio nacional do CEHILA – Brasil.
- 2 Embora não seja usual, na grafia de seu nome, tanto Helder quanto Camara, foram registrados sem os respectivos acentos, o que entra em contradição com a forma de escrever constante em muitas obras sobre ele.
- 3 Não temos, com o presente artigo, o mínimo desejo de pronunciarmos sobre o mérito da questão a que aludimos; se o citamos, desejamos apenas evidenciar o quanto o pensamento de D. Helder pode ajudar a refletir sobre temas candentes da atualidade.
- 4 CAMARA, Helder. Eu sou o caminho... In: ITER & CJP. *Faz escuro mas eu canto...*: Risco e esperança no caminho da Igreja no Nordeste. Recife: 1989. Mimeografado. p. 12.
- 5 Para ele, tais males eram a lógica de violência das guerras civis e o fato de elas atraírem intervenções estrangeiras, ainda que ilegítimas.
- 6 CAMARA, Helder. Ou todos, ou nenhum. In: *Coletâneas de Discursos – 1968*. Mimeografado. p. 41. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em São Paulo, aos 27 de setembro de 1968.
- 7 CAMARA, Helder. Única opção, a violência? In: *Coletâneas de Discursos – 1968*. Mimeografado. p. 55. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em Paris, aos 25 de abril de 1968.
- 8 CAMARA, Helder. Homem, queres ser livre? In: *Discursos de 1971*. Texto datilografado. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em Friburgo, aos 17 de julho de 1971.
- 9 CAMARA, Helder. Violência dos pacíficos. In: *Discursos de 1968*. Texto datilografado. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em Recife, aos 02 de outubro de 1968.
- 10 CAMARA, Helder. Se queres a paz, trabalha pela justiça. In: *Discur-*

- sos de 1972. Texto datilografado. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em Kansas City, aos 15 de janeiro de 1972.
- ¹¹ CAMARA, Helder. Eu tive um sonho... In: *Discursos de 1970*. Texto datilografado. Documentos do CEDHOC – Recife. Discurso proferido em Atlanta, aos 12 de agosto de 1970.
- ¹² Idem.
- ¹³ Idem.
- ¹⁴ Idem.
- ¹⁵ Idem.
- ¹⁶ Não são muitos os estudiosos da vida e obra de D. Helder conhecedores da sua profunda espiritualidade, que constitui um aspecto obscurecido em detrimento de sua projeção como militante das causas sociais. Por isso, é interessante consultar, entre outros: ALMEIDA, Marcos Antonio. D. Hélder Câmara: a tradição de uma mística e uma espiritualidade atualizada. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo. (Org.). *Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: Editora Universa, 2001., e CASTRO, Marcos de. *Dom Hélder: misticismo e santidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- ¹⁷ CAMARA, Helder. Única opção, a violência? In: *Coletâneas de Discursos – 1968*. Mimeografado. p. 59-60. Discurso proferido em Paris, aos 25 de abril de 1968.
- ¹⁸ 13ª carta-circular conciliar (IV Sessão) de D. Helder Camara, 22/23 de setembro de 1965. Documentos do CEDHOC – Recife. Lanza del Vasto, militante da não-violência ativa, freqüentava a *Domus Mariae* (residência dos bispos brasileiros presentes no Concílio) para conversar com D. Helder.
- ¹⁹ 16ª carta-circular conciliar (IV Sessão) de D. Helder Camara, 25/26 de setembro de 1965. Documentos do CEDHOC – Recife. Na mesma carta, o Dom enumera livros que adquiriu quando da visita à citada exposição fotográfica. Transcrevemos a relação com o intuito de evidenciar fontes para possíveis interessados em aprofundar-se na temática da não-violência ativa: *Vie de Gandhi*, de Edmond Privat; *Vinoba ou le nouveau pèlerinage*, de Lanza del Vasto; *Liberté pour mon peuple*, de Albert Luthuli; *Revolution non-violente*, de Martin Luther King e *Action non-violente*, de Joseph Pysonnet.
- ²⁰ Embora pareça estranha, era essa a forma escolhida por D. Helder para, em suas cartas-circulares, grafar o nome do pastor estadunidense.
- ²¹ 17ª carta-circular conciliar (IV Sessão) de D. Helder Camara, 26/27 de setembro de 1965. Documentos do CEDHOC – Recife. Em outras cartas-circulares da IV Sessão do Concílio, foi aventada, com a intermediação de alguns pastores protestantes, a possibilidade de, no mês de outubro daquele ano (1965), por ocasião de ida de

M. L. King a Paris, ou D. Helder ir até a capital francesa ou o pastor vir até Roma. Mais uma vez o desejado encontro não ocorreu.

- ²² 59ª carta-circular conciliar (III Sessão) de D. Helder Câmara, 31 de outubro/01 de novembro de 1964. Esta carta foi escrita de Genebra, onde D. Helder fora proferir conferências que começavam a ser constantemente solicitadas.
- ²³ 85ª carta-circular conciliar (IV Sessão) de D. Helder Camara, 03/04 de dezembro de 1965. Documentos do CEDHOC – Recife.
- ²⁴ 18ª carta-circular conciliar (IV Sessão) de D. Helder Câmara, 27/28 de setembro de 1965. Documentos do CEDHOC – Recife.
- ²⁵ Idem. D. Helder extrai aspectos da Ação não-violenta citados e comentados nessa carta-circular (85ª da quarta sessão conciliar), do livro de Martin Luther King, *Revolution non-violente*, tradução francesa de *Why we can't wait*.
- ²⁶ Idem. O livro a que D. Helder se refere, é o mesmo citado na nota anterior.

A cidade de Birmingham era considerada a capital do segregacionismo nos Estados Unidos. Por isso, foi nela iniciado o Movimento, o que custou uma prisão para Luther King e muitas manifestações de repúdio a sua participação e liderança, inclusive da parte de alguns outros pastores protestantes.

ZEN: A UNIDADE ENTRE CORPO E MENTE

IVONE MAIA DE MELLO¹

Resumo

Esse trabalho, partindo de uma visão de não dualidade, tem como objetivo refletir, a partir do pensamento oriental, sobre a relação entre corpo e transcendência, buscando demonstrar a interdependência de todas as coisas e as suas interligações sem negar a individualidade e a unicidade de cada ser.

Palavras-chave: Corpo no budismo, corpo no Zen budismo, budismo, Zen budismo

ZEN: THE UNITY BETWEEN BODY AND MIND

Abstract

This paper, setting out from a vision of non-duality, aims to reflect, based on oriental thought, on the relationship between body and transcendence, seeking to demonstrate the interdependency of all things and their interconnections without denying the individuality and uniqueness of every human being.

Key-words: Body in Bhuddhism, body in Zen Bhuddhism, Buddhism, Zen Bhuddhism

Neste capítulo, pretendemos investigar uma das vertentes do pensamento oriental acerca da relação entre corpo e transcendência. Algumas idéias abordadas, no presente trabalho, estão sendo objeto de estudo atual em várias áreas do conhecimento, a exemplo da física em seu estudo da impermanência dos sistemas e da filosofia em relação à complexidade.

A educação espiritual, no pensamento de Eihei Dogen, teria como um de seus objetivos estabelecer a consciência de interdependência e interligação entre todas as coisas, sem negar a condição de individualidade como expressão particular da unicidade. Percebemos implicações dessa visão de não-dualidade

para as relações entre os seres humanos e destes com todo o universo.

Para situar nosso horizonte de compreensão, inicialmente iremos nos deter um pouco na investigação acerca da origem da escola de Zen Budismo na China e no Japão. O Budismo que chegou à China se caracterizava por uma ênfase na meditação e nos estudos dos ensinamentos contidos nos sutras, os textos sagrados do budismo. A meditação e sua prática na vida cotidiana consistiam o ponto fundamental da escola chinesa. Os ensinamentos sobre a meditação silenciosa, transmitida pelo Buda Sidarta Gautama na Índia, chegaram à China através do mestre Bodidarma (475 d.C.). Essa prática meditativa ocupava um lugar central na doutrina e era denominada de Dhyana, que na pronúncia chinesa foi adaptada para o Ch'an e na passagem para o Japão passou a chamar-se Zen.

O mestre Bodidarma ensinava que havia duas maneiras de seguir o Caminho Budista e alcançar a liberação do sofrimento existencial: através da mente e através da vida cotidiana. Mente em chinês é um ideograma que significa ao mesmo tempo a capacidade discriminativa, a razão, assim como coração ou a dimensão afetiva e intuitiva do conhecimento das coisas. Assim, entrar no Caminho através da mente significa alcançar, através da prática meditativa, uma compreensão além da experimentada dentro de uma visão dualista da realidade. E alcançar a compreensão através da vida cotidiana significa estar de acordo com quatro condições:

1. aceitar as adversidades sem revolta e procurando trabalhar com elas, utilizando-as como elementos desafiantes para o avanço no Caminho;
2. aceitar as condições do momento, não se deixando abalar pelas mudanças e pelas limitações que elas implicam;

3. cultivar o desapego:

... O sábio está totalmente compenetrado dessa realidade, jamais se apega às coisas em mutação. Seus pensamentos estão aquietados, ele jamais deseja nada. Diz um sutra: 'Onde não há desejo, há alegria'... (GONÇALVES, 2000, p.124);

4. estar de acordo com o Dharma: uma vez que o sábio alcança, através das práticas anteriores, a compreensão acerca da impermanência e do vazio de todas as coisas, ele está livre para praticar a compaixão e ensinar. Compaixão, nesse sentido, é compreendida como amor incondicional, a capacidade de perceber o sofrimento alheio como seu próprio e trabalhar pela liberação de todos os seres do sofrimento existencial (PINE, 1987, p. 7).

O estilo transmitido por Bodidarma, chamado na China de Ch'an e no Japão de Zen Budismo, tinha como característica principal ser um ensinamento que não estava preso às palavras e letras. Não se restringia a seguir os Sutas de forma literal. Mas apoiava-se na experiência viva do mestre ou professor que, a partir de sua própria realização, recriava livremente a forma de transmitir e levar o discípulo à compreensão. Essa liberdade, no entanto, estava sempre de acordo com a essência dos ensinamentos, mesmo quando assumia uma forma radical, como quando um mestre queimou uma imagem do Buda para se aquecer no inverno, ou quando um outro responde com um pontapé ou um grito a um questionamento baseado na mente discriminativa e dual. Não se trata de uma atitude iconoclasta ou agressiva, como poderia parecer à primeira vista, mas de tentar interromper o pensamento discursivo e apontar a realidade além dos fenômenos.

O Zen somente foi introduzido no Japão por volta de 1.100, pelo mestre Eisai, e desenvolveu-se principalmente entre os nobres guerreiros do regime feudal medieval. Mas foi através de Eihei Dogen (1200-1253) que chegou a estudar com discípulos do mestre Eisai e, posteriormente, foi à China, que surgiu a escola Soto, de Zen japonês, cuja expansão atingiu a população em geral, com maior penetração entre a população camponesa (GONÇALVES, 2000).

Os escritos de Dogen

O Pensamento do Mestre Zen Eihei Dogen possui uma constância em relação ao seu ponto fundamental. Seus ensinamentos de uma vida inteira apontam na direção de uma qualidade central em todas as formas de existência, chamada por ele de natureza original de todos os seres. Seu trabalho, como professor, visa a levar o discípulo a descobrir por si mesmo a semelhança e a diferença que permeiam todas as formas de existência. O conceito de não-dualidade aparece em seu pensamento como de fundamental importância, sendo referido mesmo como expressão de sua realização pessoal do Dharma² budista (YOKOI, 1990).

Em seus ensinamentos, Dogen Zenji³ usa as palavras à sua própria maneira, não se preocupando em traduzir literalmente os ensinamentos do budismo, mas em transmitir seu significado profundo, de acordo com sua própria compreensão do assunto. Assim o conceito de não-dualidade transcende os conceitos de diferença e igualdade entre as coisas. Indica a realidade última, na qual todas as coisas possuem características singulares, sendo, entretanto, iguais em sua essência (DOGEN, 1998).

No Brasil, um único trabalho reúne alguns capítulos selecionados e traduzidos sob o título: *A Lua Numa Gota de Orvalho* – (DOGEN, 1993).

A idéia central: não-dualidade

O Budismo trata toda dualidade e discriminação colocando-as como qualidades ilusórias e propõe a conquista de uma mente que percebe a realidade como única, além da discriminação, através da liberação da visão dualista. A não-dualidade enfatiza cada coisa como ela é, além da igualdade e da diferença, libertando a compreensão de pontos de vista limitados. A negação das visões dicotômicas não sugere a aniquilação da distinção entre as coisas, mas a não-dualidade encontrada na ausência de uma identidade, um eu. Isso é colocado como além da plenitude e da falta, além dos sentimentos subjetivos do ser que pensa, a realidade como ela é. Em seus ensinamentos, o Mestre Dogen aponta a possibilidade de perceber diretamente a realidade, através da suspensão dos julgamentos e da atividade cognitiva, através da prática do Caminho⁴, o discípulo atinge a compreensão completa, além de toda dualidade.

Um aspecto específico da educação budista é o ensinamento acerca da não existência de uma identidade individual separada de todas as coisas. Cada fenômeno é expressão particular de uma só realidade última; assim, a identidade é compreendida como dimensão ilusória da realidade, com reconhecida validade funcional, mas existindo de forma apenas virtual, no âmbito das representações da realidade e não nela mesma. Esse aspecto está vinculado à dimensão espiritual da formação do ser humano, considerada como fundamento de sua condição no mundo. Assim, entendemos que a realização espiritual, enquanto vise à transcendência, pode ser expressa como esse ultrapassamento do ser de cada coisa numa realidade absoluta,

que não pode ser adequadamente nomeada, embora as diversas tradições espirituais encontrem maneiras diferentes de expressá-la.

O treinamento do discípulo

O caminho budista ensinado por Dogen orienta o discípulo a buscar compreender a verdade acerca da existência com o corpo e mente. Essa orientação parte do princípio de que essa compreensão não pode ser alcançada apenas pela argumentação intelectual, mas somente quando corpo e mente trabalham juntos, traduzindo essa atividade conjunta em ação. Isso significa que o aprendizado se manifesta nas atitudes diárias e na forma de expressar o entendimento sobre a vida. Isso não significa uma negação da importância da atividade intelectual no processo de aprendizagem, mas um outro enfoque em que a experiência vivida e a compreensão intelectual formam uma só unidade.

Agora investigamos outros dois capítulos do Shobogenzo: Shinjin-Gakudo e Hensan. O primeiro explicita o que vem a ser o aprendizado através do corpo e mente e o segundo fala do processo de investigação da verdade. Aprender com a mente significa para Dogen utilizar o pensamento, intenção e a razão, mas também no sentido que o ideograma que representa mente abrange: mente, coração e espírito, significando que a função mental vai além da razão e inclui os sentimentos/emoções e que ultrapassa o campo da consciência. Essa idéia de mente também vai além da mente individual e considera uma dimensão coletiva da mente, a mente de todas as coisas, uma forma universal de mente. Essa mente de todas as coisas não se contrapõe à mente individual, mas essa é uma dimensão da “grande mente”. Aquilo que acreditamos ser nossa experiência pessoal, para Dogen, vai além da dualidade entre o eu e o outro, e é entendido como uma só coisa com a mente de tudo que existe.

Outra função estaria relacionada ao crescimento e à experiência do discípulo que se expressam como sabedoria, uma mente concentrada e experiente. Esses estados mentais são reflexo de uma prática que envolve a comunicação direta, intuitiva entre mestre e discípulo, através da qual o discípulo pode estabelecer a mente *bodhi*, que é a mente que percebe a dimensão individual ao mesmo tempo em que compreende que ela é uma só coisa com a mente de todas as coisas.

O pensamento de Dogen, enquanto trabalha com conceitos, sempre aponta a possibilidade de seu ultrapassamento. Ao mesmo tempo em que ele escreve sobre os estados mentais também aponta a possibilidade de que a verdade seja atingida pelo abandono de todos estes estados mentais, o que sugere a prática meditativa, em que a atividade mental é temporariamente suspensa, e o discípulo pode experimentar a realidade de forma direta. Ele cita as palavras do mestre Yakusan Igen:

“Pensar no estado concreto de não pensar”
(DOGEN,1997,p.248)

Essa referência ao *zazen* indica que a mente funciona – pensar – através da prática da meditação, em que o discípulo experimenta uma abertura mental e uma simultaneidade com o momento presente, sem que se produzam idéias acerca da realidade. Há a percepção da mesma, embora não haja representação. A expressão posterior dessa experiência vivida pode utilizar elementos do pensamento para representá-la, mas também pode se expressar numa ação concreta. Essa passagem da vivência que meditativa para a ação, sem o atravessamento da argumentação intelectual, está relacionada ao processo intuitivo referido no tópico anterior⁵.

A ação resultante da compreensão da verdade ensinada pelo budismo não é algo que acontece dentro de um contexto

específico do treinamento, mas o próprio treinamento que se dá dentro da vida cotidiana e que, por meio das ações comuns ao dia-a-dia, o estado desperto é expresso. Assim, comer, limpar, estudar, dormir, meditar e trabalhar são oportunidades para praticar.

Através da comunicação direta entre mestre e discípulo, este pode despertar para a verdade ensinada pelo budismo. Uma vez estabelecido na mente desperta, o discípulo pode praticar as ações que correspondem à verdade compreendida. Caso isso não tenha ocorrido, ele pode imitar os métodos utilizados pelo mestre e buscar encontrar sua própria experiência da verdade.

Essa experiência possui uma qualidade que aparece nos escritos de Dogen em diversos momentos, que é a superação da mente dual. A compreensão da realidade, em termos da não-dualidade aparece, na referência ao tempo e espaço:

O passado é simplesmente um momento da mente, e o depois um segundo momento da mente. (...) Nós possuímos devoção ao momento – para nós mesmos e para os outros. Este estado é chamado de apenas aprendendo a verdade.(...) Isto não depende de um lugar, ainda assim, onde a mente é estabelecida, ela é livre de obstáculos. (DOGEN,1997, p. 250-251)

O estado mental do discípulo que compreendeu a verdade é descrito como “apenas seguindo as circunstâncias”, caracterizado pela atitude de abandonar preferências pessoais e dedicar-se ao caminho. A não-dualidade característica desse estado mental transcende as diferenças entre a aparência das coisas:

O estabelecimento da mente bodhi está além da existência e além da não-existência; está além do bem, além do mal, e além da indiferença.(...) O estabelecimento não se restrin-

ge às circunstâncias.(...) Está relacionado às circunstâncias ao redor, mas as circunstâncias não estão conscientes disto. (DOGEN, 1997, p. 252)

Dogen adverte que, embora todas as coisas estejam estabelecidas na mente “bodhi”, isso não quer dizer que todos experimentem o estado de Buda (desperto) ou que sejam uma só coisa com o caminho do zen. Ele chama essa visão de naturalista e diz que reflete uma compreensão não-budista, advertindo para que o discípulo não entre em confusão.

Essa mente não-dual compreende que não deve temer vida e morte, pois, enquanto encontrando a vida, a morte está também presente, não há um momento em que se morre e um momento em que se vive. Todo o tempo se morre e se vive, mesmo através do que chamamos de morte do eu individual:

A razão [pela qual não precisamos temer vida-e-morte] é que mesmo antes de sermos atravessados pela vida, nós já estamos encontrando a morte no presente. E mesmo antes de sermos atravessados pela morte, nós já estamos encontrando a vida no presente.(...) A vida não é restrita pela morte.(...) A vida não é a ocorrência primária, e a morte não é a segunda. Morte não se opõe à vida, e vida não depende da morte. (DOGEN,1996, p. 256)

O discípulo que realizou a verdade é alguém que está livre de preocupações emocionais. Vive cada momento, assim mesmo como a vida o apresenta.

Essa imagem aparece, no texto, referindo-se à vida como a árvore do cedro e à morte como o homem de ferro. Vida e morte acontecendo simultaneamente a cada momento e não como eventos separados. Ambos representam o discípulo que alcançou a liberdade em relação a todas as preocupações emocio-

nais. A árvore do cedro atravessa as estações e, durante o inverno, sem folhas, seus galhos secam e ela fica aparentemente sem vida, voltando a florescer na primavera. O homem de ferro é uma imagem de aparente insensibilidade, pois não parece vivo um ser feito de ferro. Mas é homem, por isso tem vida. Essa dualidade desaparece no momento em que vida e morte convivem naquele que alcançou a liberdade de poder viver e morrer a cada momento, junto com o surgir e o desaparecer de cada fenômeno. Essa referência indica a realização da mente não dual no aprendiz.

O assunto da não dualidade é apresentado através de contradições e metáforas, pois se trata de um estado mental que não pode ser diretamente explicado. Porém sua compreensão precisa ser obtida através da prática, que envolve o aprendizado através dos diversos estados mentais e da experiência vivida com o corpo e mente. Dogen não tem interesse em explicar, mas em orientar o discípulo em sua própria realização espiritual.

O caminho, por meio da investigação, está assim, profundamente ligado ao fato de que essa investigação seja realizada através do corpo e da mente, em que, por meio do aprendizado, o discípulo encontra a si mesmo. Não há um objeto a ser alcançado, mas a própria relação entre sujeito e objeto a ser transcendida. Percebemos que essa é uma qualidade central aos ensinamentos de Dogen quanto à idéia de não dualidade, uma vez que todos os seus ensinamentos podem ser entendidos como meios habilidosos para auxiliar o discípulo a experimentar a realidade a partir de uma mente não-dual.

Para Dogen, a transcendência entre sujeito e objeto não pode ser alcançada através de um caminho racional, o funcionamento da razão pressupõe a dualidade. Um outro caminho precisa ser trilhado e o processo intuitivo é apontado como a possibilidade de apreensão direta da realidade, em que, por meio da prática da meditação, as barreiras entre conhecedor, conhecimento e objeto conhecido são removidas.

Partindo de uma antiga escritura budista, o Samyuktagama, o mestre Dogen procura mostrar a importância da intuição no estudo do budismo. Para isso, ele estabelece uma comparação com a antiga história em que quatro tipos de cavalos apresentam maneiras diferentes de atender ao comando do condutor, e as compara aos níveis de intuição através da qual o discípulo consegue apreender os ensinamentos transmitidos pelo mestre.

Em estudos anteriores, já encontramos várias indicações acerca do processo de aprendizagem no budismo, em que a razão não é a única forma de apreensão da realidade. A valorização dos processos intuitivos aponta para uma outra forma de lidar com o conhecimento, assim como a experiência direta é apontada como forma de aproximação dessa mesma realidade.

No budismo, o ensinamento pode ser transmitido de forma silenciosa ou através de palavras. O ensinamento silencioso pode estar associado a ações ou mesmo à lacuna que provoca uma reflexão e “insight”. Mesmo assim as palavras não se limitam ao seu significado usual, mas buscam remeter o ouvinte à experiência direta e ao despertar. A compreensão dos ensinamentos, sejam eles oferecidos de forma verbal ou não, é apontada como decorrente de um processo intuitivo que ultrapassa os processos racionais de entendimento.

Assim é que Dogen, citando o Samyuktagama, compara a possibilidade de o discípulo despertar para a busca espiritual com a qualidade de quatro tipos de cavalos. Aponta para a observação de que, no primeiro tipo de discípulo, a compreensão dos ensinamentos é obtida a partir da observação da vida na sociedade, e, a partir dessa percepção, o discípulo já abandona o apego às situações:

Existem quatro tipos de cavalos. O primeiro, ao ver a forma de um chicote, é tomado de sobressalto de imediato, e segue os desejos do condutor. (...)O primeiro cavalo é como al-

guém que escuta sobre a impermanência em outra comunidade e então é capaz de sentir aversão⁶. (DOGEN,1999, p. 128)

Nesse caso, o discípulo foi capaz de despertar, apenas entrando em contato com os ensinamentos e percebendo, na realidade da vida humana, o caráter ilusório das situações, devido à impermanência, como é ensinado pelo budismo. Assim, ele não precisou experimentar de forma direta o sofrimento causado pelas mudanças para se tornar sensível à questão levantada pela inconstância de todos os fenômenos que existem.

No segundo caso, o cavalo responde ao comando do condutor apenas quando o chicote toca seu pelo. Dogen então o compara a alguém que experimenta a impermanência dentro de seu convívio direto e somente então se sente tocado em relação às questões fundamentais transmitidas pelo ensinamento budista, ou seja, a impossibilidade de controlar o surgir e o desaparecer dos fenômenos existentes. No terceiro caso, o cavalo que somente atende ao condutor após o chicote ter atingido sua carne, é comparado a alguém que somente percebe a impermanência, quando ela atinge alguém de sua própria família, provocando a experiência próxima resultante das dificuldades.

No quarto e último caso, o mestre aponta para a possibilidade de os ensinamentos somente serem compreendidos, quando as conseqüências da impermanência se fizerem visíveis em sua própria vida, em seu próprio corpo e mente. Esse tipo de intuição é comparada ao cavalo que somente responde ao condutor após ter sido atingido em seus ossos. Dogen chama atenção do leitor para o fato de que, em cada um dos casos seguintes ao primeiro, há uma sucessão de experiências. Para que o chicote atinja os ossos do cavalo, é preciso que tenha já atravessado a carne e o pelo. Assim como, quando a experiência da impermanência pode

ser percebida de forma direta em nossa própria vida, ela, nesse momento, atinge também a família da qual fazemos parte e a comunidade em que estamos inseridos.

Mas Dogen utiliza a metáfora do chicote para nos mostrar que nem todos os métodos de ensino no budismo empregam o “chicote”:

Ao mesmo tempo, entre os métodos de treinar cavalos, há os que empregam um chicote e os que não empregam um chicote; o treinamento de cavalos não está limitado ao chicote. (DOGEN, 1999, p. 130)

Em nosso entendimento, essa metáfora aponta para a possibilidade de o despertar acontecer sem que seja necessário observar o sofrimento humano diante da impermanência, mas apenas observando os movimentos da vida e percebendo, de maneira direta, a impermanência, operando como princípio subjacente a tudo que existe e não apenas em relação à vida humana. Observar a natureza e a mudança constante em que seus movimentos operam oferece ao discípulo a possibilidade de antecipar-se à experiência de sofrimento e ultrapassar o apego que impulsiona sua mente a tentar, sem sucesso, manter as situações sobre controle.

Uma das referências feitas por Dogen, relativa à metáfora do cavalo de milhares de milhas⁷ e ao cavalo dragão, que mede oito pés de altura⁸ somente pode ser entendida à luz do treinamento que ele propunha aos seus discípulos. A prática constante da meditação sentada, em períodos de prática intensiva, chamados Seshins, com duração de sete dias, oferece coletivamente a oportunidade de ultrapassar os próprios limites e sentir a renovação das forças vitais, após uma experiência de esgotamento que se dá aproximadamente após o terceiro dia. A partir desse ponto, renovado em sua disposição, o discípulo sente que suas capaci-

dades se expandem, em vez de sucumbir, como a experiência limite parecia sugerir:

Enquanto correndo quinhentas milhas, estes cavalos suam sangue; após quinhentas milhas eles se encontram refrescados e rápidos. (DOGEN, 1999, p. 130)

Ao utilizar a figura dos quatro cavalos, Dogen procura desenvolver uma forma de esclarecer seus discípulos e levá-los à experiência direta dos ensinamentos budistas. Percebemos uma relação deste capítulo com as chamadas Quatro Nobres Verdades, anunciadas pelo Buda Gautama, chamado Shakyamuni, na Índia no séc. VI a.C., em que ele anunciava ter descoberto que:

1. a existência é permeada pelo sofrimento;
2. todo sofrimento humano provem do apego;
3. ele havia descoberto a possibilidade de extinguir o sofrimento existencial;
4. essa possibilidade era através da prática do Caminho Budista que ele, então, passaria a ensinar.

Assim, ele nos fala do processo de apreensão direta e das maneiras de conhecer a vida através de uma percepção intuitiva da realidade. No final do texto, ele enfatiza que não se trata de abandonar a vida mesma, mas apenas as idéias fixas que dela fazemos:

Isto não possui o objetivo de afastar os seres humanos da vida, da doença, do envelhecimento ou da morte. (...) Seu propósito é de que todos os seres humanos alcancem a realidade de anuttara-samyak-sambodhi⁹.

Os escritos de Dogen apresentam a transmissão dos ensinamentos dentro de um contexto de prática comunitária e vivencial, onde o aprendiz é estimulado a buscar despertar para a compreensão da não-dualidade. A ênfase no processo intuitivo

de entendimento é uma qualidade central nesse ensino, e o treinamento do discípulo visa a desenvolver essa capacidade, que é entendida como via principal para o aprendizado, na educação espiritual proposta por ele.

Notas

- ¹ Monja Zen Budista (Ivone Jishô) e Mestranda em Educação pela UFPE.
- ² Do sânscrito, comumente traduzida por Verdade Universal assim como O Ensino que conduz à Verdade.
- ³ Zenji, do Japonês, título que significa grande mestre.
- ⁴ O Caminho budista é referido como sendo o processo através do qual o discípulo transcende a visão dualista das coisas e atinge a completa compreensão. Para Eihei Dogen, a prática fundamental é o Zazen, que consiste basicamente em praticar uma disposição interna de pensar além de pensar e não pensar. A suspensão dos julgamentos e faculdades cognitivas e a plena atenção como condição para aquisição de conhecimento da verdadeira realidade das coisas, de forma direta, além de toda conceituação.
- ⁵ Transmissão dos ensinamentos: sobre o capítulo Mitsugo.
- ⁶ O termo aversão, nesse trecho, refere-se ao incômodo causado pela percepção da natureza impermanente de todas as coisas como primeiro passo para o despertar.
- ⁷ Referência de Dogen a um tipo de cavalo que é capaz de correr mil milhas em apenas um dia. Como alguém que é capaz de ultrapassar os próprios limites físicos. Uma referência à auto-superação que ocorre durante os períodos de prática intensiva.
- ⁸ Referência a um cavalo pequeno, chamado de cavalo dragão, que possui a altura aproximada de uma pessoa sentada em meditação (oito pés).
- ⁹ A realização espiritual, a iluminação.

Referências

- BOWKER, John. **Para Entender as Religiões**. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**.

São Paulo: P.E.P.U/USP, 1973.

DHARMANET. **Dharmanet – Tripitaka** – Disponível em <http://www.dharmanet.com.br>. Acesso em 30 abr. 2003.

DOGEN, Eihei. **A Lua Numa Gota de Orvalho** – Escritos do Mestre Dogen, org.

Kazuaki Tanahashi. São Paulo: Siciliano, 1993.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. V. 1. 2. edição - translated by Kosen Nishiyama & Chodo Cross, Tokyo. Japan: Ed. Windbell, 1998.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. V. 2. Translated by Kosen Nishiyama & Chodo Cross. Tokio/Japan: Ed. Windbell, 1996.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. V. 3. Translated by Kosen Nishiyama & Chodo Cross, Tokyo/Japan: Ed. Windbell, 1997.

DOGEN, Eihei. **Shobogenzo**. V. 4. Translated by Kosen Nishiyama & Chodo Cross, Tokyo/Japan: Ed. Windbell, 1999.

GONÇALVES, Ricardo Mário. **Textos Budistas e Zen Budistas**. São Paulo: Cultrix, 2000.

JUNG, Carl G. **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental** - Parte II – Oitava Seção, Prefácio à obra de Suzuki. Petrópolis: Vozes, 1980.

KODERA, Takashi James. **Dogen's Formative Years in China**. Boulder/Colorado: Prajna Press, 1980.

OKUMURA, Shohaku. **Dogen Zen**. Tokio/Japan: Soto-shu Shumucho, 1995.

PINE, Red. **The Zen Teaching of Bodhidharma**. New York, 1987.

SUZUKI, D. T. **A Doutrina Zen da não-mente**. São Paulo: Ed. Pensamento, 1989.

YOKOI, Yuho. **Zen Master Dogen**. Tokyo/Japan: Weatherhill, 1990.

TOKUDA, Ryotan. **Psicologia Budista**. Rio de Janeiro: R. Tokuda, 1997.

TOKUDA, Ryotan. **Meister Eckhart e Dogen Zenji** – A Virgem e A Mulher de Pedra. Ouro Preto/MG: UFOP/Imprensa Universitária, 1995.

GUERRA SANTA: UMA LUTA ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE?

PROF^a DRA. SUELY CORDEIRO DE ALMEIDA¹

Retribuir ódio com ódio faz com que ele se multiplique, aumentando a escuridão em uma noite que já é desprovida de estrelas.
Martin Luther King

Resumo

O presente estudo busca apresentar um panorama dos momentos significativos da história da relação entre o Oriente e o Ocidente, levantando questões pertinentes quanto às reais possibilidades de um fim dos conflitos aí construídos ao longo dos séculos.

Palavras-chave: História das religiões, religião e violência, fundamentalismo religioso.

HOLY WAR: A STRUGGLE BETWEEN THE EAST AND THE WEST?

Abstract

This paper seeks to present an overview of the significant moments in the history of relations between the East and the West, raising pertinent questions as to the real possibilities of an end to the conflicts constructed in this way over the centuries.

Key-words: History of religions, Religion and violence, religious Fundamentalism.

No calor da hora, é sempre difícil para o historiador de carreira tecer considerações sobre eventos históricos recentes, portanto falar de uma suposta *Guerra Santa* entre o Oriente e o Ocidente nos dias atuais, embora as informações sobre o processo abundem na mídia, é sempre temerário. No entanto o historiador é sempre chamado para trazer uma certa iluminação para as questões contemporâneas principalmente em momentos inseguros como o nosso.

Entendemos que o século que se foi tornou a violência um fato massivo nas sociedades em todo o globo, a ponto de se constituir em um verdadeiro desafio moral para o nosso tempo. Assistimos, no *Breve Século XX*, a um conjunto crescente de genocídios e torturas cientificamente organizadas, perseguições de todos os matizes, depurações raciais, limpezas étnicas, êxodos forçados de populações e grupos indefesos, terrorismos, exclusão econômica, racial e religiosa. Essas violências apresentaram-se nas formas as mais insidiosas e cínicas em um grau de refinamento sem par, na história humana.²

O desenvolvimento científico manifesto, na terceira revolução tecnológica, deu origem a novas formas de coação moral e física que possibilitaram a manipulação e a violação das consciências, processo brutal de promoção da alienação e do cerceamento à liberdade. Foi tecida uma rede invisível de manipulações das motivações, que acabaram por encerrar o indivíduo, tornando-o prisioneiro à medida que se sente mais livre. Essa forma de violência apresenta-se em nossa era, como a mais brutal, pois as formas de adestramento e condicionamento tendem a conquistar a aquiescência e a cumplicidade daqueles que são enredados em suas malhas, impedindo-os de esboçar uma reação.³

O trágico acontecimento do 11/09/2001 traz em si o que houve de pior no século XX: massacres, tecnologia de ponta, porém falível, e o anúncio de que outra vez ocorreria uma luta de morte global entre a causa de Deus e a de satã na vida real, imitando os filmes espetaculares de Hollywood.⁴

O nosso mundo é povoado de imagens reais extremamente drásticas e violentas justificadas e alimentadas pelas mentiras produzidas pela mídia e por aqueles que o governam o que pare-

ce apontar para um sentido obscuro e até para uma atmosfera crepuscular.⁵ O que é possível esperar de um mundo onde crianças menores de doze anos formam pelotões para defender sua região de habitação nas periferias do atual Iraque?⁶

Mas como definiríamos a palavra *Jihad*? Ela foi apropriada pelos meios de comunicação com o sentido de guerra que seria movida pelos bárbaros orientais contra a civilização do Ocidente. O dicionário Aurélio define o termo como sendo “o combate contra os obstáculos da fé muçulmana, ou contra os infiéis os inimigos da ordem islâmica, considerada pelo Corão e pela tradição maometana como obrigação religiosa”.⁷ Especialistas afirmam que o termo *Guerra Santa* foi cunhado durante as Cruzadas e que *Jihad* seria mais bem traduzido pela palavra luta. Em sentido religioso, a palavra aponta para um empenho que redundaria em benefício da comunidade ou na tentativa de refrear pecados pessoais. Enfim, seria um esforço coletivo ou individual para se tornar um bom muçulmano. Segundo o Dr. Luis Roberto França de Mattos, é possível realizar três interpretações modernas de *Jihad*: Uma seria a apologética que se baseia nas tradições proféticas islâmicas e do Qunram que permite a guerra em caso de autodefesa contra perseguições e agressão. Já a modernista também minimiza os aspectos militares da *Jihad*, enfatizando suas dimensões éticas. Segundo esse grupo, uma guerra do tipo *Jihad*, só se justifica se for uma luta em defesa da vida, propriedades e honra muçulmanas. A interpretação reavivalista afirma que a noção de *Jihad*, nos últimos anos da vida de Maomé, significou a luta para propagar a ordem islâmica em amplitude mundial. Para essa corrente, o alvo da jihad não seria coagir pessoas a aceitar o Islã, pois, o Qunram encoraja a liberdade de adoração: o alvo, portanto, seria destruir os regimes islâmicos corruptos que desviavam as pessoas do serviço de Deus. Assim, deveriam substituir-se líderes hipócritas por verdadeiros muçulmanos em países muçulmanos.⁸

Em alguns momentos da história do *Islã*, foi necessário recorrer a uma *luta santa*, para promover a defesa do povo muçulmano, nesses casos, como, as batalhas contra os cruzados, na Idade Média, contra os ataques do Império Bizantino, e dos Persas, na época das primeiras conquistas islâmicas, foram aprovadas pelos sábios. No entanto a maior parte das ações violentas chamadas de *Jihad*, na atualidade, não tem a aprovação dos líderes religiosos. Se a *Jihad* for necessária para proteger o *Islã*, todos os meios podem ser usados: instrumentos legais, econômicos, políticos e diplomáticos; o uso da força só viria em casos onde os meios pacíficos tivessem fracassado.

Um outro termo intimamente ligado a *Jihad* é a palavra fundamentalismo. Não existe um único fundamentalismo, porém, hoje a palavra na dimensão do senso comum ocidental, reporta-nos a uma mentalidade dogmática, que rejeita a modernização. Esse sentido foi construído a partir do século XVII, no Ocidente, quando a luta entre a Igreja e o poder temporal apontava para uma atitude retrograda da Igreja em relação à ciência que perseguiu cientistas e intelectuais baseada em acusações frágeis, falsos argumentos e princípios dogmáticos irracionais. A rigidez eclesiástica dessa fase provocou a emergência de movimentos como a Reforma e o Iluminismo que corroeram as bases do poder papal. Quando a Igreja opôs-se à pesquisa científica e às inovações advindas dessa prática, perseguindo os seus mentores, distorceu e minou os verdadeiros fundamentos da religião, relegando-a a um monte de dogmas e mito.⁹ Enquanto no Ocidente a palavra fundamentalismo é acusatória das práticas de uma Igreja repressiva e dogmática, o que incomodava a muitos segmentos sociais, os quais lutaram contra ela, nas reformas religiosas, a partir do renascimento, o fundamentalismo para o muçulmano é algo positivo, pois significa uma adesão às formas de comportamento e aos valores das primeiras gerações de crentes definidos através da *ijtihad* e da análise de suas regras e ensinamentos.

No entanto os extremismos podem ser encontrados em ambas as partes, ou seja, tanto no Ocidente quanto no Oriente. No Ocidente, cunhou-se a expressão *Guerra Justa* essa idéia, reportando-nos aos tempos de Santo Agostinho, que argumentou só poder uma guerra ser justificada pela injustiça de um agressor.¹⁰ Séculos depois, Calvino fala acerca do direito de um governo de engajar-se na guerra, e, de acordo com ele:

reis e povos precisam ocasionalmente tomar armas para executar vingança pública [...] preservar a tranqüilidade de seus domínios, para restringir as agitações sediciosas de homens impacientes, para ajudar aqueles oprimidos e punir más ações.¹¹

Assim, o raciocínio de Calvino segue no sentido de que os governantes devem punir ladrões cujos atos são prejudiciais ao país, portanto, punir justamente pela guerra os domínios confiados a sua proteção, inclusive quando se encontrarem sob ataque inimigo.¹² Como podemos observar, as contribuições de Santo Agostinho e Calvino sobre o que definiram com *guerra justa* apontam para um caráter claramente defensivo o que, em alguns momentos, não diferem da *Jihad*, diametralmente distinta dos clamores atuais de *guerra santa* que é declaradamente ofensiva.

Processo de expansão do Oriente e Ocidente

A expansão islâmica iniciada no século VII d.C. parece-nos o estopim de todo um processo de agressões e guerras entre o Oriente e o Ocidente. São as sucessivas invasões que recobriram o norte da África, Penínsulas Ibéricas e, que promoveram a tomada da Palestina especificamente de Jerusalém, indo além ocupando toda a Arábia a Pérsia ou o atual Irã, até a Índia. Foram três grandes hordas de ocupações feitas do Oriente sobre o oci-

dente: as do século VII, cujo apogeu foi em torno de 750, depois foi a vez dos turcos seljúcidas que chegaram a Ásia Ocidental; eles saíram do Turquestão e derrotaram os bizantinos. Toda essa expansão foi mesclada pelos interesses religiosos e econômicos, pois difundir a fé em Alá, significava também, ampliar os domínios do comércio árabe. Não é de estranhar que essas conquistas foram dirigidas pelos grupos mercantis urbanos da Arábia.

Por volta de 1300, os turcos otomanos chegaram à Ásia Menores, guiados pelo seu chefe, que se chamava Otoman, que iniciou um novo período de conquistas e que levou a formação de um grande império nos séculos seguinte. Seu momento de ápice foi o século XVII, entrando em lenta decadência até a I Guerra Mundial. Até o século passado, portanto, o Oriente Médio esteve dominado quase inteiramente pelo Império Otomano, sempre observado de perto pelas potências européias, e, quando se esboçou o mais leve sintoma de fraqueza do Império, iniciaram um processo de pressões sobre ele, no sentido de tornar mais frágil o seu domínio sobre a área. Após a I Guerra Mundial, o Império Otomano no Oriente Médio reduziu-se territorialmente a atual Turquia. Quando se constituiu a República da Turquia, o seu território apresentou-se como bem menor e compreende hoje a Península da Anatólia e um pequeno trecho europeu, onde se localiza a cidade de Istambul, antiga Constantinopla.¹³

Por sua vez, no Ocidente, a expansão se dá com as chamadas cruzadas contra os infiéis mulçumanos. Essas peregrinações iniciaram-se em 1095 e finalizaram-se em 1201, foram movimentos incentivados por papas, imperadores, reis líderes da Igreja que possuíam carisma entre o povo comum. Expedições armadas dirigidas a Jerusalém sob a bandeira da cruz, elas envolviam peregrinos que formavam como verdadeiros exércitos militares, empreendidas contra incrédulos e hereges sob a direção da Igreja. Na Península Ibérica, os exércitos cristãos se empenharam por quase cinco séculos na reconquista daquelas ter-

ras das mãos dos sarracenos, o que fez surgir um cristianismo agressivo e militante.¹⁴

As cruzadas devem ser situadas no contexto feudal em um período no qual a cristandade se firma na Europa, cristandade que significa sistema único de poder entre a Igreja e o Estado, ou de um regime de união e de religião do Estado. Dessa forma, o Estado assegurava a Igreja à presença privilegiada na sociedade e, dependendo das situações históricas, o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, constituindo-a, além disso, em aparelho de hegemonia do sistema. Já a Igreja assegurava ao Estado e aos grupos dominantes a legitimação de sua hegemonia e dominação.

Os cruzados eram chamados de *soldados de Jesus Cristo*, comissionados pelo Papa, para exterminar os infiéis muçulmanos e recapturar os locais santos de Jerusalém; as ações de destruição e pilhagem seriam recompensadas com a absolvição dos pecados passados e a garantia da entrada no Paraíso. Parece-nos que esses movimentos medievais assemelham-se, em alguns pontos, com os projetos atuais dos terrorismos de conotação islâmica. Muitos elementos estão presentes nas cruzadas que extrapolam o elemento religioso. Ele está completamente mesclado de interesses econômicos como o desejo de enriquecer através de saques e pilhagens, ou aqueles que desejavam ampliar suas terras, não se intimidavam em militar em suas fileiras. Assim, a Igreja acabou legitimando as expedições que foram recobertas pelo seu manto sagrado e que se prestaram para atingir os mais variados objetivos até de eliminar o excesso populacional.¹⁵

A característica das cruzadas foi de uma empresa militar recoberta por um discurso religioso; elas se inserem em uma luta mundial entre o Oriente e o Ocidente pelas fronteiras da Europa. Se observarmos que a condição interna da Europa cristã era de uma desordem e violência crescente provocada pelas guerras

entre cavaleiros, percebemos que o projeto da Igreja intitulado “A Paz de Deus” tem o objetivo de remeter para o exterior as agressividades; assim se combatem os inimigos de Cristo, a fim de ampliar o seu reino. A esse interesse atendem perfeitamente as cruzadas; é uma violência legalizada, em que o uso da força era justificável se fosse para beneficiar a sociedade cristã.¹⁶

A cristandade coloca a ordem natural sob o domínio do poder religioso, nesse caso, sob as condições da conversão ao catolicismo. Todo aquele que apresenta uma atitude diferenciada torna-se uma ameaça, um possível inimigo da ordem natural e, portanto, não apenas do equilíbrio das relações sociais, mas também das relações com Deus. O Reino de Deus está aqui associado ao império romano católico. Com o objetivo de alargar o reino de Deus sobre a terra, a cristandade não pode deter-se diante das diferenças religiosas e ideológicas. A presença da alteridade aparece como um dos fatores causadores de atitudes de apagamento do outro e, conseqüentemente, de violência. A atitude de intolerância cultural e religiosa já nos remete a uma posição de hegemonia, de universalismo, de absolutização. O regime de cristandade é apresentado como único e universal o que leva a um movimento de uniformização, e que se torna sinal de fé, mesmo que provoque a anulação das diferenças históricas, culturais e religiosas e, se necessário, da eliminação definitiva de toda alteridade.¹⁷ O encontro entre o poder religioso e o político tornou-se fundamento para a paz no mundo, lutar contra os hereges é apresentado como mandato missionário, ganhando um conteúdo religioso que torna sagrada a empreitada, mesmo às custas de vidas, de massacres, pois a meta é suprema, divina e, exigem fidelidade, lealdade, persistência e coragem para superar todas as barreiras.¹⁸ “O prêmio é a ‘Paz de Deus’, mesmo para os derrotados ou sacrificados. Para os cruzados a indulgência plenária, para os cristãos do Oriente proteção e salvação, e para os povos inimigos o sacrifício em nome dos desígnios de

Deus".¹⁹

O cristianismo medieval testemunhou uma crescente legitimação da violência em nome de Deus. A liturgia incluiu a consagração das armas e estandartes de guerra. A emergência de ordens religiosas com objetivos militares, fundadas com o propósito de lutar contra os adversários da fé, foi uma realidade para essa fase, como: os templários, hospitalários e os cavaleiros teutônicos. Assim, os povos ocidentais passaram a encarar os grupos que professavam outras religiões como inimigos do reino de Deus, portanto deveriam ser destruídos ou convertidos.²⁰

Guerras Santas contemporâneas ou novos processos de expansão

Vivemos em um mundo que se define como globalizado, apresentando uma dimensão de homogeneidade, no entanto nunca esteve tão fragmentado e carente de um sistema que lhe dê sustentação internacional. Com o fim da URSS, pareceu ao mundo, em 1991, que a idéia apocalíptica do holocausto nuclear havia desaparecido, mas as guerras vivenciadas nas duas décadas finais do século XX e primeiras do XXI apontaram para a formação de um conjunto de operações militares de grandes proporções na Europa, Ásia e África, embora nem todas fossem classificadas como guerras. Os acontecimentos ocorridos na Libéria, Angola, Sudão, Chifre da África, ex-Iugoslávia, Moldávia, no Cáucaso, Transcáucaso, Oriente Médio, na ex-soviética Ásia Central, Afeganistão, Iraque apresentam novas estratégias de destruição e formas de combate desconhecidos pela população mundial. Na verdade, muitas vezes não era e é claro quem combatia e combate quem, e por que, nas cada vez mais freqüentes situações de colapso e desintegração nacionais, essas atividades, não se encaixam em nenhuma das classificações clássicas

de guerra, internacional ou civil. Além disso, como demonstraram os Bálcãs no início da década de 90 do século XX, não havia linha nítida entre lutas intestinas nacionais e guerras mais reconhecidas, como as do velho tipo, nas quais podiam muito facilmente transformar-se. Em suma, o perigo de guerra global não desapareceu, mas apenas mudou. Nenhum Estado considerado estável pode considerar-se imune dessas carnificinas ocorridas nas partes infelizes do Terceiro Mundo. A crise nos assuntos dos Estados-nação tradicionais é suficiente para fazê-los vulneráveis.²¹

Acrescentemos a tudo que foi apresentado a democratização dos meios de destruição que transformou a perspectiva da violência e depredação em qualquer parte do globo. Tornou-se possível para grupos de políticos e outros dissidentes corroer e destruir como mostraram as atividades do IRA na Grã –Bretanha e o ataque ao World Trade Center em New York a “segurança” de grandes Estados construídas a muito custo. Embora, durante um bom tempo, só as companhias de seguro estivessem apavoradas com essas novas formas de combate, o mundo se deu conta de que as armas nucleares, além de material e “know-how” para sua fabricação estavam disponíveis no mercado mundial e poderiam facilmente ser adaptadas para o uso de pequenos grupos.²² Através de uma suposta entrevista, que circulou por e-mail, apresentada com tendo sido feita por um repórter da Rede Al-Jazeera com um terceiro homem do comando da organização Al Qaeda, chamado de Mohammed Al- Asuqf e traduzida por um professor universitário da comunidade árabe da cidade de Foz-do-Iguaçu para o português, ficamos estarecida diante da onda de terror que se busca construir pelos meios de comunicação, tomando conhecimento de possíveis planos a serem realizados pelo terrorismo internacional.²³ Ora, não sabemos se se trata da verdade ou apenas de uma estratégia de intimidação e disseminação do medo, no entanto, diante das projeções cinematográficas que se

transformaram em realidade, diante dos olhos colados nas telas de todo o mundo, os projetos são bastante plausíveis. Apresentamos um resumo da citada entrevista:

O objetivo da organização é definido por Mohammed Al - Asuqf como sendo o de destruir o grande satã os Estados Unidos da América e Israel, sua argumentação baseia-se na política norte-americana arrogante, gananciosa e maléfica dos últimos sessentas anos para os povos do planeta principalmente para com os países pobres do Terceiro Mundo. Para ele, o que coroa toda essa saga de opressão é a violência esboçada na doutrina Bush que é definida nos seguintes termos: “atirar primeiro e perguntar depois”.²⁴ Para Al - Asuqf, não adianta nada eliminar o presidente George W. Bush, o que se coaduna perfeitamente com reflexões do Historiador Eric Hobsbawm a respeito das lideranças dos EUA e sua relação como o povo e suas leis.

[...] proposital resistência das instituições e dos procedimentos dos Estados Unidos à mudança e pelos hábitos de vida americana, além do que Pierre Bourdieu chamou, em termos gerais, de habitus, ou maneira de fazer as coisas. Metidas na camisa-de-força de uma constituição do século XVIII, reforçada por dois séculos de talmúdica exegese dos advogados, os teólogos de República, as instituições dos Estados Unidos estão mais congeladas na imobilidade do que as de todos os demais Estados em 2002. Até mesmo adiou pequenas mudanças, para a chefia do governo. [...] os Estados Unidos, pelo menos em sua vida pública, é um país preparado para operar com mediocridades, porque é necessário fazê-lo, e têm sido suficientemente rico e poderoso no século XX para poder fazê-lo. É o único país em minha vida de observador de política no qual três presidentes capazes (F. D. Roosevelt, Kennedy e Nixon) foram substituídos, de um momento para o outro, por pessoas que não

tinham qualificações nem eram consideradas capazes de exercer o cargo, sem que isso fizesse diferença notável no curso da história dos Estados Unidos e do mundo.²⁵

Ou seja, interpretando a posição do Sr. Al-Asuqf e do historiador Hobsbawm, não será pela eliminação física de um representante do Estado norte-americano, que haveria uma mudança na política dos EUA, para o mundo, somente por uma transformação profunda da forma de o povo norte-americano se enxergar e enxergar os outros respeitando as diferenças. Para o líder muçulmano, será necessário um acontecimento de uma proporção tal que provocasse a falência econômica dos Estados Unidos e que pudesse fazer o seu povo perder a arrogância de se achar dono do planeta.²⁶

Pelo texto produzido pelo suposto líder da Al Qaeda, a grande força dos EUA está em suas empresas; elas alastraram a economia dessa nação mundo afora tornando a maior parte do globo dependente de seus produtos e tecnologias, qualquer homem que esteja no poder é supérfluo à rede de negócios americanos, seus líderes são fantoches dos interesses desse capital. A estratégia esboçada é da destruição do que o *al qaedense* considera a coisa mais importante para a nação americana que é o dinheiro. Ele observa que o poder econômico dos EUA está nas especulações financeiras, e usa a imagem de uma empresa ponto com (. com) para definir as instituições econômicas, norte-americanas, portanto os dólares são virtuais, isto é, ações. Como a maior parte dessas empresas não produz bens, mas serviços, seu sucesso está diretamente ligado à credibilidade. Assim, abalando a credibilidade dos EUA, a sua economia iria para o colapso.²⁷

Para alcançar tal objetivo, eles imaginam poder destruir as sete maiores cidades americanas, usando bombas atômicas que já estão implantadas em solo americano e que seriam detonadas

no momento determinado pelo grupo. Segundo o entrevistado, essas armas foram compradas no mercado negro da antiga URSS e do Paquistão. A decadência da antiga União Soviética, após 1989, facilitou esse tipo de negócios, pois, estando o exército Vermelho em decadência, ficaram extremamente vulneráveis as corrupções. Todas essas armas, segundo o entrevistado, foram adquiridas com verba oriunda de países e pessoas patrocinadoras, inimigas dos EUA, e não são, em sua maioria, árabes. As supostas bombas que foram implantadas em solo norte-americano não poderiam ser desativadas.²⁸

A seqüência de desenvolvimento desse projeto seria a seguinte: fazer entrar em território as armas, o que já teria acontecido nesse momento, e que foi feito através dos portos; em seguida, a sua implantação a detonação, o que provocaria a morte de cerca de um milhão de pessoas. Conjuntamente, seriam acionados aviões agrícolas que pulverizariam outras grandes cidades com o vírus da varíola em missões suicidas; o alastramento da varíola faria impedir a entrada de pessoas nos EUA, através de suas fronteiras aéreas, marítimas e terrestres, provocando o caos. O Sr. Al-Asuqf admite que esse ataque não liquidaria os americanos, mas impediria o comércio, turismo etc. pois ninguém se arriscaria a ser contaminado com radiação, ou contrair varíola. Esse processo destruiria os EUA como nação.²⁹

É difícil para o homem atual separar desse relato o que se caracteriza como pura ficção, ou uma possível realidade, pois o cinema catástrofe norte-americano especializou-se em apresentar possíveis ataques terroristas ao coração dos Estados Unidos da América, que por bandidos internacionais ou alienígenas. Quanto às torres gêmeas, foi divulgado na mídia que foi recolhida, às pressas, uma película que seria apresentada ao público alguns meses depois do fatídico setembro de 2001 e que retratava na ficção o real ataque ao World Trade Center. Parece-nos

que o mundo entrou em uma nova forma de guerra mundial, mais quente, menos fria e que não pode ser vencida através de meios convencionais cujos alvos civis se constituem no coração dessa nova estratégia. São promovidos ataques pulverizados, de grande poder destrutivo e que provoquem uma comoção mundial, o território demarcado é o mundo, mas principalmente em locais que possuam uma significação simbólica para uma nação poderosa ou para a humanidade. As ações que acompanhamos em nossas salas ou aposentos íntimos pelas telas de nossos modernos aparelhos de televisão foram realizadas por pessoas que perderam o amor a algo que o ocidente definiu como o bem maior e mais precioso do homem que é a própria vida. Contra alguém que está disposto a sacrificar a vida e a família por uma causa, não há poder convencional que possa alcançar êxito. Os dias atuais nos fazem sentir saudades da segurança da Guerra Fria.

O saldo das guerras localizadas do século XX é assustador. Especialistas dizem que há 110 milhões de minas enterradas em 64 países. Foram atiradas minas no Vietnã pelo exército americano, a ex-União Soviética deixou 10 milhões de minas no Afeganistão; em seus dez anos de intervenção militar, em Angola, deve haver entre 6 a 8 milhões de minas além de outros explosivos, o Camboja tem uma boa parte de suas terras imprestáveis para a produção, enquanto não forem retiradas as minas, também Moçambique teve sua população civil muito castigada pelas minas. Cerca de 50 países fabricaram mais de 200 milhões de minas terrestres, nos últimos 25 anos, e, entre eles, está o Brasil, sendo, portanto, culpado por aumentar o número de crianças, jovens e adultos mortos ou mutilados sobretudo em países pobres,³⁰ isso sem falar nos saldos negativos das armas atômicas já detonadas no solo do planeta.

Segundo o historiador Eric Hobsbawm, comentando o que ele denominou de *o Breve século XX*, diagnostica que o ônus da

guerra passou cada vez mais das forças armadas para as civis e que apenas 5% dos que morreram na Primeira Guerra Mundial eram civis; já na Segunda Guerra esse número subiu para 66%. É possível então supor que, atualmente, entre 89% a 90% dos que são afetados por guerras sejam civis. Para ele, o mundo não tem estado em paz desde de 1914, e, melancolicamente, conclui que o século XX foi o mais sangrento da história registrada, computando um numero de mortos causadas pelas guerras em torno de 187 milhões.³¹

Para Eric Hobsbawm, *o século XXI é um século americano*, pois Washington após declarar-se protetor da ordem mundial, em meados dos anos oitenta, adotou a política de considerar inimigo todo aquele que, de alguma forma, se opusesse a sua liderança e aos seus interesses; assim, atualmente, vivemos sob um hiperpoder para o qual não há limites em um curto prazo para o seu poderio e muito menos para sua disposição em utilizá-lo, porém o que mais amedronta é que seus objetivos de uso não sejam nada claros, exceto a manifestação de sua supremacia.³² Indiscutível é, sim, sua supremacia econômica e militar, pois os números nos esclarecem os meandros desse super poder. O seu PIB é o maior do mundo, possuindo apenas 5% da população mundial, só ele detem nada mais de um terço de toda a riqueza produzida no planeta, e responde por um sexto de todo o comércio exterior. Importando mais que exportando, sustentam várias economias, o que nos leva a visualizar um colapso econômico, caso eles desaparecessem.³³

No que diz respeito à energia consomem mais do que produzem, dependendo de fontes externas como o petróleo árabe, o que aponta para uma interferência nas áreas de produção petrolífera por um tempo indeterminado, com o objetivo de garantir o funcionamento de sua sociedade.³⁴

Desafiando a tudo e a todos, como maiores poluidores do planeta, investindo maciçamente em educação e pesquisa como

a fórmula de manter o seu predomínio mundial, parece-nos que continuam afirmando o seu “destino manifesto”, ou seja, a doutrina que afirmava a inevitabilidade da expansão americana.³⁵

Na arena, atualmente, digladiam-se otimistas e pessimistas quanto ao futuro da política norte-americana para o mundo embora o pessimismo seja maior: o pensador Noam Chomsky afirma que a Guerra Fria foi parte de uma guerra, que teve início antes da Revolução Russa e que ainda não se concluiu contra os países pobres, hoje denominados de Terceiro Mundo. Para ele, os Estados Unidos sempre invadirão países sem poder de reação para proteger seus interesses, abrir mercados e garantir abastecimento de matérias-primas, com destaque para o petróleo; os acontecimentos atuais no Iraque seriam apenas mais um episódio, uma batalha apenas, dessa guerra que pode ser eterna.³⁶ O historiador britânico Eric Hobsbawm acha que a guerra contra o Iraque construiu uma imensa impopularidade contra os EUA e enfraqueceu governos aliados como o de seu país colocando na ordem o dia discursos antiamericanos como estratégias, para ganhar eleições. Essa posição antagônica contra os americanos, em nível mundial, poderia levar os países exportadores de petróleo a faturarem os seus barris em euro e não em dólares.³⁷ Será que os EUA desenvolveriam políticas específicas para enfraquecer a Comunidade Européia, ou atacariam diretamente os insurretos do Oriente para restabelecer sua hegemonia, como pensa Chomsky? Para tal questão, não temos resposta, só o futuro dirá, e como não é permitido ao historiador lidar com o futuro, por enquanto nos contentaremos em apenas apontar algumas possibilidades aventadas por afamados pensadores. A única certeza que temos, se é possível ter alguma certeza, em tempos como o nosso, tendo como base saberes eivados de subjetividade, é que a guerra entre o Oriente e o Ocidente não foi e não será concluída nas próximas décadas e, talvez, nem neste século.

Notas

- 1 Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco e docente do Departamento de História da Universidade Católica de Pernambuco.
- 2 BIRGEMER, Maria Clara. *et al.* **Religião e violência**: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. p. 11. HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: O breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- 3 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 52-53.
- 4 HOBBSAWM, Eric. **Tempos Interessantes**: uma vida no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 447.
- 5 *Ibid.*, p.448.
- 6 **Iraque Atual**. Jornal da Globo. Rio de Janeiro: Rede Globo, 06 de outubro 2003. Jornal de TV.
- 7 FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1160.
- 8 MATTOS, Luis Roberto França de. Guerra Santa. Revista **Ultimato**. Voçosa/MG: Editora Ultimato, ano XXXV, n. 276, p.35, maio-junho 2002. 66p.
- 9 **Fundamentalismo Islâmico**. Páginas da Web. Disponível na Internet. <file:///A:/Fundamentalismo.htm>. Acesso em: 16 de set. 2003.
- 10 AGOSTINHO. Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Rio de Janeiro: Petrópolis: Editora Vozes, v. 2, 1991. p. 447.
- 11 CALVINO. *Apud*: MATTOS, Luis Roberto França de. Perguntas Básicas: acerca da guerra. Revista **Ultimato**. Voçosa/MG: Editora Ultimato, ano XXXV, n. 276, p.52, maio-junho 2002. 66p.
- 12 *Ibid.*, p. 52
- 13 PERROY, E. *et al.* A Idade Média: a Expansão do Ocidente e o nascimento da civilização ocidental. *In*: **História Geral das Civilizações**. São Paulo: Difel, tomo III, v.1, 1964. p.100.
- 14 BIRGEMER, Maria Clara *et al.* **Religião e violência**: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. *passim*.
- 15 *Ibid.*, p. 144-145
- 16 *Ibid.*, p.144
- 17 BIRGEMER, Maria Clara. *et al.* **Religião e violência**: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. p. 154.
- 18 *Ibid.*, p.155

- ¹⁹ Ibid., p.155
- ²⁰ MATOS, Alderi de Souza. Não por força nem por violência: atitudes dos cristãos em relação à guerra no decorrer da História. Revista **Ultimato**. Voçosa/MG: Editora Ultimato, ano XXXV, n. 276, p. 32, maio-junho 2002. 66p.
- ²¹ HOBBSAMW, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 538-539.
- ²² Ibid.,p.539.
- ²³ Rede Al- Jazeera. Como, porque e quando destruir os Estados Unidos da América. **Citação de documentos eletrônicos**. 10 de out. 2003. E-mail: (geobarreto@hotmail.com). p.1.
- ²⁴ Ibid., p.1.
- ²⁵ HOBBSAMW, Eric. **Tempos Interessantes: uma vida no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 445.
- ²⁶ Rede Al- Jazeera. Como, porque e quando destruir os Estados Unidos da América. **Citação de documentos eletrônicos**. 10 de out. 2003. E-mail: (geobarreto@hotmail.com). p. 3.
- ²⁷ Rede Al- Jazeera. Como, porque e quando destruir os Estados Unidos da América. **Citação de documentos eletrônicos**. 10 de out. 2003. E-mail: (geobarreto@hotmail.com). p. 3
- ²⁸ Ibid., p. 6.
- ²⁹ Ibid., p. 7.
- ³⁰ Revista **Ultimato**. Voçosa/MG: Editora Ultimato, ano XXXV, n. 276, p.32, maio-junho 2002. 66p. p. 34.
- ³¹ HOBBSAMW, Eric, Epidemia de Guerra. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, 14.04.2002. p. 5.
- ³² HOBBSAMW, Eric. **Tempos Interessantes: uma vida no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 448.
- ³³ BURGIERMAN, Denis Russo, LEUZINGER, Bruno. O que está acontecendo com os Estados Unidos?. Revista **Super Interessante**. São Paulo: Editora Abril Cultural, n.193, outubro de 2003, 106p. p. 74- 84.
- ³⁴ Ibid., p. 77
- ³⁵ O presidente Bush ignorou o Protocolo de Kyoto, pela redução da emissão de gases de efeito estufa. A doutrina do destino manifesto foi formulada por John Fisk em 1885. Influenciada pelas teorias de Charles Darwin, uma espécie de versão social da teoria da evolução carregada de racismo que afirmava a superioridade racial anglo-saxônica e a aptidão política americana. Ibid.,p. 82 e 76
- ³⁶ CHOMSKY, Noam. **Contendo a Democracia**. Rio de Janeiro: Record, 2003. passim.
- ³⁷ BURGIERMAN, Denis Russo, LEUZINGER, Bruno. O que está acontecendo com os Estados Unidos? *In*: Revista **Super Interessante**. São Paulo: Editora Abril Cultural, n.193, outubro de 2003, 106p. p. 83-84.

Referências

BIRGEMER, Maria Clara. et al. **Religião e violência: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: O breve século XX: 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

HOBBSAWM, Eric. **Tempos Interessantes: uma vida no século XX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Iraque Atual. Jornal da Globo. Rio de Janeiro: Rede Globo, 06 de outubro de 2003. Jornal de TV.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Revista **Ultimato.** Voçosa/MG: Editora Ultimato, ano XXXV, n. 276, p.35, maio-junho 2002.

AGOSTINHO. Santo. **A cidade de Deus: contra os pagãos.** Rio de Janeiro: Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

PERROY, E. *et al.* A Idade Média: a Expansão do Ocidente e o nascimento da civilização ocidental. *In: História Geral das Civilizações.* São Paulo: Difel, tomo III, v.1, 1964.

HOBBSAWM, Eric, Epidemia de Guerra. **Folha de São Paulo,**

Caderno Mais, 14.04.2002. p.05.

Revista **Super Interessante**. São Paulo: Editora Abril Cultural, n.193, outubro de 2003.

CHOMSKY, Noam. **Contendo a Democracia**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Informações coletadas por meios eletrônicos

Talibã ameaça EUA com Guerra Santa. [File:///A:/AN%20-talibã%20EUA%20com%20guerra%20santa%](file:///A:/AN%20-talibã%20EUA%20com%20guerra%20santa%). Página da Web. Disponível na Internet. Acesso em: 12 de set. 2003.

SALGADO, Eduardo. **O Novo Terrorismo** - [File:///A:/Notícias.htm](file:///A:/Notícias.htm). Páginas da Web. Disponível na Internet. Acesso em: 16 de set.2003.

PESSOA, Ângelo Emílio. **O Oriente Médio**.<file:///A:/Guerra%20e%20paz%20Oriente%20Médio.htm>. Páginas da Web. Disponível na Internet. Acesso em: 16 de set. 2003.

BACCHIOCCHI, Samuel. **Reflexões sobre o Terrorismo**:<file:///A:/Reflexoes%20Sobre%20o%20Terrorismo.htm>. Páginas da Web. Disponível na Internet. Acesso em: 16 de set. 2003.

A verdadeira Jihad – <file:///A:/internacional%20-%20A%20verdadeira%20jihad%20-%2019-09-2001.ht...> 16/09/03.

HUMMES, D. Cláudio. **A guerra e o ódio** - [File:///A:/A%20guerra%20e%20o%20ódio.htm](file:///A:/A%20guerra%20e%20o%20ódio.htm). Páginas da Web. Disponível na Internet. Acesso em:12 de set.2003.

A IMPORTÂNCIA DE PLACIDE TEMPELS PARA OS ESTUDOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

Resumo

O objetivo dessa reflexão é apresentar a contribuição que a obra de *Placide Tempels pode oferecer para a ampliação dos estudos das religiões afro-brasileiras. Apresenta os pressupostos para a compreensão da categoria de da "força vital" como sendo central para a compreensão da cosmovisão Banto, defendida por Tempels, buscando demonstrar a sua importância para a compreensão das religiões afro-brasileiras.*

Palavras-chave: filosofia banto, cosmovisão banto, religiões afro-brasileiras.

THE IMPORTANCE OF PLACIDE TEMPELS FOR THE STUDIES OF AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS

Abstract

The objective of this reflection is to introduce the contribution which the work of Placide Tempels can offer to widening the studies of Afro-Brazilian religions. It presents the presuppositions for an understanding of the category of "vital force" as being central for an understanding of the Bantu cosmivision, defended by Tempels, when seeking to demonstrate its importance for an understanding of Afro-Brazilian religions.

Key-words: Bantu philosophy, Bantu cosmivision, Afro-Brazilian religions.

O candomblé e as suas origens no Brasil

OCandomblé propriamente dito, como instituição religiosa, com a sua organização sacerdotal e a sua estruturação litúrgica atual, é um fenômeno relativamente recente. Deve-se considerar que para tal organização se fez necessário uma maior liberdade dos negros na sociedade brasileira. Durante o período da escravidão não havia a liberdade necessária para a estruturação e organização dessa experiência religiosa. Só, a par-

tir da segunda metade do século XIX, nos centros urbanos, é que os escravos, inicialmente, nas suas próprias casas, vão reestruturar coletivamente a sua religião, como hoje é vivida e celebrada, nos terreiros de Candomblé.

O processo de urbanização do Brasil desempenhou um papel importante para as possibilidades do surgimento dos Candomblés. Como anteriormente foi visto, nos centros urbanos as confrarias religiosas foram lugares de articulação dos povos negros, ninchos culturais de resistência e reelaboração cultural.

As formas de trabalho possibilitadas pela cidade e a consequente liberdade de locomoção e comunicação, juntamente com a libertação da escravidão em 1888, através da Lei Áurea, tornaram viável uma nova rede de relações sociais para as populações negras. Continuando excluídos do sistema cultural dominante, os negros e negras construíram novos sistemas culturais a partir da sua realidade social, como busca de reestruturação de valores e sentidos para a vida.

Ao serem transportados como escravos para o Brasil, os negros e negras sofreram duas formas violentas de ruptura com o seu antigo mundo cultural. O primeiro, ainda na África, ao serem capturados e separados do seu grupo social e o segundo, ao serem vendidos nos mercados brasileiros. Tendo em vista que os proprietários tinham interesse em separar pessoas do mesmo grupo social, filhos eram separados dos pais, esposas dos maridos, ou mesmo negros do mesmo grupo étnico. Sendo assim, diante da nova situação na qual os africanos estavam condenados, ao chegar ao Brasil foi impossível aos negros e negras preservarem a mesma estrutura social que havia na África. Tal situação gerou a necessidade de criação de outras formas de organização social, na busca de lembrarem e reviverem valores e sentido no contexto da nova situação social na qual foram violentamente inseridos.

O Candomblé é um fenômeno tipicamente urbano. O seu desenvolvimento e fundação coincide com o processo de urbanização no Brasil,¹ tendo a sua origem nos principais centros urbanos do Brasil colonial. Na sua grande maioria, os terreiros estão localizados nas periferias das grandes cidades, onde moram as populações mais pobres, na sua maioria de origem negra. Originalmente, os terreiros mais antigos, quando foram fundados no século passado, localizavam-se em zonas não muito habitadas, pequenos sítios na periferia dos centros urbanos em desenvolvimento. Daí a denominação de terreiro. Os primeiros terreiros foram construídos em bairros distantes na periferia da cidade, ainda podendo usufruir de uma área relativamente grande para construir o seu complexo arquitetônico com a distribuição dos altares para as divindades, do lugar reservados ao público nas celebrações litúrgicas, dos aposentos dos sacerdotes ou sacerdotisas e das residências dos sacerdotes e de alguns adeptos que moravam juntos dentro de uma mesma área geográfica e mítica. Com o acelerado processo de desenvolvimento urbano no Brasil, devido ao crescimento que os grandes centros urbanos brasileiros vêm tendo neste século, a maioria dos terreiros existentes não usufruiu dessa possibilidade, tendo que adaptar-se às grandes cidades, não podendo construir o mesmo complexo arquitetônico que tiveram e têm os terreiros tradicionais no nordeste do Brasil. Muitos dos terreiros estão localizados em áreas pobres, muitas vezes em favelas ou áreas de grande concentração populacional, possuindo apenas um pequeno espaço geográfico.

Os Candomblés se constituem como grupos religiosos autônomos, não havendo uma instância reguladora superior que os controle. Cada terreiro tem a sua história própria, constituindo um complexo sistema de tradições.² A tradição do terreiro no qual a mãe ou o pai-de-santo teve a sua formação iniciática, influencia a tradição que será seguida ao concluir a sua formação

iniciática e fundar junto com outros adeptos o seu próprio terreiro. Não há controle ou influência de outros terreiros, mas há uma linha de tradição que é seguida por vários terreiros, tendo em vista que todos os adeptos, independente do seu lugar na hierarquia religiosa, encontram-se em um processo de formação iniciática em que a tradição é absorvida e posteriormente transmitida aos novos membros que, possivelmente, venham a ser iniciados, havendo com isso uma continuidade e, ao mesmo tempo, uma descontinuidade. Uma continuidade em relação à tradição na qual foram formados os líderes fundadores de um terreiro e uma descontinuidade à medida que um terreiro de Candomblé não é algo fixo, ahistórico, mas está situado em contextos dinâmicos que influenciam e provocam mudanças.

Esse fato impede a busca de uma instância representativa neste complexo fenômeno religioso. Há Federações de Terreiros, mas essas não têm poder de interferência quanto às relações internas de um Candomblé ou quanto à sua tradição, 'pureza' litúrgica ou doutrinária. Tais federações limitam-se a fins filantrópicos e jurídicos frente à sociedade.³

Os primeiros terreiros de Candomblé que se tem documentação segura foram fundados nas cidade de Salvador da Bahia e em Recife. Segundo Edson Carneiro:

..., na primeira metade do Século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independentemente do seu senhor, as suas religiões tribais se fusionam numa unidade de culto... A fundação do Candomblé do Engenho Velho, na Bahia, provavelmente em 1830, marca o início de uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana.⁴

O Candomblé do Engenho Velho ou Casa Branca, também chamado de “Axé Ilê Iyá Nassô Obá”, foi fundado por Mãe (Iyá) Nassô, uma negra vinda da África, filha de uma ex-escrava que havia retornado à África. Após a morte da sucessora de Mãe Nassô, duas filhas-de-santo disputam a sucessão no terreiro. Maria Julia da Conceição deixa o Engenho Velho e funda, juntamente com os seus dissidentes, o respeitado “Ilê Oxoss”, conhecido como o Candomblé do Cantóis. A sua filha Pulqueria herdou a direção do terreiro após a sua morte e ficou conhecida como uma das grandes mães-de-santo da cidade de Salvador. Como sua sucessora, ficou a sua neta Escolástica Maria de Conceição Nazaré, a célebre Mãe Menininha, tida como a “última grande dama das velhas linhagens do Candomblé baiano”.⁵ Com a morte de Maria Júlia Figueredo, segunda sucessora de Mãe Nassô no Engenho Velho, houve um novo conflito sobre a sucessão no terreiro, e um grupo, sob a direção de Ana Santos, posteriormente conhecida como Mãe Aninha Obahil, funda o conhecido Axé Opô Afonjá. Aninha possibilitou a pesquisa de estudiosos/as sobre o Candomblé, fazendo com que os estudos e pesquisas assumissem um respeitável nível de desenvolvimento. Por outro lado, é digno de atenção o fato de que justamente esse Candomblé, que mais teve e tem contato com pesquisadores e intelectuais, apresenta-se com uma postura singular no debate em relação ao fenômeno do “sincretismo”.⁶

No Recife, o Candomblé também é conhecido pelo nome de Xangô.⁷ Segundo Cavalcante, os terreiros de Xangô mais antigos e com maior tradição em Recife foram fundados por africanos e datam aproximadamente de 1880:

O Pátio ‘do Terço’ criado por um grupo de africanos possivelmente de origem Egbá (um subgrupo étnico Yoruba)... e o ‘Sítio de Água Fria’, fundado por uma africana, Tia Ines Fatinuké e por outros africanos, como João

Otulu, todos possivelmente da região de Oyo, no país dos Yoruba.⁸

É importante ressaltar o papel desempenhado pelas mulheres negras na estruturação do Candomblé. No século XVII, foram promulgadas várias leis que outorgavam a liberdade gradual de várias categorias de escravos: em 7 de novembro de 1831 foi assinada a *Lei Feijó* que declarava livres todos os negros que embarcassem no Brasil a partir dessa data, multando aqueles que praticassem o tráfico e obrigando-os a devolvê-los à África. Essa lei ficou vários anos sem ser aplicada. Estima-se que o número de negros escravizados que entraram ilegalmente entre 1831 e 1852 foi de meio milhão. Em 4 de setembro de 1850, a *Lei Eusébio de Queirós* finda definitivamente o tráfico de escravos. Em 28 de setembro de 1871, é promulgada a Lei do Ventre Livre, que declarava livres os filhos de escravos nascidos a partir daquela data. Acabava-se, assim, a escravidão natural pelo nascimento. A Lei do Sexagenário, assinada em 28 de setembro de 1885, dava a liberdade a todos os escravos que completassem 60 anos. Na verdade, foi mais uma tentativa de tardar a libertação definitiva. Só em 13 de maio de 1888, é que foi assinada a Lei Áurea dando liberdade a todos os escravos.⁹ No último período, antes da libertação definitiva, já havia, além dos velhos que possuíam a riqueza da tradição oral das suas religiões, muitas mulheres livres. Isso porque, tendo em vista que na estrutura patriarcal a mulher era tida como fraca, preferia-se libertá-las e retardar o máximo possível a escravidão masculina. Muitas destas negras livres, trabalhando nos centros urbanos brasileiros como vendedoras ambulantes,¹⁰ empregadas domésticas, prostitutas... etc., compravam com as economias dos seus trabalhos a liberdade da sua família e foram as iniciadoras dos Candomblés.¹¹ Suas casas, ao cair da noite, funcionavam como os primeiros núcleos originadores dos terreiros de Candomblé.¹²

A força vital como metáfora estruturante para a compreensão das religiões afro-brasileiras

Placide Tempels,¹³ analisando no seu estudo “Bantoe-Filosofie”¹⁴ os elementos fundamentais da tradição africana, a sua estrutura mental e a religião, chegou à conclusão de que a força vital (*la force vitale*) é o elemento decisivo para compreender a religião e a visão de mundo africana.¹⁵ Infelizmente, a sua obra bem como a riqueza da Teologia e Filosofia africana é quase totalmente desconhecida pelos estudiosos das religiões africanas no Brasil. A bibliografia especializada praticamente se resume ao inglês e ao francês. Independentemente a qualquer comentário crítico que se faça ao empreendimento desenvolvido por ele, a sua obra sobre a Filosofia Banto é uma referência obrigatória para os estudos que se relacionem à cultura e religião africana e às suas diferentes manifestações no continente americano.

Segundo Tempels, o valor central para o africano é a força, a vida, a vida cheia de força, a força vital.¹⁶ As tradições rituais têm como objetivo receber essa força para fortalecer a vida e dar continuidade através dos descendentes.¹⁷ A razão principal das orações e pedidos, dos chamados a Deus e aos antepassados é o fortalecimento dessa força vital.¹⁸ Essa força não é entendida simplesmente como força física e sim uma força que engloba a totalidade do ser, a totalidade da existência.¹⁹ Deus é a fonte dessa força, Ele é a própria força, e cada ser recebeu de Deus uma força para a plenitude da vida:

O ponto culminante, a única felicidade para o banto é possuir uma grande força vital, ser forte. A maior infelicidade, a única infelicidade é na sua força vital o enfraquecimento desta força. Cada doença, cada ferimento, cada contratempo; cada sofrimento, cada esgota-

mento, cada cansaço, cada injustiça, cada fracasso, tudo é observado pelo banto como diminuição do ser, como redução da força vital e como tal caracterizado.²⁰

Tempels afirma que o conceito fundamental para compreender o Ser é o da força vital. Força é inseparável do Ser e, por isso, o conceito de força não pode ser separado do conceito de Ser: O Ser é algo que possui força, o Ser é força:

...‘O Ser é força!’ A formulação europeia de força nós compreendemos inconscientemente com o significado da nossa filosofia. Quando nós formulamos o conceito de Ser dos bantos como ‘algo, que tem força’, os leitores europeus tirarão a conclusão que para o banto ‘força’ é algo apenas adicional ao Ser. Para o Banto não é força nenhum acidente do Ser...Para ele está na natureza do Ser ‘ter’ força, ‘ser’ força. ‘Ser força’ é a natureza do ser como tal.²¹

Porque cada Ser só o é enquanto é força; esse conceito pode ser estendido a todos os seres existentes. Deus, os seres humanos, as plantas os animais, os minerais, os vivos e os mortos e cada Ser individual apresenta-se como força individual.²² Mas não se trata de forças independentes uma das outras, elas estão relacionadas entre si como uma rede dinâmica interdependente.²³ Acima de todas as forças, encontra-se Deus que possui a força em si próprio; é Ele que dá às forças a existência e as fortifica. Depois deles vêm os antepassados fundadores dos clãs, os que foram fortificados com a força vital por Deus, para se relacionarem com os seus descendentes.²⁴

Deus é o Senhor da vida, aquele que fortifica e preserva a vida e a vida é um dom dado por Ele. A totalidade das criaturas está ordenada em uma hierarquia de seres com maior ou menor força vital, mas todos existem, a partir do plano de Deus para

preservar e fortalecer a vida.²⁵ Na organização do mundo, pode ser vista a vontade de Deus, na organização das forças. A norma para o mal é a mesma para o bem, ou seja, cada ação humana que venha diminuir, romper ou destruir a força vital, o seu crescimento e a sua ordem é ruim. Destruição da vida é destruição do plano de Deus.²⁶

Cada ser humano está relacionado em uma rede viva de seres constituídos dessa energia vital na qual ele é um participante ativo e influente, com outros seres dessa força, estando assim, necessariamente ligado ao seu grupo social.²⁷ O conhecimento e a sabedoria também é força vital, pois o verdadeiro conhecimento e sabedoria está em fazer agir as forças dos seres na sua natureza interior.²⁸ Na comunidade do Candomblé, essa força vital, a partir do qual toda a complexidade do sistema religioso se estrutura, é denominada o Axé.

O estudo de Tempels sobre a centralidade da idéia da força vital na estruturação da existência africana ajuda a melhor compreender a profundidade da idéia do Axé na totalidade do sistema religioso afro-brasileiro. Tendo em vista que, e esta é a nossa hipótese neste trabalho e que será demonstrada sucessivamente ao descrevermos o Candomblé, a idéia da força vital, tão cara à cosmovisão africana, foi transportada e preservada no sistema religioso do Candomblé na experiência do Axé. Como Tempels demonstrou na África e podendo ser também observado no Candomblé, toda a existência é estruturada na busca permanente de participação nessa força vital do Axé.

Infelizmente, a obra de Tempels bem como a riqueza da Teologia e Filosofia africana são praticamente desconhecidas pelos estudiosos das religiões africanas no Brasil. A bibliografia especializada praticamente se resume ao inglês e ao francês. Independentemente a qualquer comentário crítico que se faça ao empreendimento desenvolvido por ele, a sua obra sobre a Filosofia

Banto é uma referência obrigatória para a compreensão da cosmovisão africana tanto para a Filosofia, a Teologia, bem como para as Ciências da Religião.

Notas

- ¹ SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: A forma social negra brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ² “Os *candomblés* pertencem a ‘nações’ diversas e perpetuam portanto, tradições diferentes. Angola, Congo, Gege (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos escravos), Queto (ou Ketu), Ijexa (ou Ijesha). É possível distinguir estas ‘nações’ uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e a sua metafísica...” Cf.: BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. Rito Nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 15.
- ³ Até o final dos anos 30, os terreiros de Candomblé viveram em uma situação de semi-ilegalidade tendo sofrido uma grande repressão policial. Não é por acaso que até hoje os terreiros de Candomblé e Umbanda têm que fazer um registro policial para terem permissão de funcionamento. Fato que não acontece com os outros grupos religiosos na sociedade brasileira.. Ver: BIRMAN, Patrícia. Registro em cartório, com firma reconhecida: A mediação política das Federações de Umbanda. In: **Cadernos do ISER**. N.º 18. Rio de Janeiro, 1985. pp. 82ss.
- ⁴ Cf. CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Brasiliense. p. 19.
- ⁵ Cf. SANGIRARDI, Jr. **Deuses da África e do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1988. p. 25.
- ⁶ Segundo Jane de Hohenstein: “A sua boa relação com os intelectuais teve em compensação um contrafeito. Os intelectuais explicaram o modelo Nagô do Opô Afonjá e o Candomblé Ketu de maneira geral como, na sua essência, o Candomblé ‘puro’. Hoje Mãe Stella dirige o terreiro na sua quarta geração. Também ela tem um interesse intelectual e tenta adaptar o Candomblé ao novo movimento ne-

- gro, ou seja, anular os elementos cristãos e voltar às suas origens africanas. Essa intenção ascendeu um polêmico debate entre os cientistas e os fiéis sobre o contraditório conceito de sincretismo.” Cf.: HOHENSTEIN, Erica Jede de. **Das Reich der Magischen Mütter**. Eine Untersuchung über die Frauen in den afro-brasilianischen besessenheitskulten Candomblé. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1991. p. 201.*
- ⁷ Uma explicação para a denominação do local onde se realizam as celebrações religiosas ou do próprio sistema religioso pelo nome de um Orixá. Xangô, na região de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Paraíba estaria na popularidade dessa divindade nessas regiões. Cf.: CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário dos Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988. p. 264.
- ⁸ Cf. CARVALHO, José Jorge de. **La fuerza de la nostalgia**. El concepto del tiempo histórico en los cultos afrobrasileros tradicionales. In: **Moltaban/20**. Caracas, 1988. p. 172. Neste trabalho, o autor também apresenta uma cronologia desse terreiro desde a sua fundação em 1880 até 1980.
- ⁹ Cf.: Mattoso, Ser Escravo, 176-198.
- ¹⁰ Ainda hoje, pode-se ver, na cidade de Salvador da Bahia as vendedoras de comidas e doces que se tornaram atração turística na cidade. A origem dessas mulheres se encontra nas escravas vendedoras ambulantes. Nas roupas utilizadas pelas tradicionais baianas encontram-se vários símbolos relacionados ao Candomblé, sendo essas mulheres, na maioria das vezes, frequentadoras do Candomblé.
- ¹¹ Segundo Cacciatore, na África mulheres não dirigem terreiros; no Brasil os primeiros terreiros de Candomblé foram fundados por sacerdotisas de Xangô no palácio real de Oyó, tendo o Candomblé recebido por essas mulheres um esplendor que não se encontra na África. Cf. Ialorixá. In: Cacciatore, Olga. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros**. Op. cit., p. 143.
- ¹² Cf.: BERNARDO Terezinha. O lugar da mulher no candomblé. In: RIBEIRO, Helcion (Org.). **Mulher e Dignidade**. Dos mitos à libertação. São Paulo, 1989. pp. 77-84.
- ¹³ Placide Tempels (1906-1977) foi um franciscano que trabalhou muitos anos como missionário no Congo.
- ¹⁴ TEMPELS, Placide. **Bantu-Philosophie: Ontologie und Ethik**. Heidelberg: Wolfgang Rothe Verlag, 1956.
- ¹⁵ Segundo Bénézet Bujo, o primeiro impulso para uma Teologia africana surgiu a partir deste trabalho de Tempels. Cf.: BUJO, Bénézet. **Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext**. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986. p. 61. Independente das críticas

que a obra de Tempels tenha recebido, é inegável ser ela um marco fundamental para a história da Teologia e da Filosofia africana.

¹⁶ Cf.: TEMPELS, Placide. **Bantu-Philosophie**. Op. cit., p. 21.

¹⁷ Cf.: Ibidem., p. 22.

¹⁸ Cf.: Ibidem.

¹⁹ Cf.: Ibidem.

²⁰ Cf.: Ibidem., p. 23.

²¹ Cf.: Ibidem., p. 27.

²² Cf.: Ibidem.

²³ Cf.: Ibidem., p. 33.

²⁴ Cf.: Ibidem., p. 34.

²⁵ Cf.: Ibidem., p. 74.

²⁶ Cf.: Ibidem., p. 75.

²⁷ Cf.: Ibidem., p. 65.

²⁸ Cf.: Ibidem., p. 61.