

Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap

Ano VI, n. 6, dezembro /2007

Publicação anual

Organização

Prof. Dr. Luiz Carlos Marques
Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior

ISSN 1679-5393

Revista de Teologia e Ciências da Religião	Recife	p. 1-190	Ano VI	n. 6	dezembro 2007
---	--------	----------	--------	------	---------------

**FASA EDITORA**

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista,
Fone: (81) 2119-4160, Fax: (81) 2119-4259
CEP 50050-410, Recife-PE

Impressão: FASA GRÁFICA

Programação Visual: Hime Navarro

Impressão: FASA GRÁFICA

COMISSÃO EDITORIAL

Rua do Príncipe, 526, Boa Vista, 8º andar, setor E, bl. G-4
Fone: (81) 2119-4109, Fax: (81) 2119-4228,
CEP 50050-900, Recife-PE
E-mail: cedit@unicap.br

Editor: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Editor-adjunto: Prof. Fernando José Castim Pimentel

CONSELHO CIENTÍFICO

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. Carlos Mendonza (IBEROAMERICANA-MÉXICO)

**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 Acrízio Vale Sales, S.J.

Presidente

Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J.

Reitor

Prof. Junot Cornélio Matos

Pró-reitor Acadêmico

Prof. Luciano José Pinheiro Barros

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 Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco–UNICAP.
ISSN 1679-5393

Revista de Teologia e Ciências da Religião	Recife	p. 1-190	Ano VI	n. 6	dezembro 2007
--	--------	----------	--------	------	---------------

APRESENTAÇÃO

Este número da revista tem como tema “Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade”, título de uma das linhas de pesquisa do nosso Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP.

A noção de campo, tal como proposta por Bourdieu, supõe a existência de um “universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem” determinado produto simbólico. Ou seja “um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas”¹.

Os artigos que aqui apresentamos, assinados por pesquisadores de vários Centros do Brasil e do Exterior, trazem a colaboração da história, da sociologia, da antropologia, da psicologia e da teologia para a análise de aspectos desse “mundo social”, seus “agentes”, suas “instituições” e sua “produção”, debruçando-se sobre temas como as Conferências do episcopado latino-americano; o Sistema religioso afro-brasileiro; as Festas religiosas populares; a Concepção de Deus e os valores “ainda valorizados” entre os universitários da UNICAP; a Inquisição e o seu braço executivo, o Tribunal do Santo Ofício; a Educação à distância e a metodologia do DEPA, do Centro Nordestino de Pastoral; a Religiosidade popular e suas “filhas”: CEB, RCC e Neopentecostalismo e, finalmente, a Função profética da mensagem cristã na pós-modernidade.

Um primeiro bloco da Revista trabalha dois momentos significativos para a organização e atuação da Igreja Católica, não só no Brasil, mas na América Latina, nos últimos 40 anos: as Conferências de Medellín (1978) e de Aparecida (2007). No primeiro, José Oscar Beozzo, faz uma análise do contexto histórico recente em que se deu a V Conferência do Episcopado Católico Latino Americano, destacando os desafios eclesiais e sócio-políticos ali enfrentados.

Silvia Scatena analisa a atuação dos assim chamados “celâmicos”, ou seja, os bispos que lideraram as ações desenvolvidas

¹ BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Ed. UNESP, 2004, p. 32.

pelo Conselho Episcopal Latino Americano, CELAM, na trajetória que a Igreja Católica da América Latina percorreu, do Vaticano II (1962-1965) até a Conferência de Medellín (1968).

Ao “sistema religioso afro-brasileiro” é dedicado o artigo de Irene Dias de Oliveira, que trabalha a concepção religiosa africana (bantu), apelando-se para a noção de sistema simbólico religioso, capaz, segundo a autora, de mostrar a religião enquanto processo dinamizador da identidade e cidadania das comunidades afro-brasileiras.

Ivone Aparecida Pereira, por sua vez, trabalha as festas religiosas, mostrando-as como mecanismos que se contrapõem a um estilo de vida que individualiza, desagrega e despersonaliza. Em seu estudo, a Folia de Reis torna-se um espaço para o resgate e consolidação da memória e a reconstrução de um jeito de ser, de pensar e de agir que funciona como âncora identitária.

O artigo de Antonio Raimundo Sousa Mota, Luiz Alencar Libório e José Carlos Costa Mourão Barbosa é resultado de uma Pesquisa de Campo que durou três anos (2004-2007), intitulada “A Mídia e a mudança dos valores familiares, escolares e religiosos entre os jovens universitários da Unicap”. Os autores expõem e refletem sobre a concepção Deus entre os jovens da Universidade Católica de Pernambuco, elencando os valores que ainda os influenciam.

O artigo de Carlos André Macedo Cavalcanti versa sobre o Tribunal do Santo Ofício e sobre a mentalidade sócio-cultural que o engendrou. Propõe-se, portanto, como um artigo sobre a Inquisição, enquanto exercício que permita separar as concepções vulgarizadas sobre ela do estudo aprofundado, segundo critérios científicos.

Newton Darwin de Andrade Cabral e Gilbraz de Souza Araújo, reconstruindo a história do Departamento de Pesquisa e Assessoria (DEPA), do Centro Nordestino de Pastoral, buscam demonstrar que a metodologia por esse adotada, de 1977 a 1990, foi um significativo ensaio de educação à distância (EaD), utilizando subsídios por correspondência e acompanhamento de grupos de estudo, aliando o estudo com a prática conscientizadora.

Pedro Rubens Ferreira Oliveira constata que o brasileiro, mais do nunca, mostra-se muito religioso, porém do seu “jeito”. Para o au-

tor, as três formas religiosas dominantes do panorama cristão brasileiro atual, a Ceb, a RCC e o Neopentecostalismo, mesmo engendradas dentro de contextos históricos diferentes e de situações eclesiais distintas, são frutos da mesma “mãe”, a religiosidade popular, e por isso tanto suscitam a crise quanto a recomposição do cristianismo no Brasil.

Já Degislando Nóbrega de Lima busca estabelecer, em seu artigo, uma relação entre a assim chamada pós-modernidade e a crise final da cristandade, defendendo a idéia que o triunfo da primeira e o fim da segunda não significam o fim do cristianismo. Ao contrário, abrem para ele novos horizontes.

Aos autores, nossos agradecimentos. Aos leitores, votos de bom proveito.

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior

Organizadores

Sumário

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Aparecida: contextos sociopolítico e eclesial José Oscar Beozzo.....	9
I “celâmicos” e l’aggiornamento latinoamericano dal Concilio a Medellín Silvia Scatena.....	19
Religião: força propulsora das comunidades afro-brasileiras Irene Dias de Oliveira.....	59
Reencontrar a unidade perdida de si mesmo (a): a folia de reis como vértice de análise Ivone Aparecida Pereira.....	73
Concepção de Deus e do seu agir no mundo na visão dos jovens universitários da Universidade Católica de Pernambuco Antonio Raimundo Sousa Mota Luiz Alencar Libório José Carlos Costa Mourão Barbosa.....	89
A Inquisição na nostalgia do mito: da herança tomista à desmitologização Carlos André Macêdo Cavalcanti.....	109
Um ensaio de Educação a Distância: formação teológica ministrada através do Departamento de Pesquisa e Assessoria (1977-1990) Newton Darwin de Andrade Cabral Gilbraz de Souza Aragão.....	135

“Jeitinho brasileiro” e fé cristã: da ambiguidade ao discernimento

Pedro Rubens Ferreira de Oliveira.....161

A pós-modernidade e a crise da cristandade: novos horizontes para o cristianismo?

Degislando Nóbrega de Lima.....175

Diretrizes para submissão de artigo.....189

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Aparecida: contextos sociopolítico e eclesial

Pe. José Oscar Beozzo

Resumo

O presente artigo está situado dentro da temática desta revista (“Campo religioso brasileiro, cultura e sociedade”) ao fazer uma análise do contexto histórico recente em que se deu a V Conferência do Episcopado Católico Latino-Americano da Igreja Católica Romana. Realizado em Aparecida – SP, de 13 a 31 de maio de 2007. Essa Conferência enfrentou importantes desafios eclesiais e sociopolíticos, tais como: a) utilizar, recuperando um importante instrumento de análise, o método de reflexão da Ação Católica, assumido pelo Concílio Vaticano II, base do método da teologia latino-americana: o conhecido “*ver-julgar-agir*”; b) enfrentar, como pano de fundo da reflexão, os questionamentos postos pelo contexto da globalização excludente, do meio ambiente ameaçado e das persistentes desigualdades social, cultural, racial e de gênero que pesam sobre as populações deste Continente; c) destacar os esforços dos movimentos sociais e políticos para reverterem essa situação, em muitos dos nossos países, na mobilização por outro mundo possível; d) reafirmar o propósito de a Igreja ser profética e peregrina, desinstalada e pronta a acompanhar um povo que, diante dos muitos problemas enfrentados, vai transformando-se num povo de migrantes; e) assumir o processo libertador como tarefa e horizonte utópico, irrenunciável, ainda que o documento hesite em nomear a reflexão teológica que o acompanhou como a teologia própria da América Latina e do Caribe.

Palavras-chave: Contexto histórico. Episcopado Católico Latino-Americano. Igreja Católica. Conferência de Aparecida. Reflexão Teológica.

Abstract

This article is situated within this Review (“Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade”, i. e. Brazilian Religious Field, Culture and Society) when it makes a recent historical analysis which occurred Roman Catholic Latin American Episcopate Vth Conference in, carried out, fulfilled in Aparecida S.P, from may 13 to may 31, 2007. This Conference has

faced important ecclesiastical and sociopolitical challenges, such as: a) to utilize, to make use upon, recovering an important analysis instrument, i.e., the Catholic Action reflection method, assumed by Vatican IInd Council, Latin American Theology method basis, the well known “See-Judge and Act”; b) to face, as this reflection backdrop, the arguings set by the excluding globalization, the menaced environment and social, cultural, racial, and regarding to gender persistent inequality that weight upon, over this Continent populations; c) to emphasize the social and political movements struggles in order to revert this situation, among most of our Countries, through mobilization for another possible world; d) to reaffirm Church’s purpose of being prophetic and pilgrim, uninstalled and ready to accompany a people that, before, in front of many confronted problems, goes on becoming a migrants people; e) to assume a liberating process as an utopic and unrenounceable task and horizon, although the document hesitates naming the theological reflection that followed it – the process – as the Theology inherent to Latin America and to Caribe.

Key words: Historical Context. Latin America Catholic Episcopate. Catholic Church. Aparecida Conference. Theological reflection.

Recuperando instrumentos de análise

Durante a IV Conferência de Santo Domingo, aconteceu uma ruptura com a tradição inaugurada por João XXIII, quando propôs uma Igreja atenta aos sinais dos tempos como lugar teológico privilegiado, para nos colocarmos à escuta de Deus nos acontecimentos da história.

A “*Gaudium et Spes*”, no Concílio Vaticano II, consolidou essa nova maneira de se fazer teologia, atenta às realidades do mundo moderno. Medellín deslocou a atenção para a realidade dos pobres e para o surdo clamor que brotava de sua miséria e, muitas vezes, para sua desesperação.

Em Santo Domingo, os bispos e demais participantes foram formalmente proibidos de trabalhar segundo o consagrado método do “ver, julgar e agir”. Todas as comissões deviam iniciar suas reflexões pela teologia, para, em seguida, debruçar-se sobre a realidade que devia ser examinada não à luz das ciências sociais, mas de uma difusa leitura pastoral da realidade.

Durante a preparação da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Aparecida (13 a 31 de maio de 2007), levantaram-se muitas vozes para pedir explicitamente o retorno ao método do “ver, julgar e agir”, como o fez a Conferência Episcopal do Brasil, ao preparar a síntese das contribuições recebidas das dioceses, pastorais, movimentos e centros teológicos e pastorais:

Cabe ressaltar que, nas contribuições enviadas, aparece uma insistência de muitos segmentos eclesiais para que a Conferência de Aparecida não perca de vista o método de reflexão da Ação Católica, assumido pelo Vaticano II na *Gaudium et Spes* e, depois, base do método da teologia latino-americana: *ver-julgar-agir*¹.

Essa insistência foi acolhida pela Conferência e contribuiu para que se reencontrasse uma bússola capaz de guiar os participantes no exame da realidade e dos seus desafios para a atuação da Igreja.

O documento final explicita a maneira como trabalhou a Conferência e como foi elaborado o seu documento do ponto de vista metodológico:

Este documento continúa la práctica del método “ver, juzgar y actuar”, utilizado en anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Muchas voces venidas de todo el Continente ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y en general ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente. [...] Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción

de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con simpatía crítica; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo (DAp 19)².

Globalização excludente e meio ambiente ameaçado

A Conferência de Aparecida colocou, como pano de fundo dos desafios que emergem da realidade vivida por nossos povos, o modelo de globalização neoliberal. Ao lado de janelas de oportunidade e de uma explosão das comunicações que aproximou os povos, esse modelo contém um cerne perverso e excludente: a total financeirização das relações econômicas e a busca do lucro como objetivo primeiro. Essa globalização excludente agravou a distância entre os países desenvolvidos e os que lutam para sair do subdesenvolvimento e aprofundou as desigualdades econômicas e sociais da população, empobrecendo drasticamente milhões de desempregados, migrantes e refugiados de guerras, desastres econômicos e ambientais, verdadeira massa sobrando em nossas sociedades.

A Conferência pintou um quadro pungente dessa globalização sem justiça e solidariedade, cujas maiores vítimas são os pobres:

Esto nos debería llevar a contemplar los rostros de quienes sufren. Entre ellos están las comunidades indígenas y afro-descendientes, que en muchas ocasiones no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infan-

til ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también quienes dependen de las drogas, las personas con discapacidad, los portadores de VIH y los enfermos del SIDA que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente “explotados” sino “sobrantes” y “desechables (DAp 65).

O aquecimento global, a contaminação das águas, os desmatamentos, de modo particular na Amazônia, e a poluição do ar nas grandes cidades, enfim, os graves problemas do meio ambiente que vêm afetando, de maneira dramática, os mais pobres, surgiram como outro grave desafio na nossa realidade continental.

Um terceiro desafio veio da persistente desigualdade e discriminações social, cultural, racial e de gênero, que pesam sobre as popula-

ções indígenas e afro-americanas, sobre as mulheres, os migrantes e outros grupos sociais, como presos, idosos e enfermos de AIDS.

A mobilização por outro mundo possível

Destacaram-se, por outro lado, os esforços dos movimentos sociais e políticos para reverterem essa situação, imprimirem uma orientação social às políticas públicas, recuperarem o controle dos recursos naturais, com ascensão aos governos, em muitos dos nossos países, de lideranças dos setores populares.

Entre as propostas para renovar o anúncio do evangelho no continente, a Conferência propôs o fiel seguimento de Jesus e de sua prática, reencontrando seu rosto no rosto sofredor dos mais pobres, renovando a evangélica opção preferencial pelos pobres, retomando a forma de ser igreja das comunidades eclesiais de base, apoiadas na leitura popular da Bíblia, num aberto e leal diálogo ecumênico e inter-religioso, na acolhida e reconhecimento dos ministérios leigos, em especial, das mulheres.

Colocou, ainda, entre as propostas, a construção de um continente de justiça e de paz em que os esforços de integração dos povos da América Latina e do Caribe venham acompanhados de uma maior atenção e cuidado com toda a criação.

Ganharam, finalmente, espaço e destaque a identidade própria dos povos indígenas e afro-americanos e a necessidade de a Igreja respeitar a sua alteridade e continuar no caminho da inculturação do evangelho, da pastoral, da liturgia e da teologia, defendendo, ao mesmo tempo, suas terras ameaçadas e lutando por superar, internamente e na sociedade, as discriminações, preconceitos e racismo ainda presentes.

Ressaltou-se, também, a necessidade do empenho político dos cristãos para se construir a justiça, superar as desigualdades e a violência crescente nas nossas sociedades, empenhando-se na transformação daquelas realidades que ferem a dignidade do ser humano e a integridade da criação

Por uma Igreja profética e peregrina

Aparecida ajudou também a retomar o tema da caminhada e a imagem tão cara e fecunda de uma Igreja peregrina, desinstalada e pronta a acompanhar um povo que, tangido pela pobreza, guerras civis, desastres econômicos e ambientais, vai-se transformando num povo de migrantes:

Reconocemos el don de la vitalidad de la Iglesia que peregrina en América Latina y El Caribe, su opción por los pobres, sus parroquias, sus comunidades, sus asociaciones, sus movimientos eclesiales, nuevas comunidades y sus múltiples servicios sociales y educativos. Alabamos al Señor porque ha hecho de este continente un espacio de comunión y comunicación de pueblos y culturas indígenas. También agradecemos el protagonismo que van adquiriendo sectores que fueron desplazados: mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos y habitantes de áreas marginales de las grandes ciudades (DAP 128).

Reafirmou-se o propósito de a Igreja lançar uma grande missão continental voltada principalmente para os católicos que ficaram à margem dos cuidados evangelizador e pastoral da igreja nas zonas rurais afastadas, nas áreas de migração e na periferia das grandes cidades. Deixou-se, porém, para cada igreja, a tarefa de melhor delinear os conteúdos e o método dessa missão. A Assembléia do CELAM reunida em Cuba, no mês de julho último, discutiu as melhores maneiras de apoiar os esforços das igrejas locais, favorecendo a articulação entre elas.

Em Aparecida, retomou-se uma caminhada latino-americana e caribenha de Igreja, renovando-se, neste sentido, a esperança de uma igreja mais próxima do povo, a serviço mais do Reino do que de si própria, nos caminhos apontados pelo encontro do índio Diego com a

Virgem de Guadalupe e dos pescadores pobres do Paraíba do Sul com a Virgem Negra de Aparecida.

Na ênfase colocada na Palavra de Deus e na partilha eucarística para a vida das comunidades, faltou enfrentar, com coragem, a questão da multiplicação dos ministérios ordenados, inclusive das mulheres, para que não continuem as comunidades em muitos lugares, como ovelhas sem pastor.

Dos movimentos, veio a proposta insistente de um itinerário de formação mais aprofundada dos batizados todos e de um empenho mais ativo na vida da Igreja.

A libertação como tarefa e horizonte utópico

O processo libertador é apresentado como irrenunciável ainda que o documento hesite em nomear a reflexão teológica que o acompanhou consagrando-a como a teologia própria da América Latina e do Caribe:

Asumiendo con nueva fuerza esta opción por los pobres, ponemos de manifiesto que todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la **auténtica liberación** “sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad”³. Entendemos además que la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: “Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”⁴, desde la vida nueva en Cristo que transforma a la persona de tal manera que “la hace sujeto de su propio desarrollo”⁵. Para la Iglesia, el servicio de la caridad, igual que el anuncio de la Palabra y la celebración de los Sacramentos, “es expresión irrenunciable de la propia esencia”⁶ (DAp 399).

O último parágrafo da Mensagem, que acrescentamos logo abaixo, oferece um roteiro iluminador das principais opções e propostas

da V Conferência, terminando com o apelo para se construir a Esperança no serviço à vida, à justiça e à paz.

Em Medellín e em Puebla, terminamos dizendo: “CREMOS”. Em Aparecida, como o fizemos em Santo Domingo, proclamamos com todas as nossas forças: CREMOS E ESPERAMOS.

Esperamos...

Ser uma Igreja viva, fiel e crível, que se alimenta na Palavra de Deus e na Eucaristia.

Viver o nosso ser cristão com alegria e convicção como discípulos-missionários de Jesus Cristo.

Formar comunidades vivas que alimentem a fé e impulsionem a ação missionária.

Valorizar as diversas organizações eclesiais em espírito de comunhão.

Promover um laicato amadurecido, co-responsável com a missão de anunciar e fazer visível o Reino de Deus.

Impulsionar a participação ativa da mulher na sociedade e na Igreja.

Manter, com renovado esforço, a nossa opção preferencial e evangélica pelos pobres.

Acompanhar os jovens na sua formação e busca de identidade, vocação e missão, renovando a nossa opção por eles.

Trabalhar com todas as pessoas de boa vontade na construção do Reino.

Fortalecer, com audácia, a pastoral da família e da vida.

Valorizar e respeitar nossos povos indígenas e afro-descendentes.

Avançar no diálogo ecumênico “para que todos sejam um”, como também no diálogo inter-religioso.

Fazer deste continente um modelo de reconciliação, de justiça e de paz.

Cuidar a criação, casa de todos, em fidelidade ao projeto de Deus.

Colaborar na integração dos povos da América Latina e do Caribe.

Que este Continente da esperança seja também o Continente do amor, da vida e da paz!

Notas

- ¹ CNBB, *61ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente*, Síntese das contribuições da igreja no Brasil à Conferência de Aparecida, Brasília, DF, 24 a 27 de outubro de 2006.
- ² Setores minoritários, mas influentes no CELAM e em Roma, ocuparam-se em alterar o documento aprovado pelos delegados à V Conferência, introduzindo modificações que não foram em nenhum momento apresentadas às Comissões, discutidas ou aprovadas em plenário ao longo das quatro redações do Documento de Aparecida. Um dos números que sofreu esse tipo de modificações foi o 19, ao qual foi acrescentado um confuso parágrafo, depois de terminada a Conferência.
- ³ DI 3.
- ⁴ GS 76.
- ⁵ PP 15
- ⁶ DCE 25

Endereço para contato:

Pe. José Oscar Beozzo

E-mail: jbeozzo@terra.com.br

I “celâmicos” e l’aggiornamento latinoamericano dal Concilio a Medellín¹

Profa. Dra. Silvia Scatena²

Resumo

O texto, ora apresentado, neste artigo, objetiva analisar a atuação dos assim chamados celâmicos ou protagonistas das ações, desenvolvidas pela CELAM, na trajetória que a Igreja da América Latina percorreu do Vaticano II até a Conferência de Medellín, a qual foi precedida de numerosos, aprofundados e, às vezes, polêmicos preparativos e assumiu um significado marcante, na História das Igrejas do supramencionado continente. A Conferência reflete tanto um momento de busca de unidade eclesial, quanto toda a riqueza dos conteúdos teológicos e experiências pastorais das Igrejas do continente, caracterizadas pelas denúncias das graves injustiças sociais e políticas, pela opção preferencial pela evangelização conscientizadora dos oprimidos, por uma relativa e moderada independência, fruto de uma progressiva vitalidade eclesiológica autóctone, pela inauguração de um novo modo de abordagem do contexto histórico, como uma tentativa de realizar uma leitura compreensiva dos sinais dos tempos, na trilha inspirada do PAPA JOÃO XXIII e do próprio Vaticano II, consubstanciada no esquema XIII, que resultou na “Gaudium et Spes”. Expressa a convicção da necessidade de uma forma peculiar de atuação colegiada, assumida por autêntico “time” – “Squadra” – orquestrado pelo bispo Manoel Larraín – discípulo do P. Hurtado S.J e continuador de suas obras sociais – Dom Helder Câmara, Dom Marcos McGrath, Dom Brandão Vilela, Dom Muñoz Vega, Dom Eugênio de Araújo Sales, Dom Cândido Padim e outros bem como por um grupo de sacerdotes; Religiosos, Religiosas e leigos: Pe José Oscar Beozzo, Pe. François Houtart, Renato Poblete, Pe. Pierre Bigo, SJ, Pe. José Marins, Pe. Edwards, Pe. Gustavo Gutiérrez, Frei Boaventura Kloppenburg, Pe. Caramuru Barros, Teólogo Segundo Galileia, Pe. Gregory, Patiño, Cecílio de Lora e o grupo internacional, atuante na França, “Economie et Humanisme”.

Palavras-chave: Vaticano II. Papa Paulo VI. CELAM. Medellín. Manuel Larrain. CNBB Dom Helder Câmara. ISPLA. ICLA. “Gaudium et Spes”. “Populorum progressio”. “Desarrollo o Fracasso”.

Abstract

This text, here presented, in this article, aims at analysing the so called “celamicos” – so to say – “celamists” – or actions, deed protagonists, developed in CELAM, Latin American Church’s trajectory from Vatican IInd till Medellin Conference which was preceded by several, deep, and some times, even polemic – backstage conflits preparations, taking upon itself – Medellin conference’s a conspicuos meaning in the above-mentioned Continent Churches’ History. This Conference reflects an ecclesial theological contents and pastoral experiences richness, characterized by serious social and political injustices denunciations, as well as marked by their continental Churché’s preferential option for poor people, by oppressed ones’ political and social concentiousness – raising evangelization, by a relative and moderate independence, arisen from a native ecclesiological progressive vitality fruit, i. e result, by a historical content approaching new way inauguration, as “times signals” comprehensive reading attempt, following Pope John, The XXIIIrd inspired track and that of Vatican IInd, consubstantiated in Scheme 13th “Gaudium et Spes. IT – this text – expresses the needd conviction peculiar to a collegiated actuation peculiar form, assumed by an authentic “Team” – “squadra” – orchestrated by Bishop Manuel Larrain, Fr. Hurtado’s disciple and his – Hurtado’s – social works continuator, Helder Câmera, Marcos McGrath, Brandão Vilela, Muñoz Vega, Eugênio Araújo Sales, Cândido Padim and other ones, as Well as a Group of Priests; Religious and Lay people: Fr. José Oscar Beozzo, François Houtart, Renato Poblete, Pierre Bigo, Fr. José Marins, Fr. Edwards, Gutiérrez, Boaventura Kloppenburg, Caramuru Barros, Segundo Galilea, Fr. Gregory, Patiño, Cecílio de Lora, “Économie e Humanisme”, from France.

Key words: Vatican IInd. Pope Paul VIth. CELAM. Medellin. Manuel Larrain. CNBB. Helder Câmera. ISPLA. ICLA. CAL. “Gaudim et Spes”. “Populum Progressio”. “Desarrollo o fracasso”.

Molto evocata negli ultimi mesi, per lamentarne la distanza e riaffermare il valore di un’eredità accantonata dagli organizzatori della V assemblea generale dell’episcopato latinoamericano in corso proprio adesso ad Aparecida, assieme e forse più del concilio, la conferenza di Medellín ha assunto un significato indubbiamente periodizzante nella storia delle chiese dell’America Latina. Luogo di incontro fra l’insieme delle trasformazioni che investono l’America La-

tina negli anni '60 e lo spirito di un aggiornamento che un gruppo di vescovi cerca precocemente di trasporre nel concreto orizzonte continentale, il «sessantotto» della chiesa latinoamericana è stato oggetto di una fitta serie di contributi, riflessioni, articoli, di una letteratura tanto nutrita quanto disseminata e sovente ripetitiva, spesso concepita con chiara intenzionalità pratica all'interno di un discorso intraecclesiale. È stato scritto molto, soprattutto negli anni '70 e in misura decrescente nei decenni successivi, sul valore simbolico della conferenza come momento di unità ecclesiale del continente e sui contenuti teologici e pastorali delle sue conclusioni: dalla denuncia delle gravi ingiustizie del continente alla sottolineatura delle esigenze di povertà della chiesa, di evangelizzazione coscientrizzata degli oppressi, di revisione delle strutture pastorali. Si è parlato di Medellín come di un momento di cesura fra il prima di una forte dipendenza delle chiese latinoamericane e il poi di una loro progressiva vitalità ecclesiologicala autoctona³; di un momento centrale nel processo evangelizzazione del secolo scorso; del momento di inaugurazione di un nuovo modo di approssimazione al contesto storico, sempre aperto ad un presente assunto con creatività sulla scia della lezione giovannea del discernimento dei «segni dei tempi»; della «culla» di una nuova pastorale liberatrice; di un momento di passaggio dalla linea progressista, «sviluppista», del Vaticano II a quella di una liberazione intesa non più in senso soltanto escatologico, ma anche politico, economico e culturale, a partire dalla «teoria della dipendenza»⁴.

A fronte di queste interpretazioni e di altri contributi di carattere più generale, lo sforzo di storicizzazione dell'assemblea di Medellín è parso d'altra parte limitato e insufficiente. Se si fa eccezione per i contributi di Beozzo sull'ispirazione della seconda conferenza generale e sulla partecipazione della più cospicua delegazione brasiliana, quella che sembra essere complessivamente mancata è soprattutto una ricostruzione propriamente storica del percorso che porta la chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín⁵; di un percorso, in particolare, che trova nel CELAM il perno istituzionale di una ricezione del Vaticano II vigorosamente incarnata nella prassi pastorale delle chiese del continente e che inizia ben prima della fine del concilio, grazie al precoce impegno di un gruppo di vescovi per favorire l'attuazione degli

orientamenti conciliari nella concreta realtà latinoamericana.

È essenzialmente il percorso di questo gruppo che si cercherà di ripercorre brevemente in queste pagine, nella convinzione che la peculiare forma di collegialità che si esprime a Medellín non possa essere compresa a prescindere dall'esperienza della «squadra» di vescovi creata da Larraín, presidente del CELAM dal novembre del '63 fino alla morte accidentale nel giugno del '66; una «squadra» presto ampliata e dilatata dalla sistematica collaborazione di un nutrito gruppo di religiosi, sacerdoti, teologi e laici, e che diventa un singolare volano di disseminazione, e di selettiva e creativa assimilazione, delle istanze dell'aggiornamento conciliare, entrando talora in rapporto dialettico con altri soggetti individuali e collettivi. Questo singolare soggetto collegiale rappresenta infatti un osservatorio privilegiato e un fondamentale elemento catalizzatore del più ampio processo ecclesiale di cui la conferenza del '68 rappresenta un prodotto ed una chiara espressione.

Proveremo innanzi tutto a mettere a fuoco alcuni passaggi centrali della traiettoria del CELAM fra il concilio e la conferenza di Medellín. Il punto di partenza saranno in particolare gli anni della presidenza di Manuel Larraín, vescovo di Talca, in Cile. Larraín era stato discepolo del p. Hurtado, principale punto di riferimento di quel cattolicesimo sociale cileno che già negli anni '20-'30 aveva trovato autorevoli rappresentanti in seno all'episcopato nazionale ed apparteneva ad un significativo settore episcopale per il quale l'apertura del Vaticano II rappresentò un momento essenziale di accelerazione di un processo di rinnovamento iniziato nei due decenni precedenti, un periodo di grandi trasformazioni per il Cile, sia sul piano sociale e politico, che su quello ecclesiale⁶.

La presidenza del CELAM di Manuel Larraín si situa fra la fine del '63 e l'estate del '66: un periodo decisivo per la chiesa latinoamericana, sia per il processo ecclesiale complessivo e il rinnovamento teologico avviato dal Vaticano II, sia per l'evoluzione della regione latinoamericana nel suo insieme. Sul versante ecclesiale gli anni della presidenza del vescovo cileno furono sostanzialmente gli anni del concilio, un momento essenziale anche per la stessa riorganizzazione interna del CELAM. Prima in una serie di incontri informali organizzati da Camara – perché il CELAM come tale non era

autorizzato a riunirsi a Roma –, quindi nelle assemblee regolari dell'autunno del '63, del '64 e del '65, venne infatti impostata la sua ristrutturazione alla luce delle acquisizioni e delle nuove priorità veicolate dal concilio: la partecipazione attiva dei laici e, più in generale, la progressiva dotazione di strumenti e strutture per rispondere ai principali problemi della chiesa nel continente (carenza di sacerdoti, assenza di un'adeguata comprensione del momento storico che stava attraversando l'America Latina) dovevano essere gli elementi qualificanti di questa «virata» data al CELAM dalla presidenza di Larraín.

Sul versante politico gli anni della presidenza di Larraín, che sono gli anni a cavallo della metà del decennio, rappresentano un tornante in cui si assiste a una profonda trasformazione del volto del continente, che mette a dura prova le strutture e le strategie pastorali tradizionali. È questo il periodo in cui, in conseguenza della migrazione nelle grandi città, la povertà strutturale del continente si fa più visibile e si sperimenta la crisi di un certo tipo di sviluppo dipendente che aveva trovato il suo corrispondente politico nello stato liberale populista; il periodo in cui, finita la tranquilla evoluzione degli anni '50 con le sue illusioni tecnocratiche e desarrolliste, le parole chiave diventarono quelle della riforma e della rivoluzione. La metà degli anni '60 vide la sfida, non raccolta, rappresentata dall'esperienza della DC cilena di Eduardo Frei, che si proponeva di offrire una diversa possibilità rispetto alla contrapposizione fra rivoluzione e reazione; il boom delle insorgenze guerrigliere – la tragica fine, nel febbraio del '66, del sacerdote colombiano Camillo Torres, che l'anno precedente si era unito alle file dell'ELN, catalizzò le impazienze di diversi ambienti giovanili e studenteschi per cambiamenti più radicali delle strutture; l'incubazione della stagione più pesante delle dittature militari di destra. Pochi mesi dopo l'elezione di Larraín alla presidenza del CELAM il golpe di Castelo Branco inaugurò in Brasile l'oltre ventennale regime militare; pochi giorni dopo la sua morte improvvisa in un incidente stradale, nel giugno del '66, in Argentina il governo desarrollista di Illía cadeva per il golpe del generale Onganía. Nell'aprile del 1965 l'invasione della Repubblica Dominicana da parte degli Stati Uniti di Johnson assestava inoltre un duro colpo all'Alleanza per il progresso, un programma di aiuti al continente lanciato dall'amministrazione Kennedy nel 1961 finalizzato al

rafforzamento della democrazia e ad una maggiore giustizia sociale per scongiurare l'appeal esercitato in molti ambienti dalla rivoluzione cubana. La vicenda di Santo Domingo ebbe un profondo impatto su molti cattolici latinoamericani, che iniziarono a volgersi verso il marxismo, delusi dalle applicazioni e dal sostanziale fallimento delle soluzioni sviluppate⁷.

Per quanto riguarda l'evoluzione ecclesiale negli anni del CVII, già all'indomani della sua convocazione, una tappa importante fu costituita già dalla V assemblea ordinaria del CELAM svoltasi a Buenos Aires nel novembre 1960, quasi interamente dedicata ad un'analisi dei problemi pastorali nelle diocesi e nelle parrocchie⁸. In quell'occasione Larraín, allora primo vicepresidente del CELAM, presentò in particolare una prima, ampia e lucida analisi dei problemi pastorali nel continente, per affrontare i quali sottolineava la necessità di ricorrere tanto alla teologia, quanto alle scienze sociali, la sociologia e la psicologia⁹. Le linee di riflessione e di intervento delineate in quell'occasione da Larraín risultarono decisive e forgiarono in gran parte la fisionomia che il CELAM avrebbe assunto negli anni successivi. Su di un piano più direttamente operativo, al novembre del 1960 risale in particolare la creazione, più o meno immediata, di alcuni di quegli strumenti che più concretamente avrebbero dovuto sostenerne l'impegno per un rinnovamento pastorale, un coordinamento delle iniziative ed una condivisione di competenze e personale specializzato. Uno dei risultati più significativi dell'incontro episcopale fu infatti la decisione di creare un Istituto catechistico latinoamericano (ICLA) e, soprattutto, un Istituto superiore di pastorale latinoamericana (ISPLA). Quest'ultimo istituto, in particolare, ebbe una genesi abbastanza travagliata, soprattutto per le resistenze di alcuni episcopati, come quello argentino. Il progetto dell'ISPLA assunse contorni più precisi solo nel novembre 1962, quando si decise di costituire un'équipe di pastoralisti incaricati di corsi di pastorale in situ. L'opzione per un "équito gitano" era dettata dalla volontà di Larraín di scegliere una soluzione decentrata rispetto al segretariato di Bogotá e di aggirare l'ipoteca degli argentini, che condizionavano il loro placet alla scelta della sede di Buenos Aires. Quanto ai responsabili dell'ISPLA – presidente e segretario –, la scelta di Larraín cadde subito sull'equadoriano vescovo di Riobamba, Proaño,

apprezzato per il suo stile “muy pastoral”, e per il sacerdote cileno Segundo Galilea, che era stato appena “distaccato” per un triennio da Santiago presso il centro di Illich a Cuernavaca¹⁰.

Fu proprio a Cuernavaca che, in occasione di un incontro promosso da Illich nel giugno del 1963, alcuni membri del CELAM tornarono a confrontarsi sulla funzione dell’Istituto di pastorale in vista della VII assemblea ordinaria che si sarebbe riunita a Roma in autunno. Fu in questa occasione che si definirono i punti principali in agenda per l’assemblea ordinaria in programma per il mese di novembre: il definitivo avvio delle attività di formazione per un rinnovamento pastorale ed un primo confronto su una riorganizzazione della struttura del CELAM alla luce dei nuovi orientamenti che stavano emergendo in concilio e delle esigenze di un nuovo “piano di insieme” dei problemi del continente. Inizialmente deputato alla formazione e alla preparazione del personale missionario che si recava in America Latina, il centro di Illich divenne sempre più chiaramente un luogo di incontro e di scambio di innovative esperienze pastorali, nonché dei primi tentativi di elaborazione di una teologia più “autoctona”, un crocevia frequentato da teologi di differenti nazionalità, molti dei quali con alle spalle una formazione accademica europea¹¹.

Quanto alla riorganizzazione interna del CELAM, se ne cominciò a parlare già nelle riunioni dei delegati nell’ottobre 1963¹². Mentre al concilio era caldo il dibattito sulla collegialità episcopale e l’esperienza del CELAM veniva spesso additata come esemplare, sul versante dei suoi rapporti con le conferenze episcopali latinoamericane si trattava infatti di un momento di crisi. Da una parte esso era molto condizionato dalla “tutela” romana della CAL (Pontificia Commissione per l’America Latina, creata da Pio XII nel 1958 per coordinare e monitorare più efficacemente le iniziative regionali e la cooperazione internazionale), dall’altra scontava una certa diffidenza da parte di diversi vescovati nazionali che lo consideravano un’entità lesiva della propria autonomia o un inutile onere finanziario.

Nel ripensare la struttura del CELAM si considerò così soprattutto il problema del delicato rapporto con le conferenze e, connesso a questo, quello della funzione e dell’organizzazione del segretariato generale di Bogotá. I criteri fondamentali da seguire nell’elaborazione di un progetto

di nuovi statuti vennero in particolare individuati in una sostanziale decentralizzazione dei servizi e in maggior contatto con le conferenze episcopali. Il nuovo progetto prevedeva soprattutto la trasformazione dei cinque precedenti sottosegretariati in dieci dipartimenti specializzati, che dovevano “concretizzare” la natura – non più solo di contatto e collaborazione –, ma essenzialmente “di servizio” del CELAM alle conferenze. Essi avrebbero avuto vita e funzioni proprie; diversamente dai precedenti sottosegretariati, non avrebbero dovuto avere la sede necessariamente a Bogotá. Creati dal CELAM, che doveva determinarne le competenze, dovevano godere dell’autonomia necessaria per svolgere efficacemente le proprie attività, divenendo uno strumento funzionale ed agile al servizio delle conferenze.

Gli anni 1964-1965 rappresentarono dunque un tornante decisivo per l’organizzazione concreta della nuova struttura decentrata del CELAM e per il rodaggio di alcuni di quegli strumenti cui essa avrebbe dovuto far riferimento. Con l’aiuto del sociologo belga Houtart, perito della “prima ora” del CELAM, Proaño e Segundo Galilea misero a punto nei primi mesi del ‘64 un primo calendario di corsi promossi dall’ISPLA e formarono una prima squadra di lavoro, mentre parallelamente si andava costituendo la commissione episcopale che avrebbe coadiuvato il vescovo di Riobamba nella direzione dell’Istituto. Una volta completata quindi l’équipe dei periti, grazie anche al contributo e alla regolare collaborazione di alcuni pastoralisti europei dell’Istituto superior de pastoral di Salamanca, l’ISPLA poté così organizzare le prime iniziative di sensibilizzazione dei sacerdoti alle esigenze di una nuova pianificazione pastorale e, più in generale, di un aggiornamento nel solco e nella direzione del Vaticano II. Il bilancio positivo delle prime attività incoraggiò un’audace programmazione per i mesi successivi, nel corso dei quali si misero fra l’altro in agenda un cursillo per sei diocesi cubane, un altro in Messico, e soprattutto un incontro, più circoscritto nei temi, ma di prospettiva e impatto continentali, sulla pastorale nelle grandi città promosso a San Paolo, dal 17 al 25 febbraio del 1965. Grazie anche a questo tipo di incontri cominciò lentamente ad introdursi fra gli stessi vescovi l’idea che ogni rinnovamento pastorale necessitasse di occasioni di informazione ed approfondimento comune.

In questo senso l'ISPLA aprì effettivamente un cammino, contribuendo in modo concreto e significativo alla creazione di una corrente di cambiamento pastorale e divenendo per molti dei suoi collaboratori e per i partecipanti agli incontri e ai cursillos una “finestra” sull'America Latina e le sue chiese¹³.

In questo contesto maturò anche l'idea di Larraín di organizzare un incontro allargato per studiare i fondamenti teologici della pastorale nel continente e pensare le modalità di una prima riflessione comune sul valore dell'aggiornamento per il continente latinoamericano. Fu soprattutto Mc Grath a farsi carico dell'organizzazione dell'incontro, che si svolse nel seminario di Viamão, presso Porto Alegre, nel luglio 1964¹⁴.

Anche durante il terzo periodo del concilio, nell'autunno del 1964, l'assemblea generale del CELAM venne dedicata essenzialmente al lavoro di riorganizzazione interna del Consiglio, che prevedeva innanzi tutto la nomina ufficiale dei responsabili dei diversi dipartimenti. La designazione dei presidenti dei dipartimenti rispecchiò evidentemente la “paternità” di Larraín della nuova struttura: nella maggior parte dei casi era evidente infatti il legame personale dei nuovi presidenti dei dipartimenti con il vescovo di Talca. Nel decollo dei nuovi organismi, abbastanza complesso fu in particolare quello del dipartimento per l'azione sociale, un settore sempre più nevralgico per la chiesa latinoamericana. Pur se in una prospettiva ancora caratterizzata dalla fiducia nelle risorse della “dottrina sociale” della chiesa, gli sviluppi politici e la radicalità delle trasformazioni in atto nel continente non mancarono di veicolare in diversi vescovi del CELAM un evidente scarto nel modo di affrontare quello che sempre più si configurava come il suo “problema n. 1”: quello della fame e della giustizia sociale.

Ancor prima di intervenire sul tema dello sviluppo, nel dibattito conciliare su *Gaudium et spes* – lo schema che si occupava di ripensare il rapporto della chiesa con il mondo contemporaneo – all'inizio di agosto lo stesso presidente del CELAM pubblicò in particolare una lettera pastorale – *Desarrollo: Exito o fracaso en America Latina* – in cui si anticipavano di quasi due anni diversi accenti e contenuti di *Populorum progressio*¹⁵. L'ampia lettera del vescovo di Talca rappresentò da una parte l'approdo di un trentennale impegno di riflessione e di attività sul

terreno sociale di significativi settori della chiesa cilena, dall'altra però, affermando risolutamente l'ambiguità dello stesso concetto di sviluppo nella situazione dell'America Latina, marcò evidentemente un certo scarto nell'approccio ai più gravi problemi del continente. Rivolgendosi espressamente agli uomini dell'America Latina, in maniera netta Larrain individuava in particolare nel sottosviluppo materiale e spirituale una sistematica violazione della dignità dell'uomo e dei suoi diritti fondamentali, nonché una "rottura effettiva della pace", per sottolineare quindi l'urgenza di uno sviluppo integrale dell'uomo. In uno stile che assumeva a più riprese il tono della denuncia, la pastorale del presidente del CELAM si poneva evidentemente nel solco del dibattito conciliare su *Gaudium et spes*; d'altra parte, interpretando peraltro un più vasto e crescente sentire ecclesiale, essa sembrò ad un tempo anche sottolineare come gli stessi problemi della dimensione temporale della missione evangelizzatrice della chiesa discussi al Vaticano II si ponessero in maniera affatto distinta nella realtà sociale ed ecclesiale del continente e che pertanto, proprio a partire da quest'ultima, essi dovevano essere ripresi e sviluppati in uno sforzo comune delle chiese latinoamericane. Era soprattutto a questo livello che i problemi dello sviluppo e della pace si saldavano strettamente con quello dell'integrazione di un continente in cui la chiesa poteva tornare ad essere quel fattore di unità che era stata all'origine della sua storia.

La consapevolezza maturata al Vaticano II che il CELAM rappresentasse il primo caso della realizzazione del concetto della collegialità episcopale in forma permanente ed organica si saldava così crescentemente con una sempre più acuta percezione della "situazione assurda" in cui si trovavano il continente e i due terzi dell'umanità e quindi della necessità di stimolare uno "sviluppo armonioso ed integrale". "Veicolo molto speciale" dello spirito del concilio e ad un tempo strumento di promozione e di impulso di "tutti quei cambiamenti di struttura di ordine socio-economico di cui il continente necessita[va]", il CELAM si accingeva dunque a ritrovarsi a Roma già proiettato nella prospettiva delle responsabilità che lo attendevano alla fine del concilio¹⁶. Proprio la definitiva predisposizione degli strumenti, che sempre più chiaramente dovevano aiutarlo a far sì che il concilio "si facesse vita in America Latina", fu all'ordine del giorno delle ultime riunioni

“conciliari” del CELAM.

Gli sforzi di coordinamento delle attività dei nuovi organismi del CELAM dovevano d'altra parte rientrare all'interno di una prospettiva più generale, a partire dalla quale cominciò a prendere forma anche l'idea di Larraín di una seconda conferenza dell'episcopato latinoamericano. Accennata una prima volta il 9 agosto 1965 in una lettera a Samoré¹⁷ – assieme al suggerimento di un'udienza di Paolo VI a tutto l'episcopato latinoamericano in occasione del decimo anniversario della creazione del CELAM –, essa venne proposta, e accolta, dai delegati il 23 settembre, il primo giorno di riunione della assemblea. Al termine di quest'ultima Larraín poté scrivere così al presidente della CAL, Confalonieri, che i delegati del CELAM chiedevano di approfittare della celebrazione del congresso eucaristico di Bogotá nell'agosto 1968 per la realizzazione di un “lavoro pratico, concreto, effettivo e di insieme [...] in quelle materie che si ritenessero più utili ed urgenti per lo sviluppo dell'apostolato del continente”. L'urgenza di dare una risposta comune alle istanze di cambiamento ecclesiale veicolate dal concilio e alle convergenti trasformazioni sociali in atto nel continente venne quindi sottolineata con forza da Larraín nel saluto rivolto a Paolo VI in occasione dell'udienza da lui concessa ai quattrocento vescovi latinoamericani per i primi dieci anni del CELAM. Negli auspici del vescovo di Talca l'udienza doveva avere un chiaro valore programmatico nel delineare le responsabilità del CELAM in un continente in fase di rapidi cambiamenti strutturali e in cui la realtà della povertà e del sottosviluppo poneva i vescovi di fronte alla necessità di ripensare la propria missione evangelizzatrice¹⁸.

L'ampio intervento di Paolo VI riprese effettivamente la diagnosi del cattolicesimo latinoamericano maturata nel lavoro del CELAM degli ultimi anni ed esortò quindi i vescovi ad avviarsi con risolutezza sulla strada di una pianificazione continentale dell'azione pastorale. Specularmente rispetto alle prioritarie linee programmatiche del CELAM, Paolo VI individuò quindi nell'azione sociale il settore più nevralgico dell'impegno della chiesa latinoamericana nel processo sociale in atto nel continente¹⁹.

Come era negli auspici di Larraín l'intervento di Paolo VI contribuì

a consolidare in molti vescovi la convinzione della necessità di far sí che il Vaticano II non restasse un insieme di documenti, ma diventasse effettivamente un “fatto vissuto” da trasporre ed incarnare nella realtà latinoamericana. Lo sforzo per un’ applicazione collegiale del concilio calibrata sulle realtà e sulle necessità locali avvenne così soprattutto a livello continentale. Nonostante il rimpiazzo di Camara alla vicepresidenza con l’arcivescovo di Teresina, Avelar Brandão Vilela, la riconferma di Larraín alla presidenza e l’ esistenza, ormai, di un gruppo di vescovi convertiti ad un lavoro di squadra consentì di dare continuità e concretezza agli orientamenti ed ai progetti maturati sul finire del concilio. In tempi ravvicinati, venne così messa in calendario una riunione, da tenersi nel giugno 1966 nella cittadina equadorina di Baños, con l’obiettivo di realizzare un primo confronto fra i vescovi sull’ applicazione pastorale degli orientamenti del concilio. Per il vescovo panamense McGrath, uno degli organizzatori dell’ incontro e uno degli uomini-chiave della «squadra» del CELAM, il ruolo dei vescovi era infatti fondamentale per evitare i rischi tipici di ogni epoca di transizione: un certo sperimentalismo da parte di laici e sacerdoti ed una possibile frustrazione delle aspettative generalmente accese dal concilio. Per molti versi Baños rappresentò un primo “seminario intensivo” di formazione per i vescovi ad una ricerca condivisa di soluzioni a problemi comuni, un primo “prolungamento”, su scala locale, di quella “lezione pratica” di collegialità che per molti di essi aveva rappresentato primariamente il concilio. Per questo questa prima riunione organizzata dai dipartimenti fu importante soprattutto per l’ esperienza e la messa a punto di una “mecánica de trabajo”, che consentì ad un tempo la condivisione e la “conferma” di nuovi stili e pratiche pastorali e l’ avvio di una rilettura sempre più selettiva e creativa delle linee dottrinali e pastorali del concilio²⁰.

L’ incontro di Baños rappresentò d’ altra parte anche una sorta di “testamento operativo” lasciato al CELAM da Larraín. Il vescovo di Talca trovò infatti precocemente la morte in un incidente stradale il 22 giugno del ‘66, a poco più di una settimana dalla conclusione della riunione. Lo sconcerto del gruppo dei “celamicos” per la tragica ed improvvisa fine del suo presidente fu grande, come grande era stata d’ altra parte la stima per un vescovo dalle qualità raramente unite in una stessa persona. Autorevole e fraterno, dall’ intelligenza lucida e

creativa e dalla grande visione, Larraín aveva saputo tradurla nella pratica di un'organizzazione e di strutture concrete, rappresentando una straordinaria figura di "ponte" nel traghettamento della chiesa latinoamericana dal concilio al postconcilio, grazie alla creazione di un gruppo e di una struttura che avrebbero consentito al CELAM di diventare, per così dire, l'"asse integratore" di una ricezione del concilio vigorosamente incarnata nella prassi pastorale delle chiese del continente e sensibile ai sussulti di quest'ultimo.

La ricerca di una nuova leadership dopo la morte di Larraín non fu facile. Ad assumere temporaneamente la guida del CELAM fu il brasiliano Brandão Vilela, che aveva rimpiazzato Camara alla vicepresidenza nel novembre del '65. Le elezioni ufficiali della nuova presidenza si tennero nell'ottobre del '66, nell'assemblea straordinaria dell'episcopato latinoamericano che si tenne a Mar del Plata, in Argentina sui problemi dello sviluppo e dell'integrazione del continente²¹. Brandão Vilela venne dunque eletto presidente mentre vicepresidenti vennero eletti il coadiutore di Quito, Muñoz Vega, e il giovane vescovo McGrath, da molti considerato il suo vero «erede spirituale» di Larraín. Il vescovo di Panama si sarebbe infatti confermato come la persona più capace di coagulare consenso nel composito episcopato latinoamericano, presentandosi come un «progressista» rispettato tanto dai conservatori quanto dall'ala più avanzata della chiesa continentale.

Il primo vero e proprio banco di prova per la nuova presidenza del CELAM fu dunque l'assemblea straordinaria di Mar del Plata. Organizzato dal dipartimento per l'azione sociale, e in particolare dal suo presidente, de Araújo Sales, l'incontro doveva rappresentare un fondamentale momento di sintesi delle riflessioni che si erano andate dispiegando dagli anni '50 sul tema dello sviluppo e dell'integrazione del continente, nonché per l'affermazione di una visione globale della situazione latinoamericana. Prima rallentata dalla morte di Larraín, quindi esposta alle incertezze legate al cambio di regime argentino con il golpe del generale Onganía, la preparazione dell'incontro di ottobre fu impegnativa e faticosa. All'inizio di settembre, quando la macchina organizzativa era ormai da tempo decollata, l'episcopato argentino chiese infatti di spostare a Mar del Plata l'assemblea già in programma a Buenos Aires, accollandosi tutte le spese dell'ospitalità: la richiesta era

e motivata dalla volontà di allontanare dal cuore politico del paese un evento che per i suoi stessi temi avrebbe prevedibilmente suscitato iniziative da parte dell'opposizione al regime di Onganía. Le difficoltà dovute alla particolare congiuntura politica del paese ospitante si sommavano inoltre a quelle dell'organizzazione di una riunione che, anche per il numero dei partecipanti superiore al centinaio, rappresentò sicuramente il precedente più immediato della conferenza di Medellín. Tra i circa sessanta vescovi, assieme alla mesa directiva del CELAM, vi erano i presidenti dei dipartimenti, circa una ventina di delegati, i presidenti delle commissioni di azione sociale e di educazione di diverse conferenze episcopali (tranne quella della Colombia), i presidenti di queste ultime, invitati per realizzare una maggior sinergia tra il CELAM e gli episcopati nazionali sui temi scottanti in agenda a Mar del Plata e dare quindi anche più forza e autorevolezza alle conclusioni che si sarebbero raggiunte.

Obiettivo dell'assemblea era essenzialmente veicolare una maggiore coscienza fra i vescovi delle reali problematiche del continente ed iniziare «ad elaborare una politica, o almeno un orientamento», sul terreno della promozione dello sviluppo in America Latina con un approccio ai problemi il più possibile realistico e concreto. Si affini così nel CELAM una «filosofia» dei lavori articolata essenzialmente in una prima fase di *mentalización* sui grandi temi dell'assemblea, cui ne sarebbe seguita una seconda di studio e di approfondimento in gruppi ristretti, finalizzata sia ad una maggiore partecipazione di tutti i presenti, sia ad una «declinazione» concreta degli orientamenti generali della plenaria per approdare a delle conclusioni pratiche su problematiche e punti specifici. Le relazioni mattutine dovevano in particolare fornire gli elementi fondamentali di riflessione e di confronto, desumendoli specialmente dalla dottrina conciliare e dal discorso di Paolo VI al CELAM del novembre del '65.

L'incontro di Mar del Plata fu così quasi interamente dedicato al tema della presenza della chiesa nello sviluppo e nell'integrazione dell'America Latina alla luce del concilio. Accanto agli interventi dei relatori ufficiali (McGrath, il gesuita francese Bigò, il sociologo cileno Renato Poblete, il pastoralista brasiliano p. José Marins, a dare il «tono» all'assemblea fu d'altra parte soprattutto un *trabalhinho* preparato

discretamente da Camara, sgradito ospite del governo e dell'episcopato argentino²². Presente all'incontro in qualità di segretario per l'azione sociale della CNBB, dom Helder non poteva infatti presentare alcuna relazione in assemblea plenaria: la particolare situazione politica argentina aveva infatti acceso l'interesse di significativi settori laici e sacerdotali per l'arrivo del vescovo nordestino, che proprio alla fine dell'agosto precedente aveva lanciato la proposta di una campagna mondiale «per l'abolizione dell'attuale situazione di schiavitù, al fine di completare l'indipendenza economica, che non sia raggiungibile solo da pochi privilegiati, ma da tutti gli uomini». Nella stessa circostanza aveva inoltre denunciato l'egoismo delle grandi potenze e rivolto un appello alla CEPAL perché si facesse promotrice, sotto l'egida dell'ONU, di un movimento di sensibilizzazione dell'opinione pubblica internazionale sui problemi della povertà e del sottosviluppo. Ad accrescere le aspettative – o le inquietudini – sul versante argentino avevano infine contribuito alcune voci, circolate sulla stampa brasiliana e riecheggiate dai quotidiani di altri paesi latinoamericani, per le quali Camara sarebbe stato il coordinatore dell'incontro, «su invito speciale di Paolo VI»; voci che allarmarono non poco il presidente ed il segretario della conferenza episcopale, che arrivarono a ventilare un ritiro dall'incontro di molti vescovi argentini. Di fronte all'ennesima complicazione, il presidente del CELAM si mise subito in contatto con Samoré e con il nunzio in Brasile, Baggio, che raccomandò a dom Helder «una partecipazione tranquilla alla riunione»²³. Anche la segreteria di Stato vaticana, in particolare il card. Cicognani, gli fece recapitare una serie di «istruzioni» in questo senso²⁴. Oggetto delle preoccupazioni della segreteria di Stato erano in particolare i contenuti del suo *trabalhinho* destinato ad una circolazione limitata tra alcuni dei vescovi presenti all'incontro argentino e previamente inviato al sostituto Dell'Acqua perché ne parlasse eventualmente con il papa. Non potendo intervenire all'assemblea di Mar del Plata in qualità di relatore, Camara aveva infatti preparato uno studio che, prendendo le mosse dalla pastorale di Larrain dell'agosto del '65 sui problemi dello sviluppo, ne sviluppasse in particolare alcuni punti, dicendo «quel che la delicatezza del mio Fratello non permise di dire» allora²⁵. Soprattutto in riferimento ai problemi del colonialismo interno, della necessaria revisione della nozione di proprietà privata,

dei falsi modelli di sviluppo, così come relativamente al «ruolo provvidenziale» del continente latinoamericano rispetto agli altri paesi del terzo mondo, era infatti «possibile e necessario» per il vescovo nordestino «andare più lontano», utilizzare talora un linguaggio «più esplicito e coraggioso», che evidenziasse chiaramente l'urgenza di una «conversione continua degli individui e dei popoli», di una «rivoluzione sociale» da intendersi non in senso guerrigliero, ma nel senso di «un mutamento profondo e radicale, che presuppone la grazia divina ed un movimento mondiale di opinione pubblica che può e deve essere aiutato e stimolato dalla Chiesa dell'America Latina e di tutto il mondo». Il polo principale della riflessione era quindi costituito dalla registrazione di una situazione di peccato – dei paesi non meno che degli individui – e dell'esigenza, quindi, di una conversione permanente per «aiutare il continente a realizzare la sua liberazione dal sottosviluppo». Le *Sugestões fraternas* prendevano così in considerazione i «peccati» del mondo sottosviluppato e quelli del mondo sviluppato, per passare infine alla enucleazione di una serie di principi di azione e di suggerimenti concreti rivolti essenzialmente all'indirizzo del CELAM. Tra i «peccati collettivi» del continente, Camara si soffermò innanzi tutto su quello che ne rappresentava per molti versi la «sintesi», ossia il «colonialismo interno», per il quale l'ambiente rurale dell'America Latina – a cominciare dal Nordeste brasiliano defraudato delle sue materie prime dalle industrie del Sud – si trovava di fatto ancora «in pieno Medio Evo». Quindi insistette sulla frequente distorsione di cui erano fatto oggetto nozioni e principi tradizionali della dottrina sociale della chiesa, quali quello di «ordine» – utilizzato per indicare in realtà un vero e proprio «disordine stratificato» –, o quello di «proprietà», in nome del quale il più delle volte si difendeva il mantenimento di «privilegi assurdi».

La crescita della sensibilità complessiva dell'episcopato per i problemi posti dalla situazione di sottosviluppo non fu tuttavia un fenomeno semplice e rettilineo; non tutti gli episcopati si impegnarono infatti nella stessa misura nell'attuazione degli orientamenti contenuti nel documento finale dell'assemblea. Quest'ultimo trovò d'altra parte un'autorevole sanzione nell'enciclica papale sullo sviluppo, *Populorum progressio*, che, uscita alla fine del marzo del '67, risuonò immediatamente «come una tromba» nel continente, inserendosi

direttamente nel solco già aperto dai vescovi latinoamericani all'assemblea di Mar del Plata²⁶. Lungamente attesa e lungamente preparata – già nel 1963 Paolo VI aveva cominciato a raccogliere un dossier con il «Materiale di studio per un'enciclica sui principi morali dello sviluppo umano» –, l'enciclica faceva di quest'ultimo, com'è noto, il suo tema centrale, precisandone idee, contenuti e linguaggio. Ripresa dal domenicano francese Lebret, fondatore dei gruppi di «Economie et humanisme», vero e proprio ispiratore dell'enciclica, la qualifica di «integrale», già presente nel messaggio indirizzato ai vescovi latinoamericani, si coniugava definitivamente con lo «sviluppo», che sostituiva il più logorato «progresso», inevitabilmente associato alle ideologie liberali. Pur riproponendo in molti punti il patrimonio classico della dottrina sociale della chiesa, l'enciclica registrava sicuramente accenti e prospettive nuove, soprattutto laddove tematizzava per la prima volta il problema della giustizia sul piano mondiale ed entrava direttamente nel merito delle attitudini pratiche dei cristiani e di tutti gli uomini di buona volontà, ai quali anche era esplicitamente indirizzata. Con un linguaggio chiaro e comprensibile, essa sosteneva così la necessità di un superamento dei rapporti neocoloniali di dipendenza economica, attraverso un riequilibrio delle relazioni internazionali ed una correzione dei meccanismi di indebitamento dei paesi del terzo mondo. Era a questo punto che si situava in particolare il passaggio che forse più di ogni altro trovò eco e risonanza in tanti ambienti cattolici latinoamericani: il passaggio, cioè, in cui la condanna della insurrezione rivoluzionaria trovava una qualche deroga «nel caso di una tirannia evidente e prolungata, che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese».

Populorum progressio divenne subito un fondamentale punto di riferimento per le gerarchie nazionali, che in essa trovarono la sanzione di processi di riforma già avviati o l'*input* per la ricerca di un diverso posizionamento delle rispettive chiese nella inquieta società latinoamericana. Essa dette senz'altro nuova autorevolezza alle conclusioni di Mar del Plata, anche presso episcopati – come quello colombiano – rimasti fino a quel momento fuori dal processo che aveva portato alla elaborazione del documento del CELAM. Lo sforzo collettivo più significativo per una ricezione su scala nazionale dei

contenuti forti del documento del CELAM e dell'enciclica sullo sviluppo venne tuttavia dalla CNBB, riunita in assemblea generale al santuario dell' Aparecida all'inizio del maggio del '67. In quell'occasione si formò in particolare una piccola commissione incaricata di preparare un *Mensagem ao povo cristão* del Brasile alla luce di *Populorum progressio*. Modificando la prospettiva per certi versi assistenzialistica che in alcuni passaggi informava ancora l'enciclica papale, il testo dei vescovi brasiliani era chiaro nel soprattutto nel tematizzare la necessità di «trovare delle soluzioni nostre per i nostri problemi di paesi in via di sviluppo», abbandonando la logica degli aiuti ed adottando definitivamente quella della giustizia, senza la quale – si notava parafrasando PVI – «non ci sarà la pace»²⁷.

Assieme all'assemblea di Mar del Plata e alla enorme eco di *Populorum progressio* in America Latina, un altro passaggio fondamentale della preparazione «lunga» di Medellín fu rappresentato dal seminario tenutosi a Buga, in Colombia, nel febbraio 1967, sul ruolo delle università cattoliche nella attuale congiuntura latinoamericana. Organizzato in particolare dal dipartimento per l'educazione del CELAM, presieduto dal vescovo benedettino, dom Padín – uno dei vescovi più preparati ma meno conosciuti dell'«avanguardia» episcopale latinoamericana – il seminario intercettò direttamente le inquietudini di estesi settori universitari nell'inquieta vigilia del '68. A dare il tono al seminario fu in particolare il discorso di apertura di dom Padín, che evidenziò nitidamente come il problema universitario chiamasse direttamente in causa la chiesa, rappresentando un test decisivo circa il suo rapporto con le esigenze specifiche dell'attuale contesto latinoamericano e più in generale con il mondo moderno. Secondo i voti del vescovo benedettino, il seminario di Buga rappresentò effettivamente l'occasione per un esame lucido e libero delle problematiche delle università cattoliche latinoamericane. Il testo finale prodotto dai vescovi e dai periti riuniti a Buga contenne così diversi elementi veramente innovativi: dall'ammissione della partecipazione degli studenti alle elezioni per il governo universitario, alla sottolineatura del ruolo dell'università cattolica come centro di coscientizzazione della realtà storica²⁸.

Un altro fondamentale appuntamento continentale prima della

conferenza di Medellín fu quindi l'incontro episcopale svoltosi a Itapoã, nei pressi di Salvador, nel maggio 1968²⁹. A poco più di un anno di distanza dall'assemblea straordinaria di Mar del Plata, lo stesso dipartimento sociale del CELAM, sempre sotto la guida di de Araújo Sales, organizzò infatti un secondo incontro per verificare l'applicazione e gli sviluppi di quanto emerso nella città argenina, anche alla luce di *Populorum progressio*. Le conclusioni di questo incontro riproducessero intenzionalmente l'articolazione del documento di Mar del Plata, ma, rispetto alle conclusioni di quest'ultimo, esso segnò d'altra parte anche l'ingresso, in un documento ufficiale del CELAM, della cosiddetta "teoria della dipendenza", per la quale il sottosviluppo strutturale dell'America Latina non poteva essere compreso a prescindere dalla sua relazione di dipendenza, altrettanto strutturale, rispetto al mondo sviluppato³⁰. Nei suoi principali esponenti, tale teoria si dichiarava «neomarxista» ed era proposta da alcuni studiosi di scienze sociali latinoamericani (Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso) per spiegare il fallimento dei progetti politici riformisti e delle politiche economiche da essi adottate con il patrocinio di organismi internazionali come la CEPAL o il Banco Interamericano de Desarrollo. Accogliendo queste prospettive di analisi, le conclusioni di Mar del Plata venivano quindi riprese e confermate, ma rispetto alla situazione del '66 si registrava tuttavia una certa evoluzione nella diagnosi della realtà AL ed una nota di maggiore drammaticità. Accogliendo le sollecitazioni di Helder Camara, il testo di Itapoã non mancò inoltre di toccare inoltre anche la spinosa questione della violenza: a un anno di distanza da *Populorum progressio* sempre più alto diventava infatti il numero dei cattolici che applicavano al contesto sociopolitico dell'America Latina l'inciso dell'enciclica sull'eccezione al rifiuto dell'impegno rivoluzionario. A questo riguardo i vescovi riuniti a Salvador affermarono risolutamente l'opzione per «un'azione non violenta»: per una non violenza attiva, da non confondere con un atteggiamento di passività, che si doveva piuttosto manifestare nella forma di un'attitudine di non conformismo di fronte alle ingiustizie perpetrate sotto diversi pretesti e modalità. Un'opzione non violenta – precisava ancora il documento – che rinunciava d'altra parte a condannare ogni forma di violenza e che si doveva tradurre, il più rapidamente possibile, in

«un'azione coraggiosa e costante per conseguire profonde, urgenti e audaci riforme di struttura» senza le quali la violenza sarebbe divenuta prima o poi ineluttabile, essendo, di fatto «una delle tentazioni del momento presente». Con questo riferimento al nodo della violenza la riunione di Itapoã rappresentò, di fatto, la vera soglia di Medellín.

Una minore risonanza ebbe invece l'incontro di Melgar dell'aprile del 1968, organizzato dal nuovo dipartimento per le missioni, istituito a Mar del Plata nell'ottobre del '66 assieme a quello per l'ecumenismo. Presieduto dal vicario apostolico di Buenaventura, Valencia Cano, figura quasi del tutto isolata all'interno della gerarchia colombiana e originalissimo pioniere della pastorale missionaria fra la popolazione nera del litorale del Pacifico, il nuovo organismo del CELAM fece convergere in questo primo incontro continentale di pastorale missionaria vescovi, teologi ed antropologi. A questa occasione risali fra l'altro l'ingresso nel gruppo dei "celamicos" del giovane, e allora del tutto sconosciuto, vescovo di San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, invitato dal CELAM su suggerimento di due sacerdoti gesuiti della sua diocesi, di passaggio dal dipartimento di Bogotá al termine di un viaggio di studio e di "ricognizione" delle diverse esperienze missionarie in atto nei diversi paesi dell'America centrale. Il documento di Melgar sottolineò in particolare la necessità di un approccio più antropologico ai problemi missionari, ma, grazie al contributo di Gustavo Gutiérrez, esso registrò inoltre un passaggio, teologicamente molto significativo, da una nozione più quantitativa ed estensiva di salvezza, ad una più intensiva e qualitativa: dalla nuova angolazione proposta la salvezza non appariva più infatti come qualcosa di ultramondano, ma come qualcosa invece di reale e concreto, che assume tutta la realtà umana, trasformandola e portandola alla pienezza in Cristo³¹.

Fecondato da una percezione, sempre più condivisa, dell'ora "particolare e grave" che stava vivendo l'America Latina, questo lavoro comune nei dipartimenti si intrecciò, per molti uomini del CELAM, con quello più direttamente legato alla preparazione ufficiale della conferenza. Già nell'assemblea di Mar del Plata, ben prima della tardiva convocazione ufficiale della conferenza da parte della S. Sede, l'organizzazione di quest'ultima restò sullo sfondo delle riflessioni sui temi dello sviluppo e dell'integrazione del continente. In un primo con-

fronto sui criteri di rappresentanza per la conferenza, Julián Mendoza, già segretario “storico” del CELAM quindi presidente del dipartimento liturgico, sottolineò in particolare l’opportunità di capitalizzare l’esperienza dei dipartimenti e degli istituti specializzati del Consiglio episcopale: se per Río la commissione preparatoria, romana, aveva optato per una rappresentanza canonica, per province ecclesiastiche, per Medellín si poteva invece pensare ad una rappresentanza più pastorale, per specifici settori apostolici.

Dopo questo primo confronto, a dare inizio ad una fase di più circostanziate attività preparatorie fu comunque la riunione della presidenza del CELAM che si svolse a La Capilla, in Colombia, nel maggio 1967: ad essa presero parte i presidenti ed i segretari esecutivi dei dodici dipartimenti, quasi tutti amici di Larraín³². In quell’occasione si confermò in particolare che il tema della conferenza, come nell’idea originaria del vescovo di Talca, doveva essere una valutazione dell’applicazione del concilio in America Latina. Subito dopo la riunione si pose d’altra parte il problema della delicata definizione delle competenze del CELAM rispetto a quelle del suo diretto interlocutore romano, la CAL. Il 26 maggio del ‘67, il card. Samoré, da poco subentrato a Confalonieri alla presidenza della CAL, approvò infatti le linee proposte dal CELAM, ma espresse però alcune preoccupazioni relativamente agli “aspetti teologici” della conferenza, per trattare i quali proponeva il coinvolgimento di personalità non latinoamericane; sarebbe rimasta invece tutta di competenza latinoamericana la “parte pratica” dell’assemblea³³. Angustiato dalla carenza del tempo che restava ormai per la preparazione formale della conferenza, il presidente Brandão Vilela si attivò personalmente per un’udienza del papa a dom Cândido Padín: ancora una volta Paolo VI espresse il desiderio di una rapida convocazione, ma restava però in attesa dei pareri dei dicasteri di curia consultati³⁴.

In questo clima di crescente agitazione proseguirono comunque i lavori preparatori. Nella XI assemblea generale del CELAM, che si svolse nei pressi di Lima dal 19 al 26 novembre del ‘67, una apposita commissione presieduta da Mc Grath predispose un primo progetto sulla durata, le fasi e le modalità di lavoro della conferenza, le quote di rappresentanza delle diverse conferenze episcopali, la partecipazione

dei periti, i costi³⁵. Fu in questa sede che si pensò di modificare i criteri di rappresentanza della conferenza rispetto a quelli di Río – un rappresentante per provincia ecclesiastica – e a quelli vigenti per le assemblee del CELAM, che penalizzavano non poco conferenze numerose come quella brasiliana. Sebbene la CNBB comprendesse più di un terzo di tutti i vescovi del continente, nelle assemblee del CELAM, oltre ai membri della presidenza e ai presidenti dei vari dipartimenti e sezioni, partecipavano infatti con uguale diritto il presidente di ciascuna conferenza episcopale e un membro delegato, quale che fosse la consistenza numerica delle conferenze stesse. Per assicurare un maggiore equilibrio nella rappresentatività si decise quindi che, nella conferenza generale, il numero dei rappresentanti di ciascun episcopato fosse in qualche maniera proporzionale a quello dei membri dell'episcopato stesso. Le disposizioni di Cicognani del gennaio successivo avrebbero quindi fissato a un vescovo ogni 25 membri la quota di rappresentanza di ciascuna conferenza episcopale.

Oltre che per gli aspetti più direttamente legati all'organizzazione della conferenza, la riunione di Lima fu inoltre importante anche per il riassetto definitivo della direzione del CELAM dopo l'anticipato riassetto dello stesso a Mar del Plata per la morte di Larraín. Se a Lima venne confermata la terna presidenziale scelta l'anno precedente, si registrarono invece dei passaggi significativi nella segreteria generale. A questo incarico, cruciale anche per la stessa preparazione della conferenza, venne infatti eletto l'argentino Pironio, ausiliare di La Plata, quando il CELAM attendeva invece l'elezione di McGrath che da marzo svolgeva le funzioni di segretario ad interim. Nell'assemblea di Lima, sembra con un'abile mossa dell'arcivescovo di La Plata, Plaza, sostituito al CELAM e desideroso di "rimediare" alla sostanziale assenza della chiesa argentina negli organi direttivi del CELAM, venne invece eletto appunto il suo ausiliare, Eduardo Pironio, che non era presente alla riunione.

Della *mecánica de trabajo* della conferenza si cominciò a parlare più nei dettagli in una riunione di vescovi ed esperti che ebbe luogo a Bogotá dal 19 al 26 gennaio del '68³⁶. Messa in programma quando ancora non era arrivata da Roma la convocazione ufficiale, essa segnò l'inizio della preparazione formale dell'assemblea generale: inoltrata da

Samoré, la lettera di Cicognani con la comunicazione della convocazione di Paolo VI e le ricordate direttive pontificie per la preparazione della conferenza arrivò infatti al CELAM proprio il secondo giorno della riunione di Bogotá³⁷. Nella lettera si confermava la corresponsabilità del CELAM e della CAL nella preparazione della conferenza. Il Consiglio episcopale venne in particolare invitato a preparare un regolamento interno per lo svolgimento di quest'ultima, restando di sua competenza tutta la parte "organizzativa e tecnica", inclusa la comunicazione con le conferenze episcopali; lo stesso regolamento del resto, come tutto ciò che riguardava soprattutto la scelta dei periti e relatori, doveva essere sottoposto alla CAL. Nei mesi seguenti non sarebbero così mancate le occasioni di qualche frizione, dovute ad irrisolti problemi di competenze ed attribuzioni. Ma generalmente la linea della presidenza del CELAM, anche per lo stesso temperamento di Brandão Vilela, fermo nella difesa dell'"essenziale", ma naturalmente incline alla mediazione, sembrò essenzialmente quella di non approfondire le possibili linee di faglia con Roma, cercando piuttosto di trattare sui singoli punti. Del resto da parte della S. Sede prevalse allora, di fatto, la volontà di fare in modo che la conferenza fosse essenzialmente un'espressione della chiesa latinoamericana, come dimostrò lo stesso affiancamento a Samoré di altri due vescovi del continente: con evidente discontinuità rispetto alla conferenza di Río, in cui l'unico presidente era il cardinale di curia Piazza, il papa nominò infatti per la presidenza dell'assemblea anche il primate peruviano, l'arcivescovo di Lima Landázuri Ricketts e il presidente del CELAM, Brandão Vilela, che secondo il regolamento avrebbero esercitato a turno con Samoré la direzione dei lavori.

Giunta finalmente la convocazione ufficiale, il CELAM poté dunque darne comunicazione alle conferenze episcopali e concentrarsi nella preparazione. Nella riunione di Bogotá lavorarono a ritmi serrati, la presidenza; la segreteria; i presidenti e i segretari esecutivi di alcuni dipartimenti, incluso il presidente del nuovo dipartimento di ecumenismo, il vescovo di Nueve de Julio, Quarracino, che venne ad aumentare la quota argentina nel team del CELAM; il presidente e il segretario generale della CLAR, il p. Edwards e il colombiano Patiño, che a Medellín avrebbero fatto parte del circoscritto ma significativo gruppo di membri effettivi non vescovi con diritto al voto in assemblea plenaria;

due religiose, una dozzina di periti. I periti non colombiani erano Gutiérrez, il cileno Poblete, Kloppenburg e il brasiliano Caramurú de Barros, principale estensore del Plano de Pastoral de Conjunto della CNBB. Scopo principale della riunione doveva essere in particolare la preparazione di un *Documento Básico* per la conferenza, da inviare a tutte le conferenze episcopali perché inviassero a loro volta osservazioni e suggerimenti³⁸. Si trattò di un passaggio molto delicato, dato che questa rappresentò l'unica consultazione formale degli episcopati; in qualche caso anche per questo, oltre che per i suoi contenuti, alcune conferenze nazionali reagirono assai criticamente al testo. Da più parti – soprattutto in Colombia, in cui era presente la più antica conferenza episcopale del continente – si temeva che i “celamicos” cercassero di condizionare l'assemblea imponendole dei testi elaborati dai suoi esperti.

Il nodo del rapporto fra il CELAM ed alcune conferenze episcopali è sicuramente cruciale e rappresenta un'essenziale chiave di comprensione di quel che sarebbe successo dopo Medellín. Lo spettro delle reazioni al *Documento básico* fu infatti estremamente ampio, come estremamente diverse erano le pratiche e i modelli di chiesa, i condizionamenti politici e le stratificazioni socio-storiche delle diverse chiese nazionali. Anche l'interesse dell'opinione pubblica e il tipo di informazione fu molto differenziato; se in Argentina, ad esempio, l'approssimarsi della conferenza fu pressoché ignorato dalla gran parte dei laici e del clero, in Brasile esso verticalizzò invece tensioni e divisioni che già da tempo attraversavano il paese. È significativa in questo senso la vasta eco suscitata dal noto documento di Comblin, che allora lavorava al progetto di Camara di un grande seminario per il Nordeste, seminario che avrebbe avuto una vita brevissima anche a seguito delle forti reazioni incontrate da questo testo negli ambienti militari. Scritto su invito di dom Helder come possibile base di lavoro dell'assemblea di Medellín – quando ancora il CELAM non aveva predisposto alcun testo preparatorio –, esso venne scartato dal CELAM perché troppo radicale e restò pressoché ignorato dalla CNBB. Caduto però nelle mani della polizia, il testo di Comblin ottenne subito d'altra parte una grande pubblicità, utilizzato dal regime militare come conferma dell'attività sovversiva del vescovo di Recife³⁹.

Quanto al suo contenuto il *Documento Básico* si articolava in

tre parti, secondo il metodo jocista del vedere-giudicare-agire: partiva cioè da una descrizione della realtà latinoamericana dal punto di vista demografico, socio-economico, culturale e religioso – e questa era la sezione di gran lunga più ampia, alla quale lavorò in particolare il p. Poblete –, per proporre quindi una riflessione teologica su questa stessa realtà – per la quale fu decisivo il contributo di Gutiérrez e suggerire infine alcuni orientamenti e priorità pastorali. Oltre che per i suoi contenuti – Gutiérrez ha sottolineato in particolare l’interesse di alcuni passaggi sulla salvezza nella sezione propriamente teologica –, il *Documento Básico* è interessante anche per il metodo con cui venne elaborato e che verrà praticamente riproposto anche a Medellín. Dopo una prima sessione plenaria con alcune relazioni introduttive per una riflessione di carattere più generale, seguite quindi da dibattito e richieste di chiarimento, si lavorò in gruppi divisi per aree pastorali, grosso modo ormai corrispondenti a quelle attorno alle quali si organizzeranno le 16 commissioni di lavoro della conferenza: promozione umana, adesione e crescita nella fede, celebrazione del mistero liturgico, unità visibile e coordinamento ecclesiale.

Contestualmente al lavoro di preparazione del *Documento Básico*, Patiño e Cecilio de Lora - sociologo spagnolo segretario adjunto del CELAM e uno dei principali organizzatori di Medellín per le accennate vicende della segreteria generale – iniziarono a lavorare invece alla *mecánica de trabajo* enucleandone le linee essenziali: esse dovevano servire anche in vista del regolamento interno della conferenza, per la cui preparazione si formò un gruppo di lavoro *ad hoc*. Predisposto un primo progetto di regolamento, esso venne subito inviato a Roma, dove a metà febbraio venne esaminato in una riunione della CAL alla quale partecipò anche il presidente del CELAM. In questa occasione vennero apportate diverse modifiche al progetto di regolamento predisposto dal CELAM⁴⁰. Uno dei punti più controversi fu l’integrazione o meno dei segretari esecutivi dei dipartimenti nel novero dei membri *de jure* della conferenza, con diritto di voto sui testi. La presidenza del CELAM insistette molto in questo senso, ma senza successo: come i presidenti degli istituti specializzati del CELAM, i segretari esecutivi avrebbero partecipato con diritto di voce e voto nei lavori delle singole commissioni, come era previsto per tutti i semplici partecipanti, ma non nella plenaria.

La CAL fu inflessibile anche nel riservare il diritto di voce e voto in assemblea plenaria ai soli membri sacerdoti della CLAR e non anche agli altri religiosi e religiose. Di fatto, secondo le liste e le quote che sarebbero state definite in seguito, il gruppo di membri non vescovi con diritto di voto sarebbe stato composto da 6 presbiteri secolari e 13 religiosi della CLAR. Un'altra differenza di un certo rilievo riguardava inoltre la scelta dei relatori, la cui designazione nel progetto del CELAM era riservata allo stesso Consiglio episcopale, previa consultazione delle conferenze nazionali, e trasmissione, per conoscenza, alla S. Sede. Il testo definitivo del regolamento eliminò invece quest'ultima specificazione e, più genericamente, affermò che i relatori dei temi di fondo della conferenza fossero "proposti" alla S. Sede; di fatto questa relativa indeterminatezza nel giro di breve tempo fu all'origine di alcune difficoltà fra Roma e Bogotá. Sia pur cercando poi di non massimizzarli, la S. Sede intese infatti garantirsi dei significativi margini di intervento: in questa direzione si iscrisse fra l'altro la disposizione del regolamento che riservava al papa la possibilità di aumentare la quota dei membri effettivi, qualora lo ritenesse opportuno, fino alla misura del 15 %. La possibilità venne poi effettivamente e pienamente utilizzata, una volta nota la lista dei membri fornita dal CELAM: questo, d'altra parte, non senza qualche sorpresa, giacché, nella quota dei membri nominati da Paolo VI, figurò anche l'allora giovane vescovo di San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruíz, che compenserà in parte l'altrimenti poco significativa presenza messicana a Medellín.

Le ascutte disposizioni regolamentari sul *mecanismo general de trabajo* – esposizione dei temi di fondo, sessioni per commissioni, sessioni plenarie – non esaurirono il lavoro attorno alla *mecánica de trabajo*, per il cui orientamento generale si stabilirono alcuni criteri di massima all'inizio di maggio: in uno stile di semplicità e di efficacia, la celebrazione della conferenza doveva in particolare manifestare lo spirito della chiesa uscita rinnovata dal Vaticano II e una profonda solidarietà con gli uomini di tutte le classi sociali, senza esclusioni né preferenze. Nello stesso senso, in risposta alle reazioni di alcune conferenze episcopali al *Documento Básico*, giudicato troppo negativo nell'analisi della situazione religiosa del continente, il direttore dell'ufficio stampa del CELAM, scriveva efficacemente sul bollettino del CELAM che la

chiesa non doveva cercare a Medellín un inventario trionfalista, ma ascoltare piuttosto le voci e le risposte di tutti, scarse e dolorose che fossero⁴¹. A questo “ascolto” doveva essere essenzialmente funzionale una *mecánica de trabajo* che privilegiasse il lavoro di gruppo, piuttosto che quello dei singoli talenti, e favorisse un confronto aperto con le varie componenti dell’assemblea che intanto si andavano definendo, al di là del loro diverso profilo giuridico e delle ristrette quote di rappresentanza previste dal regolamento soprattutto per i laici.

Ad una definitiva messa a punto della *mecánica de trabajo* venne in particolare dedicato il lavoro di una delle tre commissioni che si formarono in occasione della seconda riunione preparatoria della conferenza, tenutasi a Medellín dal 2 all’8 giugno. Una prima équipe, a capo della quale stava la stessa presidenza del CELAM, si occupò dell’analisi del *dossier* delle reazioni al *Documento Básico*, che doveva quindi essere modificato alla luce delle osservazioni pervenute a Bogotá ed approdare ad un *Documento de Trabajo* da distribuire poi ai partecipanti; una seconda, presieduta da de Araújo Sales, degli aspetti più generali dell’organizzazione della conferenza, dalla parte liturgica, al funzionamento dell’ufficio stampa; una terza, infine, di definire meglio i principali momenti che avrebbero scandito il lavoro dell’assemblea. Per lo svolgimento dell’assemblea si prevedeva in particolare un’articolazione in tre momenti di diseguale durata. Un primo, breve momento di *ambientación* – dopo l’inaugurazione della conferenza da parte di Paolo VI a Bogotá, a conclusione del congresso eucaristico, e la concelebrazione iniziale a Medellín – doveva essere riservato a due relazioni che introducessero al lavoro dei giorni successivi: una dedicata ad un’esposizione della stessa *mecánica de trabajo*, ed una seconda alla presentazione di una sorta di “radiografia sociale” del continente, con tanto di grafici, statistiche e diapositive. Quest’ultima sarebbe stata poi affidata al direttore del CERIS, il p. Gregory. Un secondo momento, “de reflexión”, prevedeva invece cinque relazioni brevi, di circa tre quarti d’ora l’una, che non dovevano tanto seguire la falsariga del documento di base quanto, partendo da quest’ultimo, cercare di inserire i dati in esso contenuti all’interno di una nuova visione di insieme, più ampia e profonda, imperniata attorno a tre nuclei: la chiesa che guarda al mondo; la chiesa che considera la sua più specifica missione di

annuncio dell'evangelo; la chiesa che "si organizza" in vista delle sue responsabilità nei confronti degli uomini del proprio tempo nella realtà concreta del continente. La sezione del *Documento Básico* dedicata alla situazione della realtà latinoamericana doveva in particolare offrire lo spunto per una riflessione sui segni dei tempi in America Latina; la seconda, contenente lo sviluppo più propriamente teologico, offrire invece degli elementi per un'interpretazione cristiana di questi stessi segni; la terza parte del documento, con gli orientamenti e le proiezioni pastorali, doveva infine costituire il punto di partenza per una riflessione che si soffermasse successivamente sui compiti pastorali della chiesa relativamente alla promozione umana, sull'evangelizzazione, sul coordinamento pastorale. A queste relazioni sarebbe quindi seguito un altro breve "período de esclarecimiento", la cui finalità non era tanto la discussione delle relazioni, quanto il chiarimento dei concetti enunciati dai relatori. Dopo questo momento di chiarificazione ci sarebbero stati infine dei seminari di riflessione sul tema esposto, orientati dagli stessi relatori assistiti dai periti, con lo scopo di aprire un dibattito all'interno di gruppi più ristretti per approfondire argomenti e problemi e cercare di arrivare a posizioni comuni. Concluso questo momento di riflessione – nel quale tutti i partecipanti avrebbero potuto liberamente scegliere a quali seminari partecipare –, il terzo momento della *mecánica de trabajo* sarebbe stato occupato dalle cosiddette *Proyecciones Pastorales*: in particolare si prevedevano prima due giorni di lavoro in commissioni pastorali, quindi, alternativamente, il lavoro in plenaria e in commissioni. Diversamente dai più spontanei gruppi di riflessione dei primi giorni, a questo punto si sarebbe trattato invece di commissioni strutturate, con un presidente indicato dalla presidenza della conferenza. La segreteria cercò poi comunque di andare incontro ai desiderata di tutti i partecipanti, che avrebbero dovuto pertanto indicare una terna di preferenze: con l'eccezione della commissione per la famiglia e la demografia – nella quale nessuno voleva lavorare dopo *Humanae vitae*, la formazione delle commissioni di lavoro sarebbe stata generalmente molto rapida. Una volta formatesi, esse avrebbero poi eletto al loro interno un moderatore ed un relatore. La prima riunione plenaria, per un confronto sul lavoro delle commissioni, avrebbe avuto luogo solo dopo la prima settimana di lavoro: metà del tempo della conferenza

sarebbe stata dunque completamente dedicato all'approfondimento dei temi ed alla comune riflessione in gruppo, cercando di creare le condizioni per un dibattito il più possibile spontaneo e polifonico, non condizionato dall'urgenza di arrivare subito a dei testi conclusivi.

La formula poi effettivamente funzionò e, in questo senso, appare assai significativo il ruolo sostanzialmente secondario del *Documento de Trabajo* nell'orientare i lavori, rapidamente superato dai dibattiti dell'assemblea. Il lavoro sui testi iniziò quindi solo dopo un primo confronto ed i primi suggerimenti dell'assemblea plenaria sulle linee di fondo e gli orientamenti generali dei vari temi; le commissioni elaborarono dei progetti di documento che sarebbero tornati in plenaria per una prima votazione in triplice formula, *placet, non placet, placet iuxta modum*. Secondo la prassi consolidata del Vaticano II – al quale quasi tutti i vescovi presenti a Medellín avevano del resto preso parte –, i testi sarebbero quindi ritornati in commissione per essere emendati alla luce delle indicazioni e dei suggerimenti dell'assemblea ed essere infine sottoposti al giudizio di quest'ultima nella votazione finale *placet/non placet*.

Come ha ricordato il p. de Lora, la *mecánica de trabajo* passò sostanzialmente indenne dal vaglio romano⁴². Negli ultimi mesi prima dell'inizio della conferenza, i punti più o meno problematici con la CAL apparvero infatti sostanzialmente altri tre: l'invito degli osservatori; il piano per le celebrazioni liturgiche, minuziosamente preparato dall'Istituto di liturgia pastorale del CELAM; l'accordo sui nomi di alcuni dei relatori delle prime giornate e su quelli di alcuni periti; su alcuni di essi ci fu infatti un espresso veto da parte di alcune conferenze episcopali e di alcuni nunzi e, quindi, da parte della S. Sede. In alcuni casi tali veti si ricollegavano a prese di posizione critica nei confronti della recente enciclica *Humanae Vitae*. Dalla lista presentata dal CELAM alla CAL – e definitivamente discussa in una riunione della presidenza della conferenza che si svolse a Roma alla fine di luglio – vennero scartati in particolare i nomi di Houtart, presidente del FERRES; del gesuita cileno Arroyo, vicedirettore dell'ILADES e collaboratore di «Mensaye»; di Vanistendael, membro della Pontificia commissione “Iustitia et Pax”, nonché tra i fondatori della Confederazione latinoamericana dei Sindacalisti cristiani (CLASC); del

messicano p. Velázquez, che lavorava a Cuernavaca, al Centro di Documentazione di Ivan Illich (CIDOC).

I problemi sui nomi non si esaurirono però con la lista dei periti, ma riguardarono anche la scelta di alcuni relatori. Come documentato dalla corrispondenza con la CAL conservata negli archivi del CELAM, ci fu in particolare un veto romano sul nome del vescovo di Riobamba, Leonidas Proaño, figura chiave del CELAM e della preparazione “lunga” di Medellín. Sul nome di Proaño la mano “soave ma ferma” di dom Avelar riuscì ad ottenere una soluzione di compromesso, lo “sdoppiamento”, cioè, della relazione a lui assegnata originariamente dal CELAM⁴³: il vescovo equadoregno restò così titolare di una relazione sul coordinamento pastorale – l’intervento più denso della conferenza, a giudizio di diversi dei partecipanti –, mentre il relatore “romano”, il primo vicepresidente del CELAM, Muñoz Vega, intervenne quindi con una relazione sulla unità visibile della chiesa. La “partita” sui nomi dei relatori, che con i loro interventi iniziali avevano un ruolo essenziale nell’orientamento dei lavori della conferenza, si intrecciò, inevitabilmente, con quella sui contenuti e sull’ordine degli argomenti. Non senza qualche tensione, furono comunque le opzioni del CELAM a prevalere e, sia nell’ordine delle relazioni che nella determinazione dei tre grandi nuclei attorno ai quali si sarebbero poi costituite le 16 commissioni di lavoro, il criterio seguito fu essenzialmente quello di evidenziare che dalla conferenza doveva uscire una chiesa esplicitamente al servizio dell’umanità: la priorità viene quindi accordata al tema della promozione umana, per passare quindi a quello della evangelizzazione e della crescita nella fede e prendere infine in considerazione la chiesa visibile e le sue strutture.

Se in forma abbastanza rapida ho cercato di evidenziare alcuni snodi e passaggi della preparazione di Medellín, la conferenza come tale rappresentò tuttavia, per la grande maggioranza dei partecipanti, una «sorpresa».

Nonostante le cospicue differenze tra le diverse anime dell’assemblea ed un certo disorientamento iniziale, l’atmosfera del seminario di Medellín divenne presto, a giudizio pressoché unanime, semplice e fraterna⁴⁴. A questo contribuì molto il numero relativamente ridotto dei presenti; il fatto che quasi tutti i vescovi si conoscessero già

per il prolungato soggiorno romano negli anni del concilio e diversi di essi si fossero incontrati di nuovo più volte nelle riunioni promosse dal CELAM; l'«impronta» lasciata nei partecipanti da «un servizio liturgico perfetto»; la convivenza negli stessi locali del seminario maggiore. Per la prima volta, notò Mejía a due giorni dall'apertura della conferenza, cardinali, vescovi, osservatori, religiosi e laici, uomini e donne, convivevano assieme per due settimane condividendo tutto, il lavoro, la mensa e la liturgia: «nessuna riunione ecclesiale – sottolineava – avrebbe potuto esser così cinque anni fa»⁴⁵. Alla realizzazione di un'atmosfera adatta alla riflessione e al confronto contribuì inoltre, in maniera particolare, il lavoro di *ambientación* propriamente detto, affidato alle *ponencias* dei relatori e quindi a sette seminari di riflessione presieduti dagli stessi autori delle relazioni assistiti dai periti. Scopo di tali seminari non era arrivare a delle conclusioni, bensì approfondire i temi esposti ed individuare alcuni orientamenti e idee-chiave, agevolando in tal modo il raggiungimento di una «mentalità comune di base». La decisione di riservare un tempo abbastanza disteso alla conoscenza reciproca e ad un libero confronto sulle tematiche dell'assemblea, senza la preoccupazione di impedire la manifestazione di tendenze divergenti e di approdare rapidamente a dei risultati testuali, consentì effettivamente, in generale, di superare in poco tempo molti pregiudizi e il diffuso scetticismo di chi si era recato a Medellín senza particolari intenzioni e aspettative. Del resto, come emerge da diverse testimonianze dei partecipanti, in molti – dai religiosi della CLAR a diversi periti – avevano saputo di prendere parte all'assemblea solo alla sua immediata vigilia e non sempre avevano avuto modo di leggere con attenzione lo stesso *Documento de trabajo*. Soltanto a poco poco, nel concreto svolgimento della conferenza, si cominciò così in molti casi a rendersi disponibili ad una visione più continentale dei problemi e a percepire, in modo ora più ora meno riflesso, il livello fino al quale la trasformazione conciliare aveva fatto presa sulla coscienza collettiva. «Con la grazia di Dio – annotò Helder Camara in una circolare scritta tre giorni dopo l'apertura dell'assemblea – la conferenza sta facendo bene a tutti: obbliga a studiare; avvicina fratelli di correnti diverse; mescola vescovi e tecnici, ecclesiastici e laici; fa rivivere il Concilio!»⁴⁶.

I lavori veri e propri iniziarono la mattina del 27 agosto dopo la

celebrazione comunitaria delle lodi. La lettura scelta era il racconto della nascita di Mosé, che doveva offrire lo spunto per la presentazione della situazione dei popoli latinoamericani come una situazione di esodo, segno però, come al tempo di Mosé, di una permanente volontà salvifica da parte di Dio. Anche se le condizioni del continente apparivano tragiche, la memoria del salvataggio di Mosé dalle acque rappresentava un invito a riprendere coscienza del disegno di salvezza. Dopo la prima settimana di *ambuentación* e il libero confronto sulle relazioni introduttive, che in alcuni casi – come in quello di Pironio o di Proaño –, svolsero un ruolo fondamentale nel determinare il “clima” di Medellín, la stesura materiale dei singoli testi fu principalmente il frutto dell’intenso lavoro di alcuni vescovi e di non molti periti. Diversamente rispetto all’esperienza conciliare, il numero dei periti presenti nelle singole commissioni fu a Medellín relativamente basso e generalmente quello che poi si espresse fu fondamentalmente il “pensiero” dei vescovi. Se in certi casi il ruolo di alcuni periti risultò decisivo – penso in particolare al testo sulla pace, in cui fu decisivo l’apporto di Gutiérrez, che d’altra parte contribuì in vario modo anche ai testi di diverse altre commissioni, a cominciare dalla sezione teologica del testo sulla povertà –, questo non ha stemperato tuttavia l’impressione abbastanza diffusa che Medellín sia stata un’assemblea essenzialmente “episcopale”, guidata da quella squadra di “*celamicos*” che in più di un caso svolsero anche la funzione di presidenti delle commissioni. Un’assemblea tuttavia, in cui, rispetto alle altre esperienze analoghe, precedenti e successive, tutti parteciparono comunque sostanzialmente a tutto, scrivendo e discutendo insieme, paragrafo per paragrafo, i testi in cantiere, che, ora più ora meno faticosamente e non senza tensioni, vennero quindi “costruiti” completamente *ex novo*, come dimostrano d’altra parte anche la scarsa coerenza dei diversi documenti e generalmente la bassa qualità letteraria degli stessi. Come accennato, risulta estremamente significativo in questo senso, il fatto che il *Documento di Trabajo* predisposto in giugno dal CELAM fu di fatto subito accantonato, rapidamente superato dai confronti, assolutamente liberi e “inconcludenti”, della prima settimana sulle relazioni introduttive previsti dalla *mecánica de trabajo*. Si trattò di confronti che, come sottolinea la totalità delle testimonianze dei partecipanti, permisero al piccolo gruppo che conviveva al seminario

di Medellín – e che da lì non poteva uscire – di conoscersi e di cominciare lentamente a percepire, in maniera spesso non consapevole e riflessa, il “valore aggiunto” di un fare le cose insieme che colse impreparati gli stessi brasiliani, pure abituati alle dinamiche di gruppo della CNBB. Se si fa eccezione per il più ristretto gruppo dei “*celamicos*” – vescovi, sacerdoti e collaboratori – che arrivarono a Medellín con alle spalle già un percorso di riflessione comune sui temi più qualificanti della conferenza, riuscendo per questo sinergicamente a trainare la maggioranza dell’assemblea –, nella maggior parte dei casi il dato più importante da registrare, sebbene difficilissimo da afferrare a livello documentario, mi sembra essenzialmente quello della “sorpresa”. Come è emerso infatti nella maggior parte delle testimonianze che ho potuto raccogliere, generalmente si andò infatti a Medellín senza particolari intenzioni e aspettative; e questo è vero sia per i contesti in cui si guardava per lo più con diffidenza al ruolo e alle attività del CELAM – come in Colombia, in Argentina, e in certa misura anche in Messico –, sia per quelli – come in Brasile – in cui l’atteggiamento era invece più positivo, ma l’attenzione e le energie apparivano però in larga misura concentrate negli sforzi di attuazione del Piano pastorale quinquennale per il 1966-1970. Stando in particolare al ricordo del card. Lorscheider, in Brasile, nonostante gli sforzi di alcuni vescovi come Camara, Sales e a Padín, per informare e per interessare gli ambienti cattolici all’imminente incontro ecclesiale – il CELAM, alla vigilia di Medellín, “non significava niente”. Come altri – dai religiosi della CLAR a molti periti, che per il ritardo della convocazione della conferenza e per le ricordate vischiosità nella scelta e nella nomina dei partecipanti sanno di prendere parte all’assemblea soltanto alla sua immediata vigilia –, l’allora vescovo di S. Angelo ha insistito molto sulla “impreparazione” della maggior parte dei presenti, diversi dei quali non avevano letto nemmeno il *Documento de trabajo*, e su un certo disorientamento dei primi giorni di convivenza e di confronto in gruppo e in assemblea. Invitando a non antedatate dunque prese di coscienza progressive, successive e per certi versi parziali, ha ricordato così come per lui e molti altri Medellín sia stata essenzialmente “un miracolo dello Spirito Santo”, una “sorpresa”, che non rappresentava sicuramente il prevedibile sbocco di una preparazione a suo avviso limitata e insufficiente: soltanto a

Medellín si cominciò a scoprire cioè, a poco a poco, sperimentalmente, il livello fino al quale – nonostante tutte le limitazioni – la trasformazione conciliare aveva fatto presa sulla coscienza collettiva. Soltanto nel concreto svolgimento della conferenza i partecipanti iniziarono in altri termini a guardare più consapevolmente all'assemblea che li univa come depositaria di un carisma che nessuno possedeva individualmente, per saggio o profeta che fosse.

La sorpresa sembra essere per altri versi anche la cifra con cui guardare al progressivo sciogliersi, nelle due settimane della conferenza, delle tensioni con la CAL che accompagnarono la preparazione e lo stesso inizio della conferenza, con la fredda accoglienza riservata dai partecipanti al discorso introduttivo di Samoré, un edulcorato *excursus* sulla “sincera collaborazione” fra il CELAM e la CAL di cui Medellín rappresentava un frutto. Come scrisse Mejía all’indomani della conferenza, ci si aspettava che la CAL avrebbe esercitato una “stretta tutela sul CELAM” come era avvenuto nei mesi della preparazione: tutti i segnali – non ultimo anche l’invito personale alla conferenza rivolto da Samoré ai nunzi di Colombia, Brasile, Argentina e Cuba, accolto con molta riserva dal CELAM – andavano infatti per il sacerdote argentino in questa direzione⁴⁷. Con grande sorpresa, e a giudizio unanime, Samoré non eccedette però mai i limiti della sua competenza, permettendo all’organo tripartito della presidenza di svolgere il suo compito in modo aperto e flessibile, assecondando le dinamiche innescate dalla *mecánica de trabajo* e lasciando molto fare alla segreteria e all’*équipe* di Pironio, con il quale lavorano a strettissimo contatto gli uomini della preparazione: un’attitudine contraria – notò ancora Mejía –, avrebbe paralizzato lo svolgimento della conferenza con un’interminabile serie di conflitti di competenza. In diverse testimonianze si è parlato espressamente di una “conversione” di Samoré nella seconda settimana dell’assemblea, dopo una grossa crisi all’avvio dei dibattiti sui temi caldi della violenza e della giustizia sociale, durante la quale avrebbe addirittura pensato di lasciare Medellín e di tornare anticipatamente a Roma: “conversione” che trovò quindi espressione e sigillo nelle decisioni di chiedere a Paolo VI la pubblicazione immediata delle conclusioni, prima di passare dal vaglio romano previsto dal regolamento e dalla consuetudine, e di ammettere alla comunione

eucaristica i cinque osservatori cristiani non cattolici che ne avevano fatta richiesta, previa richiesta di autorizzazione – accordata – dell’arcivescovo di Medellín, Botero Salazar.

Sicuramente il “lasciar fare” di Samoré e la sua presenza estremamente, ed inaspettatamente, discreta furono un elemento molto importante per l’effettivo svolgimento della conferenza, così come decisive furono ancora l’abilità di Brandão Vilela nello stemperare momenti di tensione, come la presentazione di un “controdocumento” colombiano, ed il lavoro silenzioso, efficiente ed esigente, del tandem Mc Grath-de Lora, che impresse all’assemblea serrati ritmi di lavoro in un clima di serietà e di corresponsabilità. Al di là del ruolo più o meno decisivo di singoli protagonisti, il dato fondamentale da evidenziare è essenzialmente quella che definirei una certa, progressiva, convergenza di “movimenti”, che trovò per l’appunto il suo momento culminante nell’autorizzazione di Paolo VI di divulgare i documenti finali della conferenza senza passare previamente dall’esame romano. Caso unico ed irripetuto, il permesso colse di sorpresa gli stessi uomini del CELAM – che avevano significativamente lavorato ad un messaggio ai popoli dell’America Latina, cui affidare i punti salienti emersi alla conferenza, non sapendo quando e con quali filtri i testi usciti da Medellín avrebbero potuto essere divulgati–, così come la piccola quota di vescovi visibilmente preoccupata dei contenuti nuovi e del tenore di alcuni documenti, che confidò fino all’ultimo giorno nelle correzioni romane degli stessi.

I contenuti nuovi di Medellín e l’audace sintesi dottrinale che il ridotto gruppo dei “celamicos” riuscì a catalizzare nei pochi giorni della conferenza maturarono e si realizzarono dunque entro la cornice determinata da questa singolare convergenza di movimenti, da questa sinergica intersezione di percorsi e processi diversi, ora più ora meno consapevoli. Percorsi individuali, come quello di Samoré, che alla fine sembrò percepire come il suo ruolo, mediante il vincolo col primato, fosse essenzialmente quello di agevolare la presa di coscienza di un nuovo modello di responsabilità pastorale, esercitata collegialmente con senso di responsabilità locale nel seno della chiesa universale; percorsi collettivi, come quello del CELAM, che riuscì, con equilibrio ma con fermezza, a compiere concrete e decisive scelte di autonomia: dalla

fedeltà all'opzione metodologica di fondo, per cui lo studio della realtà diventava un'operazione teologica e un atto del magistero, alla decisione, tre giorni prima della chiusura della conferenza, di rinunciare ad una sintesi più coerente dei diversi testi, come proposto da Pironio, orientandosi invece per un documento finale composto dall'insieme integrale degli stessi, così come essi uscivano dalla più eterogenea fucina delle 16 commissioni per essere quindi separatamente presentati alla plenaria per una definitiva – e praticamente simbolica – approvazione definitiva da parte dei vescovi.

Notas

- ¹ Per una più analitica ricostruzione della storia del CELAM, fra il concilio Vaticano II e la conferenza di Medellín, mi permetto di rimandare al mio *In populo pauperum: La chiesa latinoamericana dal Vaticano II alla conferenza di Medellín (1962-1965)*, di prossima pubblicazione a Bologna. Di seguito alcune sigle ed abbreviazioni utilizzate: ACLM: Archivio della segreteria generale del Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá, Colombia; AITPL: Archivio dell'Instituto Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe (ITEPAL), Bogotá; CAL: Pontificia Commissione per l'America Latina; CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano; FdocRbmb: Fondo Documental de Riobamba, Equador; IDHeC: Archivio dell'Instituto Dom Helder Camara, Recife, Brasile; IdP: *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 voll., Città del Vaticano 1964-1979; REB: «Revista Eclesiástica Brasileira»; SEDOC: «Serviço de Documentação».
- ² Silvia Scatena, dottora in Storia (Università di Roma III). Ricercatrice all'Università di Reggio Emilia. Membro dello staff dell'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna. Ha pubblicato *La Fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II* (Bologna: Il Mulino, 2004, 608p.).
- ³ Cfr. in particolare E. Poulat, *The Path of Latin American Catholicism*, e D.H. Levine, *The Catholic Church and Politics in Latin America: basic Trends and Likely Futures*, in D. Keogh (ed.) *Church and Politics in Latin America*, Houndmills - Basingstoke - London 1990, pp. 3-24 e 25-48.
- ⁴ Per un recente bilancio, cfr. *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse*,

Herausforderungen, Impulse für die Weltkirche, Thomas Schreijäck (hrsg.), Ostfildern 2007, p. 62-70.

- ⁵ Lo notava L.C. Marques in un contributo su *The Reception of Vatican Council II: Issues regarding Reception in Latin America* presentato all'incontro internazionale *The Reception of Vatican Council II: Interdisciplinary perspectives*, tenutosi a Manhasset, New York, dal 16 a 19 ottobre 2000, e promosso all'interno del *The Cardinal Suenens Program* dalla John Carroll University, Cleveland. Fra i molti contributi di J.O. Beozzo, cfr. in particolare *Medellín: Vinte Anos Depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil*, REB, 48 (Dezembro 1988)/192, p. 771-805; Idem, *Medellín. Inspiration et racines*, in *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, a cura di J. Doré e A. Melloni, Bologna 2000, p. 361-393; Idem, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und die Kirche in Lateinamerika. Vatican II and the Church in Latin America*, in K. Koschorke (hrsg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Ausereuropäische Christentums Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Wiesbaden 2002, p. 219-242.
- ⁶ Cfr. M.A. Huerta, L. Pachecho Pastene, *La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos*, Santiago 1988.
- ⁷ Per un quadro di insieme di questo fondamentale tornante politico ed ecclesiale rimando a diversi dei contributi contenuti in *La Chiesa in America Latina, 1492-1992. Il rovescio della storia*, a cura di Enrique Dussel, Assisi 1992.
- ⁸ Cfr. l'*Anteproyecto del Plan de acción pastoral en la diócesis y en la parroquia*, 30 pp. ds, ACLM 5. Per alcuni riferimenti all'assemblea di Buenos Aires cfr. F. Houtart, *CELAM: The Forgetting of Origins*, in *Church and Politics in Latin America*, cit., 65-81.
- ⁹ Cfr. L. Proaño, *Breves referencias históricas sobre las tres conferencias*, in *Encuentro de Riobamba. Estudio sobre Puebla con motivo de los 25 años de episcopado de mons. Leonidas Proaño. Riobamba - mayo 1979*, Riobamba 1980, p. 15-22, in particolare p. 16 ss.
- ¹⁰ Cfr. S. Galilea, *Monseñor Proaño y el CELAM: el Instituto pastoral itinerante*, in Instituto diocesano de pastoral de Riobamba, *Leonidas Proaño. 25 años obispo de Riobamba*, Riobamba 1979, p. 245-254.

- ¹¹ Sulle origini del centro di Ivan Illich, cfr. J. García, *La Iglesia mexicana desde 1962*, in *Historia general de la Iglesia en America Latina. V. México*, Salamanca 1984, p. 361-493, in particolare pp. 408 ss.
- ¹² Cfr. i resoconti delle *Reuniones informales de los delegatos del CELAM*, dell'ottobre 1963, ACLM 7.
- ¹³ Così scriveva Proaño il 1 ottobre 1964, in uno dei suoi quaderni, CUA 9, FdocRbmb, a proposito dell'ISPLA: «Lo interesante es abrir nuevos caminos. Así fue abierto el Centro de Cuernavaca. Ahora ya hay muchos Centros. Por eso el Ispla es interesante: puede abrir nuevos caminos. [...] Hay que adelantarse en la vida, para elaborar el futuro».
- ¹⁴ Cfr. la *Relación sobre el encuentro celebrado en Viamão*, 27 pp. ds, sn ACLM 8, presentata alla riunione CELAM a Roma il 29 ottobre 1964.
- ¹⁵ Cfr. M. Larraín, *Desarrollo. Exito o Fracaso en América Latina. Llamado de un Obispo a los Cristianos*, Santiago 1965.
- ¹⁶ Cfr. M. Larraín, *Reorganización del Consejo Episcopal Latinoamericano*, «Criterio», 13 maggio 1965, p. 355.
- ¹⁷ Cfr. Larraín a Samoré, 9 agosto 1965, AITPL 3 SG.
- ¹⁸ Cfr. il *Saludo a su Santidad Paulo VI del presidente del CELAM, mons. Manuel Larraín*, riportato da «Sipral».
- ¹⁹ Cfr. Paolo VI, *l'Esortazione pastorale per il lavoro apostolico nell'America Latina*, IdP, III (1965), p. 653-669.
- ²⁰ La lista dei partecipanti, così come la maggior parte della documentazione relativa all'incontro di Baños, si trova nel CD del CELAM, *Documentos das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano: Rio de Janeiro – Medellín – Puebla – Santo Domingo*, São Paulo 2001.
- ²¹ Per le cui conclusioni cfr. *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de America Latina*, 49 p., Bogotá 1967.
- ²² Cfr. *Presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina. Sugestões fraternas*, 15 pp. ds, ACLM 10.
- ²³ Cfr. le lettere del presidente del CELAM, Brandão Vilela, a mons. Hengsbach del 9 dicembre 1966 e a Mendoza del 3 settembre precedente, AITPL 8 SG.
- ²⁴ Cfr. la lettera di Cicognani a Camara del 28 settembre 1966, FHeC.
- ²⁵ Cfr. la lettera circolare n. 144 del 2-3 settembre 1966, FHeC.

- ²⁶ Cfr. Cfr. G. Gutiérrez, *La chiesa e i poveri visti dall'America Latina*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di in G. Alberigo e J.-P. Jossua, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, pp. 231-260. Per il testo dell'enciclica, cfr. Paolo VI, *Encicliche e discorsi*, XII, gennaio-aprile 1967, Roma 1967, p. 344-389.
- ²⁷ Per gli atti e documenti dell'assemblea della CNBB cfr. il «Comunicado mensal» della CNBB, 176/177 (Maggio/June 1967).
- ²⁸ Tutta la documentazione dell'incontro di Buga – si trova in AITPL DEC. Cfr. inoltre CELAM, DEC, *Memorias del Encuentro Episcopal sobre la Presencia de la Iglesia en el Mundo Universitario de América Latina*, ADPU/E, 1/Inf. 2, 1967, pubblicate in *Los cristianos en la universidad. Documentos finales de las reuniones de Buga 12-18 y 19-25 de febrero de 1967*, Colección Documentos CELAM, n. 3, Bogotá 1970².
- ²⁹ Cfr. *Reflexión continental sobre las conclusiones de Mar del Plata*, «CELAM», 2 (abril 1968)/8, p. 7.
- ³⁰ Cfr. *América Latina: ação e pastoral sociais (Conclusões de Itapoã)*. *Texto complementar às Conclusões de Mar del Plata*, Salvador (Bahía) 1968.
- ³¹ Il documento finale di Melgar venne pubblicato solo alla fine del 1968 per essere quindi successivamente riedito assieme ai testi delle relazioni che aprirono la riflessione dell'incontro; cfr. DMC, *La Pastoral de las misiones de América Latina*, Bogotá 1968, e DMC, *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, Bogotá 1970 e 1972.
- ³² Cfr. gli *Actas* della riunione de La Capilla del maggio 1967, AITPL SG.
- ³³ Cfr. la lettera di Samoré a McGrath del 20 luglio 1967, ACLMMdl 2.
- ³⁴ Cfr. dom Cândido Padín, *A Conferência de Medellín. Renovação Eclesial. Apresentação do Cardeal Dom Aloísio Lorscheider*, São Paulo 1999, p. 12.
- ³⁵ Cfr. gli *Actas* della riunione, ACLM 11.
- ³⁶ Cfr. *Reunión preparatoria de la segunda conferencia*, «CELAM», 2 (gennaio 1968)/5, pp. 1 e 5.
- ³⁷ La *Carta convocatoria* venne pubblicata sul bollettino del CELAM, «CELAM», 2 (febrero 1968)/6, p. 1 e 11.
- ³⁸ Cfr. *Documento Básico para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, «Medellín/separata especial», XIX, 76 (1993), pp. 1-52. Per una sintesi cfr. «CELAM», 2 (febrero 1968)/6,

p. 12-14.

- ³⁹ Cfr. J. Comblin, *A Propósito de um Documento que se Torna Fantasma*, nel *Fascículo Especial* di SEDOC del settembre 1968, pp. 451-452. Nello stesso fascicolo veniva quindi pubblicato anche il testo integrale di quello che divenne noto come il «documento di Comblin», *Notas sobre o Documento Básico para a II Conferencia Geral do Episcopado Latinoamericano*, p. 452-465.
- ⁴⁰ Cfr. quindi il testo definitivo del regolamento, *II Conferencia General del Episcopado latinoamericano. Reglamento. Mecánica de trabajo. Explicación de la mecánica de trabajo*, 22 p., ACLMMdl 2.
- ⁴¹ Cfr. J.I. Torres, *Dios hablara en Medellín*, «CELAM», 2 (julio y agosto 1968), p. 3.
- ⁴² Rimando in questo senso alla testimonianza rilasciatami dal p. Cecilio de Lora il 19 maggio 2003 a Quito.
- ⁴³ Cfr. Dammert Bellido, *Vivencia de Medellín*, «Páginas», 152 (agosto 1998), p. 55-59. Su tutti questi passaggi rimando in particolare al cap. III del volume *In populo pauperum* ricordato nella nota iniziale.
- ⁴⁴ Rimando in questo senso alle testimonianze rilasciatemi da diversi dei partecipanti alla conferenza e in particolare da A. Lorscheider (Aparecida, 01.08.2003); Samuel Ruiz (São Paulo, 30.07.2003), Cândido Padín (São Paulo, 03.08.2003), Eugenio de Araújo Sales (Río de Janeiro, 11.08.2003); Gustavo Gutiérrez (São Paulo, 31.07.2003); dai religiosi della CLAR, Irany Bastos e il p. Julio Munaro (Campinas, 02.08. 2003, e São Paulo, 05.08.2003); da Marina Bandeira (Río de Janeiro, 09.08.2003) e da Tibor Sulik (Río de Janeiro, 11.08.2003).
- ⁴⁵ Cfr. J. Mejía, *Crónica de la vida de la Iglesia. El pequeño Concilio de Medellín*, I, «Criterio», 12 settembre 1968, 651-653.
- ⁴⁶ Cfr. la circolare non numerata scritta da Medellín il 28-29 agosto 1968.
- ⁴⁷ Cfr. J. Mejía, *Crónica de la vida de la Iglesia. El pequeño Concilio de Medellín*, II, «Criterio», 26 settembre 1968, p. 686-689.

Endereço para contato:

Profa. Dra. Silvia Scatena

E-mail: silviascat@virgilio.it

Religião: força propulsora das comunidades afro-brasileiras

Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

Resumo

A noção de sistema religioso afro-brasileiro não se deixa captar facilmente pelos esquemas mentais do Ocidente. Sabe-se que a concepção religiosa africana (bantu) é complexa e, apesar de constituir o epicentro de uma herança cultural, política e social, reveste-se de formas variadas que se fundem com a história, a língua, o espaço geográfico de cada etnia. Para compreendê-la, é necessário apelar para a noção de sistema simbólico religioso para, depois, fazermos algumas considerações sobre a religião enquanto processo dinamizador da identidade e cidadania das comunidades afro-brasileiras

Palavras-chave: afro-brasileiro; religião; identidade cultural.

Abstract

Notion about African-Brazilian religious system is not easily understood, comprehended by Western frames, systems of references –one knows that African religious conception (Bantu) is complex and, in spite of being a cultural, political and social heritage epicenter it is enclosed in several forms that are melted with each ethnic group History, language and geographic space. In order to understand it, i.e., the above-mentioned heritage – it is necessary to appeal to religious symbolic systems notion and then one will be unable to ponder about Religion as a process that will be able to energize African-Brazilian communities identity and citizenship.

Key words: African-Brasilian; Religion; cultural identity.

1 A religião como força propulsora da cultura

A primeira consideração a ser feita é sobre o conceito de religião. Tomaremos aqui emprestadas algumas definições que irão servir de suporte à nossa reflexão.

Para muitos estudiosos, a religião é uma força central, propulsora e unificadora da cultura. Por isso mesmo, nessa concepção, não

existe ruptura entre sagrado e profano. Para Bello, essa integração é tão forte que seria difícil compreender a estrutura da cultura e da sociedade sem compreendermos a centralidade da religião em toda expressão cultural que envolve o ser humano na sua íntima constituição: a estrutura sacral e a religiosa (1998, p. 146). Mesmo levando em consideração essa dimensão íntima entre cultura e religião, é preciso considerar seu aspecto inacessível à compreensão, indefinível e inefável; a religião pertence ao domínio do irracional e é o elemento mais íntimo; é o *mysterium tremendum e fascinans*; é o sagrado que, além de seu aspecto irracional, reveste-se também do racional, que encontra expressão nos símbolos e em sinais estabelecidos e válidos, conferindo assim à religião uma estrutura sólida e válida universalmente. Graças à centralidade da religião na cultura é que a religião pode contribuir para determinar o *ethos* de um povo, o caráter e a qualidade de sua vida, como também sua visão de mundo (GEERTZ, 1989, p. 103). Por isso, a religião constitui um modo de conceber a vida e ajustar a ordem cósmica imaginada às ações humanas e apresenta-se como suporte essencial para a construção da identidade, da alteridade e, ao mesmo tempo, é um meio que oferece à pessoa humana possibilidades para superar as experiências adversas, frágeis e o caos com os quais nos deparamos durante o nosso peregrinar terreno, permitindo viver num mundo que tenha sentido, significado e esperança. Através da religião, o ser humano soube “imaginar, em todos os tempos, maneiras de superar suas limitações recorrendo ao sagrado(...). Na experiência religiosa (...) o caos deve ser vencido pelo ato cosmogônico, que não é simples criação do mundo, mas especialmente, sua organização, que faz do mundo um espaço inteligível e funcional” (CROATTO, 2001, p. 45-47).

Desse modo, a religião constitui um sistema simbólico com sua linguagem específica, sua estruturação, suas regras de combinação e de uso. O símbolo é a chave da linguagem da experiência religiosa que se manifesta através do rito e do mito. Por símbolo entendemos tudo aquilo que une (do grego *sim-ballo* = união de duas coisas); duas coisas separadas que, ao mesmo tempo, se complementam. No símbolo, uma parte remete à outra, por exemplo: um pôr-do-sol é uma realidade específica com suas próprias características, mas que remete a um

outro sentido: nostalgia, beleza, saudade etc.. O símbolo, é portanto, um elemento desse mundo fenomênico que foi transsignificado enquanto algo que vai além de seu sentido primário.

A partir do que já foi exposto, se assumirmos a cultura como

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989, p.103),

então podemos afirmar que a religião por constituir a centralidade da cultura é um sistema simbólico. Seus símbolos sagrados “funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (p.103). Desse modo, a cultura e a religião com seus sistemas simbólicos acabam permitindo a elaboração de um mapa sociocultural que define campos de significações e demarca identidades.

Concluindo, podemos afirmar que o sistema simbólico põe em relevo a coerência lógica dos saberes filosóficos, religiosos, artísticos, científicos existentes num grupo. Por isso, para compreendermos os povos afro-brasileiros, é necessário compreender um pouco de seu sistema simbólico.

1.1 Herança cultural africana

Não podemos compreender a cultura afro-brasileira sem penetrarmos um pouco na cultura africana. Pois nunca sabemos ou aprendemos o suficiente sobre a cultura de um povo quando sua concepção cultural ou quando o seu sistema simbólico, seu modo de ver o mundo, a vida e a realidade são diferentes do nosso¹.

O encontro entre duas pessoas é sempre o encontro de duas consciências, de dois imaginários simbólicos cuja recíproca compreensão passa pela capacidade de entender e reviver, a partir de dentro, a experiência do(a) outro(a), dentro do relativo contexto de elementos

visíveis e observáveis que são conhecidos. Por isso, ao falar de cultura afro-brasileira, é necessário analisar como as comunidades afro-brasileiras vêem a si próprias e interpretam o seu mundo através de suas festas e de sua religiosidade.

A cultura afro-brasileira encontra suas raízes na religião tradicional africana, que é uma cultura integradora na qual sagrado e profano são distintos mas não separados. O aspecto religioso abrange, assim, toda a vida e não apenas uma parte dela. O africano é uma pessoa essencialmente religiosa. Entre eles a religião é coextensiva à vida, à experiência vivida intensamente e concretamente; não é baseada nas palavras, nos conceitos e noções, mas na experiência, que é transmitida de geração em geração, permitindo ‘acompanhar o(a) outro (a) e ver com os mesmos olhos que o(a) outro(a) viu. A tradição se torna central para a compreensão da cosmovisão africana. Existe uma expressão popular que diz o seguinte: “em África quando morre um velho desaparece uma biblioteca”, pois a literatura oral sempre foi uma grande riqueza cultural e os povos ágrafos são considerados povos de extraordinária memória. A palavra está impregnada de respeito por aquele que a legou e o seu dinamismo vital comunica-se e prolonga-se em cada pessoa e no grupo. A transmissão ocorre por meio dos ritos e mitos, através das festas que são sempre espaços sagrados. É através delas, com os ritos que as regem, que a pessoa atinge o mundo pleno do ser. Através da dança ritual, conseguem sair da situação atual para alcançar o mundo das origens, realizando uma mudança de identidade através de um processo simples e eficaz: as máscaras. A festa “submerge o homem no mar infinito do ser” (ALTUNA, p. 32-37). Dessa forma, cada setor da vida de cada indivíduo, da sociedade e da natureza está inserido numa visão sacral, que dá sentido à realidade.

Como é possível traduzir para a nossa realidade ocidental uma espiritualidade que privilegia a linguagem simbólica? Sabe-se que, entre os povos africanos, a terra, a mulher, o corpo, a árvore, a lua são símbolos carregados de uma força e têm um caráter pragmático. Todos esses elementos confluem para a compreensão da vida dos afro-brasileiros, de seu sentido, seu significado e de sua unidade mais pro-

funda. É a partir da unidade da pessoa com a natureza, com o cosmos, com a família e com a terra que encontramos a chave para a compreensão do modo de ser do povo afro brasileiro.

1.1.2 O fluir da vida integral

O paradigma para o qual converge toda a compreensão da cultura africana é a vida, ou seja, o ciclo vital. É a partir da participação na vida que se fundamenta a religião tradicional africana.

A vida para o bantu é um dom de Deus, é transmitida pelos antepassados e, por isso, é sagrada. O nexos vital entre vivos e antepassados é sagrado. Por isso que a fecundidade entre os povos negros está enraizada nas profundidades místicas do sagrado.

Quem renuncia à procriação rompe a corrente vital e atraiçoa gravemente os antepassados na continuidade de seu existir. A procriação é prova do dinamismo vital. Muitos são os ritos que protegem a fecundidade. Os vivos estão unidos na grande unidade do ser com os antepassados. O estéril esgota os recursos mágicos para arrancar esse apreciado dom dos antepassados, para escapar do influxo nefasto de um feiticeiro ou anular um tabu quebrado. Abundam os feitiços, amuletos e talismãs, da fecundidade (ALTUNA, p. 67).

Dessa forma, podemos perceber como a sociedade bantu só existe enquanto há uma continuidade vital, solidária, de vivos e antepassados e de vivos entre si. Toda a ordem social, a vida comunitária e as instituições fundamentam-se nessa corrente vital que permite a união dos dois mundos. Por isso, é necessário cuidar, defender, realizar rituais, pois esta é a primeira obrigação ética tanto do indivíduo como do grupo.

Assim, a vida para o bantu: é sentir o(a) outro(a), dançar com e para o(a) outro(a), fazer amor para e com o(a) outro(a) e, por isso, ele(a) sente a sua existência, sente-se, sente o(a) outro(a), encaminha-

se para o(a) outro(a), no ritmo do outro(a); somente assim, o(a) negro(a) e, especialmente o bantu, sente a si mesmo e a sua existência. Ele(a) conhece vivendo, porque vive a vida do(a) outro(a) ao identificar-se com o outro(a), mas especialmente com o Outro e o antepassado.

Tendo apontado alguns elementos fundantes da concepção de vida bantu, veremos, a seguir, como esses elementos estão presentes em algumas comunidades afro-brasileiras em Goiás e como se manifestam.

2 A construção do afro-brasileiro passa pelo resgate da memória da ancestralidade

No Brasil, durante o período da Colônia e do Império, estabelecem-se processos de resistências por intermédio dos quilombos e das manifestações religiosas e culturais. Diante do racismo, que nega o direito e a igualdade aos negros, às suas comunidades, às suas manifestações religiosas e a seus movimentos, os negros, aos poucos, vão-se organizando, ampliando e consolidando o leque de seus direitos. Mas, ao observamos a realidade dos afro-brasileiros, percebemos que eles desejam, cada vez mais, uma forma de cidadania que lhes garanta a sua especificidade por meio de uma identidade que lhe é própria e que lhes garanta ser brasileiros, mas de maneira diferenciada. E isso acontece porque os negros, ao se pautarem por um sistema simbólico que tem como pressuposto a ancestralidade e o ciclo vital, vão buscar exatamente como referencial uma memória negra. “A construção de um ser brasileiro diferenciado passa pelo pertencimento a comunidades onde cultuam, possuem e buscam, como referencial, uma memória-negra” (MENDONÇA, 1998, p. 43). Segundo Braga, (1992 *apud* MENDONÇA, p. 43) ao se pautarem por um modelo de ancestralidade africana, os indivíduos redefinem-se como pessoas dentro de suas comunidades, sem perder de vista as conexões e articulações com a sociedade envolvente. Segundo Peressini (1993 *apud* MENDONÇA, p. 44), “afirmar a diferença, reencontrar os fundamentos de sua cultura, fortalecer a solidariedade do grupo e aspirar a uma autonomia política representam, então, iniciativas necessárias e

válidas para sair de um estado de subordinação e (recuperação) de certa dignidade”.

Vejamos, a seguir, como, em algumas comunidades afrodescendentes em Goiás, as pessoas vêm a si próprias; como estão presentes os elementos ancestrais e como estes são ressignificados.

2.1 ‘Grurayne’: a consciência de pertença e de ser negro(a)

Nas comunidades entrevistadas, observou-se uma busca contínua pela ancestralidade, pela necessidade dos indivíduos e grupos assumirem com determinação sua identidade. Notou-se que, ao mesmo tempo em que eles (as) têm uma consciência relevante de serem diferenciados, buscam, na maioria das vezes, através de várias maneiras, mostrar essas dimensões.

Quanto à ancestralidade, vejamos o que um integrante do grupo *Grurayne* disse:

Nossa finalidade é resgatar as raízes africanas através da dança, da corporeidade e do teatro”. (...) Temos que dar valor ao lugar das nossas origens, de onde nós viemos (...). Temos que voltar atrás. Sabemos que nossa cultura veio de lá. Esta consciência é muito importante para nós.

Observa-se nestas colocações um desejo de retorno às raízes e de respeito por elas:

é preciso valorizar a cultura africana no dia a dia e nas comemorações através de teatro, da dança, das cores de tudo aquilo que nos faz lembrar a África. É muito importante também estudarmos e conhecer as nossas raízes os nossos ancestrais.

Quanto à consciência de ser brasileiro diferenciado, eles afirmam: “Nós nos sentimos bem aqui, gostamos de nos vestir de maneira

colorida, gostamos de cores fortes, de alegria, festa e felicidade”; de outro lado, há uma consciência de que esse ser diferente é ser discriminado, é não ser respeitado na sua dignidade: “a dança afro, as cores, a religião são discriminadas... elas mostram também a nossa pobreza a nossa marginalização”. Uma jovem assim nos dizia a respeito das roupas, comidas e danças afro, mas especialmente em relação ao modo de vestir: “Sinto-me meio a meio. Muitos temos medo de mostrar o que somos. Muitos não se mostram, têm vergonha de si mesmos e de sua cor. Mas nós continuamos dando valor à cultura que nós recebemos”.

Perguntados sobre como a capoeira lhes permite resgatar a cultura africana eles respondem:

Nós somos um grupo de 150 pessoas. Este número é assim tão grande porque as pessoas vêm aqui e se sentem bem. Eu mesmo já fui fazer cultura japonesa (judô, karatê) mas é muito fria, tentei jogar volei mas não tinha nada a ver. Na capoeira tem uma energia, tudo é organizado. Ela está no nosso sangue... basta ouvir os sons do berimbau para a gente se sentir um novo modo de vida.

Outra jovem do grupo acrescentava:

Na capoeira nós expressamos a nossa corporeidade, fui aprendendo a me defender, criar auto estima e a ter respeito pelos outros e pela cultura dos nossos antepassados. Temos que mostrar que somos negros mesmo. Temos que assumir nossa negritude sem necessitar que os outros nos lembrem que somos negros . Capoeira é um esporte que é dança e ao mesmo tempo resgata a cultura vivida, você se torna você.

Diante desta colocação, podemos falar de um processo de identificação que começa a ser construído pela comunidade negra. Esse

processo se dá de forma dinâmica e diante do qual a pessoa vai elaborando os seus símbolos, vai construindo a si e a seu mundo. A pessoa começa a construir um mundo simbólico com o qual se identifica e por meio do qual organiza suas experiências. Na maior parte dos grupos entrevistados, observa-se uma valorização dos elementos simbólicos da cultura negra. Esse resgate que se dá em função das inter-relações mediadas especialmente pelas crenças e práticas religiosas. Segundo Ferreira (2000, p. 40), os valores ancestrais africanos passam a participar da constituição sociocultural e sua sabedoria está presente nas manifestações culturais, nos gestos, nas relações e, aos poucos, vão-se constituindo parte fundamental do processo de formação da cidadania.

Perguntados sobre o que eles entendiam por cultura, responderam: “cultura é vida, é procurar as raízes, é ser saudável, é buscar pela vida, é auto-estima. No nosso grupo não temos preconceito por sermos negros e capoeiristas. Nós somos felizes quando os brancos estão conosco”. Parece que, nesse grupo, ou ao menos para boa parte dele, é um orgulho ser negro. Ao longo da entrevista, fomos sentindo que eles agem como se existisse uma identidade negra de maneira clara e objetiva da qual eles fazem parte.

Sabemos que essa identidade não é dada, ela é um processo dinâmico, ela é construída. Não sentimos, por parte dos grupos estudados, sentimentos de revolta para com as pessoas brancas. Helms (*apud* FERREIRA, 2000, p. 79) descreve esse momento como “uma verdadeira experiência de ‘conversão religiosa’. Pode-se supor não ter ainda a pessoa, no final desse estágio, desenvolvido uma identidade articulada em torno de valores negros, mas de já haver tomado a decisão de ‘tornar-se negra’”.

Ferreira (2000), em suas pesquisas, afirma que até os afro-descendentes assumirem a consciência de ser negro ou negra, eles passam por vários estágios: diante da discriminação racial, o negro tende a manter uma tendência de aceitação do imaginário simbólico branco e esse fato faz com que ele sofra todo tipo de discriminação, de afronta à sua dignidade: agressões físicas, verbais ou psicológicas em função de suas características e, por isso, ele não aceita a sua negritude; ele a rejeita. Este é o estágio de submissão. A seguir; o negro que sofre a

discriminação começa a tomar consciência da discriminação sofrida ao longo da vida pelo grupo hegemônico branco através de participação em grupos de consciência e valorização dos aspectos culturais e religiosos negros, através de grupos artísticos, de movimentos em que circulam informações favoráveis a respeito da cultura negra, das suas raízes históricas, das suas experiências de lutas e de seus valores e aí começa a repensar suas concepções sobre o ser negro. A partir daí, o indivíduo ou o grupo começa a se dar conta de quanto foi vítima de atitudes racistas ao longo de sua vida, “sofrendo assim uma desarticulação de seu mundo simbólico, o que sempre é acompanhado de angústia” (FERREIRA, 2000, p. 78) e de uma crise profunda de identidade. Essas situações provocam um impacto muito grande e geram muita ansiedade e conflito interno nas pessoas negras. Nelas sentem-se confusas, assustadas e anômicas. Isto pudemos sentir na fala de uma jovem negra quando relatava sua experiência: “eu ainda me sinto meio a meio; ainda não consigo vestir as roupas afros ou me dedicar totalmente às atividades do grupo afro. Ainda sinto medo de mostrar o que sou. Vejo que também muitos são como eu, eles têm vergonha de se mostrarem como são, têm vergonha de si mesmos e de sua cor.”

Em seguida, os negros e negras vão lidando com as novas percepções com seu novo sistema simbólico e sua nova construção identitária que geram grande energia. Assim, a pessoa passa, normalmente, por uma fase de rejeição do mundo branco, do seu imaginário simbólico, de uma extrema valorização das roupas afros, de suas comidas, suas músicas, sua cultura etc. No grupo pesquisado, um dos integrantes dizia: “nós hoje nos sentimos bem, temos alegria, felicidade. Gostamos das roupas coloridas, não temos vergonha da nossa cor, nos interessamos pelas nossas raízes africanas e procuramos estudar sobre elas”.

Eles(as) descobrem a dimensão da negritude como valor, como vida e vida plena. A descoberta da negritude lhes fornece o espaço para que eles e elas sejam, para que elas e eles vivam. É daí que ocorre, segundo Helms (*apud* FERREIRA), uma espécie de ‘conversão religiosa’ pela qual a pessoa assume a decisão de ‘tornar-se negra’ (FERREIRA, 2000, p. 75-79): “40% assume a sua negritude mas também tem branco que se sentem negros e negros que ainda não se acei-

tam. Aqueles que assumem sua negritude se sentem bem mas elas não sabem porque.” Segundo Ferreira (2000), nesse estágio, as pessoas participam de movimentos e de organizações voltadas à busca de estratégias de combate à discriminação, à valorização racial e, ao mesmo tempo, muito da hostilidade contra os brancos é diluída nessa fase: “nos sentimos felizes quando os brancos estão conosco, participam conosco”, dizia um rapaz do grupo.

Percebe-se que, nesse grupo, há uma busca contínua pela sua identidade negra e uma consciência de que essa identidade é mais autêntica à medida que há uma maior conscientização e conhecimento dos valores africanos e à medida que se assume o ser negro como algo que garante ao grupo poder resgatar sua cidadania e seus valores enquanto pessoa.

2.2 Congada da Vila Santa Helena: a ancestralidade como princípio de nomia

No grupo de congada², pesquisado em Goiânia, um membro dizia:

eu sou branco, mas eu sou misturado com negro e me considero igual a ele que é preto. Antigamente não era permitido (em Catalão) os brancos participarem das festas dos negros. Eu comecei a participar através de uma promessa feita por meu pai que na época estava muito doente e fez um voto. Se ele melhorasse eu (na época tinha 12 anos) iria participar da congada em Catalão só por um ano e assim o grupo me deixou entrar. Eu dancei um ano, hoje tenho sessenta e nove anos e nunca deixei de dançar um ano.

Na entrevista com esse grupo, pudemos identificar a importância da organização do grupo baseada na vontade de um antepassado: o avô, o tio, um antepassado. Isso nos remete ao conceito de ancestrolatria e ao peso que os antepassados têm na cultura das comunidades afro-brasileiras estudadas.

A ancestralidade assegura o vínculo entre os seres visíveis e invisíveis. Não acatar a ordem de um ancestral significa trazer para a comunidade desequilíbrio, angústia, anomia e desordem. Nesse sentido, as pessoas entrevistadas afirmavam a importância de poder participar dessas festas, pois, somente assim, o mundo, para eles, têm sentido (nomia) e, além do mais, cumprindo o desejo dos antepassados, estão evitando que algo de mal lhes aconteça: “Eu não deito na minha cama se não rezar para Nossa Senhora do Rosário e não pedir para ela a proteção ou agradecer. Tudo isso ajuda a gente se manter”.

A festa, para essa comunidade, tem um significado e está profundamente enraizada nas realidades pessoal e comunitária, que são elementos constantes da cultura bantu. Na festa da congada, existe um compromisso entre pais e filhos e entre os parentes. Essa promessa lembra aspectos da tradição oral dos bantu: aquilo que é dito pelos mais velhos deve ser ouvido, respeitado e cumprido e, além dos mais, a festa fortalece os laços sociais e comunitários do grupo.

Compreende-se daí o quanto o fazer memória é importante para esses grupos e como tudo isso estabelece a ‘nomia’, necessária para que as pessoas se valorizem e se assumam em plenitude.

Conclusão

Da análise deste trabalho podemos perceber como estão presentes elementos da cultura bantu nas comunidades pesquisadas apesar das ressignificações aparentemente estruturais. Essas comunidades exprimem uma relação profunda com seus antepassados e com a mãe África. Há uma busca contínua para a recuperação da tradição e da memória não como algo do passado mas como algo que nos leve a compreender o presente dessas comunidades: por que sou negro (a)? Por que sou discriminado (a) no meu corpo, no meu jeito de ser e de me expressar? E, afinal, quem sou eu?

Pudemos observar que é na concepção religiosa da vida que os afro-brasileiros (as) encontram respostas a várias perguntas. As religiões afro-brasileiras constituem também o espaço onde essas comunidades vão buscar o espaço para o resgate de suas tradições,

de sua cidadania, sua auto-estima e onde a identidade e os valores culturais são garantidos pela harmonia da vida.

Notas

- ¹ A muitas informações que aqui se encontram tivemos acesso através de autores africanos como Langa (1992); Ngoenha (1992); e de africanistas europeus Altuna (1985); Geffray (1991), que se debruçaram sobre o mundo bantu.
- ² Entrevistamos, em Goiânia, o grupo de Congada da Vila Santa Helena (11/6/02). Participaram da entrevista três pessoas: d. Maria José, sr. Osório Alves, d. Aurélia e o sr. João Honorário.

Referências

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de pastoral, 1985, 621 p.

BELLO, Angela Ales. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: Edusc, 1998, 199 p.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985, 194 p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001, 521p.

FERREIRA, Franklin Ricardo. **Afro descendente: identidade em construção**. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Educ, 2000, 186 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC 1989, 323 p.

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea**. Porto: Afrontamento, 1991, 186 p.

LANGA, Adriano Langa. **Questões cristãs à religião tradicional africana**. Moçambique. Braga: Franciscana, 1992, 256 p.

MENDONÇA, Cleonice Pitangui. Mesa redonda: universalidade, identidade e minorias étnicas. In: Freitas, Carmelita Brito de (org.). **Memória:** anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: UCG, 1998. 189 p.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica.** Porto: Salesianas, 1992, 157 p.

Breve Curriculum Vitae

Irene Dias de Oliveira é teóloga pela Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional. Viveu em Moçambique onde desenvolveu projetos de pesquisa sobre a cultura bantu e desde 1998 vive em Goiânia (Brasil) onde desenvolve sua atividade acadêmica na Universidade Católica de Goiás. É pesquisadora junto ao Núcleo de Pesquisa da Religião onde se dedica às questões da cultura bantu e suas influências na realidade dos afro-brasileiros especialmente no Centro Oeste. É membra do Centro Atabaque de Cultura Negra e autora de vários artigos e livros sobre o assunto entre os quais se destaca o livro “Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os Tsongas)”.

Endereço para contato:

Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira
E-mail: erial@terra.com.br

Reencontrar a unidade perdida de si mesmo (a): a folia de reis como vértice de análise

Profa. MSc. Ivone Aparecida Pereira¹

Resumo

O presente texto faz um breve esboço da dinâmica societal contemporânea e apresenta as festas religiosas como mecanismos que contrapõem a esse estilo de vida que individualiza, desagrega e despersonaliza. Apresenta a Folia de Reis, uma das festas mais importantes do Catolicismo popular, como um espaço para o resgate e consolidação da memória e a reconstrução de um jeito de ser, de pensar e de agir que funciona como âncora identitária. As observações e dados aqui apresentados são resultado de pesquisa realizada nos anos de 2003/04 que teve a Folia de Reis como objeto de estudo na Dissertação de mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás.

Palavras-chave: *campo religioso. Folia de Reis. Tradição. Identidade.*

Abstract

This text makes a contemporaneous dynamics concise outline regarding to society innerness and presents religious feasts, celebrations as mechanisms that confront this life's style that individualizes, disintegrates and depersonalizes. It shows up "Folia de Reis" (King's Merry-Making), one of the most important feasts, celebrations of popular Catholicism, as a space propitious for memory, remembrance rescue and consolidation, as well as a special way of being, thinking and acting reconstruction that works like an identity anchor. Observations and data here displayed are a research result accomplished in 2003 / 2004 which – the above-mentioned research – had "Folia de Reis" as this study aiming in Master of Arts Dissertation, on Goiás' Catholic University's Sciences of Religion.

Key-words: Religious Field. "Folia de Reis" (King's Merry-Making). Tradition. Identity.

Campo denso: mercado promissor

O Brasil passa por um período de ebulição no campo religioso. As novidades surgem de todos os lados, fruto de transformações e reconfigurações de um campo que ainda tem mercado garantido. Apesar do censo do ano de 2000 apontar para a crescente estatística das pessoas que se dizem sem religião, o mercado religioso garante-se porque tem diversificado a sua oferta para atender à demanda de fiéis dos mais refinados gostos e necessidades.

O panorama religioso apresenta o catolicismo como a religião majoritária do país, mas esse quadro tem sofrido alterações nas últimas décadas. O reinado imponente dessa religião não sofria ameaças, porque viveu, durante muito tempo, sob o peso da tradição. A religião, assim como os valores e costumes, era passada de pais para filhos. No entanto, hoje é cada vez menor o número de pessoas que nascem, crescem e permanecem na mesma religião. É cada vez mais rara a unidade religiosa enquanto crença e pertencimento no seio das famílias outrora conhecidas como tradicionais e fiéis convictas. O campo religioso hoje é plural e competitivo. É lugar de escolhas individuais onde a pessoa “se solta dos vínculos herdados, desprende-se do já dado, afasta-se do passado e se abre para os novos possíveis” (PIERUCCI, 2006, p. 20).

Santos (2001) faz uma leitura em relação às transformações ocorridas na sociedade nos últimos tempos. Segundo ele, a lógica econômica capitalista, sob a forma neoliberal e a conseqüente apologia do mercado e da livre iniciativa, gerou um estilo de vida cada vez mais marcado pelo individualismo e pelo o consumismo. Ou seja,

o desenvolvimento societal aumentou a burocracia e a vigilância sobre os indivíduos, sujeitando-os às rotinas de produção de consumo; criou um espaço urbano desagregador e atomizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de entajuda (SANTOS, 2001, p. 245).

Em outras palavras, num mundo dinâmico e competitivo torna-se cada vez mais difícil o fortalecimento dos vínculos sociais. Num contexto com muitas ofertas e liberdade de escolha, torna-se cada vez mais rara a unidade familiar em torno dos costumes, das crenças, dos valores e da tradição.

Como se não bastasse a quebra da unidade familiar e a fragilização dos vínculos sociais, o mundo global, e os novos horizontes que ele apresenta, influenciam o jeito de pensar, de ser e viver das pessoas e transformam os seus trabalhos e relações. De acordo com Rolnik (1997, p. 19), “a globalização da economia e os avanços tecnológicos, especialmente da mídia eletrônica, aproximam universos de toda espécie, situados em qualquer ponto do planeta, numa variabilidade e numa densificação cada vez maiores”. Nesse sentido, a mesma globalização que é capaz de intensificar as misturas e pulverizar as identidades é também a responsável em produzir um perfil-padrão de pessoas de acordo com a exigência do mercado. Esses *kits* humanos que são produzidos são consumidos pelas subjetividades, independente dos contextos geográfico, cultural e histórico em que estão situados. Essa produção generalizada vem colocar em risco as identidades fixas locais. O risco não, necessariamente, significa o abandono da referência identitária, mas a desestabilização, o que poderia resultar num vazio de sentido por não conseguir assimilar o novo paradigma proposto e esquecer o “velho” paradigma que estava assentado na identidade local. O desenraizamento é um dos grandes problemas da atualidade.

Enraizamento: questão de identidade

Um ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. O desenraizamento é uma condição desagregadora da memória: sua causa é o domínio das relações de dinheiro sobre outros vínculos sociais. Ter um passado, eis outro direito da pessoa que deriva do seu enraizamento. (BOSI, 1994, p. 443).

O enraizamento do indivíduo dá-se num determinado espaço que é real. Nesse lugar real, ao qual podemos chamar de território, o sujeito experimenta uma sensação de segurança gerada pelo sentimento de pertença a um determinado grupo social. Mas o território é um espaço geográfico que transcende a essa demarcação física. O território é construído por homens e mulheres que vão assimilando um jeito próprio de ser, que está carregado de sentimentos, de percepções e atravessados por valores e visões de mundo que também são construídas. O território é um ponto referencial e constitui o corpo e a alma de um determinado lugar, pois o habitante

precisa adaptar-se a esse habitat, penetrar em sua essência como uma raiz penetra na terra. Ele precisa viver seu espaço, criar os ‘anticorpos’ que o levarão a resistir ao tempo. Isso implica dizer que necessitamos gestar regras de convivência social, mecanismos de defesa e o controle do lugar, para que tenhamos a sensação de quando estamos seguros ou inseguros. Ao construir esse espaço, o homem, enquanto ser histórico, se constrói e, ao mesmo tempo, constrói novas relações sociais” (RIBEIRO, 2000).

Segundo Cohen (1978), é impossível mantermos nossa identidade individual e nossa postura, num mundo que não conhecemos. Por isso, o mundo desconhecido é substituído pela crença, num universo, que é simbolicamente construído para dar-nos a segurança necessária.

Um dos veículos capacitados para criar esse universo simbólico, dar a segurança necessária e propiciar aos seus membros a construção da identidade como grupo, é a religião. “A religião identifica o indivíduo com o seu grupo, apóia-o na incerteza, consola-o na decepção, liga-os ao objetivo da sociedade, aumenta o seu moral e lhe dá elementos de identidade” (O’DEA, 1969, p. 28).

Mas, se o campo religioso é um campo de muitas ofertas, liberdade de escolha, pouca fidelidade e muito trânsito, como ele poderia

oferecer elementos de identidade e a segurança da pertença comunitária?

Um espaço privilegiado da construção desse universo simbólico de identificação e segurança, mesmo que temporária, ocorre no âmbito das festas religiosas. Parker (1995) aponta a festa, uma das expressões mais fortes do catolicismo popular, como uma oportunidade de reconstrução do tecido simbólico das identidades sociais. Segundo ele, ser devoto deste ou daquele santo assegura um emblema de identificação coletiva. Talvez por isso, as grandes romarias e as peregrinações ocupem espaço tão importante, no contexto religioso.

Um dos rituais festivos, também de grande importância no cenário religioso, justamente porque viabiliza a reconstrução de tempo, espaço e paradigma de vida (valores, costumes e crenças, outrora alicerçados na tradição), pode ser encontrado no âmbito das folias.

As folias “são grupos errantes de devotos cantores e instrumentistas que angariam bens (dinheiro ou prendas) para a festa do santo” (BRANDÃO, 1985, p. 137). Elas são dedicadas aos Santos Reis, ao Divino Espírito Santo, a São Sebastião, a São Benedito, entre outros santos. Dentre os santos, os Reis são os únicos que não são reconhecidos, oficialmente, pela Igreja Católica. Na verdade, eles foram proclamados santos e reis pela fé do povo.

A Folia de Reis

“Era no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos” (CASCUDO, 1980, p. 336). No entanto, desde o seu surgir na Península Ibérica, até o presente momento, é possível perceber que muitas mudanças e adaptações foram ocorrendo no seu ritual. No estado de Goiás, elas têm sido transmitidas e perpetuadas ao longo dos anos. Os giros² percorrem sempre as zonas rurais, as pequenas cidades e, ultimamente, também têm percorrido as periferias e alguns bairros da capital do estado. Comumente, nos meses de dezembro e janeiro, é possível ver um grande número de Companhias formadas por pessoas idosas, adultos, jovens e crianças que, embalados pela cantoria comum, seguem o compasso do caixeiro³ que vai dando o tom da caminhada.

O eixo central da Folia de Reis é a viagem epifânica realizada pelos magos do Oriente. Tendo à frente uma bandeira com a estampa dos Santos Reis (que também é chamada de guia), os foliões passam de casa em casa, revivendo a caminhada dos magos que partiram do Oriente rumo à cidade de Belém em busca do Menino-Deus. Os foliões repetem esse caminho, referendados pelo texto de Mateus: “Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, perguntando: ‘onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua estrela no céu surgir e viemos homenageá-lo’” (Mt 2, 1-2).

Geralmente, os grupos de Folias de Santos Reis têm uma unidade ritual autônoma. Não estão submetidos à orientação da Igreja institucional, ocorre fora dos seus templos e adros e sem a presença do clero. Mesmo que um grupo inspire-se num outro já existente, dificilmente se vê unidade de rito e significações, isso porque os códigos de relações, as normas, a estrutura da festa e o imaginário vão sendo construídos entre os homens e mulheres da própria Companhia, mediada pela experiência vivida no cotidiano. É por isso que, apesar de terem um único eixo (Mt 2, 1-12), elas se diferenciam no ritual, nas construções simbólicas e nos papéis desempenhados por seus foliões.

Num tempo em que a tradição perde força e a unidade familiar em torno da crença torna-se cada vez mais rara, a Folia de Reis figura como um exemplo vivo de fé e devoção, passada de pais para filhos e assim, sucessivamente. No entanto, como a cultura não pode ser congelada, a própria tradição faz-se dinâmica (Ferretti, 1995), porque as pessoas não se limitam apenas a reproduzir, mas a construir, através de sua subjetividade, de sua interpretação e ressignificação uma realidade simbólica. Nesse sentido, muitas informações e ponderações apresentadas aqui foram obtidas em uma das Folias de Reis da pequena cidade de Santo Antônio de Goiás, que está a pouco mais de vinte quilômetros da capital do estado.

Os foliões iniciam sua árdua jornada logo cedo, com o café da manhã, orações e despedida da bandeira. E só terminam por volta das vinte e duas horas, quando a Companhia chega ao local do pouso⁴. Os foliões protagonizam a história vivida pelos Reis do Oriente que se

colocaram em peregrinação para cumprirem uma jornada que é também uma missão.

Nas casas em que há presépio, também chamado de lapinha, canta-se o nascimento, relembrando a trajetória histórica do Menino-Deus; quando não há o presépio e, sim, imagens ou estampas de outros santos, faz-se a saudação do altar; quando não há a presença do altar, faz-se apenas a saudação aos donos da casa, pede-se e agradece a esmola para a festa dos Santos Reis.

Na Folia de Reis, além da esmola e dos versos inspirados na história bíblica do nascimento de Cristo, os foliões, lançando mão de uma criatividade ímpar, improvisam na cantoria. Cantam as tristezas, as dificuldades, as alegrias, as saudades e a solidariedade vivida pelas pessoas, no dia-a-dia.

A Folia de Reis de Santo Antônio de Goiás evidencia uma situação bastante interessante. Ela nasceu de um grupo de crianças. Crianças que se tornaram adultas, muitas casaram-se e mudaram-se da cidade. No entanto, nos seis últimos dias de cada ano, essas pessoas que hoje residem em várias cidades do estado ou até mesmo em outros estados têm um encontro marcado. Há uma revitalização dos laços familiares, uma vez que a Folia de Reis traz de volta os filhos que saíram do lugar onde nasceram.

Se entendermos que a função da raiz é fixar o organismo vegetal e retirar do substrato os nutrientes e a água necessários para a planta, vamos entender o porquê dessas pessoas terem um encontro marcado e repetirem, anualmente, esse ritual. A Folia de Reis é um espaço e a cidade de Santo Antônio de Goiás é o lugar para reencontrarem os amigos, fazerem memória de um tempo, dando ao mesmo novo significado. Como a grande maioria das pessoas engajadas na folia tem uma origem rural, o ritual recria o espaço da ruralidade. São os arcos de bambus, as folhas de coqueiros ou bananeiras, as comidas feitas nos tachos, o próprio cardápio e a forma de fazer a comida, que são também recuperados. Ao “matar as saudades e colocar as conversas em dia”, essas pessoas ressignificam o seu jeito de ser, alimentam suas crenças, recriam e renovam suas identidades.

A Folia de Reis e a devoção aos santos Magos do Oriente figuram como um elemento identificador entre os crentes peregrinos. Ser

folião é partilhar de um sentimento comum, de uma mesma crença, de uma paixão conjunta que é fortalecida pelo rito anualmente repetido. A Folia de Reis é um tempo e espaço para fazer memória de fatos passados, de ensinamentos que estão adormecidos, mas são despertados pela coletividade e atualizados na vida de cada um.

Bosi (1994) estabelece uma relação entre as lembranças que estão armazenadas em nossa memória, desde o período da infância, com as construções materiais. Segundo a autora, um pouco de nós morre junto às paredes que são destruídas, mas grande parte de nossas lembranças não se perde nas ruínas, porque é relembrada e reconstruída pelo grupo ao qual pertencemos. Segundo ela, quando uma parte do bairro é destruída

algo de si morre junto com as paredes ruínas, os jardins cimentados. Mas a tristeza do indivíduo não muda o curso das coisas: só o grupo pode resistir e recompor traços de sua vida passada. Só a inteligência e o trabalho de um grupo podem reconquistar as coisas preciosas que se perderam, enquanto estas são reconquistáveis. Quando não há essa resistência coletiva os indivíduos dispersam e são lançados longe, as raízes partidas (BOSI, 1994, p. 452).

Segundo Durkheim (1989), é por meio dos ritos que o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de suas unidades. Isso porque, nos rituais, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais. Nesse sentido, as festas, além de apresentarem-se como espaços da reconstrução da identidade, apresentam-se como espaço privilegiado para revigorar as energias, para o enfrentamento da rotina diária.

A urdidura do trabalho e da vida nos festejos dos Santos Reis

Em cada casa, venda, roçado e quintal nos quais a folia entra, há um encontro dos santos peregrinos, com os devotos que recebem a

bandeira. Mas o encontro maior acontece nas casas onde se dá o almoço e o jantar (pouso), que são sempre festivos. Para que a festa possa acontecer, existe uma responsabilidade solidária daqueles que possuem uma situação privilegiada em relação aos demais participantes, que é traduzida nas vacas que são ofertadas, nas leitoas, nos frangos e grãos que são oferecidos. Desde os ínfimos valores em moeda corrente, que são colocados na bandeira, a um ovo que é doado, um dia de trabalho nos tachos de comida, a uma barraca que é levantada ou um altar que é enfeitado, é possível perceber uma adesão voluntária que contrapõe o mundo individualizador e mercantilizado. Existe um intercâmbio de favores onde o mutirão é regido pelas relações interpessoais de obrigações morais. Nele, não apenas o trabalho é partilhado, mas as dificuldades, as preocupações, os sonhos, os projetos, as dores e aprendizagens. São as receitas da culinária, dos chás e das simpatias que circulam e são ensinados.

O mutirão é a oportunidade de colocar em dia as conversas, as saudades, os casos, as histórias, a memória, enfim, a vida. “Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva da sociedade” (BOSI, 1994, p. 55). O autor assegura que o fato de lembrarmos ou esquecermos determinados fatos depende dos grupos de convívio ou de referências, porque fazer memória é mais do que lembrar, é refazer, reconstruir. Ou seja, memória é trabalho. Nesse sentido os fatos que são testemunhados são objetos de lembranças e conversas e, logo, são revividos, recriados e legitimados pelo grupo. “O grupo é suporte da memória se nos identificamos com ele e fazemos nosso seu passado” (BOSI, 1994, p. 414).

O mutirão solidário que acontece na folia, geralmente, gira em torno da comida que é sempre farta e alimenta a todos. A comida é um elemento importante, porque é a somatória dos esforços materiais e afetivos da comunidade.

Rivière (1996), ao descrever os ritos profanos, destaca a importância do cerimonial “do comer”. Segundo ele, ao comer não é somente o corpo que se constrói, mas a pessoa como um todo que é socializada pela aprendizagem repetitiva das refeições. “Não comemos somente para nos alimentarmos, mas também por razões cerimo-

niais e sociais, operando uma escolha nas virtualidades alimentares e consumindo símbolos juntamente com os alimentos” (p. 243).

Desde os mais remotos tempos, a refeição sempre foi um ato integrador. Mesmo quando as tarefas eram divididas entre homens e mulheres ou entre as criadas das *sinhas*, a refeição era um momento de integração, porque resultava na soma de esforços e energia de todo um grupo. Mas, essa situação tem-se modificado ao longo dos anos.

O mundo contemporâneo criou um espaço urbano desagregador que inviabiliza o fortalecimento da rede de solidariedade. Como um dos exemplos de desagregação causada pela dinâmica imposta nas últimas décadas, pode-se citar o próprio cerimonial da comida. Cenas de famílias reunidas em torno de uma mesa têm sido cada vez mais raras. O relógio impiedoso, com seus ponteiros desgovernados e horários diversos, tem impossibilitado o encontro familiar. Nas grandes cidades, o almoço tem sido substituído pelas refeições rápidas, feitas na lanchonete mais próxima. Ou ainda, aqueles que moram distante do trabalho levam marmitta e fazem a sua refeição na sua seção de trabalho ou nos canteiros de obras.

Uma outra mudança tem ocorrido na forma de preparação da comida. Na zona rural e nas pequenas cidades, o fogão à lenha tem sido substituído pelo fogão a gás. Nas cidades maiores, o fogão a gás já perde função para o forno de microondas. A culinária, aos poucos, vai sendo substituída pelos produtos pré-cozidos ou congelados e os rituais tradicionais acabam suplantados por outros costumes.

Um dos costumes do povo goiano, que atualmente já está caindo em desuso, é a reunião dos familiares e amigos para as grandes *pamonhadas*⁵. Nessas *pamonhadas*, há todo um ritual para cortar o milho, limpar e ralar as espigas e amarrar as *pamonhas*. Atualmente, as *pamonharias* multiplicam-se. Pode-se comprar o produto acabado ou a massa pronta para não se ‘perder tempo’. Afinal, numa sociedade capitalista, tempo equivale a dinheiro.

No entanto, não se pode negar que o *mutirão* em torno do feito da comida ou mesmo o fato de sentar-se à mesa ou em torno de uma churrasqueira (costume ainda preservado) abre-se o espaço para as conversas, para a resolução de conflitos, para a evocação das lembranças. “Comemos com nossas lembranças (...). Comemos as lem-

branças que nos garantem mais segurança, condimentadas com ternura e ritos, ou seja, as que marcaram nossa pequena infância” (MOULIN *apud* RIVIÈRE, 1996, p. 256). “Comer juntamente com os outros ensina a viver juntos, a manipular um sistema de sinais e compartilhar uma cultura ao mesmo tempo em que o objeto alimentar” (RIVIÈRE, 1996, p. 260).

O mutirão, movido pela responsabilidade solidária, o cardápio, os “causos”, as lembranças, as saudades, os ensinamentos... São elementos que podem ressignificar uma vida vazia de sentido e evitar o *caos* desestruturador, porque “o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Conclusão

Parker (1995) assevera que, quando a coletividade, existencialmente confrontada, vê-se diante de uma situação limite que ameaça a vida, ela reclama o estabelecimento de um nexos social, um cosmo sagrado que lhe dê a possibilidade de reforçar essa coletividade e oferecer um sentido coletivo a esses atores. Essa segurança é vislumbrada através dos ritos.

Os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos (DURKHEIM, 1989, p. 38).

Graças a determinados ritos, as pessoas reúnem-se, fazem memória de um tempo e atualizam-no, mantendo os elos estabelecidos entre si. Em outras palavras, é a repetição contínua, materializada nos rituais, que inculca valores, relembra comportamentos, reaviva crenças, reconstrói a identidade e o *ethos* norteador que dá plausibilidade à vida humana. Segundo Peirano (2003), o que está presente no ritual também se encontra na vida cotidiana e vice-versa. “Os rituais são ao mesmo tempo seqüências estruturadas e estruturantes, no duplo sentido em que expressam a ordem das coisas e implicam na

percepção de que o mundo e as coisas têm uma ordem e assim deve ser entendido” (ALVES, 1980, p. 23). É através dos ritos que a sociedade reconstrói sentidos, identidades, transmite valores, perpetua conhecimentos socialmente adquiridos, resolve conflitos, inverte ou re-produz as relações sociais, legitimando-as. “É a sociabilidade do rito que constitui sua própria eficácia. Por outras palavras, a execução dos ritos é um imperativo que não é possível ser evitado porque, periodicamente, eles recriam o ser moral da sociedade do qual dependem todos os membros” (RIVIÈRE, 1996, p. 46).

Num tempo em que o passado é recordado com saudosismo e a ele é dada uma conotação positiva, “ao criar algo fora do tempo, o rito permite evitar os riscos do caos” (RIVIÈRE, 1996, p. 78) e a insegurança sentida diante do futuro desafiador. “A nostalgia se transforma então numa vontade partilhada de produzir um lugar, com sua identidade local, reconstruindo para esse fim os signos do seu passado como elementos fundadores do seu futuro” (JEUDY, 1990, p. 120).

Um dado interessante que aparece na folia estudada é que setenta e três por cento dos seus participantes foram levados pelos avós, pelos pais ou familiares. Esse dado evidenciado na pesquisa revela que a tradição contribui de maneira básica para a segurança do ser humano. Isso se dá porque o tempo presente representa a continuidade do passado e a esperança do futuro.

Nesse sentido, é possível afirmar que o ritual da Folia de Reis cumpre um importante papel: o de reunir antigos moradores do lugarejo que hoje vivem em várias cidades e estados. E, ao encontrar os amigos, reviver as saudades, ativar a memória que foi construída pela coletividade, reavivar também os valores e crenças. Essa é uma forma de construir um grupo social.

Nesse grupo social, existe um jeito próprio de ser que está carregado de sentimentos, de percepções e atravessados por valores e visões de mundo que funcionam como âncoras identitárias.

Num tempo, em que o dia de domingo não pode mais ser assegurado como o dia de descanso, o comércio não fecha e as indústrias não param, criar um tempo de convivência, de trabalho, de oração e de festa é reforçar um mecanismo que contrapõe ao mundo individualizado, mercantilizado e dividido.

Concluindo, é possível apontar o ritual da Folia de Reis como um mecanismo integrador, mesmo que temporário. Em primeiro lugar, porque oportuniza a reunião dos familiares, o encontro dos amigos, reencontro dos parentes e vizinhos. Em segundo lugar, porque, ao fazer memórias, reavivar as crenças, os valores e reviver as saudades, a pessoa entra em contato com a unidade perdida de si mesma, refaz-se, reconstrói-se e combate o grande vazio existencial da contemporaneidade. Ser o mais inteiro possível, eis um desafio ousado para esse tempo de intenso trânsito e fragmentação.

Notas

- ¹ Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Goiás.
- ² Jornada. Viagem. É a caminhada que os foliões fazem percorrendo e cantando de casa em casa. Na linguagem dos foliões, a folia não caminha, ela gira,
- ³ Pessoa encarregada de bater a caixa. A caixa é um instrumento de fundamental importância dentro da Folia. É pelo som da caixa que os pandeiristas ritimam os seus instrumentos.
- ⁴ Local onde os foliões descansam, jantam, deixam os instrumentos musicais e a bandeira. Em algumas folias, os foliões também pernoitam na casa.
- ⁵ Comida típica goiana feita com o milho verde ralado e cozida nas palhas do próprio milho.

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança dos velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5

ed. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

COHEN, Abner. **O homem bidimensional**: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Trad. Sônia Correa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1989.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

JEUDY, Henri-Pierre. **Memórias do social**. Trad. Márcia Cavalcanti. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

O'DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

PARKER, Cristián. **Religião Popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1995.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

RIBEIRO, Hidelberto de Sousa. O migrante e a cidade: dilemas e conflitos (Tese de doutorado). Disponível em: <http://www.ufmt.br/barra/page29.htm>. Acesso em 09 fev. 2007.

RIVIÈRE, Cláudio. **Os ritos profanos**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade – subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel S.)org). **Cultura e subjetividade**: saberes nômades. 3 ed. Campinas: Papirus, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa: **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2001.

Endereço para correspondência

Prof^a Msc. Ivone Aparecida Pereira

E-mail: ivoneape@hotmail.com

Concepção de Deus e do seu agir no mundo na visão dos jovens universitários da Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Antonio Raimundo Sousa Mota
Prof. Dr. Luiz Alencar Libório
José Carlos Costa Mourão Barbosa (PIBIC)

Resumo

Este artigo tem como título “Concepção de Deus e do seu agir no mundo na visão dos valores religiosos segundo os jovens universitários da Universidade Católica” e é resultado de uma Pesquisa de Campo que durou três anos (2004-2007) intitulada “A Mídia e a mudança dos valores familiares, escolares e religiosos entre os jovens universitários da Unicap”, com a participação de alunos do PIBIC e aplicada a uma amostra de 300 alunos de mais de 20 cursos nos três turnos. Os objetivos desse artigo são expor e refletir sobre a concepção da face de Deus segundo os jovens da Universidade Católica bem como elencar e realçar os valores religiosos mais importantes, mudados ou não pela mídia, entre os jovens entrevistados da Universidade Católica, num mundo marcado cada vez mais pela cultura da subjetividade e pelo pluralismo religioso. Com os resultados em mãos, passa-se a uma análise quantitativa e qualitativa dos dados obtidos com um enfoque psicorreligioso, embasado na Fenomenologia (Husserl) e na Psicologia Cognitiva (Piaget). Os dados obtidos foram, algumas vezes, comparados com pesquisas nacionais (PERSEU ABRAMO, CERIS, IBGE). Percebe-se que a face de Deus é concebida tanto de um modo tradicional (Símbolo Apostólico: Credo) quanto sincrético (Nova Era, Panteísmo, etc.) algo muito comum na religiosidade brasileira, influenciada, entre outros fatores, pela globalização. Os valores religiosos, transmitidos pelas famílias e Igrejas, foram os menos mudados pela Mídia quando comparados com os valores familiares e escolares. A consistência dos valores religiosos confirma outras pesquisas feitas sobre essa temática (CERIS, PERSEU ABRAMO). Os valores religiosos mudaram mais no campo da afetividade, sexualidade, frequência às igrejas e vida de oração. Espera-se que esse artigo possa contribuir um pouco mais para a reflexão sobre essas temáticas, que são tão importantes para a Universidade Católica e para as Igrejas.

Palavras-chave: Ética e práticas sociorreligiosas, Cristianismo e modernidade, Face de Deus, valores religiosos, mídia.

Abstract

This article entitled “Conception About God and His Acting Way Upon World, in Religious Values View According to Catholic University Young Students” is a field research result that has lasted for “Three Years (2004-2007) named “Media and family, School and Religion values change among UNICAP’s young students” with PIBIC’s (Scientific Initiation Study Scholarship Programs) pupils participation and that was applied amidst more than 20 Courses 300 pupils as a sample in three turns. This one aims at displaying and reflecting about God’s face conception in Catholic University’s young people viewpoint as well as listing and enhancing the most important religious values, changed or unchanged ones through Media, among Catholic University’s interviewed young students, in a world that is more and more marked by subjectivity and religious pluralism culture. With the results in one’s possession, one started applying a qualitative and quantitative analysis regarding to the data gotten from psychological-religious focus, based, founded in (Husserl) Phenomenology and (Piaget) Cognitive Psychology. The gathered data were sometimes compared with (PERSEU ABRAMO, CERIS, IBGE) national researches. One notices, perceives that God’s Face is conceived either in a traditional way (Apostolic Symbol – Creed) or in a syncretic manner (New Age, Pantheism and so on) which is very common in Brazilian Religiosity, influenced, among other factors, by Globalization. Religious values, transmitted through Families and Churches, have been the less changed ones by Media as compared with Family and School values. Religious Values consistency confirms other researches accomplished on this theme (CERIS, PERSEU ABRAMO). Religious values have changed more in affectivity, sexuality, frequency to churches and prayer fields. One hopes that this article will be able to contribute a little more for reflection about these themes that are so important for the Catholic University and for Churches.

Key-words: Ethics and social religious practices. Christianity and modernity. God’s Face. Religious values. Media.

Introdução

Este artigo tem como título “Concepção de Deus e do seu agir no mundo na visão dos jovens universitários da Universidade Católica de Pernambuco” e visa a identificar os matizes (concepções e representações) da face e do agir de Deus entre os jovens entrevistados e elencar os valores religiosos mudados ou não pela mídia e saber até que ponto e *como* a mídia influencia na mudança dos valores religiosos transmitidos aos jovens universitários da Católica pela família e pelas Igrejas.

A expectativa inicial é de que a face de Deus seja concebida dos mais diversos modos, já que se vive num mundo religiosamente pluralista e globalizado. Também se espera que a mídia mude e muito os valores religiosos transmitidos pela família e pelas Igrejas aos jovens da Católica. O embasamento teórico é composto, principalmente, pela Fenomenologia (Husserl) e pela Psicologia Cognitiva (Piaget), entre outros teóricos.

A justificativa do estudo dessa problemática é a constatação de que vivemos num mundo tornado uma pequena aldeia (Mc Luhan), pós-moderno, eivado de uma cultura da subjetividade, com inversão profunda de valores (individualismo, materialismo, hedonismo, consumismo), exigindo respostas firmes e bem estabelecidas no que concerne à concepção de Deus e à percepção e vivência dos valores religiosos, principalmente, por parte da juventude, promessa de um futuro melhor para as famílias e Igrejas.

O nosso relacionamento sadio com Deus depende do tipo de percepção e concepção que temos d’Ele, sendo os valores religiosos, de fato, eixos para a existência humana a nortear os jovens rumo à felicidade e realização plenas que todos almejamos.

Diante do acima exposto, realiza-se uma pesquisa durante três anos (2004-2007) com 300 jovens da Unicap nos três turnos e em mais de vinte cursos. Após o fichamento das leituras, a elaboração do Questionário Misto com 50 questões (abertas e fechadas), o Pré-teste e aplicação do Questionário Misto, faz-se a análise quantitativa e a qualitativa dos resultados obtidos com a Pesquisa de Campo.

As questões sobre os valores religiosos foram as dos números 36-50, pelas quais se pode perceber a *concepção* que os jovens têm de Deus, o seu *relacionamento* com Ele e como eles concebem o *agir de Deus* no mundo (qq. 36-39), configurando a face divina no dizer dos jovens entrevistados e os valores religiosos mudados ou não pela mídia (qq. 40-50).

No total da pesquisa de Campo, os valores religiosos foram os menos mudados (mudaram mais no campo da afetividade, sexualidade, da frequência às igrejas e da vida de oração), seguidos pelos valores familiares e, por último, pelos valores escolares.

A face de Deus aparece de modo tradicional (Símbolo Apostólico: Credo) e sincrético (Nova Era, Panteísmo, etc.). O *como* da mudança dos valores religiosos pela mídia é visto mais como *negativo* do que *positivo*.

Essa comunicação consta essencialmente de duas partes: 1) a face de Deus segundo os universitários da Católica (concepção, relacionamento e agir de Deus no mundo); e 2) mídia e os valores religiosos numa abordagem psicorreligiosa.

1 A face de Deus segundo os jovens universitários da Unicap

Os matizes da face de Deus afloram: 1) nos Dados da Pesquisa de Campo (qq.36-39) e 2) na Concepção da face de Deus como se pode ver a seguir.

1.1 Dados da pesquisa de campo

No que diz respeito aos **valores religiosos**, boa porcentagem dos jovens tem a *percepção de Deus* como Criador (40,7%), Amor (11,3%), o Ser Supremo (10,0%), Tudo (9,0%), Energia (3,3%) e outros.

Essas concepções de Deus *foram transmitidas* pela família (37,7%), através de Igreja (33,3%), através de escola (13,7%) e através de outros (16,0%).

Percebe-se como a Família e a Igreja são importantes na transmissão e educação dos valores religiosos (Família: 37,7%; Igreja:

33,3% (ambos: 71,0%), manifestando-se a Escola como ainda frágil nesse aspecto (13,7%).

Os jovens têm um *relacionamento com Deus* mais sentimental (39,0%) e afetuoso (34,0%). Ambos são: 73,0%. Só 24,0% deles dizem que têm uma relação racional com Deus. Assim é confirmado que a religião mais popular é essencialmente “sentimento!”.

A ação de Deus no mundo acontece através das pessoas, das coisas e da natureza.

Na pesquisa do CERIS, também os valores religiosos de “sentir Deus diante da beleza da natureza” e de “sentir Deus em todos os momentos da vida” estão em consonância com a percepção de Deus dos jovens de nossa amostra que sentem Deus em tudo e em todos, especialmente na natureza.

A percepção de Deus como castigador é de 7,3% dessa amostra que expõe os resquícios de uma educação neurotizante por parte das famílias e das Igrejas. As Igrejas são vistas como a *principal fonte* da transmissão dos valores religiosos (51,7%).

1.2 Concepções da face de Deus

A *concepção tipológica* da face de Deus, segundo os jovens universitários da Unicap, assume as seguintes características:

- eles visibilizam a face de Deus agindo no mundo em tudo e em todos, o que reflete uma certa concepção de um Deus interagindo com a criação humana e a natureza, retratando uma teologia da criação. Vêem um Deus monoteísta que harmoniza a história humana, dando segurança às suas criaturas. Também aparece uma visão um tanto panteísta (Nova Era) além do panenteísmo (Deus em tudo);
- também aparece visível a ação de Deus interagindo com as criaturas numa mútua colaboração como um Deus criador diante de sua criatura co-criadora mostrando-se uma abertura para a compreensão da concepção antropológico-teológica;

- a visão e percepção de um Deus castigador, que se inserem com evidência numa concepção bíblica vétero-testamentária na qual a relação de alteridade entre o divino e o humano se mostra na disparidade de correspondência entre fidelidade da aliança e infidelidade dos eleitos, dando margem para a purificação via provação e castigo;
- Deus é visto e acolhido na sua alteridade como o eternamente mistério que produz temor a exemplo do encontro de Moisés com a sarça ardente;
- Deus é visto também como bom para o bom e ruim para ruim, numa concepção taliônica, aparecendo também uma fragmentação da concepção de um Deus eternamente misericordioso, própria do Novo Testamento;
- o contato relacional com Deus como fonte de fé e felicidade das pessoas acentua, com propriedade, a face da compaixão divina;
- a face de Deus para os jovens da Unicap, portanto, mostra-se fundamentalmente encarnada na história humana, plasmada e mesclada por uma apreensão em que o divino e o humano se encontram em tensão na realidade vulnerável humana, que requer a necessidade de justificação pela fé e graça entre castigo e bondade, típicos da práxis religiosa da teologia da justificação;
- essas concepções entre um Deus criador, fonte de felicidade, bondade, mistério e castigo, podem abrir-se à interpretação de uma visão antropológica mesclada de simbologia mítica e situada numa compreensão teológica, mas referendada pela teologia tradicional tridentina, cujo dualismo entre mal e bem é apreendido como uma visão doutrinal dogmática agostiniana também presente no Símbolo Apostólico (Credo).

Comparando as três Instituições da Pesquisa: família, escola e Igrejas, na *transmissão* dos valores juvenis, a família é mais forte (94,0%), vindo depois a Escola (61,0%) e por fim Igreja (51,7%),

sendo, portanto, a família mais forte que a escola e a Igreja na transmissão dos valores juvenis.

Os sete valores religiosos *mais transmitidos* pela Igreja e importantes são: amor para com Deus (258), amor ao próximo (250), solidariedade (233), orações (232), ajuda aos pobres (223), respeito aos outros (216) e os 10 mandamentos da Lei de Deus (195), entre outros.

Os valores religiosos percebidos como *menos transmitidos* pelas Igrejas são os seguintes: coerência doutrinal (94), contemplação (95), amor às Escrituras Sagradas (97), participação comunitária (102), diálogo ecumênico (103) partilha dos bens (112), política comunitária (126) e outros.

É interessante notar que só 4,3% afirmam que as Igrejas transmitiram valores espirituais (contemplação, meditação, místicos!) e 1,7% os valores da justiça e paz.

A fé verdadeira, nesta pesquisa, é concebida como sendo vivida *individual e socialmente* porque essas duas dimensões são complementares (98,0%). Isso é uma percepção muito boa por parte dos sujeitos da amostra.

O uso da mídia (0-10 horas) pelas Igrejas é de 82,6%. É bem parecido com o uso da mídia por parte das famílias (81,6%) e pela escola (92,7%).

Comparando com os valores familiares, é interessante observar que 79,0% disseram que a mídia *não mudou* os valores transmitidos pela família por causa da formação sólida (coerência) e transmissão desses valores pela família.

Para a grande maioria dessa amostra (240: 80,0%), a mídia não mudou os valores religiosos transmitidos pelas Igrejas. Portanto, a mídia *não é tão poderosa para mudar* os valores familiares, escolares e religiosos.

Só aproximadamente 13,3% afirmam a *mudança* dos valores religiosos pela mídia. Essa mudança aconteceu nos campos: sexualidade (virgindade, relacionamentos pré-matrimoniais, celibato), sentido da vida, mudança de religião, sincretismo religioso, solidariedade e outros.

A mídia *mudou* os valores religiosos *negativamente* (15,7%), *positivamente* (6,3%) e *ambos* (17,7%). A mídia tem o poder para mudar os valores positivamente e negativamente por muitas razões: base sólida ou não na formação religiosa, solidez ou não dos valores religiosos, consciência crítica, a fé é mais importante e outras.

Por exemplo, a Igreja é vista como tendo *mais poder para mudar* os valores religiosos (53,3%) que a mídia (39,7%).

Os *canais* de TV, vistos como *mais positivos e importantes* na transmissão e manutenção dos valores religiosos, são: Rede Vida, Canção Nova e TV Cultura.

Os *programas* percebidos como *menos positivos* nesse campo são: programas de fofocas, programas de auditório (Gugu, Faustão, Super Pop, João Kléber, Ratinho, Malhação, etc.), novelas, programas das Igrejas evangélicas e outros.

Os *valores negativos* que prejudicam as religiões no Brasil de hoje são: intolerância religiosa (84), falta de solidariedade (77), falta de participação comunitária (68), falta de fé em Deus (63), falta de amor (47) e outros.

Em relação à *conservação dos valores transmitidos* (a mídia não mudou os valores), as Igrejas ainda aparecem como a Instituição que tem os valores religiosos menos mudados pela mídia (13,3%), sendo seguida pela família (19,3%) e, finalmente, pela escola (32,3%).

Portanto, a mídia *muda mais* os valores escolares, depois os familiares e, por fim, os religiosos.

A mídia muda mais *negativamente* os valores familiares (especialmente no campo da sexualidade) e mais *positivamente* os valores culturais (programas de cultura geral: TV Cultura), permanecendo os valores religiosos muito mais estáveis, mudando um pouco a frequência às igrejas, vida de oração e observância de alguns mandamentos (não roubar, não matar, não adulterar, etc.).

2 Mídia e valores religiosos numa abordagem psicorreligiosa

Esta parte consta de dois tópicos: 1) análise dos dados sociodemográficos num enfoque psicorreligioso e 2) fundamentação teórica da mudança dos valores religiosos pela mídia.

2.1 Análise dos dados sociodemográficos num enfoque psicorreligioso

A maioria dos participantes (66,3%) declarou pertencer à religião cristã católica, fazendo-se seguir por 14,7% que se afirmaram cristãos protestantes e 9% que se declararam espíritas, confirmando os dados do IBGE (2000) e da CERIS (2002).

As demais denominações religiosas (Budismo, Candomblé e Judaísmo, etc.) não apareceram com expressividade numérica.

Dois adendos são necessários, a saber: uma diminuição do contingente católico – 73,57% no Censo – e um aumento bastante significativo do contingente de seguidores do Espiritismo – 1,33% no censo (2000).

Tomando-se os censos demográficos de dados de religião (2000) realizados na região Nordeste e no Estado de Pernambuco, temos, praticamente, números equivalentes.

Tais constatações se encontram de acordo com o que coloca o autor católico Mário de França Miranda (1989, p.58) quando afirma que, nas hodiernas sociedades latino-americanas, pluralistas e secularizadas, o cristianismo católico tem visto diminuir sua influência juntamente com o seu número de fiéis, ao lado do conseqüente crescimento do número de adeptos de outras religiões e/ou seitas.

Para ele, algumas causas podem ser apontadas para esse fenômeno, destacando-se, dentre elas, a condição de transbordamento de significados e conteúdos simbólicos que as sociedades contemporâneas globalizadas assumem.

Tal condição, ensejando a coexistência de diferentes religiões – fontes de sentido e valores –, levou muitos católicos a deixarem de pensar a sua expressão religiosa como unívoca, passando a vê-la, antes, como apenas mais uma cosmovisão entre muitas outras.

Soma-se a isso o fato de que, muitas vezes, a práxis dos representantes da Instituição católica se mostra dissociada do discurso propalado, o que tem levado muitos fiéis a um sentimento de desilusão e desamparo que, somado à condição ontológica de insegurança e desamparo que o mundo pós-moderno tem gerado (BAUMAN, 1998, p. 10), os faz procurar refúgio em outras expressões religiosas.

Diante disso, faz-se oportuna a reflexão de J. B. Libânio (2000, p 188), em concordância perfeita com as colocações de Gianni Vattimo (*apud* ARAÚJO, 2003), nas quais asseveram que o Cristianismo e a Igreja, inseridos num mundo globalizado – e, portanto, pluralista –, precisa - para atender aos anseios religiosos de um ser humano, muitas vezes, perplexo e aturdido como o é o sujeito pós-moderno - encetar e manter uma postura ecumênica e de diálogo inter-religioso em relação às demais religiões que crescem em número de fiéis e que representam o modo de aproximação do “Transcendente” escolhido por cada um.

Como coloca muito bem Vattimo, o Cristianismo – pautado, portanto, na Pessoa do Cristo Jesus – fornece ao mundo contemporâneo uma proposta excelente e libertadora, mas não necessariamente porque esteja assentado numa cosmovisão unívoca – portanto excludente de outras cosmovisões -, mas porque se assenta em valores altamente desejáveis e necessários nos dias de hoje, a saber, o amor, a fraternidade e a caridade.

Considerando-se o fato de que a maioria dos participantes (70,5%) possui entre 18 e 21 anos de idade, e que 59% afirmam pertencer à sua religião (comunidade de fé), há – levando em conta a numericamente menos expressiva das probabilidades –, no mínimo, 16 anos, pode-se inferir que a maioria dos participantes permanece atrelada à religião sob a qual “nasceu”, por assim dizer, querendo com isso indicar uma influência preponderante da experiência familiar.

Tal achado encontra-se em pleno acordo com os dados revelados pela pesquisa “Mídia e valores familiares: abordagem psicossocial” 1. Tais dados apontam para uma clara prevalência da instituição familiar enquanto fonte e instância reguladora de conteúdos axiológicos, sobrepondo-se, nesse quesito, à influência dos meios de comunicação de massa.

Some-se a isso o fato de que, para 37,7% dos participantes, a concepção de “Deus” é proveniente, sobretudo da família, tendo ficado a religião com menos porcentagem, ou seja, a de 33,3% nesse quesito.

Tudo isso demonstra, a nosso ver, a importância da experiência familiar, enquanto estruturante do psiquismo do indivíduo para a vivência

religiosa (religiosidade) subjetiva, pelo menos num primeiro momento do processo de maturação psicológico-existencial/espiritual.

Aliás, tal constatação encontra ressonância na obra de Sigmund Freud (*apud* Libânio, 2000, p 24), quando este afirma que a religião corresponderia, na verdade, à uma forma de neurose transferencial na qual o sujeito transmite à figura de Deus os sentimentos – bem ou mal-elaborados – remanescentes das relações primevas com as figuras parentais, sobretudo a do pai.

Encontrar-se-ia, nessas considerações freudianas, a explicação para o relacionamento imaturo que muitos indivíduos mantêm com a religião, vivendo-a de maneira pouco consciente, exatamente porque condicionada por conteúdos inconscientes.

Tais conteúdos – encontrados, entre outros, naquilo que Carl Gustav Jung (1987, p16) designou como “sombra psicológica” do indivíduo – impedem-no, enquanto permanecem inconscientes, de estabelecer uma relação de maior lucidez com a religião, com Deus, consigo mesmo – fruto direto do desconhecimento de si mesmo –, com os outros e com o mundo natural, decorrências inevitáveis dos fatores anteriores.

Tal condição de imaturidade religiosa, a nosso ver, pode ser pensada como estando no cerne da “insegurança ontológica” característica do sujeito pós-moderno conforme descrito não apenas pelo sociólogo Bauman (1998, p. 10), mas também por muitos outros autores provenientes de âmbitos diversos, tais como os teólogos Mário de França Miranda (S.J.) e Leonardo Boff e os psicanalistas Gilberto Safra, Mario Eduardo Costa Pereira, Joel Birman e Luis Cláudio Figueiredo, apenas para citar alguns dentre aqueles cujas contribuições assumem maior relevo no pensamento da atualidade.

Em contraposição, observa-se a tal condição, ao mesmo tempo fomentada e fomentadora do materialismo, da descrença, do individualismo e, conseqüentemente, de sofrimentos psíquicos de larga monta: transtornos neuróticos, fóbicos, ansiedade generalizada, anorexia, bulimia, depressão, etc., bem como das misérias sociais: desemprego, fome, desigualdade social, altos índices de violência, etc., e das ameaças ecológicas ao nosso lar terrestre que por agora ocupam o centro das atenções dos governos no nível global (CAPRA, 1995, p.19-23).

Podemos encontrar, enquanto propostas libertadoras, o convite à reflexão e ao amadurecimento psicológico-existencial/espiritual que se encontram expressos em diversas fontes, religiosas e não-religiosas, tal como é o caso do conceito de “individuação” de Jung (1987, p 47-115), da estrutura conceitual de “amizade” desenvolvida por Hanna Arendt enquanto abertura para a alteridade (VELLOSO, 2006) ou as concepções de “caridade” e de “respeito à alteridade” proposta por Gianni Vattimo (*apud* ARAÚJO, 2003), um dos mais aclamados hermenutas da atualidade.

2.2 Fundamentação teórica da mudança dos valores religiosos pela mídia

No âmbito das religiões, as proposições dessa espécie são inúmeras, desde a proposta cristã (mais conhecida no Ocidente) - que conclama os fiéis a atingirem a maturidade psicoespiritual, através de afirmações como as encontradas em Mateus 10, 37-38 e Lucas 14, 26-27 (*apud* LELOUP, 2002, p. 137), nas quais se assevera a importância de se “desapegar” de “pai e mãe” (figuras parentais) para se tornar seguidor do Cristo, – até as proposições budistas orientais que enfatizam o desapego e o amor a toda a criação como princípios fundamentais da espiritualidade (CHODRON, 2004, p. 33 e 52).

Contudo, importa explicar que, tanto nos postulados religiosos ocidentais como nos orientais, o “desapego” referendado não corresponde – como muitos erroneamente o compreendem – a uma insensibilidade em relação às coisas ou aos entes queridos.

Ao contrário, esse “desapego” significa apenas amá-los a partir de uma plataforma psicológico-existencial/espiritual amadurecida e lúcida.

Em outras palavras, significa amar em plenitude, a partir de si mesmo, sem as projeções neuróticas que moldam os relacionamentos de grande contingente de pessoas, trazendo-lhes atropelos e dissabores os mais diversos e reclamando o concurso valioso e eficaz de terapeutas de denominações diversas: psicanalistas, terapeutas familiares, psicólogos existenciais, psiquiatras entre outros.

Conquanto a família tenha aparecido, na pesquisa entre os universitários da Unicap, como mais importante na transmissão da concepção de “Deus” do que a instituição religiosa, mais da metade deles afirmou que esta – a religião – foi a principal fonte de seus valores existenciais e espirituais.

Assim, parece-nos pertinente indagar qual seria a relação entre a concepção de “Deus” e esses valores, posto que enquanto aquela provém principalmente da família, estes provêm principalmente da instituição religiosa.

Além disso, sabe-se que a concepção de “Deus” (“Divino”, “Transcendente”), enquanto Causa primeira de todas as coisas - nas grandes tradições teológicas ocidentais e orientais - é o eixo central sobre o qual se apóiam todos os seus preceitos e postulados.

Outro ponto importante de análise decorre da questão acima apresentada, a saber, o fato de que, pressupondo-se que os participantes, ao afirmarem que a Igreja/religião, considerada enquanto Instituição propriamente dita – sem levar em consideração a utilização de mecanismos midiáticos – foi a principal responsável pela aquisição de seus valores espirituais e existenciais, fica descaracterizada a colocação de Sá Martino (2003, p. 7) que afirma: para uma instituição religiosa subsistir e se perpetuar nas sociedades hodiernas, faz-se indispensável que essa lance mão dos expedientes midiáticos.

Tal se depreende naturalmente, posto que, conforme já dissemos, para mais de metade dos respondentes, a instituição religiosa em si mesma parece ter sido a principal fonte de valores religiosos e existenciais.

Essa evidência põe igualmente em questão a afirmativa de J. B. Libânio (2000, p. 187) na qual este assevera que a linguagem utilizada pela Igreja contemporânea se encontra envelhecida – e enfraquecida – , entre outras razões, pelo fato de esta (Igreja) não saber manejar a cultura da imagem no contexto sociocultural da atualidade, cuja característica tem sido a assunção de uma condição que John B. Thompson (*apud* GUARESCHI, 2000, p. 39) denominou como “cultura mediada”.

Em tal conjuntura macrossocial, na qual se processa com inusitada velocidade (embora não mais tanto!) uma série de revoluções e

desenvolvimentos extraordinários - no âmbito da comunicação (informática, telemática, robótica, microeletrônica, etc.) – que produzem, por sua vez, transformações nos modos de subjetivação e, conseqüentemente, na mentalidade social.

Contudo, convém asseverar agora, sob pena de incorreremos em uma apreciação parcial e fragmentária da situação real, que não queremos, com as precedentes colocações, banir totalmente o reconhecimento de uma necessidade - por parte das instituições (religiosas ou não), – de se apropriarem e de se utilizarem dos novos modos de transmissão e/ou interações simbólicas a fim de se adequarem às necessidades que os tempos de agora impõem.

Longe disso! A nossa intenção contributiva se centra na chamada de atenção, para além dos postulados pós-modernos que superestimam o poder da mídia – embora estes estejam, no mínimo, parcialmente corretos – para a importância das interações simbólicas não-midiadas no processo de construção, aquisição e manutenção dos valores (religiosos ou não) que circulam na sociedade.

Noutras palavras, os resultados empíricos obtidos através da aplicação de nossa Pesquisa de Campo – durante o exercício de Iniciação Científica (PIBIC) 2004/2006 - nos permitem deduzir que – embora os meios de comunicação apresentem considerável poder (igualmente ou mais) no que se refere aos processos macrossociais de natureza axiológica, - o têm também as interações sociais diretas – “face a face” –, seja nos âmbitos familiar, escolar ou no das instituições religiosas.

Ao discorrerem acerca da influência da mídia na mudança dos valores religiosos, os participantes revelaram a seguinte situação: ao se referirem aos seus próprios valores religiosos, a maioria (80%) afirmou que a mídia não os mudou, mas, ao falarem da influência da mídia na mudança dos valores religiosos, em geral, esse número caiu para 60,3%.

Assim, desses 39,7% que afirmaram que a mídia mudou os valores religiosos de uma maneira geral, uma boa parte (15,7%) apontou para uma influência de caráter mais negativo, predominando as referências ao fomento do individualismo, do consumismo, do desrespeito e da banalização da violência.

Entre aqueles que identificaram uma influência de caráter mais positivo por parte da mídia – 6,3% –, fizeram-se menções ao estímulo do desenvolvimento da consciência crítica, à expansão dos “horizontes” a partir da riqueza – qualitativa e quantitativa – das informações e a um estímulo da solidariedade.

Destarte, tomando como referência teórica o trabalho de Meunier (*apud* PRESVELOU; RAUGET, 1995, p. 17-27), podemos pensar os tempos hodiernos como tempos que se caracterizam – entre muitos outros aspectos – por céleres – ou mesmo vertiginosas – mudanças nas estruturas representacionais socialmente circulantes, conteúdos simbólicos de âmbito macrosocial, que, por sua vez, provocam mudanças correspondentes nos modos de subjetivação e conseqüentemente nas estruturas cognitivas dos indivíduos.

É evidente a influência do projeto neoliberal e dos valores a ele agregados – individualismo, hedonismo, consumismo, narcisismo, etc. – nessas mudanças, de maneira tal que se tem observado o seguinte panorama:

[...] Uma crise e inversão na vivência dos valores com o domínio do efêmero sobre o duradouro, a ênfase do individualismo sobre a dimensão social e a supremacia do hedonismo sobre um equilíbrio responsável da vida afetivo-sexual (MEUNIER *apud* PRESVELOU-RAUGET, 1995, p. 17-27).

Assim, considerando-se que as detecção e análise de tal “inversão de valores” – dada a sua carência de comprovação empírica ao lado de uma vultosa produção teórica – eram objetivos de grande importância para a presente pesquisa, pôde-se constatar o seguinte fenômeno: a “inversão de valores” assinalada por Presvelou – além de muitos outros autores, nacionais e estrangeiros – caracterizou-se apenas nos momentos nos quais os participantes foram chamados a falar de maneira impessoal.

Em outras palavras, ao se referirem aos próprios valores, os participantes revelaram um universo axiológico que, a nosso ver, pode

ser concebido como “ideal”, no sentido de “desejável”, quer dizer, um universo composto fundamentalmente por valores positivos.

Contudo, ao se referirem aos quadros axiológicos sociais – portanto, dos outros! – e, sobretudo, à influência da mídia na mudança dos valores, revelaram um quadro precisamente ajustado às assertivas exaradas por Presvelou e Rauget, as quais, aliás, correspondem às observações de muitos outros autores de variados âmbitos – cientistas sociais, psicólogos, pedagogos, etc. –, tais como Fritjof Capra, José Roque Junges (SJ) e Charles Melman, para citar apenas alguns.

Também Piaget (*in*: SCHEUWLY; BRONCKART, 1985, p. 120-137) em seu artigo *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotsky* fala do alto poder de “descentração” que o jovem tem diante da mídia, ao veicular os valores, especialmente, os afetivos (religiosos).

Também Piaget com Inhelder (1976, p. 253) fala desse período de “descentração”, que consiste essencialmente em ser crítico e sair de si mesmo para reformar a sociedade com ideais e valores políticos e religiosos.

Tal fenômeno fica claro quando os participantes, ao arrolarem os seus principais valores existenciais/espirituais, citam com significativa expressividade numérica valores como: “Amor a Deus” (41%), “Solidariedade” (29%), “Amor ao próximo” (25,7%) e “Tolerância” (21,7%).

No entanto, quando convidados a falarem sobre a influência da mídia na mudança dos valores religiosos, bem como sobre a maneira como vivenciam e representam (descrevem) essa mudança, predominaram as referências ao fomento e à prevalência social do individualismo, do consumismo, do hedonismo e do materialismo, além das referências à falta de solidariedade e de fé em Deus.

Conclusão

Concluindo, de um lado, vemo-nos obrigados a reconhecer que a riqueza fornecida pelos dados desta pesquisa permanece ainda não explorada totalmente.

De outro lado, podemos dizer que, numa cultura na qual se tem assistido à predominância de valores inadequados à promoção de saúde, bem-estar e auto-realização humanos, o fomento de valores mais adequados a esses desideratos – tais como fraternidade, priorização do duradouro ao invés do efêmero, amor e a não-violência, entre outros – faz-se urgentemente premente.

E a mídia, enquanto poderoso instrumento – embora sem a “onipotência” que, às vezes, se lhe atribui – no processo de formação, transformação, transmissão e manutenção de valores – pode e deve, ao nosso ver, ser compreendida como portadora de valiosas possibilidades iluminadoras do espírito humano hoje e no futuro.

Em suma, como se pode observar, os jovens, nesta fase formal, têm uma percepção crítica da realidade e do fenômeno estudado: o poder da Família e das Igrejas *versus* Mídia.

As percepções, vivências e representações nas mentes (fenomenologia) dos jovens parecem ser muito verdadeiras, em nível cognitivo, especialmente como estudantes da classe econômica média e alta da sociedade recifense.

Os jovens, diante de um mundo pluralista, também no campo religioso, e da inversão de valores (hedonismo, domínio do efêmero, individualismo, etc.) ainda conservam bastante fidelidade aos valores religiosos transmitidos pelas famílias e Igrejas e uma boa adesão à sua Igreja, cujos valores foram muito pouco mudados entre os sujeitos dessa amostra universitária.

Na formação de sua personalidade, na fase das abstrações, um grande poder de “descentração”, no que diz respeito ao fenômeno religioso, tem acontecido com os jovens entrevistados, não se deixando levar tanto pelas ondas midiáticas nem sempre favoráveis à dimensão religiosa do homem e dos jovens.

Esses resultados concretizam os Objetivos Geral e Específicos que visavam a *identificar* e *elencar* os valores religiosos, mudados ou não pela mídia, bem como o *poder de mudança* desses valores pela mídia e o *como* dessa *mudança* ou *conservação* dos valores.

A expectativa inicial era a de que a mídia mudasse muito mais esses valores.

Sinteticamente, a Família é a grande Instituição da sociedade a transmitir (1º lugar) e conservar (2º lugar) os valores transmitidos, tendo os seus valores familiares mudados mais no campo da sexualidade e religiosidade.

A Escola, apesar de ser a segunda Instituição da sociedade a transmitir valores educacionais e culturais, é a que teve seus valores mais mudados negativamente pela mídia, sendo positiva a dimensão cultural que a mídia veicula.

A Igreja é a terceira Instituição da sociedade a transmitir valores e é a que menos teve seus valores religiosos mudados, sendo seguida pela Família e pela Escola.

A Igreja e a Família aparecem como as grandes Instituições que sustentam, em nível axiológico, a nossa sociedade recifense, nordestina e brasileira.

De um modo geral, o *poder da mídia* é visto como mais *destruidor* que *construtor* dos valores da Família, das Igrejas e da Escola .

É gratificante saber que, *fenomenologicamente*, às mentes dos jovens entrevistados, a Família, as Igrejas e a Escola ainda são muito importantes na transmissão e conservação dos valores que norteiam os nossos jovens da UNICAP e certamente do Brasil de hoje.

Do ponto de vista *psicológico-cognitivo*, os jovens da amostra têm um alto poder de crítica (*décentration*), evidenciando a vivência a mais plena possível da fase formal piagetiana, em excelente nível de maturação biopsíquica.

Possa esta pesquisa incentivar as Igrejas a elaborarem estratégias mais realistas no trato com seus clientes, contribuindo para a construção de uma nova sociedade psicossocial e eticamente mais realizadora e libertadora!

Notas

- ¹ Pesquisa realizada no exercício de Iniciação Científica (PIBIC: 2004-2007) dentro do projeto maior intitulado: “Influência da mídia na mudança dos valores familiares, escolares e religiosos transmitidos aos jovens universitários da Unicap”, sendo orientadores os Professores Dr. Antonio Raimundo Sousa Mota e Dr. Luiz Alencar Libório.

Referências

- ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos da Juventude Brasileira: Análises de uma pesquisa nacional.** São Paulo: Instituto Cidadania, Editora Fundação Perseu Abramo. 2005.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade.** 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272 p.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação.** 1 ed. São Paulo: Cultrix, 1982. 447p.
- CERIS (CNBB). **Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisas em Regiões Metropolitanas Brasileiras.** São Paulo: Paulus, 2002. 290p.
- CHODRON, T. **O que é Budismo.** Rio de Janeiro: Nova era. 2004. 225p.
- GUARESCHI, Pedrinho A. **Os construtores da informação: meios de comunicação, ideologia e ética.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- IBGE. Síntese de indicadores sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2001. 365p.
- INHELDER, B.; PIAGET, J. **Da lógica da criança à lógica do adolescente.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. 260p.
- JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente.** 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 166p.
- LELOUP, J. Y. **O evangelho de Tomé.** 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, 222p.
- LIBANIO, J. B. **Igreja contemporânea: Encontro com a modernidade.** 1. ed. São Paulo: Loyola, 2000. 194 p.
- MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso.** São Paulo: Paulus, 2003. – (Comunicação).
- MIRANDA, M. F. **Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade.** São Paulo: Loyola, 1989. 70 p.

PRESVELOU, C.; RAUGET, A. *Chaînes de télévision et usagers familiaux*. Louvain-la-Neuve/Paris: Recherches sociologiques, 1995. 143p.

SCHEUWLY, B.; BRONCKART, J. P. (Orgs.). *Vygotsky aujourd'hui*. Paris/Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1985.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. 6. ed. Petrópolis : Vozes, 2004.

ARAÚJO, R. Gianni Vattimo e a Crise da modernidade: o significado da Religião e da Fé. **Revista de Ética: Phrónesis**, Campinas: PUC Campinas, Volume 5, n. 1, janeiro/ junho de 2003, p. 58-70.

VELLOSO, M. P. **Razão e sensibilidade**: o tema da amizade na escrita modernista. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 6 - 2006, *mis en ligne le 16 mars 2006, référence du 3 décembre 2006*. Disponible sur: <<http://nuevomundo.revues.org/document1919.html>>. Acesso em: 20 jan. 2007, 20:30:45.

Endereço para contato:

Prof. Dr. Antonio Raimundo Sousa Mota

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório – e-mail: laliborio@terra.com.br

José Carlos Costa Mourão Barbosa

A Inquisição na nostalgia do mito: da herança tomista à desmitologização

Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti¹

Resumo

O artigo nasce da convicção de que, para a compreensão profunda de um determinado fato histórico, o estudioso precisa, antes, enxergar, da forma mais cristalina possível, o próprio tema de estudo, que, no caso deste texto, versa sobre o Tribunal do Santo Ofício. A Inquisição não foi uma “vontade do clero” contra a tendência geral da História, mas enraíza-se na demonologia, na desmitologização, no desencantamento e até no absolutismo. A perseguição às práticas mágicas é uma forma muito *eficiente* de impor a nova ordem centralizada sobre os mais diversos grupos sociais. O Absolutismo necessita introduzir sua autoridade sobre o cotidiano das pessoas. Portanto, não se trata apenas de “intolerância misericordiosa”. Desse modo, este artigo sobre a Inquisição é um exercício que permite separar as concepções *vulgarizadas* do estudo aprofundado, segundo critérios científicos.

Palavras-chave: fato histórico, Tribunal do Santo Ofício, História da intolerância, concepções vulgarizadas.

Abstract

This Article arises from one's inner conviction that in order to understand deeply a determined, peculiar historical fact, the studious researcher needs, first of all, beholding, in an utmost possible crystalline way, this Work's proper theme which, in this Text matter treats of “Tribunal (Court) of Holy office. Inquisition did not show up “clergy's will” against History general tendency, but takes its roots from demonology, in demythologization, in disenchantment and, even, in Absolutism. Persecution against magical practices is a very efficient way of imposing, settling a new order centralyzed upon the most different social groups. Absolutism needed introducing, imposing its aucturity upon people's quotidian life. Therefore, it is not only a “merciful tolerance” question. In this sense, this Article about Inquisition is a practice, exercise that allows taking apart “vulgarizing” conceptions from deep study, according to scientific criteria.

Key-words: Historical Fact. Tribunal (Court) of Holy Office. History merciful tolerance. Vulgarized conceptions.

Há alguma “inquisição” quando se estuda a Inquisição. Mesmo que o cientista das religiões, o historiador ou o estudioso façam todo o esforço para abdicar do ato de “inquisitorial a Inquisição”, o leitor, o ouvinte ou mesmo o aluno estarão sempre predispostos ao julgamento. Essa atitude, enraizada entre pessoas das mais diversas origens e interesses, é o principal obstáculo para a compreensão histórica do Tribunal do Santo Ofício e da sua “intolerância misericordiosa”. Em palestras, cursos, aulas e conferências que pronunciamos sobre este tema nos últimos dezenove anos, vimos sempre aflorar, na maioria dos que estiveram conosco, a luta irreal entre se dizer a favor ou contra o Tribunal. Daí, termos a convicção de que, para a compreensão de um imaginário inquisitorial, precisamos, antes, enxergar, da forma mais cristalina possível, o próprio tema de estudo. Isso permite separar, até na mente do próprio leitor, as concepções *vulgarizadas* do Santo Ofício do estudo que desenvolvemos aqui.

O Santo Ofício passou por uma racionalização típica de uma instituição moderna ocidental. Houve uma mudança do seu paradigma fundante para um conjunto de valores novo sustentado no aprofundamento da melhor expectativa de uma *razão de justiça*.

A perda do paradigma fundante pode estar ligada à ascensão de uma corrente teológica dentro da Igreja. Nesse longo percurso de desencantamento e desmitologização, a Inquisição bebeu da poderosa fonte tomista. Para se ter uma idéia da influência do pensamento de Tomás de Aquino para a racionalização da fé, buscamos o trecho de uma palestra de um seu seguidor brasileiro, o jesuíta Francisco Fraga, proferida em 1747, no Colégio do Rio de Janeiro. Entre suas conclusões metafísicas, há uma que ilustra bem a luta entre o **místico** e o **imanente** – ou **natural**, no dizer da época – e que se intitula *O Ser Divino enquanto considerado pela razão natural*, na qual o religioso afirma:

Estabelecemos: 1. Que a existência de Deus é demonstrável pela razão natural, a posteriori, como atesta qualquer criatura, contra a insânia dos ateus. Estabelecemos: 2. Que tal existência pode ser demonstrada, não apenas a posteriori, mas ainda quase a priori pela Idéia

do Ser Ótimo ou sumamente Perfeito (*In: CAMPOS, 1998, p. 42*).

Em outro documento histórico, a *Ratio Studiorum*, a proximidade entre a lógica cerceadora da Inquisição e a prática tomista proposta para disciplinar os estudos teológicos em conventos católicos, fica patente em algumas regras didáticas para o dia-a-dia escolar (CAMPOS, 1998, p. 34 e 35): a primeira era de que os livros que estariam ao alcance dos estudantes seriam apenas a Suma Teológica, de Santo Tomás, e a obra de Aristóteles, proibindo-se os demais; uma segunda regra determinava que os autores que interpretassem Aristóteles, utilizando fórmulas desaprovadas pela Igreja, “*não sejam lidos nem mencionados na escola*” e, enfim, mesmo que o professor discordasse em alguma questão do pensamento tomista, “*antes defenda o professor a opinião de Santo Tomás ou omita a própria questão.*”

Outra repercussão importantíssima do pensamento de Tomás de Aquino para a Inquisição é status de autoridade que suas idéias permitiram ao vínculo entre a misoginia e a demonologia, base para a longa era de caça às bruxas que varreu a Europa Moderna:

As mulheres têm menos vigor físico e intelectual do que os homens. Os homens têm ‘uma razão mais perfeita’ e uma ‘virtude mais forte’ do que as mulheres (*Summa Contra Gentiles* III, 123). Em decorrência da ‘deficiência em sua capacidade de raciocínio’, que também é ‘evidente em crianças e em doentes mentais’, não é permitido às mulheres servirem de testemunhas em assuntos testamentários (*Summa Theologica*, II/II q. 70 a. 3). (...) ‘O pai deve ser mais amado do que a mãe, por ser ele o princípio ativo da geração, enquanto ela é o passivo’ (*ibid.*, II/II q. 26 a. 10). Tais diferenças podem ser encontradas mesmo no ato conjugal: ‘Ao marido cabe a parte mais nobre do ato conjugal, e é natural que precise corar menos ao exigir o débito conju-

gal do que quando a mulher o exige’ (*Summa Theologica Suppl. Q. 64 a. 5 ad 2*). Pois o coito ‘sempre tem algo de vergonhoso em si e faz a pessoa enrubescer’ (ibid., q. 49 a. 4 ad 4). As mulheres são mais inclinadas à incontinência do que os homens, diz Tomás, invocando Aristóteles (*Summa Theologica II/II q. 56 a. 1*). *O martelo das feiticeiras* afirmava que essa era a razão por que havia maior número de feiticeiras do que de feiticeiros (Iq. 6) (RANKE-HEINEMANN, 1999, p. 202-203)

Mas é na racionalização pretendida da própria essência da fé que se dá a mais profunda influência tomista. Tentando conciliar a mística católica com uma visão “natural” e racional do mundo, o tomismo, da mesma forma que a Inquisição Moderna, favoreceu a consolidação das “hierarquias terrenas” – o clero – em detrimento das “hierarquias celestes”. O afastamento do místico levou a um atribulado sentimento de nostalgia. A influência tomista auxilia-nos a visualizar a desmitologização em uma das suas facetas intolerantes. Como estamos analisando um tema da Idade Moderna, todo um pejo de preconceitos evolucionistas aflora para sustentar a idéia mecanicista de que o moderno e, depois, a própria modernidade teriam sido uma “oposição” às trevas da fé. Vemos, entretanto, que a desmitologização modernizadora foi, ela mesma, associada a diversas formas de intolerância, inclusive a Inquisição. Moderno e intolerante são adjetivos muitas vezes confluentes.

Tratamos aqui de uma disputa pela prevalência simbólica. A hegemonia de “racionalistas mundanos”, como Tomás, Alberto Magno e Francisco Sales não impediu a existência de místicos como São João da Cruz e Santa Tereza d’Ávila. Magno foi o mentor intelectual de Tomás, tendo admitido a separação entre a esfera teológica e a esfera racional. Já Tomás foi educado por beneditinos, mas tornou-se dominicano. Sua influência tornou-se maior após a sua morte (1274). Em 1567 foi declarado doutor da Igreja pelo papa Pio V, em plena Contra-reforma. Em 1879, Leão XIII deu início a um forte movimento

racionalizador ao determinar em Encíclica o fortalecimento dos estudos e princípios tomistas.

Por outro lado, neste mesmo longo período, a Igreja conviveu com a manutenção de uma tradição mística que se expressou na vida *exemplar* dos amigos João da Cruz e Tereza, do século XVI. João participou da fundação da ordem dos carmelitas descalços e escreveu famosos poemas místicos. Tereza, que foi carmelita, teve uma vida atribulada, mas fundou dezenas de conventos, onde a vida pobre devia prolongar-se com uma atividade de preces mentais diárias. As freiras e os frades descalços tiveram forte resistência dos “calçados” antes de se firmar a divisão em dois ramos da mesma ordem. A própria divisão, aliás, é significativa do papel secundário a que ficaram relegados os místicos católicos. Curioso notar que a vida dos católicos místicos costuma acompanhar-se de uma opção pela pobreza, recusando-se, assim, indiretamente, a aproximação da Igreja com o poder mundano.

Contudo, a hegemonia desmitologizadora permaneceu. Toda uma tradição epifânica foi sendo deixada de lado em troca de um hábito racionalista da fé. O maior interesse nesse processo nasce da própria hierarquia clerical, que mantém forte controle da ortodoxia no ambiente intelectualizado do tomismo ou de formas outras de desmitologização. Foi nesse contexto que a Inquisição floresceu.

Se a curva do tempo nos levasse a alguma berlinda setecentista para escutar, à sorrelfa, a conversa dos inquisidores ou o grito de suas vítimas diante dos azorragues do Tribunal do Santo Ofício, certamente reafirmaríamos o percurso analítico que estamos apresentando nestas páginas. O novo olhar que estamos propondo para a análise histórica da Inquisição parte da constatação de que se tratou de um Tribunal de origens medievais, com estruturação definitiva nos tempos modernos e que vivenciou, como agente histórico privilegiado, todo o movimento de desmitologização da Cristandade. Temos como pressuposto as raízes históricas da intolerância cristã para podermos propor uma nova concepção – ou uma nova noção – de Inquisição. Para isto, é preciso revisitar, mesmo que muito resumidamente, o percurso historiográfico deste tema polêmico.

Na segunda metade do século XX, o estudo da Inquisição recebeu enorme incremento com análises específicas em termos temáticos e geográficos (António Saraiva, 1985; Graça e José Sebastião da Silva Dias, 1980; I. S. Révah, 1975 e Sonia Siqueira, 1978; por exemplo). Período de idêntica efervescência havia ocorrido na fase que vai do final do século XIX ao início do século seguinte (João Lúcio de Azevedo, 1975; e António Baião, 1972). Desde a década de cinquenta do século XX, quando os trabalhos de António Saraiva iniciaram debate proveitoso em Portugal, o estudo sobre o Tribunal do Santo Ofício tem avançado em termos quantitativos e qualitativos. Tais análises sistemáticas só se iniciaram após a extinção do Tribunal, pois, até 1821, quase ninguém arriscou publicar estudos sobre os homens da fé. O grande pioneiro foi Alexandre Herculano (1852) com o clássico *“História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal”*. Hoje, mais de século e meio após a dedicada pesquisa de Herculano, a produção historiográfica continua atrelada a uma velha segmentação analítica, que foi muito bem enfocada por Francisco Bethencourt (1987 e 1994), ao apresentar a classificação da historiografia em dois grupos: os que defendem a “lenda branca” da Inquisição e os que acreditam numa “lenda negra”. As duas mitificações do Tribunal sobreavaliam seu papel na História. Pode haver objetivo ideológico por trás desse processo de ataque/defesa do Tribunal, que seria o de influir nos debates políticos contemporâneos a cada um dos muitos autores que estudaram a Inquisição.

Numa aproximação inicial, dizemos que a “lenda branca” supõe um Tribunal justificável pela sua historicidade. Em outras palavras: na conjuntura histórica em que surgiu e se desenvolveu, tratou-se de “algo natural”. É visão um tanto fatalista e, às vezes, determinista. Citamos duas passagens que ilustram o posicionamento dos defensores da “lenda branca”, que, por estarem “em baixa” nos dias de hoje, tornaram-se de pouco conhecimento, quase uma peculiaridade de quem se dedica especificamente ao tema. Vamos a Herculano e a Tuberville, o primeiro sobre a Inquisição portuguesa e o segundo sobre a espanhola:

Seria absurdo exigir do catolicismo que tolerasse o erro; que admitisse a possibilidade te-

órica de qualquer ponto de doutrina contrária à sua; porque isso equivaleria a fazer descer a crença católica das alturas do dogma ao nível das opiniões humanas; mas estas leis ferozes tornavam necessariamente odiosa aos olhos das suas vítimas a causa remota e inocente de males que só, na realidade, eram filhos de bruto fanatismo e, às vezes, de conveniências políticas (HERCULANO, 1852, p. 27 - vol. I).

Não é só à Igreja que compete apreciar a perversidade da heresia. Desde o código Teodósio que o poder temporal tem o direito de sustentar que o indivíduo não deve ser livre de discutir questões teológicas nem manter qualquer opinião que lhe ocorra, pois as questões teológicas não são meramente académicas, antes respeitam vitalmente ao organismo político, quanto mais não seja senão para ordenar a vida da família, a qual é essencial ao bem-estar do Estado e dependente dos bons princípios religiosos (TUBERVILLE, 1932, p. 123).

Não se pode dizer que esses autores tenham sido determinados em seus posicionamentos apenas por sua época ou lugar: Herculano foi um intelectual português do século XIX, tendo vivido num país diferente daquele dos tempos inquisitoriais. Tuberville, que estudou em Oxford em 1909, foi professor da Universidade de Leeds até 1945, quando faleceu. Os posicionamentos de ambos, ao que parece, prendem-se a convicções religiosas ou a posicionamentos políticos, sem deixar de lado uma evidente busca por encarar a História sempre como algo natural.

Posicionamento aproximado aos de Tuberville e Herculano é o do brasileiro João Bernardino Gonzaga, que realizou importante trabalho sobre a relação entre Inquisição e Direito. Em livro recente, com apresentação de um beneditino, Estêvão Tavares Bettencourt, que é estudioso do tema – tendo, por sinal, comparecido ao I Congresso

Internacional sobre Inquisição com a palestra *Inquisição: Origem e Mentalidade* (Lisboa e São Paulo, 1987) – Gonzaga chega a afirmações justificadoras da perseguição aos judeus:

Um grupo, entretanto, permanecendo fechado em si, repelia a Cristo, precisamente o “povo eleito”. Os cristãos lhe tinham apego, sabiam que sua crença vinha de Israel. As Igrejas ostentavam sempre, pintadas nas paredes, cenas do Antigo Testamento. Para o cristão, o judeu se apresentava como um irmão mais velho, a quem se ama e de quem se espera apoio, mas a resposta era desconcertante, com cruel ruptura. O pior ódio é aquele que provém do amor.

A separação e o rancor foram inevitáveis. Os judeus permaneciam tenazmente apartados, formando um grupo fechado. Conservavam estranho idioma, se escondiam em ritos misteriosos, a que se acrescentou, por volta do século XII, a “cabala”, com estranha doutrina místico-teológica. Tudo isso produzia espanto, medo e desconfiança. Em 1199, foi preciso que o papa Inocêncio III proibisse os cristãos não só de matar os judeus, mas também de molestá-los em suas festas religiosas, com ofensas e pedradas. Nos mercados, encenavam-se peças teatrais de escárnio aos judeus (GONZAGA, 1993, p. 73).

Encontramos as componentes centrais da “lenda branca”: a *inevitabilidade* e a *naturalidade* da Inquisição. Já a lenda “negra”, supõe a necessidade de julgar e condenar o Tribunal, buscando inculcar “cientificamente” discurso anticlerical típico do Iluminismo no século XVIII. Vejamos exemplo no texto de Juan Blazquez Miguel:

La ferocidad de los inquisidores se puso de manifiesto desde el primer momento. En 1486

se celebraron seis autos de fe; el primero, el 12 de febrero, y en él salieron 750 penitenciados (...). Hasta 1501 fueron procesadas 2.792 personas más, de las que se relajaron 196 en persona y 500 en estatua.

De estas cifras tan terribles hay que hacer un ligero comentario relativo a los conversos que fueron absueltos, tras haber sido examinados sus casos. Sabemos que desde 1485 hasta 1500 lo fueron 43 y otros 112 vieron suspendidos sus procesos. (...)

Inmediatamente los tentáculos inquisitoriales se extendieron a las demás localidades de su ámbito jurisdiccional (...) (MIGUEL, s/d, p. 106).

Ferocidade, terror e tentáculos: palavras que não deixam dúvida sobre a forma como se vai encarar o tema. Entre os autores que se portam assim, há um consenso em torno de que o Tribunal já não é um problema científico – talvez até isso não importe muito para eles – e a sua explicação definitiva já é conhecida: tratar-se-ia de um crime perpetrado pela Igreja Católica contra, principalmente, o povo hebreu. Restaria, então, alimentar libelos acusatórios com mais e mais estudos de casos e estatísticas. Esse modelo proliferou no século XX e vive hoje processo de esgotamento.

Acreditamos que as duas “visões” passam ao largo da problemática central, que é a de buscar compreender o papel das inquisições na História da civilização cristã ocidental. Essa mudança da expectativa que tem o pesquisador em relação à análise do tema leva a uma modificação profunda na postura do cientista. As visões “lendárias” garantem público, alimentam a polêmica e fortalecem opiniões, egos e publicações. A nova visão sobre o tema (revisionismo?) como todos os enfoques críticos que foram para livrarias e auditórios nos anos recentes, irá encontrar a curiosidade e a expectativa do público em torno do debate sobre o Tribunal.

As correntes historiográficas pretensamente separadas pelas diferentes origens lendárias da sua postura analítica levam a um tipo nulo de atuação intelectual circular: rodeia-se o tema sem percebê-lo es-

sencialmente. O resultado destas voltas que a maior parte da historiografia sobre o tema tem dado em torno de si mesmo, é que ficamos restritos à soma de informações, pouco acrescentando ao conhecimento do Tribunal enquanto agente histórico. Buscamos delimitar o nosso enfoque de maneira a tentar desfazer o nó reducionista que leva os historiadores sempre de volta a uma das duas lendas: ou o Santo Ofício fica caracterizado como obra do clero retrógrado ou como instituição “natural” em sua conjuntura histórica. Sugerimos ao leitor refazer conosco o caminho que escolhemos trilhar.

Façamos um paralelo entre uma visão “iluminista/materialista” e esta em que trabalhamos com a noção de desmitologização de valores. Uma certa vulgarização da concepção de História, vinda do Iluminismo, que não corresponde à atual visão de muitos historiadores, está presente no ensino de História e nos eventos da área, onde vimos aflorar tal concepção repetitivamente. Nela, por exemplo, resiste uma idéia ainda muito forte, mesmo no meio acadêmico: a de que a Igreja Católica teria sido apenas uma barreira ao progresso da História e à ascensão dos valores renascentistas modernos. Vemos o mesmo momento histórico com outro olhar. Realmente, havia muito de *arcaico* nos valores da Igreja, porém sua vitalidade esteve em adequar-se ao mundo moderno e influenciá-lo. Nesse sentido, ao historiador cabe ressaltar essas influências, que se traduziram em duradouras permanências mentais. A mentalidade inquisitorial teve, em relação ao mundo moderno, uma proximidade que pode passar insuspeitada pelos menos avisados. Um exemplo, para muitos, desconcertante vem quebrar o mito da inacessibilidade dos “livros proibidos”. Paradoxalmente, segundo Heráclito Bonilla, houve inquisidor que possuía e dava acesso às obras da Ilustração Francesa e, até mesmo, que as possuía:

No caso do Peru, sabe-se que o vice-rei Lascal, um dos que mais combateu todos os esforços pela independência do Peru e Bolívia frente à Espanha, não somente era um leitor entusiasta destas obras supostamente proibidas, senão que, de sua biblioteca, muitos dos líderes da independência peruana mais tarde, emprestaram estes livros. *Um caso extremo*

é o do Conselheiro da Inquisição, em cuja biblioteca os livros da Ilustração francesa se encontravam e que eram igualmente disponíveis para todo aquele que quisesse ter acesso a essas leituras (COGGIOLA, 1990, p. 152. Grifo nosso).

A racionalização do mundo, tão cara à modernidade, contou, isto sim, com forte influência da Igreja, inicialmente também com o pensamento tomista. A Reforma Protestante foi influenciada por esta anterior “racionalização católica”, igualmente inspiradora dos valores da Contra-Reforma ou Reforma Católica. Esta, por sua vez, buscou aprofundar a desmitologização de valores, adequando-se aos preceitos burgueses. Da mesma forma, a Inquisição não foi uma “imposição do clero regressista”, mas um instrumento racionalizador por excelência.

Portanto, Reforma, Contra-Reforma ou Reforma Católica, Renascimento, Inquisição e Absolutismo apontam para a mesma direção histórica, mesmo divergindo pontualmente entre si. Os conflitos do período moderno tiveram como moto primeiro – essencial – o processo de afastamento da cultura ocidental de seus mitos fundadores, no sentido durandiano. Essa desconexão gerou o imenso esforço secularizador que pode chegar ao fim neste século XXI, talvez com um “renascimento” espiritual ou Renascimento Cristão! As raízes mais distantes deste processo devem ser buscadas com Gilbert Durand (1995), que será nosso guia nesta breve incursão ao passado da Cristandade. Do pensamento dele, captamos a composição do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno, que criamos em trabalho anterior. Para ele, que é mestre de grande parte dos Centros de Estudo do Imaginário espalhados pelo mundo, a relação do cristianismo com a História é o centro de um processo de afastamento da fé de sua mística original. Em *A Fé do Sapateiro*, Durand afirma que a aproximação do clero católico com a História é um contra-senso:

A liturgia cristã tem por missão fundamental contestar com o símbolo o tempo e a história, em nome da Ressureição. Neste sentido, sua ação com o aparelho simbólico de que se cer-

ca não difere do ato constitutivo do 'Eu', no curso da individualização. A individualização é também uma vitória contra as disjunções, as distrações, as dispersões temporais, inclusive os egoísmos e narcisismos. O mesmo arsenal simbólico atua plenamente não só na liturgia cristã, contestando a morte, como nas cerimônias iniciáticas de muitas outras religiões (...) (DURAND, 1995, p. 47).

Nesse contexto, repetido ainda muito mais nos dias de hoje, em todos os templos católicos, acredita-se num Deus que só tem sentido ao “agir na história, ao revelar-se nela”. Há um “*fastidioso processo do aggiornamento historicista, positivista e socializante que (...) reduz o divino a uma epistemologia, para não dizer uma superstição, inteiramente humanista, a da história*” (DURAND, 1995, p. 58). Cristo e sua religião – ou qualquer outra – só possuem sentido próprio fora da História.

O gênio de uma religião, e nomeadamente o ‘gênio do cristianismo’, não pode residir na aliança oportunista com as ideologias da moda, que são efêmeras. O próprio da história é a dialética: o amanhã queima o que ontem foi adorado. Infeliz a religião, a ética que aceita tal oportunismo! O gênio de uma religião está, ao contrário, no aprofundamento hermenêutico das recorrências que, ultrapassando o efêmero, marcam a eternidade e a universalidade do homem: *Semper et ubique*. A esse gênio pertence a chave das estações e dos dias, a posse de um tempo que desafia para sempre a destruição entrópica e a morte (DURAND, 1995, p. 77).

A ilusão reside em crer num Cristo que “precisou” da História, fez-se homem para ser compreendido. Sem a Providência Divina, o mundo cristão perde sentido: “*a história não passa de um fantasma*”

dos impulsos que movem o homem”(DURAND, 1995, p. 18). Hoje, quando a desmitologização parece chegar ao seu ápice, pode ser muito surpreendente, à primeira vista, o posicionamento científico durandiano. Talvez Max Weber o definisse como uma tentativa de reencantamento do mundo, contra o medo que tem a cultura cristã de *morrer* de desencantamento. A difícil compreensão poderia recobrir-se de certa estranheza, se o próprio Durand não a tivesse respondido com uma fórmula pragmática ao apontar *como se ter uma experiência simbólica*, nos dias de hoje, marcados por uma inflação diária de imagens sem controle ou significado claro. Num texto publicado em 1967, numa revista cristã (*Lumière et Vie*), ele responde à questão da experiência simbólica hoje, propondo que aquele que a desejar terá que fazer três recusas. A terceira delas, segundo ele, é “*a mais importante, a mais essencial para uma experiência simbólica autêntica*” (DURAND, 1995, p.41).

Consiste na denúncia clara do evolucionismo histórico, relegado ao papel de simples 'mito' da nossa civilização. Ora, a redução evolucionista da história dos homens é possivelmente o mito positivista mais incidioso, porque ele se defende, justamente, de toda mitologia e capta a atribuição de sentido em benefício de uma pretendida objetividade histórica, um factum que mais cedo ou mais tarde escapa à decisão individualizante (DURAND, 1995, p. 41).

A idolatria da História levaria, afirma-se aqui, ao que Herbert Marcuse (1978) chamou de unidimensionalização do homem. Contra esse homem unidimensional, opõe-se o politeísmo de valores e caminhos de que falam Weber e Durand. É, na verdade, questão de coragem e honestidade científicas, pois o aprofundamento científico desfaz a unidimensionalização acadêmica. Mas é também uma ilusão antiga: segundo Henry Corbin, esta ilusão de tantas faces foi iniciada em Córdoba no século XII, quando Averroes direcionou o caminho aristotélico do que é hoje a ciência profana ocidental.

(...) essa bifurcação catastrófica teria ocorrido desde a opção de Averroes pela escolástica ocidental, contra Avicena. Vale a pena precisar: foi o magistério da Igreja que impôs a recusa de um intermediário ‘psíquico’ – ou melhor, ‘psicóide’, como diria Jung – entre o mundo acima da natureza, das idéias, e a natureza humana. Para retomar uma linguagem dionisiaca, diríamos que foram as hierarquias eclesiásticas que apagaram as hierarquias celestes. Estas últimas, conforme Henry Corbin, formam um mundo ‘à parte’, que não é nem o da fisis nem o das puras intelectividades; um mundo precisamente ‘visionário’, onde os inteligíveis adquirem um corpo e os corpos se espiritualizam (GILBERT DURAND, 1995, p. 84).

Por outro lado, entendemos que a Desmitologização de Valores é uma das faces do percurso histórico que transformou a cultura ocidental num ente secularizador e, como diria Weber (1992, p. 439), desencantado. Criamos esse conceito como nossa contribuição para desvendar o processo geral de intelectualização da cultura em sua especificidade dentro dos cárceres inquisitoriais. Trata-se de conceito singular para o estudo da Inquisição Moderna, posto que, nela, por toda parte, houve um progressivo exílio ou afastamento do imaginário, que veio a ser considerado fantasioso e ilusório. Também a nossa própria disciplina foi criada no mesmo ambiente intelectualizante que permitiu a sistematização de todas as ciências. Admitimos a validade histórica da concepção que vincula o próprio processo que engendrou o saber científico ao período que marca o advento da intolerância inquisitorial.

O progresso científico é um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios e relativamente ao qual algu-

mas pessoas adotam, em nossos dias, posição estranhamente negativa (WEBER, 1992, p. 439).

Em segundo lugar, para que pudéssemos chegar ao conceito de Desmitologização de Valores, rompemos com uma certa “desordem explicativa” que tem marcado o tema. A permanente análise de casos específicos pode encobrir uma armadilha: em plano inferior, deixa-se o entendimento do movimento histórico que gerou a Inquisição, abrindo espaço para explicações gerais de cunho emocional. Sobrepor-se ao “uso dramático” deve permitir uma “nova” História Moderna. Os casos encontrados em processos inquisitoriais são como narrativas que, somadas às narrativas regimentais, representam o imaginário da Inquisição em suas faces diversas, inclusive a do *medo de bruxa*.

A Desmitologização de Valores de que tratamos aqui foi um movimento de mentalidade que ocorreu dentro do Tribunal do Santo Ofício e compõe-se das seguintes características: desmitificação das culpas de feitiço; secularização da processualística inquisitorial; esvaziamento do mito formador da própria Inquisição. A verificação desses três componentes da desmitologização no Santo Ofício permite perceber que os objetivos e ações investigativas inquisitoriais foram capazes de promover a desvalorização mítica dos princípios “teológicos” heréticos e das próprias noções teológicas católicas. Dialeticamente, o Tribunal promoveu, ao final de três séculos de desmitologização, a sua própria superação. Os próprios inquisidores deixaram de *ensinar* o medo para *ensinar* o desprezo.

Historicamente, a desmitologização foi aprofundada com a oficialização do catolicismo como religião de Estado, ligada ao poder temporal. Ainda no século IV, operou-se “a passagem do cristianismo de *religião ilícita* para *religião lícita*” (Frangiotti, 1995, p. 161). Há um cenário de lutas internas que define este processo. Santos mais espiritualizados, por exemplo, surgem ou recebem a veneração dos fiéis, como Bento, Antão e São João da Cruz, mas a hegemonia dos setores hierárquicos próximos às autoridades seculares tornou-se a marca da Igreja medieval mesmo em instituições inspiradas por tais episódios de santidade. Bento, aliás, é tido por Daniélou e Marrou

como “*santo de tipo bem oriental: também ele é taumaturgo pneumático, carismático, segundo a tradição inaugurada por Santo Antão*” (DANIÉLOU, 1984, p. 434).

Os católicos vivenciaram intensamente a aproximação com o poder constituído. O caminho de estruturação de um imaginário que se proporia libertar espiritualmente o homem de todas as formas de opressão, terrenas e celestes, foi abandonado solenemente em nome de um esforço hercúleo para oficializar toda e qualquer expressão de fé, contemporizando-a com a oficialização do credo. Talvez o cristianismo só tenha sobrevivido com a força atual graças a essa potencialização iniciada junto ao poder romano oriental e continuada em relação a vários outros poderes posteriormente. É possível que esse caminho tenha levado, séculos depois, à Reforma Protestante, época em que, o exercício do poder temporal passou a ser visto com ainda maior “naturalidade”, levando Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* a dedicar nota específica a esta tendência, onde escreveu que há “*uma comum boa vontade*” do “clero luterano, em oferecer-se como colaboradores (sic) da política por simpatia geral à autoridade, quando queriam condenar a greve como pecado e os sindicatos como promotores de cupidez (...)” (WEBER, 1983, p. 145).

O esforço desmitologizador tentou engessar os mitos e seu significado transcendente. A História da desmitologização nos leva de volta ao período em que a Igreja aliou-se a Constantino e Teodósio. As conseqüências políticas e teológicas levaram a uma inclinação da cristandade para formas “distanciadas” dos seus próprios mitos fundadores. Tentativas de (re)mitologização resultaram em movimentos internos que buscavam compensar a influência de uma divindade “secularizada”, cujo aspecto místico transcendente aparece escamoteado pelos símbolos imanentes do exercício do poder temporal.

A Igreja – que foi assumindo e pondo a seu serviço a **filosofia grega, a ascese e a moral estoicas, alguns ritos e festas pagãs** – agarrou-se depois ao braço secular, à força da espada e dos decretos imperiais (Grifo nosso).

Teologicamente, a consequência mais sentida é que, a partir do dogma de Nicéia, declarando a igualdade substancial de Cristo com Deus, colocando-o no mundo divino-celeste, ele se distanciou dos fiéis. Passou a ser tratado sempre como Deus, como segunda pessoa da Trindade. Logo após o Concílio de Nicéia, apareceram as primeiras imagens de Jesus Cristo vencedor, revestido da púrpura imperial. Mais tarde, as figuras de *Pantocrator*, o Cristo todopoderoso, dominador dos reinos, nos traços e feições do imperador bizantino. Um clima de terror se espalhou entre as massas, especialmente, no Oriente. O sacrifício da missa, a basílica, a mesa do altar e outros objetos 'sacros' receberam os adjetivos *fríktos* (temíveis) e *féberos* (terríveis). A missa bizantina passou a ter uma entrada solene em que o coro saudava o Cristo glorioso, triunfante, na pessoa do sacerdote, como rei da criação. Os fiéis se prostravam à passagem do celebrante e uma nuvem imensa de insenso invadia a nave da basílica. Por outro lado, o vazio deixado pela humanidade de Jesus, pela afirmação exclusiva de sua divindade, começou a ser preenchido pelo florescimento do santoral, da mariologia e das relíquias. Surgiram os novos mediadores, entre o povo e Cristo-Deus (FRANGIOTTI, 1995, p. 162-163).

A Inquisição impulsionou essa desmitologização ao tentar banir os hereges, que floresceram com vigor também após a aproximação entre a Igreja e o Estado. De certa forma, a imperiosa necessidade de uma Inquisição pode ter sido resultado do cansaço da própria fórmula que uniu os reis e os sacerdotes cristãos, não só por necessitar combater as heresias que se fortaleciam em virtude da oficialização do cristianismo como religião de Estado, mas também para impor aos fiéis novos motivos de *estímulo* na vivência da fé.

O conceito de desmitologização de valores poderá ter aplicações múltiplas. Há possíveis usos futuros para um nível histórico mais geral de análise da História Moderna como um todo. Há a possibilidade de utilizá-lo como foi indicado anteriormente, ou seja, para o estudo de outros procedimentos inquisitoriais, mesmo ocorridos em outras nações europeias. Até nas nações onde não existiu o Tribunal, mas onde o Estado tomou para si a ação inquisitorial, como na França, talvez seja possível obter bons resultados científicos com base no conceito exposto.

A análise histórica situa os valores em “seu mundo”, em seu contexto. Justificativas históricas sempre existirão para tudo; para o genocídio indígena americano; para o massacre do Contestado; para o Golpe Militar de 1964. Nós não entraremos nesta discussão em relação ao Tribunal, pois estamos convictos de que o falseamento analítico aí implicado, que dramatiza e multiplica o caráter desumano dos sistemas intolerantes, faz a propaganda dos algozes, presta desserviço às vítimas e embota um projeto civilizador que pretende *vir a ser* a humanidade livre dos *autoritarismos*. Não sendo um “xerife”, como advertiu Marc Bloch (1983), o historiador deve apontar a interação entre os agentes históricos e os interesses envolvidos, além de suas conseqüências, como a exclusão de grupos sociais e a dominação, resultantes desses movimentos no processo histórico.

Um estudo de História pode ter muitos significados. A própria palavra carrega em si dois sentidos: História é o passado humano com seus “fatos”, que são o objeto de estudo de que trata a ciência chamada História. Muito se tem debatido sobre isso. Esperamos estar trabalhando coerentemente dentro do parâmetro que aceitamos como válido. É mister, porém, expor um tal paradigma de forma clara e objetiva, pois se trata de um caminho próprio, que lança um olhar específico sobre a Santa Inquisição.

O trabalho com a História está delimitado pela hermenêutica científica, que se vincula a um paradigma. No estudo da Inquisição Moderna, é fundamental entender o paradigma formador do mundo moderno, pois o mesmo modelo que inspirou a ciência influenciou a Inquisição. Talvez até se possa propor um plural: paradigmas científicos. Hoje, aquele paradigma que se erguia com o advento da Idade

Moderna – e que influenciou tanto a Inquisição quanto o pensamento científico – vive o seu lento declínio. Numa era como a nossa, de ruptura dos valores tradicionais no saber, na ética e na moral, torna-se importante abordar o tema *paradigmas* com precisão, pois não se trata aqui apenas do nosso marco teórico, mas, em parte, do contexto de mentalidade que circundava o próprio Santo Ofício. Evitamos esta difusa “História sem teoria”, que consideramos ser quase um gênero literário baseado em fontes históricas, capaz, porém, de produzir textos importantes para serem resgatados para o trabalho científico. A História ateórica (?) é incongruente com o trabalho acadêmico. Procuramos, então, conceituar e até reconceituar a Inquisição do modo que nos pareceu mais acertado.

Enfocamos o antigo paradigma para demonstrar sua confluência com a Inquisição Moderna e para superá-lo no uso teórico-metodológico. Metaforicamente, como se fora um relógio ou uma máquina que realiza tarefas em consequência de ações coordenadas, a História seria compreensível através de modelos. Um tempo mecânico, com ritmo perfeito, seria o pulso do processo. Esse modelo evolucionista da ciência histórica tem a pretensão de tocar num ponto crucial da concepção de vida do homem contemporâneo: a dissimulação da morte. Daí vem a força que ainda tem tido a ilusão evolucionista. É noção que vem do Iluminismo, mas que está magistralmente elucidada por Max Weber. O mestre alemão a vinculou à idéia de desencantamento do mundo, segundo a qual há um processo de crescente intelectualização da vida. Após conjecturar sobre a imponderabilidade da vida financeira de um cidadão ocidental, Weber, em um dos seus escritos mais importantes, esclareceu:

A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e mais geral das condições sob as quais vivemos. Significa antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível no decurso de nossa vida, ou, em outras palavras, que podemos dominar tudo

por meio de cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, como fazia o selvagem que acreditava na existência de poderes misteriosos. Podemos recorrer à técnica e ao cálculo. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização (WEBER, 1992, p. 439).

A consequência desse desencantamento intelectualizador, Weber vai buscar em León Tolstói: para o homem civilizado, após esse longo processo cultural, a morte perdeu o sentido: “(...) a vida individual do civilizado está ‘imersa’ no ‘progresso’ e no infinito e, segundo seu sentido imanente, esta vida não deveria ter fim. Com efeito, há sempre uma possibilidade de um novo progresso para aquele que vive no progresso. Nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito” (WEBER, 1992, p. 440).

Segundo Durand, “nossos séculos orgulhosos da modernidade exigem justificação do devenir, do envelhecimento, da morte, do mal que atinge sua soberba humanista” (DURAND, 1995, p. 82). Para a História, a consequência é a adoção, nas entrelinhas, desta sensação cotidiana de que as sociedades humanas estariam evoluindo inexoravelmente para um destino que já é conhecido, pelo menos, em suas linhas gerais e que será melhor que o presente. Essa noção é a negação aparentemente absoluta do nosso terror diante do tempo. O horror do tempo força o homem a criar interpretações do mundo. Do horror do tempo chegamos rapidamente ao horror da morte. A cultura do Ocidente levou uma de suas mais importantes expressões – a ciência – a “resolver” esse dilema com a “mecânica do mundo”. Desse paradigma clássico, que já dá sinais de cansaço há tempos, beberam muitos pensadores.

Com Michel Maffesoli (1988), vemos o esgotamento do que ele chamou de *saber paranóico*. Maffesoli define a paranóia como uma busca obsessiva da grandeza desmedida, do domínio do mundo e da explicação do todo. É uma metáfora com o próprio cientificismo, que reivindica para si uma situação de superioridade. A este saber paranóico opor-se-á um outro igualmente científico: a *postura*

metanóica, que insiste “na natureza, no sentimento, no orgânico e na imaginação” (MAFFESOLI, 1988, p. 22). Max Weber já admitira que o desafio é romper com o mecanicismo sem sair da seara científica, ou seja, continuando a buscar um saber universalmente aceito. Para isso, é também preciso evitar “uma idéia muito difundida de que a ciência se tornou um problema de aritmética, que se realiza em laboratórios ou em gabinetes de estatística, não pela ‘pessoa total’, mas por uma razão fria e calculista, como algo produzido numa fábrica” (WEBER, 1992, p. 436).

Imaginamos até as possíveis relações que localizaríamos se invertêssemos todo este raciocínio e dele tirássemos uma hipótese: a tradição unitarista e ortodoxa do cristianismo – sempre às voltas com a repressão ou cooptação de hereges – levou à cultura ocidental os valores da impessoalidade e a busca da homogeneização, que desaguaram em “movimentos” modernos, tais como: o Renascimento e a Reforma. Essa hipótese não será desenvolvida neste trabalho, posto que dele não faz parte. Porém, sabemos que o futuro da própria concepção da História Moderna prender-se-á a uma incontestante reposição de sua visão geral, quebrando, definitivamente, a mistificação renascentista do dualismo “razão/luz X fé/trevas”.

A Inquisição não foi uma “vontade do clero” contra a tendência geral da História, mas enraiza-se na demonologia, na desmitologização, no desencantamento e até no absolutismo. A perseguição às práticas mágicas é uma forma muito *eficiente* de impor a nova ordem centralizada sobre os mais diversos grupos sociais. O absolutismo necessita introduzir sua autoridade sobre o cotidiano das pessoas. Esta relação entre a Inquisição e o Direito Divino precisa ser melhor explorada em análise histórica futura.

A nostalgia do mito caracteriza os inquisidores que estiveram imersos no processo de desmitologização de valores na Idade Moderna. A estes, homens dos tribunais ibéricos ou da justiça estatal francesa, por exemplo, deve ter sido – tudo indica – cada vez mais difícil sustentar, para eles próprios, a crença nos dois componentes fundadores do mito inquisitorial. A propalada Nova Processualística foi sendo ultrapassada pelos avanços do direito, até ser tida como retrógrada e antagonista à própria justiça pelos mais diversos críticos do século

XVIII. E, principalmente, os inquisidores foram lentamente desacreditando em bruxas, realizando uma desmitologização das culpas, que passaram de algo que inspira medo (século XVI) para algo que inspira um profundo desprezo (século XVIII).

Das raízes ao esgotamento, a ação inquisitorial viveu a lenta supressão de uma mística original até a ascensão sobre ela do poder secular, traduzido em Portugal pela transformação do Tribunal da Inquisição em mais um tribunal régio, durante o período pombalino. Em boa parte da Europa, de “rupturas” míticas semelhantes, surgiu a *bruxomania*, pois o enfraquecimento mítico leva grupos humanos a uma ansiosa – às vezes desordenada – “vivência do mito” que está “enfraquecendo”. Essa vivência intensifica os valores míticos, mas, dialeticamente, antecede sua derrocada. A milenar crença em bruxas foi seriamente abalada quando passou a “onda” da bruxomania.

Note-se que a percepção desse movimento de mentalidade recoloca o próprio “status” científico dos documentos processuais inquisitoriais, que passam, então, a ser fonte para o estudo – possivelmente exclusivo – da própria mentalidade inquisitorial e não apenas da História social. A própria Inquisição imputou aos mágicos e feiticeiros os princípios maniqueístas que ela criou. A intolerância, tida como civilizadora – no sentido de associada à busca de predomínio da civilização cristã diante da heresia – na Idade Média, tornou-se infamante na segunda metade da Idade Moderna. No ambiente de medo obsidional de que nos fala Delumeau (1989), perseguir a bruxa é um ato de defesa e de resguardo civilizatório, mas, com a mentalidade de desprezo que ascendeu no século XVII, a perseguição tornou-se infâmia consciente ou, pelo menos, sabida.

Naquele momento – em plena Idade Moderna –, a Santa Inquisição já vinha perdendo toda a sua original conexão com a função social da sua alegada misericórdia na fé, típica de sua origem medieval. Ao opor-se aos hereges, a instituição realizava um preceito essencial que é “(...) a *transmutação simbólica do ser em dever-ser que a religião cristã opera, segundo Nietzsche, ao propor a esperança de um mundo subvertido onde os últimos serão os primeiros, e ao transformar ao mesmo tempo os estigmas visíveis (...) em sinais anunciadores da eleição religiosa*” (BOURDIEU, 1992, p. 86). No

final do século XVII e ao longo do século XVIII, o Tribunal português – possivelmente também o espanhol – já não vivenciava qualquer experiência simbólica qualitativa. É possível que tenha chegado a abster-se totalmente dos seus símbolos e imagens inspiradoras, como podemos deduzir de processo de um prisioneiro oitocentista. No episódio do terremoto de Lisboa, os inquisidores lusitanos podem ter vivido a última tentativa de recriação simbólica invertida, prendendo e queimando Gabriel Malagrida e o Cavaleiro de Oliveira (este último em efígie) numa inversão curiosa: os réus eram acusados de terem atribuído o fenómeno do terremoto à fúria divina, quando – para o Tribunal – tratara-se de um fenómeno natural!! A inversão desta culpa em acusação seria plausível duzentos anos antes. A desmitologização se estabelecera plenamente, com suas virtudes e seus defeitos se a encararmos com um olhar humanista.

Nota

- ¹ Professor de História das Religiões e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Doutor em História pela UFPE. carlosandre@intg.org.br

Referências

AZEVEDO, Lúcio d'. **História dos cristãos-novos portugueses**. Lisboa: Livraria Clássica, 1975.

BAIÃO, Antônio. **Episódios dramáticos da inquisição portuguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1972. Vol.1.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições** – Portugal, Espanha e Itália. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo no Brasil**. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

CENTENO, Yvette Kace (coordenação). **Portugal: mitos revisitados**. Lisboa: Edições Salamandra, 1993.

COGGIOLA, Osvaldo - organizador. **A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina**. São Paulo: Ed. Nova Stella/CNPq/Edusp, 1990.

COSTA, Hipólito José da. **Narrativa da perseguição**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Associação Rio-grandense de Imprensa, 1974 (Primeira Edição: 1811).

DANIELOU; MARROU. **Nova história da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1984. Vol. I.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente – 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS, Graça; José Sebastião da Silva. **Os primórdios da maçonaria em Portugal**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica – INIC, 1980. 4 tomos.

DURAND, Gilbert **A fé do sapateiro**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília-UNB, 1995.

FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias (séculos I-VIII) - conflitos ideológicos dentro do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1995.

FREIRE, Pedro Lupina. Notícias recônditas do modo de proceder da inquisição com os seus presos. *In*: VIEIRA, Antônio (Pe.). **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951. Vol. IV.

GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

HERCULANO, Alexandre. **História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal**. Lisboa: Europa/América, s/d.

(Primeira Edição: 1852). 3 volumes.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MIGUEL, Juan Blazquez. **Inquisição e criptojudaísmo**. Madrid: Kaydeda, s/d.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus – mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999.

RÉVAH, I. S. **Études portugaises**. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa, 1985.

SIQUEIRA, Sônia. **A inquisição portuguesa na sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

TUBERVILLE, A. S. **A inquisição espanhola**. Lisboa: Vega, 1932.

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. **A inquisição em xeque**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1983.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora/Editora da Universidade de Campinas-Unicamp, 1992. Partes 1 e 2.

Endereço para contato:

Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

E-mail: carlosandre@intg.org.br

Um ensaio de Educação a Distância: formação teológica ministrada através do Departamento de Pesquisa e Assessoria (1977-1990)

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral¹

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão²

Resumo

Educação a distância é a modalidade de ensino que permite que o aprendiz não esteja fisicamente presente em um ambiente formal de ensino-aprendizagem. Ela vem sendo desenvolvida desde o século XIX e tem evoluído com as tecnologias disponíveis em cada momento histórico. No Brasil, durante a década de 1960, o sistema radioeducativo do Movimento de Educação de Base (MEB) vinculou a Igreja Católica a esse processo e este artigo quer demonstrar que o Departamento de Pesquisa e Assessoria (DEPA) do Centro Nordestino de Pastoral foi, de 1977 a 1990, um outro significativo ensaio de educação a distância, utilizando subsídios por correspondência e acompanhamento de grupos de estudo, aliando o estudo com a prática conscientizadora.

Palavras-chave: Igreja; modelos eclesiais; transdisciplinaridade.

Abstract

At a long distance Education is a teaching kind that permits that the student would not be present physically in a formal teaching / learning setting. It has been outcoming since the nineteenth century and it has been in development through the technologies available in every historical moment. In Brazil, during the 1960's decade, the "Movimento de Educação de Base" (MEB's)'s (i.e. Base Educative Movement) educative radio system bound Catholic Church to this process and this Article aims at showing up that Pastoral Work Northeastern Center's Research and Advisory Staff Department was, from 1977 to 1990 another at Long Distance Education mean attempt, employing subsidies through correspondence and study groups accompaniment, associating, joining together study to political and social consciousness-raising practice.

Key-words: Church; Ecclesiastical models; Transdisciplinarity.

O entendimento do Departamento de Pesquisa e Assessoria (DEPA) deve ser buscado em um exame que o relacione à implantação do modelo eclesial do Concílio do Vaticano II (1962-1965) no Regional Nordeste II – divisão administrativa da CNBB e da CRB que compreende as (arqui)dioceses existentes entre o Rio Grande do Norte e Alagoas – particularmente em seus desdobramentos para a formação de ministros eclesiais. Em nossa visão, o ponto de partida para a apreensão desse modelo é a conceituação que a Igreja, no Concílio, fez de si mesma, definindo-se como *povo de Deus*, em oposição à conceituação anterior, do Concílio de Trento (1545-1563), na qual considerava-se restrita à hierarquia.

No Nordeste II, os desdobramentos do Vaticano II, quanto à formação para os ministérios eclesiais, conduziram a uma reestruturação do Seminário Regional do Nordeste II (SERENE II), cujo prédio grandioso havia sido inaugurado em 1965, em Camaragibe – PE. A partir de 1968, os seminaristas foram divididos em pequenas equipes e passaram a residir em casas populares, inicialmente na cidade de Olinda, depois a experiência atingiu também o Recife como seu *campus*. Em decorrência de tal estruturação, no mesmo ano de 1968, foi inaugurado o Instituto de Teologia do Recife (ITER), centro de estudos onde se habilitariam intelectualmente os diversos segmentos do *povo de Deus* interessados em uma capacitação teológica. Apesar da abertura a que apontava e conduzia o novo modelo eclesial, foi o clero, indubitavelmente, o alvo primeiro da capacitação efetivada via ITER.

Sendo o povo um elemento nuclear do conceito de Igreja então enfatizado, seria necessária uma formação visando, inicialmente, a este mesmo. Era preciso pensar em formas de atingi-lo, também capacitá-lo teologicamente para que a reflexão teológica não fosse apenas um debruçar-se sobre ele, porém realizada por pessoas de fora dele ou ainda que dele oriundas, já sem a requerida identificação. Tal percepção foi sendo lentamente desenvolvida. Os tempos evidenciariam a urgência de uma reflexão teológica não apenas sobre o povo, mas com o povo e a partir de elementos dele provenientes, sobretudo, elementos que não houvessem perdido sua identificação com as camadas populares de onde eram originados.

No SERENE II e no ITER, em meio a indeterminações que foram surgindo, houve formadores e professores que tiveram consciência das decorrências conciliares para o papel dos sacerdotes e para formação destes e de outros ministros eclesiais, ordenados ou não. Por isso foi proposto, em 1967, um novo plano de formação para o Seminário, contemplando um semestre inicial de estágio preparado, que, naquele ano, foi realizado nas cidades pernambucanas de Pesqueira, Palmares e Ribeirão; estágio idealizado e acompanhado pelo Pe. René Guerre, o qual gerou um material trabalhado em Camaragibe sob a supervisão do teólogo belga Pe. José Comblin. A divisão em pequenas equipes de seminaristas, no ano seguinte, levou ao abandono do plano, mas não dos ideais nele contidos.

Dentro de uma perspectiva de ampliação de horizontes que se implementava, em âmbito eclesial, documentos eram elaborados contemplando uma crescente diversificação dos ministérios, o que ganhava impulso com a crise que se instalou sobre o efetivo do clero católico em escala mundial.

Aliada à diversificação dos ministérios, ocupavam a atenção de alguns padres atuantes na formação através do SERENE II as distintas realidades a que se destinavam os futuros sacerdotes que nele estavam sendo preparados. Eram conhecidas experiências, no Brasil e fora dele, com padres voltados para o atendimento de operários e de camadas populares das cidades. Da percepção de que faltava uma experiência mais voltada para ambientes rurais, surgiu a *Teologia da Enxada*³ que, a nosso ver, é a inspiração primeira para o DEPA.

Em depoimento que nos concedeu, o Pe. Comblin⁴ afirmou que a Teologia da Enxada e o DEPA nasceram de fontes diferentes e que não houve contato entre os dois. Nós discordamos e, na primeira experiência, encontramos muitos elementos inspiradores da segunda. Aliás, a Teologia da Enxada se insere, em nossa análise, em desdobramentos de uma caminhada efetivada a partir dos estágios vivenciados por estudantes do SERENE II no ano de 1967, dos quais ele mesmo orientou o trabalho acerca dos resultados obtidos.

Nos primeiros anos da década de setenta, um seminarista da Diocese de Crateús – Eliésio dos Santos, aluno do ITER, já com estudos de graduação concluídos – solicitou do corpo docente do Instituto

uma forma de realizar seus estudos que fosse menos acadêmica, mais próxima da sua realidade e, se possível, com acompanhamento esporádico, permitindo-lhe morar em seu futuro ambiente de atuação pastoral.

Em 1975, houve o caso de Francisco José Ramos, militante da ACO do Recife, que parara seus estudos como seminarista no ITER, embora ainda almejasse ser padre. Este se dirigiu a D. Helder com propósitos similares aos do seminarista de Crateús. O Arcebispo encaminhou a questão ao então diretor, Pe. Humberto Plummen, que repassou a solicitação para uma equipe de professores.

Examinada a questão pelos professores, estes, ajudados por alguns assessores da Ação Católica Operária, começaram a fazer reuniões com uma equipe de operários na cidade de Escada – PE, visando a proporcionar-lhes formação teológica. Tais operários estavam mais ligados aos tecelões e, coincidentemente, na mesma época, o Pe. Humberto integrava a equipe nacional da Comissão Pastoral Operária. Muitos daqueles trabalhadores questionavam o academicismo da formação dos seminaristas e percebiam a dificuldade de, uma vez retirados de seus ambientes, ser mantida nos futuros padres uma real identificação com as camadas populares.

Em seguida, um outro pedido foi encaminhado ao Instituto pelo Arcebispo da Paraíba, D. José Maria Pires, para se atender ao caso de um candidato ao sacerdócio em via de conclusão de seus estudos, que tinha aspirações semelhantes às apresentadas nos dois casos supracitados. O acompanhamento que passou a ser dado evoluiu de uma esfera individual para estender-se a um grupo de agentes de pastoral; era efetuado em João Pessoa, no ano de 1976.

De tais vivências concretas, em um contexto de abertura a experiências alternativas de formação e de diversificação nos ministérios, nasceu o pensamento primordial do DEPA: o de proporcionar capacitação teológica sem retirar os formandos de seus ambientes de atuação. Durante a existência do Departamento, duas pessoas se incorporaram como assessores: Luiz Carlos de Araújo Filho a partir de 1979, e Roberto van der Ploeg nos três anos finais (1988-1990). A experiência tomou vulto, exigiu institucionalização e elaboração de critérios de admissão, de metodologia e conteúdo.

Um dos traços característicos do modo de ser de D. Helder, era o de deixar que as experiências fluíssem e, se necessário, institucionalizá-las. Assim aconteceu com o DEPA. Uma equipe de professores do ITER: Pe. Humberto, Ir. Ivone Gebara, Pe. Eduardo Hoornaert, Sebastião Armando G. Soares e Marcelo Augusto Veloso, todos envolvidos com aquela nova maneira de empreender uma capacitação teológica, foram almoçar com o então Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife e, durante o almoço, relataram o que estava acontecendo; receberam a aceitação oficial da Igreja local e o apoio possibilitador de sua continuidade.

Naquele almoço, decidiram elaborar um projeto, que foi depois assinado por D. Helder e enviado à *Adveniat*; esta passou a arcar com grande parte do suporte financeiro, cujo maior peso era o pagamento dos assessores. Nesse aspecto, o DEPA também inovou, pois decidiram remunerar de acordo com as necessidades: o Pe. Eduardo deixou o exercício do ministério sacerdotal ordenado e foi morar no Ceará, deixando também de ser assessor do DEPA; os religiosos – Ir. Ivone e Pe. Humberto – contavam com o suporte de suas Congregações; Luiz Carlos Araújo tinha um emprego na Secretaria da Fazenda; Roberto van der Ploeg, de alguma forma, podia conseguir ajudas em seu país natal – a Holanda. Portanto, recebiam um pouco mais os dois assessores que eram casados, tinham filhos e não possuíam apoios estruturais de uma Congregação religiosa ou de alguma entidade estrangeira: Sebastião Armando e Marcelo Augusto.

Posteriormente ao almoço com D. Helder, em uma Assembléia da Comissão Episcopal Regional realizada em João Pessoa, foi ratificado o apoio dado pela AOR, o que significava alargamento para um raio de abrangência regional. Era o ano de 1977.

Quanto à metodologia e ao conteúdo, a inspiração veio, sem nenhuma dúvida, da Teologia da Enxada. Em vez de partir de uma bibliografia prévia, buscou-se alicerçar todos os estudos na realidade, nos problemas que as pessoas vivenciavam no cotidiano de seus ambientes. Por isso, tudo partia do conhecimento do ambiente no qual se estava inserido e onde se objetivava continuar atuando. Anotações deviam ser feitas todo o tempo, pesquisas informais também eram realizadas com um número o mais abrangente possível de pessoas das

comunidades, sempre ensinando a preparação de sínteses a serem posteriormente confrontadas com elaborações sistematizadas existentes em uma bibliografia escolhida que, só aí, entrava em cena para subsidiar a leitura pastoral dos dados que iam sendo coletados.

Sendo o conhecimento da realidade de seu local a primeira preocupação que devia ter cada formando, a primeira grande tarefa, conseqüentemente, tornou-se a elaboração de uma monografia na qual constassem dados detalhados, acompanhados de alguma análise sobre aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais, religiosos etc. Devido à sua formação em Sociologia, cabia ao Pe. Humberto uma responsabilidade maior com essa fase, sem que tal tarefa implicasse a ausência dos outros assessores; todos liam, analisavam e criticavam os trabalhos. Houve formandos que passaram aproximadamente dois anos elaborando sua monografia, de forma a, em sua finalização, estarem incorporadas satisfatoriamente todas as sugestões apresentadas pela equipe de assessores. A inexperiência em tal tipo de trabalho e a necessidade de voltar aos seus dados em fases posteriores explicam e justificam o tempo gasto.

Cumprida essa primeira etapa, começava o embasamento teológico, visando a levar o formando a refletir teologicamente, tendo em vista a ação pastoral concreta. Por isso, a realidade, particularmente a religiosidade popular, era um ponto de referência fundamental e a elaboração teológica era dirigida na perspectiva da atividade pastoral que cada um exercia. Eram enfatizados os campos da Cristologia, da Eclesiologia, dos Sacramentos, da Antropologia Teológica e da Moral; no estudo desses campos, dava-se bastante atenção à História da Igreja.

Quanto aos critérios para receber o acompanhamento dos assessores do DEPA, estes incluíam: 1. já haver concluído os estudos de Segundo Grau; 2. ter um engajamento pastoral em área popular, urbana ou rural, de modo que o estudo pudesse partir da prática e sempre a ela se referir; 3. comprometer-se a integrar sempre sua prática a um plano eclesial mais amplo, não a encarando como uma tarefa individual, motivada por gostos ou aptidões pessoais, mas fosse um serviço necessário ao povo e assumido pela Igreja local; 4. estar aberto a rever seu estudo e engajamento, de forma que a equipe de asses-

sores, junto com os participantes do grupo, pudesse ter a liberdade de recusar o acompanhamento, caso a pessoa não estivesse cumprindo com as exigências a que se dispôs; 5. reservar para o estudo, em média, vinte horas semanais podendo o estudo em grupo, que se exigia ao menos uma vez por semana, ser incluído nesse cômputo de tempo; 6. estar presente aos encontros com a equipe dos assessores, cuja frequência seria estabelecida em conjunto com os estudantes, segundo as necessidades de cada grupo; 7. participar, cada semestre, com todos os grupos e com a presença de todos os assessores, de um seminário, que tinha também o caráter de assembléia na qual os problemas interessantes a todos eram discutidos em comum; 8. contribuir financeiramente, de alguma forma, para a manutenção do Departamento⁵.

Cada pessoa ou grupo que se candidatava devia comprovar a possibilidade de responder a todos os critérios postos. Elaborava um texto explicitando as motivações e recebiam (enquanto grupo a ser formado) uma visita de membros da equipe de assessores para uma primeira oportunidade de esclarecimentos de dúvidas e de entrosamento. Havia rigidez quanto aos critérios, nenhum era dispensado.

Os critérios colocados evidenciam elementos significativos se comparados, por exemplo, aos de entrada em um seminário. Um engajamento prévio em atividade pastoral relacionada às necessidades eclesiais do local onde morava, situava o formando do DEPA em uma sintonia com o projeto representado pelo Departamento. Não vinha o candidato que apenas queria ser padre e o respectivo bispo colocava em um determinado seminário, o que muitas vezes acontecia sem a existência da esperada identificação com o modelo eclesial no qual a maneira de formar nele implementada encontrava seu lugar e sua justificação.

Outro aspecto muito forte era quanto ao apoio da hierarquia eclesiástica. Não existiram atitudes de dubiedade para com o DEPA por parte de bispos que o autorizassem em público e o desautorizassem, de forma velada e simultânea, como aconteceu com o ITER. No caso do Departamento, nenhum bispo precisava resguardar-se de uma possível e indesejada adjetivação de conservador por não haver aderido ao projeto. Ao não sintonizar, não indicava/apoiava possíveis formandos e, em tal postura, devido à informalidade do DEPA, não se visualizava

um confronto, aberto ou velado, com a linha pastoral durante tanto tempo hegemônica no Regional Nordeste II.

Aqui cabe uma vinculação do DEPA com a trajetória dos processos de Educação a Distância (EaD). A educação a distância foi utilizada inicialmente como recurso para superação de deficiências educacionais, para a qualificação profissional e aperfeiçoamento ou atualização de conhecimentos. Hoje, cada vez mais é vista por muitos como uma modalidade de ensino alternativo que pode complementar o sistema regular de ensino presencial. A Igreja Católica no Brasil inseriu-se nessa trajetória através do Movimento de Educação de Base (MEB). Durante a década de 1960, com o MEB, Igreja Católica e Governo Federal utilizavam um sistema radioeducativo que abrangia educação, conscientização, politização e educação sindicalista. E, pelo que começamos a perceber, a partir de 1977, o DEPA foi se constituindo em um outro ensaio significativo de EaD na história brasileira.

O desenvolvimento da EaD pode ser descrito⁶ basicamente em três gerações, conforme os avanços e recursos tecnológicos e de comunicação de cada época. A Primeira geração foi marcada pelo Ensino por Correspondência do início do século XIX, caracterizada pelo material impresso. Nessa modalidade, por exemplo, destaca-se o Instituto Universal Brasileiro atuando há dezenas de anos, nesta modalidade, no país. A Segunda geração foi marcada pela Teleducação/Telecursos, com o recurso aos programas radiofônicos e televisivos, aulas expositivas, fitas de vídeo e material impresso. A comunicação síncrona predominou nesse período. Nessa fase, destaca-se o Projeto Minerva, no Brasil. Entre as décadas de 1970 e 1980, fundações privadas e organizações não-governamentais iniciaram a oferta de cursos supletivos à distância, no modelo de teleducação, com aulas via satélite complementadas por “kits” de materiais impressos, demarcando a chegada da segunda geração de EaD. A maior parte das Instituições de Ensino Superior brasileiras mobilizou-se para a EaD com o uso de novas tecnologias da comunicação e da informação somente na década de 1990.

Mas aqui já entramos na Terceira geração de EaD, marcada por Ambientes Interativos, com a eliminação do tempo fixo para o acesso à educação. A comunicação é assíncrona e as informações são

armazenadas e acessadas em tempos diferentes sem perder a interatividade. As inovações da World Wide Web (“rede de alcance mundial” ou Internet) possibilitaram avanços na educação à distância nesta geração do século XXI. Hoje, os meios disponíveis são: teleconferência, “chat”, fóruns de discussão, correio eletrônico, “weblogs”, espaços “wiki”, plataformas de ambientes virtuais que possibilitam interação multidirecional entre alunos e tutores. Claro que a experiência do DEPA, pela sua localização no tempo e pela particular vinculação ao Nordeste carente, pouco avançou rumo aos recursos desta terceira geração de EaD, mas está claramente vinculada às modalidades de educação a distância de primeira e de segunda gerações.

Uma vez institucionalizado, e em sua trajetória, o DEPA passou a assumir como seus objetivos: a) estudo interdisciplinar (Sociologia, Antropologia, História, Bíblia, Teologia) da realidade latino-americana, em vista da ação pastoral do Regional Nordeste II; b) acompanhamento e formação teológica de candidatos ao ministério ou animadores de pastoral a serviço das camadas populares; c) estímulo ao surgimento de equipes que assumissem, nas igrejas locais, a formação e a capacitação dos animadores da pastoral; d) assessoria de encontros pastorais em nível de região, dioceses, congregações religiosas etc; e) assessoria a grupos de base e a grupos de reflexão; f) cursos de reciclagem; g) publicação de subsídios para animadores de pastoral⁷.

Esses objetivos significam a encarnação de uma eclesiologia sintonizada com as exigências de *aggiornamento* advindas do Concílio do Vaticano II. Embora tenha nascido da sintonia de uma equipe de professores do Instituto de Teologia do Recife para com solicitações apresentadas por três candidatos ao sacerdócio ministerial ordenado, conforme casos acima citados⁸, o DEPA evoluiu para a possibilidade de ser um canal de formação para os diversos segmentos do *povo de Deus*. A formação de padres não foi, em nenhum momento de sua existência, uma prioridade estabelecida. Em seus desdobramentos, uma determinada categoria acabou por ser, circunstancialmente, a que mais se beneficiou de sua existência, conforme logo veremos. Tal categoria, porém, não foi a dos presbíteros.

No processo de capacitação teológica, a metodologia incluía o encontro semanal de cada equipe entre si e, via de regra, de seis em

seis semanas, os membros das equipes vinham até o Recife ou, em alguns momentos, os assessores viajavam até as cidades onde os integrantes das equipes se reuniam. Para acontecerem tais encontros, uma condição era o envio para os assessores de trabalhos ou relatórios elaborados pelos formandos acerca das pesquisas realizadas com a população e, em seguida, do confronto com a bibliografia indicada. Estes eram lidos, analisados e criticados pelos assessores, que os discutiam conjuntamente.

Um outro elemento de grande importância na dinâmica de estudos via DEPA era a realização de encontros semestrais realizados de uma sexta-feira a um domingo à noite. Esses encontros congregavam todas as equipes que estavam vivenciando a capacitação com o conjunto dos assessores, e aconteciam em uma praia nas cidades de João Pessoa ou do Recife. As despesas decorrentes, tais como passagens e alimentação, eram somadas e divididas igualmente pelo número de formandos, de modo que todos pagassem um montante equitativo, independentemente de residirem em uma cidade mais próxima ou mais distante do local do encontro.

Nesses seminários semestrais, temas variados foram debatidos: conceitos básicos para a observação da realidade social; cultura popular e introdução à reflexão teológica; metodologia teológica; fé e política; Eclesiologia; História da Igreja no Brasil; posição da mulher na sociedade; relação entre criação e encarnação; Sacramentos; Antropologia Filosófica etc. Além do aprofundamento da temática previamente escolhida por consenso, os grandes seminários objetivavam o entrosamento de todas as equipes. Eles propiciavam trocas de experiências e, com o conhecimento progressivo travado em sucessivos encontros, as pessoas se abriam umas com as outras em processo de confidências recíprocas.

Nos seminários, eram feitas divisões de tarefas visando a uma crescente dinamização. Neles, também aconteciam revisões de aspectos de interesse geral, tais como a metodologia, os conteúdos, a atuação dos professores e dos colegas etc. Todos os depoentes se referiram aos encontros como um dos pontos altos da caminhada empreendida via DEPA.

O fato de formarem grupos menores – em média entre três a cinco membros – e a dinâmica escolhida para a vivência do processo de capacitação aproximavam as pessoas. Criava-se um clima de convivência próxima, tanto dos integrantes das equipes de formandos e da dos assessores entre si (estes também se encontravam regularmente para planejar e rever a caminhada), quanto dos membros das duas categorias. Não havia a sensação da existência de professores e alunos rigidamente separados por uma concepção didático-pedagógica mais tradicional. Acrescia a essa visão a inexistência de aulas formais.

Essa proximidade permitiu que assessores expressassem, como o fez Luiz Carlos Araújo, a constatação de mudanças nos formandos, tanto em nível de visão do mundo, quanto no desenvolvimento humano. Instado a falar sobre quais os parâmetros usados para auferir esse último gênero de mudanças, disse:

Um dos indicadores mais fortes de mudança é a própria presença corporal das pessoas. Às vezes é uma questão intuitiva, mas facilmente perceptível: alguém pensava de um jeito e está pensando de outro, vivia triste e agora está alegre, tinha medo de se expressar e está falando. São atitudes simples, porém bastante reveladoras.

Também existem outras atitudes mais fortes. Por exemplo, o caso do Frei Anízio, homem muito simples, de origem rural, que se tornou um grande intelectual. Outro é o de uma freira chamada Oneida, do Ceará, que era muito recatada, apresentando dificuldades de relacionamento e expressividade. Depois de alguns anos, ela foi-se tornando mais gente, mais tranqüila, produzindo mais nos estudos... desabrochando é a palavra mais exata.

As pessoas mudam em todos os sentidos: uma mudança vai acontecendo em um aspecto e, aos poucos, atinge outros, pois a unidade do ser humano é muito grande”⁹.

Evidentemente, tais mudanças podiam efetuar-se através de alternativas mais tradicionais de formação. Todavia, os estudos não acadêmicos, a inexistência de um instituto, de “cursos” e o número reduzido de integrantes das equipes possibilitavam uma interação maior entre as pessoas e destas para com os objetivos propostos.

A formação total via Departamento de Pesquisa e Assessoria durava em média quatro anos, podendo estender-se, a depender do andamento de cada equipe. O DEPA estava vinculado ao Centro Nordeste de Pastoral – CENEPAL, sendo, ao lado do ITER, um dos departamentos daquele Centro. O CENEPAL era a entidade jurídica que representava as duas Instituições. De forma diferente do ITER, o DEPA não conferia diplomas, ainda que sem o reconhecimento do MEC. Todos os que o procuravam eram informados dessa realidade, ela mesma constituindo-se em mais um diferencial em relação ao Instituto de Teologia.

A linha teológica pela qual optavam os assessores do DEPA era a da Teologia da Libertação, havendo, no caso, identidade de princípios para com o ITER. No Departamento, também era dada grande ênfase à categoria classe social para fazer análise da sociedade. A aceitação ou rejeição de tal destaque está em estreita relação com a sintonia estabelecida com as lutas dos tempos em que o DEPA existiu.

Houve alunos do Instituto que destacaram em seus depoimentos a existência da percepção de que os professores comuns às duas instituições constituíam uma espécie de *staff superior* na reflexão teológica, mantinham uma certa linha de unidade no ITER; pois, partindo cada um de sua especialidade, em uma certa instância, os aportes se cruzavam, combinavam-se, o que era atribuído ao fato de o Departamento exigir e possibilitar que eles estivessem constantemente se encontrando nas assessorias e, fora delas, elaborando, revendo aspectos da caminhada encetada¹⁰.

Como já destacamos, Ecclesiologia era um dos campos bastante estudados no DEPA. Dentro dele, havia uma discussão constante sobre a questão do poder na Igreja. O Pe. Dario Vaona, em seu depoimento enfatizou que

no aspecto eclesiológico estudamos particularmente os Atos dos Apóstolos, procurando ver as eclesiologias e os tipos de comunidades que ele tem, para compará-las com a atualidade. Estávamos em um tempo no qual existiam D. Helder no Recife, D. José Maria Pires em João Pessoa e D. Fragoso em Crateús e podíamos fazer aquela experiência. Vivíamos em uma linha democrática e nela considerávamos que a comunidade eclesial era investida do Espírito, e não uma só pessoa que diz ‘agora é assim porque eu tenho o Espírito’. Sempre foi uma grande linha no DEPA o ver como a comunidade vivia, recebia o Espírito, se as pessoas que tinham autoridade dentro dela exerciam o poder como expressão da comunidade...

O depoente referenciou a possibilidade de a experiência do DEPA ter sido efetivada em um contexto marcado pela presença de alguns episcopos cuja concepção de Igreja estava em sintonia com os desdobramentos subseqüentes ao Concílio do Vaticano II. Estamos de acordo com sua análise, pois o DEPA representava, no Regional Nordeste II, mais uma tentativa de inserção do modelo eclesial pós-Vaticano II no campo específico da formação para os diversos ministérios eclesiais.

Uma formanda do Departamento, Ir. Marlene Burgers, refletiu em linha similar:

Quando fizemos o DEPA, era um tempo muito bonito, de muita empolgação e esperança de que as coisas iam mudar. Tínhamos muita fé na caminhada das CEB's e começava a ser desenhado um novo rosto ou uma nova maneira de ser da Igreja. Pensávamos em uma Igreja que não fosse piramidal em sua estrutura, mas sim participativa. Não sonhávamos algo para a sociedade, sem sonhá-lo também para a Igreja. Os sonhos eram unificados.

O Pe. Dario e a Ir. Marlene são religiosos. E, como eles, numerosos outros religiosos foram formandos do DEPA. Nos critérios elencados para alguém poder participar daquela capacitação teológica, dois aspectos chamam a nossa atenção: a exigência de vinte horas de estudos semanais – correspondendo a dispor de um expediente de segunda a sexta-feira para esse fim – e a possibilidade de contribuir financeiramente para a manutenção do Departamento. As despesas eram com viagens, taxas para material didático, aquisição de livros e participação nos seminários semestrais. Os assessores eram pagos sobretudo pela *Adveniat*, ou através de outros projetos e convênios da Igreja com agências de financiamento de atividades pastorais.

Na realidade do Nordeste brasileiro, ser leigo engajado em atividades pastorais, as quais também demandam tempo, dispor de um expediente para estudar sabendo que, ao final, não se teria sequer um diploma e ainda ter que arcar com despesas para a manutenção do Departamento eram aspectos representadores de obstáculos, se não intransponíveis, pelo menos seriamente comprometedores para uma presença numericamente significativa do laicato. Na América Latina, tem sido pequeno o investimento da Igreja na preparação dos leigos. Numerosos projetos são elaborados, todavia, exigências postas para uma efetiva participação parecem contemplar condições de vida presentes apenas no clero, ainda que visem a atingir prioritariamente os leigos.

Não tivemos acesso a listagens completas das pessoas que passaram pela capacitação do Departamento. Contudo temos conosco, doada por um ex-assessor – Roberto van der Ploeg, uma relação elaborada em 1988 com o nome e o endereço de trinta e cinco antigos formandos. Destes, cinco eram leigos e, dos cinco, um havia sido seminarista luterano, tendo vindo para o Nordeste como participante de um intercâmbio estabelecido entre a Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, em São Leopoldo - RS, e o ITER; posteriormente, deixou a Igreja Luterana, fixou residência no Nordeste e participou do DEPA. Dos outros trinta, nove se tornaram padres seculares, onze eram religiosas e dez eram religiosos (dos quais cinco foram ordenados sacerdotes).

Tais dados, embora sejam uma amostragem¹¹, representam algo bastante significativo, pois se estima que o número máximo de pessoas que estudaram pelo DEPA seja de setenta. Assim sendo, os dados implicam uma “traição” circunstancial aos objetivos para os quais o DEPA foi institucionalizado. Todavia, creditamos-lhe um importante papel na questão de gênero dentro da Igreja. A dinâmica de estudos possibilitou a habilitação teológica de numerosas religiosas sem exigir delas um desligamento total das atividades a que se dedicavam dentro do carisma específico de suas famílias religiosas. De forma diferente dos religiosos destinados ao sacerdócio, as Congregações e os Institutos femininos, muitas vezes, não se organizam de modo a proporcionar às Irmãs períodos integralmente destinados aos estudos.

Quase sempre, após o término do Noviciado, as religiosas assumem diversos trabalhos; poucas voltam a estudar regularmente e, quando o fazem, normalmente não é à Teologia que se dedicam¹². O DEPA representou, para muitas religiosas, a possibilidade de elas se munirem de conhecimentos nas áreas da Teologia e da Bíblia. Tais campos foram, durante muito tempo, uma quase total exclusividade de homens, de homens clérigos.

Acreditamos ter esclarecido suficientemente o porquê da presença das religiosas na formação via DEPA. A presença dos religiosos, sobretudo dos que aspiravam ao sacerdócio, representou uma abertura até então inusitada, pois os Regionais Nordeste II da CNBB e da CRB aceitaram aquela capacitação teológica como válida também para o sacerdócio ministerial ordenado, claro que a depender da aquiescência da autoridade competente para cada caso. Durante os quatorze anos de existência oficial do Departamento, quatorze padres, religiosos e seculares, tiveram sua formação intelectual, total ou parcialmente efetuada através do DEPA (ver quadro ao final deste artigo), ainda que, como já afirmamos, não fosse esta a sua prioridade.

Algumas Congregações e Ordens tiveram formandos no DEPA: a Ordem do Carmo, a Pia Sociedade do Pe. Mazza (PSPM) e os Frades Menores Franciscanos. O Pe. Dario Vaona, único membro da PSPM a capacitar-se através do Departamento, o fez por sugestão do então Arcebispo da Paraíba:

Cheguei ao Brasil em setembro de 1978. Naquele momento as vocações eram poucas e os padres eram velhos. Lembro que D. José Maria Pires afirmava que não havia a necessidade de doutores, mas de pastores que ajudassem as comunidades a tomar consciência das próprias identidade e autonomia, e a caminhar. Para D. José, naquele período, quem mais ajudava um jovem a conviver com o povo sem vir ‘ensinar’ para ele era o DEPA.

Indaguei se não havia o perigo de me tornar um padre com menos conhecimentos que os formados pelo ITER. Ele respondeu achar interessante que, depois de ser padre e haver trabalhado alguns anos, eu fizesse uma reciclagem ou mesmo um curso completo, de modo a sistematizar o que estudei, sistematizar a experiência pastoral e, então, me tornar ‘doutor’, mas um Doutor que soubesse falar com o povo.

(...) Em Verona havia muita preocupação com a minha formação. Era algo muito novo e diferente para um europeu.

(...) O Superior, que sucedeu ao que me deixou estudar no Brasil, é um teólogo de formação muito profunda. Quando nos visitava, conversávamos muito. Uma vez ele indagou o que eu devia estudar quando estava preparando-me para um dos seminários semestrais. Mostrei, então, um ‘pacote’ de uns sete ou oito livros e disse que devíamos ler todos, e ele comentou que era mais do que um dos grandes exames feitos em Verona. Para mim, foi um reconhecimento e um consolo, e meu Superior ficou mais tranqüilo ao examinar a bibliografia que apresentei¹³.

De fato, em 1991, o Pe. Dario foi estudar em Roma: fez um Mestrado no Instituto Bíblico da Universidade Gregoriana, onde os

estudos realizados via DEPA foram aceitos como uma graduação em Teologia, ainda que sem um reconhecimento oficial através de um diploma registrado no MEC. Inserimos uma transcrição mais longa do seu depoimento por ele conter visões de outras pessoas, tanto do Brasil, quanto fora dele, colocadas em posições de poder nas estruturas da Igreja: um Bispo e o Superior Geral de uma Congregação Religiosa.

Ainda quanto aos religiosos, o grupo numericamente mais significativo no DEPA foi o dos Franciscanos, da Ordem dos Frades Menores. Quando antes destacamos em uma relação de trinta e cinco ex-formandos do Departamento a presença de dez religiosos, sete deles eram pertencentes a essa Ordem, estando nela quatro dos cinco que se ordenaram (o outro foi o Pe. Dario). Ouvimos o depoimento de um dos que fez a formação não pleiteando o ministério presbiteral: Frei José Carlos Fernandes. Este esclareceu que, quanto aos Franciscanos que estudavam via DEPA,

não o fazíamos porque a Província tinha pedido. Quando eu quis ir para o DEPA disseram-me que os motivos apresentados não eram satisfatórios. Passei um ano no ITER e tive que convencer a Direção da Província; ela exigia clareza nas motivações e nos objetivos. Para ir para o ITER não era necessário dizer nada; ao terminar o Noviciado, a ida era automática.

(...) Em minha Província houve quem procurasse o DEPA pensando que o seu estudo era mais fácil, talvez porque não se ia para as aulas diariamente, não existiam provas... Quando algum confrade tinha dificuldades para estudar, havia quem sugerisse que fosse para o DEPA, ao que nós dizíamos que não viesse, que terminasse o ITER obtendo em cada cadeira a nota mínima exigida para aprovação¹⁴.

São recorrentes as discussões sobre onde se exigia mais empenho nos estudos, se no ITER ou no DEPA. Não entramos nessa dis-

cussão, uma vez que ambos se inspiravam na mesma linha teológica, usavam uma mesma bibliografia e os assessores do DEPA compunham a *espinha dorsal* do ITER. Havia diferenças metodológicas.

Há pessoas que, em conversas informais, referem-se ao DEPA como sendo um estudo fragmentado e não aprofundado. Não era fragmentado, por partir sempre da mesma base – a realidade, o que conferia uma unidade às distintas abordagens de sua dinâmica interdisciplinar. Quanto a não ser aprofundado, temos a convicção de ser algo cuja dependência está relacionada à dedicação de cada estudante. Em qualquer dinâmica, é possível descobrir formas de as tarefas serem cumpridas sem o aprofundamento desejado. Uma dinâmica pode dificultar a que isso aconteça com frequência; porém não queremos discutir se o ITER ou o DEPA era mais eficaz em tal aspecto.

Havia no DEPA, por causa de exigências postas para o ingresso, elementos que possibilitavam uma sintonia maior com o modelo eclesial para o qual, tanto o Instituto quanto o Departamento tentavam formar os ministros requeridos. Também era um ponto favorável a este último, a não retirada dos formandos de seus ambientes de vida e de atuação, o que era vantajoso por significar a possibilidade de uma maior eficácia na relação entre os objetivos e os resultados.

Os resultados esperados conduziam à existência de um constante empenho para desempenhar as atividades pastorais peculiares a cada ministério eclesial na perspectiva de um serviço ao povo, preferencialmente às suas camadas mais pobres. Em qualquer especificidade dos diversos ministérios, devia existir um objetivo comum: lutar por uma *libertação do homem todo e de todos os homens*, libertação que aconteceria através da construção de estruturas sociais justas que fossem antecipadoras das promessas transcendentais. Tais eram as exigências de um modelo eclesial gestado nos movimentos da própria Igreja e da sociedade civil.

Colocados em outras posições nas estruturas eclesiásticas, seus dirigentes também apresentam apreciações diferenciadas acerca do DEPA, a depender de como encaram a própria Igreja. Um Ex-provincial franciscano, Frei Walfrido Mohn, foi entusiasta daquela experiência, tendo inclusive ajudado a conseguir financiamentos para a sua continuidade.

Como alemão, eu tinha a possibilidade de buscar alguma ajuda financeira externa, o que fiz muitas vezes através da Missão Central Franciscana – uma organização de ajuda aos franciscanos do mundo inteiro, que tem sede na Alemanha, mas recebe contribuições de províncias de vários outros países europeus. Fiz isso porque estava convencido da eficácia daquela forma de estudos. Fui testemunha de como houve um compromisso com a dimensão apostólica e missionária. Os franciscanos que passaram pelo DEPA são ainda hoje muito atuantes, continuam engajados, impulsionam a caminhada da Província e da Igreja, direcionam o seu ‘sentir com a Igreja’ para que esta seja popular, assuma o povo e esteja perto dele¹⁵.

Participantes do Magistério da Igreja, ao qual não pertencem os religiosos, nem mesmo seus superiores maiores, os bispos¹⁶ também divergem em suas apreciações. Instado a falar sobre a ordenação de pessoas que estudaram Teologia através do DEPA, D. José Maria Pires afirmou que, em sua visão,

o DEPA dava uma formação suficiente para a ordenação. Frei Anastácio e Frei Domingos só fizeram o DEPA e ambos foram ordenados por mim. Eu considerei os dois devidamente preparados, quem sabe até mais, pelo fato de terem feito o estudo ao mesmo tempo em que estavam desenvolvendo um plano pastoral. Eu poderia ter me recusado e dito que convidassem outro bispo para ordená-los lá na Arquidiocese da Paraíba ou fossem ordenar-se em outra diocese, uma vez que ambos são religiosos franciscanos.

O caso de Dario foi diferente. Até aquela época, a PSPM era muito dependente da diocese, tanto que quem deu o parecer sobre a ordena-

ção foi o Bispo de Verona que, quando consultado, respondeu que se ele fosse exercer o ministério lá, não concordaria, mas como o exercício seria no Brasil, nós que decidíssemos se ele tinha condições de ser ordenado padre. Foi algo que dependeu inclusive de mim. Dario foi ordenado por mim, na própria Diocese de Verona.

Na Arquidiocese da Paraíba, não tivemos nenhum jovem fazendo o DEPA e pedindo a ordenação. Porém qualquer um que estivesse nas mesmas condições desses que, até hoje, mostram que o DEPA os capacitou para ser bons padres, eu teria ordenado¹⁷.

Em obra publicada no ano de 1982, o então Bispo de Crateús, D. Antonio Fragoso, afirma que a formação cultural e intelectual das universidades desenraíza do chão do povo, cria obstáculos quase intransponíveis para um acesso ao universo popular, embora, depois, os delas egressos se considerem no direito de interpretar o povo. Ainda acrescenta: “Não temos ponte para o universo religioso do povo. Nossa formação teológica europeizada não nos dá muitas chaves de leitura do mundo religioso do povo, da religiosidade popular”¹⁸. Diante de tal afirmação, indagamos se, para ele, o DEPA dava chaves de leitura da religiosidade popular.

A formação universitária não se incomoda com a sabedoria popular, mas ela é tão válida e humana quanto a dos intelectuais. (...) A universidade e o seminário afastam a gente de tal sabedoria.

O DEPA foi um pequeno ensaio, tímido, em meio a um oceano de tradições e condicionamentos da cultura elitista. Foi um esforço válido, embora ainda limitado, de uma articulação-reencontro entre o intelectual, o teólogo, o pastor e o povo¹⁹.

D. Fragoso discorreu sobre sua não hesitação em ordenar padres de sua Diocese que estudaram via DEPA, entre eles o citado Eliésio dos Santos. Comentou também sobre leigos por ele ajudados a se capacitarem através do Departamento, destacando o caso de um que se tornou conhecido nos meios católicos como cantor: “Zé Vicente fez toda a formação e resolveu ser um missionário leigo dedicado ao campo artístico: poesia e canto. Seu trabalho continua muito fiel, ele foi um ganho e, penso, foi melhor não ter sido ordenado, pois tem mais liberdade, não foi enquadrado”²⁰.

Durante sua permanência à frente da Sé de Crateús, D. Fragoso começou uma experiência de DEPA no Ceará, contando com a assessoria de uma equipe de professores padres e leigos de Fortaleza. Objetivava disseminar em outras regiões aquela forma alternativa de capacitação teológica ao facilitar o acesso para pessoas da circunvizinhança, que, assim, teriam redução nos custos das despesas se consideradas em relação às constantes viagens até o Recife. A transposição da experiência não logrou êxito, por motivos que escapam à finalidade desse artigo.

Existe uma outra experiência derivada do DEPA e de abrangência espacial bem mais ampla que a do Estado do Ceará. Um dos assessores do Departamento, Sebastião Armando Soares, foi, junto com Frei Carlos Mesters, OCARM, e outros, um dos fundadores do *Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos*, criado em 1979. Segundo a narração de Sebastião, na dinâmica do CEBI

existe um curso extensivo (no sentido de ser de longa duração), feito de maneira seminômade (em qualquer lugar), sempre fora da sala de aula clássica. Pessoas que querem fazer um estudo de aprofundamento bíblico formam grupos e estes passam por uma fase de integração. Uma programação a ser cumprida durante cinco anos tem o objetivo de capacitar biblistas que ajudem as comunidades. Cada grupo se reúne entre si semanalmente ou pelo menos quinzenalmente, e uma vez por mês com a assessoria. Esse encontro

pode durar um expediente ou um dia inteiro. Nele são revistas as tarefas e planejadas as novas. Tudo é elaborado a partir das discussões e de relatórios escritos²¹.

Destacamos a existência de outras experiências eclesiais e não eclesiais – caso das ONG's *Centro Nordestino de Animação Popular* e *Escola de Formação Quilombo dos Palmares* – que, na esteira do DEPA, se foram sequencialmente instalando, nas quais aspectos de umas serviram de fonte de inspiração para outras.

A finalização da experiência do DEPA pode ser analisada sob ângulos internos e externos a ela mesma, embora não seja analisada nas dimensões deste artigo²². Os múltiplos aspectos, internos e externos, por nós analisados em outro artigo aqui referenciado, demonstram que já não havia condições de continuar nos moldes até então utilizados. Para existir oficialmente, o DEPA precisara da institucionalização através dos bispos; porém uma necessidade similar não se evidenciou quando da sua finalização. Pela sua própria natureza, os vínculos jurídicos não eram tão fortes, embora este fosse, como o ITER, ligado ao Centro Nordestino de Pastoral (CENEPAL).

Em 1990, encerraram-se as atividades daquela experiência alternativa de capacitação teológica, que, por visar, em seus objetivos, primordialmente, ao povo, dando seqüência às inspirações da Teologia da Enxada, representou uma tentativa de encarnação bastante visível da eclesiologia emanada do Concílio do Vaticano II.

Ao mesmo tempo, a trajetória pedagógica do DEPA, nos primórdios da Educação a Distância no Brasil, pode levar a um possível questionamento das últimas formatações que a EaD vem ganhando, com o foco em mediações tecnológicas emergentes e um certo desprezo pelos atores e pelas relações do processo. O desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação está atrelado a uma evolução vertiginosa que se iniciou por meio dos correios, passando aos programas de rádio e TV, vídeos, computadores e chegando até as sofisticadas transmissões e conferências via satélite. Mas a disponibilidade de novas tecnologias não deveria dispensar a reflexão

sobre a relação professor-aluno e sobre os meios de comunicação e interação.

A EaD cresceu 1.867% de 2003 a 2006 no Brasil. É o que revela o Censo da Educação Superior divulgado no dia 19 de dezembro deste ano²³, realizado pelo Inpe (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais) e pelo MEC (Ministério da Educação). Em 2003, a EAD tinha, segundo o estudo, 21.873 inscritos, enquanto que em 2006 esse número pulou para 430.229. Já no número de matrículas, o crescimento entre 2003 e 2006, foi de 315%, passou de 49.911 para 207.206 matriculados em 2006. Segundo a pesquisa, crescem também as instituições que oferecem EAD. Em 2003, eram 38, já em 2006, eram 77.

Mas será que estamos assistindo, ao mesmo tempo, a um crescimento de qualidade nessa educação, ou somente a uma multiplicação, racionalizada e barateada pela Internet, do velho ensino-aprendizagem baseado na lógica do estímulo-resposta?! A experiência incipiente do DEPA é, em si, uma crítica a essa tendência em que o programa é que conduz os usuários, apontando para uma abordagem problematizadora, investigativa e reflexiva de EaD. Pelo que pudemos ver nos expedientes metodológicos do DEPA, não é o ambiente que determina a interatividade, mas os atores que fazem parte desse cenário, objetivando a construção do conhecimento, de forma colaborativa. A carência de tecnologias avançadas, nessa experiência que acabamos de reconstruir, foi sobejamente recompensada pelo entrosamento dos educadores, pela interação em grupo dos educandos, pelos objetivos culturais elevados que os uniam.

A EaD traz vantagens relevantes, proporcionando maior produtividade com um custo-benefício favorável, tanto para os alunos e professores, como também para a instituição de ensino. Mas, revisitando a trajetória do DEPA, devemos-nos perguntar se a EaD também está tornando-se um agente de mudanças e transformações das práticas pedagógicas, a partir do qual o estudante seja provocado para investir em sua formação, apropriando-se de conhecimentos numa relação mais dialógica com os professores, formando uma rede colaborativa em que os aspectos da interatividade sejam reforçados e a autonomia valorizada.

Notas

- ¹ Doutor em História pela UFPE. Coordenador da Licenciatura Plena em História e Professor do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.
- ² Doutor em Teologia pela PUC-RJ. Coordenador do Bacharelado em Teologia e Professor do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.
- ³ Ver o artigo “Experiências de capacitação teológica a partir do povo: a Teologia da Enxada e o Departamento de Pesquisa e Assessoria”, no volume 2 da coletânea *História das religiões no Brasil*, organizada pela Dr^a Sylvana Brandão, publicada em 2002 pela Editora da UFPE.
- ⁴ Depoimento do Pe. José Comblin, gravado em 04 de abril de 1998. Os depoimentos citados neste artigo foram concedidos ao Prof. Newton D. A. Cabral, gravados para a pesquisa que resultou em sua tese de doutoramento - “Báculos no meio dos caminhos: modelos eclesiais em conflito no Regional Nordeste II (1965-1990)” –, defendida em 2001. Na nota de número 10, inclusive, os dois autores deste artigo aparecem como entrevistador e entrevistado.
- ⁵ CENEPAL – Departamento de Pesquisa e Assessoria. Outubro de 1979. Arquivos do SERENE II e do ITER, transferidos para a cidade de João Pessoa, doravante citados Arquivo/JP.
- ⁶ Cf. MAIA, Carmem; MATTAR, João. *ABC da EaD: a educação à distância hoje*. São Paulo: Pearson Education, 2007.
- ⁷ CENEPAL – Departamento de Pesquisa e Assessoria. Outubro de 1979. Arquivo/JP.
- ⁸ Os três foram ordenados sacerdotes.
- ⁹ Depoimento de Luiz Carlos de Araújo Filho, gravado em 05 de março de 1998, p. 5. As duas pessoas citadas como exemplos de mudanças foram lembradas por outros depoentes. Não conseguimos dados complementares sobre a religiosa cearense. Quanto ao Frei Anízio Freire, OFM, posteriormente estudou hebraico e passou uma temporada em Jerusalém, especializando-se em Sagrada Escritura. Depois de retornar ao Brasil, foi diretor do Instituto Franciscano Teológico de Olinda-PE.
- ¹⁰ Depoimento de Gilbraz de Souza Aragão, gravado em 10 de dezembro de 1996 e 28 de fevereiro de 1997.
- ¹¹ No dia 15 de janeiro de 2001, o Prof. Newton Cabral esteve no Convento Redentorista da Madalena, no Recife para, junto com o Pe. Humberto Plummen, identificar a que categoria (leigos, semina-

ristas diocesanos, religiosos ou religiosas) pertenciam três pessoas da citada relação de trinta e cinco antigos formandos do DEPA que a exígua documentação disponível não permitira identificar. Nessa conversa, o Pe. Humberto fez a estimativa do efetivo total de pessoas que teriam passado pela capacitação teológica do Departamento.

- ¹² Significativo estudo sobre a formação das religiosas apresenta dados acerca de setenta e cinco Congregações que atuam no RS. Todavia, grande parte dos aspectos enfocados não difere muito da realidade encontrada em outras regiões do Brasil. Cf. VENTURIN, Teresinha. **Formação religiosa para o Século XXI**: freira, mulher, cidadã. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ¹³ Depoimento do Pe. Dario Vaona, PSPM, gravado em 29 de abril de 1998.
- ¹⁴ Depoimento do Frei José Carlos Fernandes da Silva, OFM, gravado em 17 de outubro de 1998.
- ¹⁵ Depoimento do Frei Walfrido Mohn, OFM, gravado em 11 de março de 1999.
- ¹⁶ Cf. cânones 752 a 754. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1998. p. 347.
As apreciações sobre o DEPA não constituem questões de fé ou de costumes, às quais se refere o Magistério.
- ¹⁷ Depoimento de D. José Maria Pires, gravado em 18 de setembro de 1998. D. José não considerou o caso do Pe. Luiz Albuquerque Couto, possivelmente pelo fato de este ter feito apenas um ano de estudos (o último antes da ordenação) através do DEPA.
- ¹⁸ FRAGOSO, Antonio Batista. **O rosto de uma Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 88.
- ¹⁹ Depoimento de D. Antonio Batista Fragoso, gravado em 07 de novembro de 1998.
- ²⁰ Idem.
- ²¹ Depoimento de Sebastião Armando Gameleira Soares, gravado em 22 de abril de 1998.
- ²² Ver o artigo citado na nota de número 3.
- ²³ Cf. <http://www.universia.com.br/materia/materia.jsp?materia=15065>

Endereço para contato:

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral

e-mail: newton@unicap.br

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

e-mail: gilbraz@unicap.br

SACERDOTES PARCIAL OU TOTALMENTE CAPACITADOS VIA

NOME	Diocese ou Congregação	Data da ordenação
01 Eliésio dos Santos	Crateús	16 dezembro 1976
02 Luiz Albuquerque Couto	Paraíba	19 dezembro 1976
03 Hidenori Mochiizawa	Manaus	01 junho 1980
04 Anastácio Ribeiro	OFM	18 janeiro 1981
05 Domingos Sávio Silva Damascena	OFM	18 janeiro 1981
06 Francisco José Ramos	Olinda e Recife	29 maio 1982
07 Manoel Luiz Rodrigues de Souza	Propriá	18 dezembro 1982
08 Dario Vaona	PSPM	16 janeiro 1983
09 Pedro Paulo Tormena	Floresta	07 janeiro 1984
10 Anízio Freire	OFM	14 fevereiro 1987
11 Osmar Alves Flor	Crateús	08 março 1989
12 Valdir Campelo Cabral	Campina Grande	04 maio 1989
13 Severino Marques de Farias	Guarabira	16 dezembro 1990
14 Romualdo Bezerra de Araújo	OFM	10 agosto 1991

Fontes: Anuário Católico do Brasil (2000), para as datas de ordenação e dioceses nas quais residiam os padres seculares naquele ano. Para a constituição da lista, foram usados dados dos documentos a que tivemos acesso.

“Jeitinho brasileiro” e Fé cristã: da ambiguidade ao discernimento

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira

Resumo

Diante do eclipse do cristianismo e das religiões nas sociedades ocidentais e, ao mesmo tempo, a ressurgência do religioso sob todas as suas formas, no coração da vida moderna, situação que reclama e exige um discernimento teológico, tão difícil quão necessário, constata-se que o brasileiro, mais do que nunca, tem-se mostrado religioso, porém do seu “jeito”. Verifica-se também que o catolicismo popular constitui a “matriz” da experiência religiosa do povo brasileiro, tanto da Ceb, “filha mestiça e nativa”, popular, crítica e algo rebelde, quanto da RCC, “segunda filha”, dócil, sensível e bem-comportada, além do Neopentecostalismo, o “filho da outra”, seja para o catolicismo seja para o protestantismo e o pentecostalismo tradicionais. Mesmo engendradas dentro de contextos históricos diferentes e de situações eclesiais distintas, são frutos da mesma “mãe”: a religiosidade popular; e, por isso, tanto suscitam a crise quanto a recomposição do cristianismo no Brasil.

Palavras-chave: religião, catolicismo popular, Brasil

Abstract

In the present eclipse of Christianity and of Religions of western societies, joined at the same time by the religious resurgence under multiple forms in the heart of modern life, the actual situation demands theological discernment, both difficult and necessary. It is in this context that Brazilians are indeed revealing their religious expressions but they do it in a very personalized way. It is worthwhile the fact that popular Catholicism constitutes a “matrix” of religious Brazilian experience either Ceb’s “crossbreed and native Daughter” popular, critical and somehow, rebellious, either a RCC’s, “second daughter”, docile, sensitive and well-behaved quite distinct form neo-pentecostalism, or the “son of the other daughter” either for Catholicism or for Traditional Protestantism and pentecostalism. Even emerging within the historical contexts and distinct ecclesiastical situations, all of them are products of the same “mother”: a popular religiosity; and because of this produces a crisis in the recomposition of Christianity in Brazil.

Key words: Religion, Postmodernity, Pluralism

Arriscando um diagnóstico

“Mas o Filho do Homem, quando vier, encontrará a fé sobre a terra”?¹

Essa interrogação nos encontra hoje em uma situação paradoxal: no eclipse do cristianismo e das religiões nas sociedades ocidentais – profundamente leigas e secularizadas – e, ao mesmo tempo, na ressurgência do religioso sob todas as suas formas no coração da vida moderna². Trata-se de um nova idade espiritual em tempo de pós-modernidade? Do religioso além do cristianismo e das grandes religiões?

As questões permanecem, o debate prossegue: é uma chance ou um desafio? Para alguns, esse ímpeto religioso não passa de um fenômeno característico de um período de perturbações e incertezas. Para outros, trata-se da ressurgência da dimensão religiosa constitutiva do ser humano, recalcada pelo criticismo moderno e pelo positivismo racionalista³. Seja como for, uma vaga de religiosidade e o interesse pelo religioso estão, certamente, de volta⁴. No entanto, isso não põe em questão os “dogmas” da vida moderna e não é contraditório com a idéia de “fim da religião”, entendida como fundamento da vida em sociedade e da visão do mundo. Por conseguinte, isso não permite ao cristianismo sonhar com um mundo religioso cristão – “nova cristandade” – nem muito menos lhe dá direito de reclamar um estatuto politicamente privilegiado nas sociedades contemporâneas, ditas pós-cristãs. Mas, paradoxalmente, a fé cristã deve enfrentar os impasses da vida moderna – dos problemas mais pessoais aos desafios de uma sociedade planetária – como também as propostas religiosas do fim último da existência e dos que falam e agem em nome de Deus. Nesse contexto, emerge então uma questão fundamental: Que significa, afinal, “crer”?

Logo de entrada, antes de buscar critérios objetivos para decidir sobre o crer, deve-se admitir que os cristãos não podem mais fundar sua fé sobre argumentos *a priori* sem relação com uma experiência pessoal, nem justificá-la com raciocínios extrínsecos às situações

concretas de sua vida. O ato de crer não pode nutrir-se apenas de um “antes” (uma tradição), nem legitimar-se a partir de um “acima” (uma hierarquia)⁵. Longe de ser um aspecto conjuntural, isso nos ensina uma realidade essencial e constitutiva do próprio crer: a fé é um dom gratuito de Deus, mas nunca é adquirida de uma vez por todas. Ao contrário, supõe um processo de recepção *por nós* e um desenvolvimento *em nós*, no coração de nossas experiências pessoais e de nossa história comum. Por conseguinte, dar conta de nossa fé, diante de nós mesmos e de quem quer que seja só é possível a partir da experiência de Deus que nos é dado viver. Somos, pois, na verdade, obrigados, em muitas ocasiões e em diversos momentos de nossa vida, a pôr em reconstrução os fundamentos de nossa fé⁶.

Revela-se, pois, indispensável tomar como ponto de partida a situação do crer, enraizado na experiência de cada um e em seu próprio contexto, para discernir a fé no seio de suas manifestações. Desse modo, o ato de fé cristã aparece em seu paradoxo fundamental: Jesus Cristo, o Filho único de Deus nos desvelou o rosto do Pai (Jo 1, 18), manifestou-se uma vez por todas: e, contudo, esse acontecimento único e singular concerne a todo homem, à história e à criação inteiras. A *unicidade do ato de Cristo* e a *diversidade das situações humanas* constituem o coração mesmo do mistério cristão.

Ponto de partida contextual

“Uma teologia que não fosse atual seria uma teologia falsa”⁷. Ora, a atualidade de um discurso teológico verifica-se na medida em que “responde” a uma questão pertinente ou a uma situação concreta. Nesse sentido, os teólogos latino-americanos da libertação realizaram uma virada importante: partindo da análise de uma realidade singular, assumiram o caráter concreto de toda teologia. Mas se esse estado da questão se revela plausível, nem por isso é menos problemático: como dar conta das situações contextuais? Pode-se, aliás, dar um salto epistemológico e passar das análises sócio-históricas para o discurso propriamente teológico? Como se deve discernir a fé no seio mesmo das experiências contextuais? Decidir sobre o crer nunca é evidente: “Com toda radicalidade, ninguém, com efeito, tem o direito de pro-

nunciar-se sobre a fé do outro, nem sobre a sua, inclusive. Questão proibida: questão reservada a Deus”⁸. Não é preciso, pois, encerrar imediatamente um discurso apenas começado?

Essas dificuldades, mencionadas breve e parcialmente, indicam menos a alternativa de uma verdadeira escolha do que o que está em jogo em um tal ato teológico. Levam também a uma atitude de reserva epistemológica. Contudo, a consciência desse limite em nada tira a exigência tão antiga quanto o cristianismo, de “dar razão de nossa esperança”, nem a exigência contemporânea de partir das experiências. Com efeito, a hermenêutica das experiências contextuais constitui nosso ponto de partida: a relação ao contexto não existe só para significar uma convicção profunda de método – uma das contribuições mais importantes dos teólogos latino-americanos da libertação –, mas convida mais ainda a crer no alcance decisivo, para compreensão da fé cristã, das experiências reais, no coração da existência e dos contextos histórico-culturais. Porque o Espírito de Deus está operante e a radicalidade da Encarnação permanece. Na certa, um discernimento deve ser feito; mas só uma interpretação das experiências, tais como se manifestam, permite uma abordagem pertinente, responsável e digna de crédito.

No Brasil atual, a paisagem religiosa é caracterizada por uma pululação sem precedente e uma ambigüidade multiforme. Trata-se menos de um fenômeno de “retorno do religioso” que de uma reconstituição do tecido cristão, em um país historicamente marcado por uma forte evangelização católica e uma rica mensagem cultural e religiosa. Sobre a base de um catolicismo popular e tradicional, diferentes expressões de fé emergiram sucessivamente, tecidas com fatores diversos, para responder a múltiplos apelos, que vão das necessidades mais imanentes aos desejos mais místicos.

Na esteira do *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, primeiro se assistiu ao surgimento das comunidades eclesiais de base (CEBs)⁹. Sua dinâmica inscreveu-se não só na estrutura eclesial, mas também no estilo de relações entre os membros e na relação com o mundo: nessa nova “maneira de ser Igreja”, a fé leva a sério a situação real das pessoas, suas alegrias e esperanças, suas tristezas e angústias, sobretudo dos mais pobres¹⁰. Em um segundo tempo, viu-se emergir uma

nova figura de Igreja: a Renovação carismática católica (RCC). Esse movimento reclamava-se igualmente do Concílio, mas, ao contrário dos outros movimentos conciliares – como o bíblico, o ecumênico, etc. –, a RCC auto-afirmava-se de maneira autônoma e expressiva, marcada pelos sinais de uma tradição popular católica e, paradoxalmente, levando também traços bem modernos, em união com a subjetividade. Em um terceiro tempo, sobretudo a partir dos anos 80, entra em cena uma outra figura religiosa: os pentecostalismos, de inspiração protestante, mas fortemente sincrética. Tornaram-se rapidamente um fenômeno de massa, atraindo, sobretudo, os mais pobres entre os pobres. De fato, a explosão pentecostalista é da ordem de uma constatação, suscitando questionamentos de toda sorte¹¹.

Esse cenário religioso cheio de ambigüidades, certamente, não deixa de testemunhar um dinamismo das Igrejas e uma ênfase nas dimensões essenciais da fé. De fato, as três figuras religiosas brasileiras não só se autodefinem como experiência do Espírito Santo, mas crêem trazer uma novidade decisiva para a vida cristã. Por outro lado, exprimem uma busca persistente do sentido real da fé cristã para a vida concreta das pessoas: uma vida marcada pelas contradições da existência, pelos problemas sócio-históricos, pelas angústias e esperanças de um futuro incerto. Nesse contexto, como decidir sobre o crer cristão? Porque, em regime cristão, embora acolhendo a novidade do Espírito e agindo em experiências reais, não se podem dispensar os critérios que concernem à verdade. Porém, os *critérios objetivos* revelam-se insuficientes e as posições dogmáticas correm o risco de não fazer justiça às experiências. Só um verdadeiro discernimento teológico pode dar conta da experiência em sua *irreduzível singularidade*, sem renunciar com isso a afirmar a unicidade da fé cristã, e sua *inevitável radicalidade*.

Ora, é precisamente nesse contexto e em nenhuma parte fora dele que é preciso darmos conta de nossa esperança: é nesse país de tão grandes contrastes e diante desse povo de “muitos rostos”¹², que me pedem dar razão de minha existência e de minha fé. Elas fazem em comum um *só ato*, porque a fé releva um dinamismo que unifica a vida inteira e de uma promessa de cumprimento pleno.

Ambigüidade religiosa brasileira

O brasileiro, mais do nunca, tem-se mostrado muito religioso, porém do seu “jeito”. E o “jeitinho brasileiro” está presente em tudo o que é essencial em nossa vida. Assim, a maneira brasileira de ser católico e cristão está enraizada em *tradições diversas*, revela *sincretismos de todo tipo* e manifesta *ambigüidades difíceis de eliminar*.

O contexto religioso atual constitui uma boa amostra da real complexidade da questão. De fato, vivemos uma situação de efervescência religiosa sem precedentes, acentuada por um pluralismo sem limites. Citemos algumas situações paradoxais:

- **primeiramente**, percebe-se, por um lado, uma incontestável *diminuição do número de católicos declarados* (73% no último Censo, baixa de 10 pontos em menos de 10 anos); mas, por outro lado, existe igualmente um impressionante *dinamismo nas comunidades e movimentos eclesiais*; creio que nunca houve tanta gente assumindo a vida de fé das comunidades, pastorais e movimentos;
- **em segundo lugar**, respira-se hoje um clima de *liberdade religiosa e maior tolerância* diante das opções religiosas de cada pessoa; mas também é visível o aumento vertiginoso de *grupos intolerantes, identitários e proselitistas*, dentro e fora do catolicismo;
- **em terceiro lugar**, constata-se uma *grande migração religiosa* de uma religião a outra, ou de uma confissão cristã a outra, gerando um clima de instabilidade; no entanto, isso significa também uma *maior diversidade de igrejas* cristãs e o surgimento de comunidades novas;
- **finalmente**, parece indiscutível que a *modernização* da vida em geral e dos meios de evangelização em particular tomou conta do país; mas, ao mesmo tempo, assiste-se a uma *revalorização de expressões religiosas tradicionais* e formas arcaicas de piedade e de devoção.

Essas situações ambíguas e paradoxais levam-nos a comparar o fenômeno com um grande “mercado religioso”:

- percebe-se um aumento real da “*lei da oferta e da procura*” religiosa;
- existe uma diversidade de igrejas e de grupos, para todo tipo de gosto e de sensibilidade religiosa, desde a mais exigente até a mais *soft*;
- constata-se uma crescente *competitividade* das atividades religiosas e uso abusivo do *marketing* religioso (internet, TV, rádio e produção de objetos religiosos);
- enfim, vive-se numa mentalidade de verdadeira “*comercialização*” de bens religiosos, presente desde a *exploração de “serviços religiosos”* (curas, bênçãos, exorcismos) até as campanhas de dízimo das igrejas.

O que isso significa para o cristianismo?

- Trata-se de uma chance para reconquistar o espaço perdido ou um desafio para os novos tempos?
- O povo estaria alienado e perdido “como ovelhas sem pastor”? Ou perdido no meio de tantos pastores?
- Mas, se esta maneira de agir e de expressar a fé em Deus vem atraindo multidões e trazendo de volta antigos fiéis, por que não admitir que eles encontraram a “fórmula mágica”? Se funciona bem, por que não adotar as mesmas práticas ou, pelo menos, deixar de criticar tanto o sucesso dos outros? Afinal, a religião não deveria oferecer aquilo que o povo busca?
- Diante de tantas igrejas e maneiras de vivências religiosas, como saber qual expressa verdadeiramente a fé cristã? Tudo é a mesma coisa? É melhor isso que nada?
- Devemos respeitar a opção de cada um? A cada um de ver e escolher o que mais ajuda e conduz? Ou, como diz o ditado, “cada um por si e Deus por todos”?

Seja como for, essa situação de confusão geral manifesta a necessidade urgente de um discernimento teológico sério e da busca de uma atitude pastoral justa. Porém, tal discernimento não é fácil, porque, se ele não partir de uma análise profunda da situação dos fiéis, não passará de um idealismo, incapaz de compreender a experiência religiosa em toda sua complexidade: afinal quem pode imaginar o que acontece realmente quando alguém acende uma vela ou toca na imagem do Coração de Jesus?

Ou seja, a experiência da fé tem algo de “secreto” e o Pai que vê em segredo, saberá. Mas, ao mesmo tempo, é preciso buscar critérios de verdade para além das regras da experiência pessoal, para evitar o risco de cair num relativismo, no qual toda forma de experiência vale a pena. Somente um discernimento capaz de decifrar o dinamismo próprio da vida espiritual no meio de suas ambigüidades da vida poderá responder a esta dupla exigência. Pois, se o discernimento deve ser criterioso, ao mesmo tempo, os critérios devem ser suficientemente abertos ao “mistério” eterno e às novidades históricas. Abertura tanto para acolher a novidade do Espírito como para fazer justiça ao contexto pluralista incontornável em que vivemos. Por um lado, *critérios elaborados ao longo da tradição e da experiência eclesial* e, por outro lado, *abertura ao novo*: eis a tensão em que se encontra toda experiência de fé. Essa tensão, porém, não é somente conjuntural; ela representa o dinamismo próprio de toda experiência cristã do Espírito.

Apesar da singularidade do cenário brasileiro, a situação religiosa atual não é somente um caso isolado. Consta-se, hoje, na humanidade, em contexto de globalização, uma “onda geral” que revela um interesse renovado pelo religioso. Alguns interpretam esse fenômeno como uma “**oportunidade**” para a religião enquanto tal, duramente criticada pela razão moderna; outros consideram que se trata de um novo “**desafio**”, tanto pelo pluralismo e relativismo dominantes quanto pelos casos de intolerância religiosa. De fato, há uma diversidade de grupos e de tendências no interior de uma mesma igreja, paróquia ou diocese que são realmente impressionantes. Junto com isso, o risco de intolerância se multiplica: por exemplo, a guerra religiosa entre pentecostais e católicos carismáticos, disputando fiéis e multiplicando

as manifestações de força através de eventos gigantes; ou, ainda, os problemas entre carismáticos e não-carismáticos nas comunidades paroquiais.

Na verdade, essa efervescência religiosa representa, ao mesmo tempo, “chance” e “desafio” para o cristianismo. Mas, não se trata simplesmente de um retorno da “religião” enquanto tal, pelo menos no sentido tradicional em que o fator religioso voltaria a ter a mesma função social e influência política que ocupava nas sociedades pré-modernas. Defendemos que imaginar um retorno desse “tipo”, como se fosse uma “nova cristandade”, não passa de um simples saudosismo; e, mesmo na hipótese de que tal retorno fosse realmente possível, isso não passaria de uma desvirtuação do cristianismo. Pois, de fato, as sociedades modernas ocidentais realizaram uma separação decisiva entre a “religião” e o “Estado”. O caso do Brasil é interessante: a rigor, não se pode falar de “retorno” no sentido estrito, porque a religião sempre esteve presente; mas, nem por isso, a religião pode ocupar a mesma função social de antes.

Parece-nos mais exato considerar o fenômeno atual não como “retorno da religião”, mas como um novo “*sentimento religioso*”, marcado por uma “sedução do sagrado” e dentro do paradigma de uma “nova era espiritual”, depois de uma desvalorização da religião na sociedade moderna. É nesse contexto que muitos cristãos somos chamados a buscar as “razões de nossa fé” (1 Pd 3,15s).

Nesse contexto religioso, os católicos temos um marco referencial histórico absolutamente decisivo para nos situarmos e buscarmos uma atitude nova: o concílio Vaticano II (1962-1965).

É necessário esclarecer **dois preâmbulos**:

- 1 o concílio não se limita ao “acontecimento datado e documentado”, mas a tudo que aconteceu antes, durante e depois. Foi um evento que marcou o rumo da Igreja que temos hoje. O papa João XXIII queria que o concílio fosse como uma “nova experiência de Pentecostes” para a Igreja. Para dizê-lo numa metáfora: o papa abriu as portas e as janelas da Igreja para deixar entrar o vento novo do Espírito e a luz irradiante do Cristo;

- 2 apesar de ter sido um evento da Igreja católica, as repercussões extrapolaram os muros do mundo católico e mudaram o cenário religioso. O concílio foi, sem dúvida, o evento mais importante do século passado para a Igreja católica, em geral, e para Igreja na América latina de modo muito particular. Importa recordar que, no início, os bispos latino-americanos que foram ao Concílio não participaram muito dos debates. Os europeus estavam à frente de tudo e a Igreja latino-americana ficou conhecida, juntamente com a Igreja africana, como “Igrejas do silêncio”. Porém, não somente houve uma mudança de posição no final do concílio, como um novo impulso nos anos que se seguiram.

Efetivamente, os bispos do Brasil assumiram um papel de vanguarda, através de figuras emblemáticas como Dom Helder Câmara, Dom Evaristo Arns, Dom José Maria Pires, etc. Assim, depois do concílio e impulsionada por ele, houve uma abertura e um dinamismo sem precedentes na Igreja do Brasil. Contudo, ainda antes do final do concílio, o movimento nascente de abertura eclesial deparou-se, de cara, com um grave obstáculo: o contexto político de ditaduras militares, aqui no Brasil, a partir de 1964, e, por todo o resto da América latina, a partir dos anos 70. Essa situação paradoxal, porém, ao invés de frear o movimento de abertura da Igreja, ajudou a fazer avançá-la de maneira corajosa, em sintonia com setores “progressistas” da sociedade e movimentos populares. A assim conhecida *Igreja do silêncio* até o Concílio passou a ser uma “Igreja *profética*” nos anos que se seguiram.

Não cabe aqui aprofundar os diversos fatores determinantes do contexto nessa época densa de história. Tudo isso provocou uma série de viradas importantes para a vivência religiosa dos brasileiros. Duas descobertas importantes produziram efeitos diversos: *a descoberta de que não se pode ser católico sem ser cristão* e *a descoberta de que não se pode ser católico e cristão sem ser humano*. Salientemos, simplesmente, alguns efeitos diretos e importantes para a nossa problemática.

1º) **A abertura da Igreja católica ao diálogo com o mundo representou um fator decisivo para a transformação da mentalidade tradicional, em um país majoritariamente católico.** De fato, com a abertura da Igreja católica hegemônica em vistas de um diálogo com a mentalidade moderna e com as sociedades secularizadas, houve uma maior abertura também às outras igrejas e religiões. Porém, tal abertura não somente ajudou a renovar a fé de muitos católicos, mas também suscitou uma maior liberdade religiosa e provocou uma conseqüente migração rumo a outras igrejas e outros grupos.

2º) Apesar do entusiasmo inicial com o mundo moderno e o progresso, logo se fez a experiência de uma grande decepção com a modernidade, graças à descoberta de seu lado “avesso”, com suas conseqüências nefastas para países do Terceiro Mundo como o nosso. Assim, descobre-se, de forma mais consciente, a dimensão contextual e histórica da fé. **O católico faz uma dupla descoberta:** de ser *cristão responsável* e de ser *cidadão com direitos* a serem resgatados. Fala-se da relação fundamental entre fé e injustiça social, problemas econômicos e questões políticas.

3º) Apesar do concílio Vaticano II ter sido um evento mundial, sua recepção foi gerando novos eventos igualmente importantes, fiel não somente aos textos conciliares mas ao “espírito” que habita e transcende a letra do texto. Na América latina, houve uma reviravolta e uma mudança radical do papel da Igreja em relação à Sociedade e ao Estado. Em solo brasileiro, essa reviravolta foi uma das mais impressionantes.

Apesar de todas as mudanças e das novas experiências, continuou presente de uma maneira ou de outra a referência fundamental da fé dos brasileiros, a saber, a religiosidade popular em todas as suas manifestações. De fato, co-existe com as novas expressões religiosas, a matriz do catolicismo popular brasileiro. Gostaria de abordar, porém, somente um aspecto, a saber: a relação primordial de algumas experiências novas com o Catolicismo popular, tanto na linha de uma *ruptura* como na linha de uma *continuidade*:

- houve *ruptura* com algumas estruturas do catolicismo popular tradicional, através da *participação de leigos na*

vida das comunidades, de uma *renovação da liturgia* (verdadeiro laboratório) e da “*descoberta*” da *Bíblia* pelo povo;

- porém, deve-se ressaltar, também, os elementos de **continuidade**, presentes na *re-elaboração da vida eclesial*, na *revalorização da religiosidade do povo* e da própria *reinvenção do “popular”*.

A partir dessas constatações, lançamos **duas hipóteses** a serem refletidas brevemente:

Primeira hipótese: a religiosidade popular continua muito presente no imaginário de nosso povo. Dentro dessa religiosidade, o “catolicismo popular” é a expressão mais significativa; por isso, eu o considero como “matriz” principal da fé cristã no Brasil. O catolicismo popular constitui, assim, a “memória viva” da evangelização, mesclando valores e contradições de nossa história; ele guarda as ambigüidades de um catolicismo dominante, no seio de uma diversidade de tradições culturais e religiosas.

Segunda hipótese: na fase do pós-concílio Vaticano II, nasceram três experiências novas e, ao mesmo tempo, “problemáticas”: *Cebs*, *RCC* e *Neo-pentecostalismo*. Essas três são as maiores expressões da busca religiosa desses últimos anos. Apesar de serem diferentes e apresentarem uma novidade no cenário religioso, elas estão em relação de continuidade e ruptura com o catolicismo popular. Elas são realmente diferentes. Porém, cada uma delas tem a mesma pretensão: elas se autodefinem como “a” nova maneira de ser cristão. Assim, elas não somente veiculam valores novos, mas também suscitam conflitos e reações dentro e fora da Igreja.

Dito de outra maneira: o catolicismo popular constitui a “**matriz**” da experiência religiosa do povo brasileiro; ele guarda uma relação de “**filiação**” com essas três formas religiosas dominantes:

- a **Ceb** é a primeira “filha mestiça e nativa”, ao mesmo tempo popular e crítica, um pouco rebelde e problemática; ela é líder na Igreja e militante na sociedade;

- a **RCC** entrou em cena como a “segunda” filha, apresenta-se dócil, sensível e bem-comportada; parece uma moça “pronta para casar-se” com aprovação da família; pode-se pensar a relação entre Cebs e RCC dentro desse imaginário, como uma relação problemática entre a primeira e a segunda filha; ambas reivindicam a herança de um “pai” comum, o concílio Vaticano II; ambas guardam os traços da mãe, a “religiosidade popular”;
- o **Neopentecostalismo** é o “filho da outra”: nascido dentro do movimento protestante pentecostal, ele é o “filho da outra” para o catolicismo; assumindo sincretismos da religiosidade popular, ele é o “filho da outra” também para o protestantismo tradicional; em todo caso, o neopentecostalismo revela a “crise na família cristã”, mostrando os “preconceitos” tanto de católicos como de protestantes e até mesmo dos pentecostais “históricos” (Assembléia de Deus, Congregação cristã).

Essas três expressões religiosas são filhas da *mesma* mãe: a religiosidade popular. Elas não somente estão referidas a um “pai comum”, mas elas foram engendradas dentro de contextos históricos diferentes e de situações eclesiais distintas. Essas figuras revelam o problema da família cristã no Brasil e, de maneira mais profunda, a questão fundamental da fé verdadeiramente cristã. Elas suscitam assim a crise do tecido religioso e a “recomposição” (Danièle Hervieu-Léger) do cristianismo no Brasil. Trata-se de uma verdadeira “colcha de retalhos”, engendada com tecidos de nossa história sociocultural e político-eclesial. Nessa perspectiva, para um teólogo, uma atitude crítica não significa simplesmente refutar “em bloco” uma figura ou outra, sem uma análise mais profunda do fenômeno. Na verdade, essa situação reclama e exige um discernimento teológico, tão difícil quanto necessário.

Notas

- ¹ Lc 18, 8b. Essa reflexão é uma hipótese de trabalho desenvolvida no Seminário “Jeitinho brasileiro e fé cristã: da ambigüidade cultural-religiosa brasileira às fontes da tradição judaico-cristã”, dentro do Programa de Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco.
- ² P. Gisel,; “Qu’est-ce que croire” Mise en situation théologique, *RSR*, 77/1, 1989, p. 64-65. Ver também A. Geshé, *La Foi dans le temps du risque*, Paris-Louvain, Éd. Du Cerf, FTUC, 1997, p.7-11.
- ³ Ver D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Éd. Du Cerf, 1987, p. 9
- ⁴ P. Gisel, *La Théologie face aux sciences religieuses*, Genebra, Labor et Fides, 1999; J. Vernet, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, Paris Desclée, 1987, p. 15 ; *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse*, Paris, Bayaad, Éd. Du Centurion, 1999.
- ⁵ J. Doré, “La possibilité de croire”, *RSR*, 77/2, 1989, p. 253.
- ⁶ Chr. Theobald, “La théologie spirituelle” point critique pour la théologie dogmatique » *NRT*, mars/avril 1995, p. 178-198.
- ⁷ H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d’Aquin*, Paris, Aubier, 1941, p. 219.
- ⁸ P. Gisel, “Qu’est-ce que croire? Mise en situation theologique » *RSR*, 77/1, 1989, p. 63.
- ⁹ De agora em diante, utilizaremos a forma abreviada, CEBs, consagrada na América Latina..
- ¹⁰ *Gaudium et Spes*, nº 11.
- ¹¹ A. Cortes. *Le Pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karhala, 1995, p. 88-92.
- ¹² Expressão de R. Marin, em B. Bennisar e R. Marin, *Histoire du Brésil: 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000, p. 438.

Endereço para contato:

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira

E-mail: pedrorubens@cesjesuit.br

A pós-modernidade e a crise da cristandade: novos horizontes para o cristianismo?

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

Resumo

Busca-se estabelecer, neste artigo, uma relação entre a assim chamada pós-modernidade e a crise final da cristandade, defendendo a idéia de que o triunfo da primeira e o fim da segunda não significam o fim do cristianismo. Ao contrário, abrem para ele novos horizontes. Em uma era dominada pelo poder avassalador da monovalência do mercado, em uma sociedade teledirigida, cujo ídolo é a tecnologia, o papel profético e anamnético do pensamento judaico-cristão é o de enfrentar e desconstruir tal totalidade fechada. Num mundo pluralista, a relevância e legitimidade do cristianismo e de suas teologias se expressarão no serviço profético, que denuncia toda e qualquer violência objetiva, de qualquer ordem, contrapondo a essa o anúncio de um Deus cuja práxis é amor e serviço.

Palavras-chave: religião, postmodernidade, pluralismo

Abstract

This article seeks to establish a relationship between the so called Postmodernity and the final crisis of Christendom, defending the idea that the triumph of the former and the end of the latter does not mean the end of Christianity. On the contrary, this relationship opens new possibilities. In an era dominated by the devastating power of a narrowly focused market economy in a society driven by Technology, the role of jewish-christian thought is to confront and disconstruct such a menacing presence. In a pluralistic world, the relevance and legitimacy of Christianity and its theologies are expressed in prophetic service which denounces each and all forms of blatant violence and replacing it with the announcement of a God whose praxis is love and service.

Key words: religion, postmodernity, pluralism.

Caracterização do fenômeno da cristandade

Recorro aqui a uma reflexão de Juan Luis Segundo sobre a cristandade, especialmente no que diz respeito ao contexto sociocultural que possibilitou a sua configuração como sistema. Segundo propõe a

existência de três pilares que garantem a estrutura social de plausibilidade da cristandade: o primeiro é que o período é pré-individualista¹. Isso significa que a pessoa se auto-define por uma categoria geral, pela sua pertença a um grupo, a uma raça, a um povo, etc. Em tal situação, o grupo funciona como um mundo fechado que limita e, ao mesmo tempo, protege, reprime e ao mesmo tempo, dá segurança. O segundo pilar refere-se ao isolamento em que vivem os diversos grupos humanos, fazendo com que o marco geográfico do indivíduo restrinja-se ao ambiente da vida cotidiana². Dado que, nesse contexto, a dependência é muito grande, tanto em relação à natureza como frente à sociedade com suas severas normas, o resultado é a redução do espaço de liberdade do indivíduo. O terceiro e último pilar diz respeito à diferenciação e à hierarquização que caracterizava a estrutura social naquela situação, de modo que tal estrutura chega a ser considerada tão imutável como as leis da natureza.

Nesse contexto, quatro fatores caracterizam a dinâmica eclesial. O primeiro é quanto à forma de acesso à Igreja cujo crescimento ocorre de maneira vegetativa e não por conversão pessoal. O segundo fator diz respeito à finalidade da comunidade cristã. No contexto de institucionalização, o fim principal da Igreja passa a ser o de edificar uma permanência estável no tempo à nova vida comunicada por Cristo. Isso não é em si mesmo um problema ou uma mácula para a Igreja, uma vez que consiste num pressuposto da sobrevivência de todo grupo humano. O problema aparece quando a estabilidade da instituição torna-se um fim em si mesmo, ou seja, exclusivo. No entendimento de Segundo, é exatamente isso o que ocorre no processo de institucionalização da Igreja que, ao acentuar a estabilidade da instituição, passa a ter como finalidade a redução da margem de elementos imprevisíveis na conduta dos seus membros a formas estabelecidas e rotineiras que, por sua vez, oferecem ao cristão uma forte segurança interior. A consequência desse segundo fator, unido ao primeiro na dinâmica da Igreja, é muito clara para Segundo: de una concepción misionera tendiente a transmitir a los hombres una revelación que cuestiona la existencia humana e interpela a una respuesta total, se pasa a una concepción en que prevalece la preocupación por la “conservación” de la fe de aquellos en que, por haber nacido cristianos,

se supone ya presente y activa. Por tanto, la presentación del mensaje como un llamado a la conversión es substituida por una enseñanza de la fe, ya heredada, pero que deve ser explicitada a través de fórmulas que se transmiten y se suponen capaces de suscitar por sí mismas la experiencia subjetiva de la cual surgieron. O, en otras palabras, el aspecto formalista del asentimiento de fe se sobrepone a los aspectos más ricos de la noción neotestamentaria de consagración total del hombre en su respuesta a Dios.

O terceiro fator refere-se ao instrumento utilizado pela Igreja para realizar uma socialização uniforme dos seus membros e salvar a homogeneidade na expressão da fé. Esse instrumento consistiu em reproduzir sua institucionalização interna no campo de sua presença na ordem temporal. Quando a Igreja passa a ser religião de Estado, a partir da declaração de Constantino, ela introduz o poder na sua dinâmica, que constituirá uma fonte de ambigüidades para todo o resto de sua história. A partir desse novo elemento, a visibilidade da Igreja se expressará por intermédio de instituições civis nos diversos âmbitos da sociedade, tendendo acentuadamente a converter-se numa antecipação do reino de Deus escatológico e, portanto, numa ideologia solidária e defensora do regime estabelecido. O quarto e último fator trata da coincidência entre os limites do mundo cristão com os limites políticos do Império Romano, fenômeno pelo qual a unanimidade da fé cristã se deixa dar num espaço limitado e passa a ser algo extensivo a toda cultura ocidental. Isso implica que a missão não será mais uma tarefa própria de cada cristão, pois o entendimento prevalente é de que a atividade missionária deve ser exercida no universo pagão, já que, no mundo ocidental, todos são cristãos(ãs). Por esse entendimento, fica totalmente minimizada ou quase anulada a necessidade de evangelização no Ocidente e, por outro lado, fica também justificada a relação de conquista com o mundo pagão. Cristianização e ocidentalização tornam-se, assim, inseparáveis e nelas as velhas culturas resistem ao esforço de ocidentalização: a cristianização fracassa.

Se a modernidade já minou as bases do substrato sociológico que deu plausibilidade ao fenômeno da cristandade, imagine-se o que resta desse substrato na pós-modernidade? A ausência desse substrato

sociológico não condena o cristianismo à extinção, mas demanda novas formas de encarnação e uma reflexão diferente sobre sua essência. Essa tarefa será dificultada, porém, pelo mecanismo de elevação da cristandade, tanto enquanto regime como na teologia que daí surgiu, a um ideal que deve ser conservado devido à prosperidade que a Igreja experimentou naquele contexto. Tal situação configura uma longa transição marcada pelas tensões e conflitos entre os elementos da cristandade que ainda resistem nas estruturas da Igreja, na sua ação pastoral e, em especial, nas mentes dos fiéis, e as iniciativas de encarnação renovadas na vida de cada cristão e na face com que a Igreja se apresenta ao mundo atual.

Pós-modernidade: crise de posse da identidade e desconstrução

A modernidade postulou fornecer o sentido absoluto da existência humana com seu projeto emancipatório. A razão adulta tornou-se, ao mesmo tempo, seu protagonista e sua meta. Tal razão tem sede de totalidade:

Tudo deve ser referido à norma e à medida da razão, de modo que nenhum resquício de sombra permaneça e toda resistência ao processo emancipatório do espírito seja vencida: na equação especulativa entre “ideal” e “real” se refletem tanto o projeto prático de reconduzir o mundo e todos os seus relacionamentos ao homem como único sujeito do futuro histórico, quanto à ambição de um pensamento solar, para o qual tudo seja claro e evidente, sem resquícios e posterioridades³.

A totalidade cede o lugar ao fragmento, ao fluido, ao descontínuo, à interrupção. É o tempo do adeus às certezas. Esse esgotamento da totalidade foi levado às suas últimas conseqüências no século XX por meio de uma dupla via, a saber: uma de corte existencialista, que foi de Heidegger a Wittgenstein e Derrida; a outra, mas fenomenológica, passando por Levinas e Ricoeur.

Em seu seio, a totalidade levava já o germe de sua própria superação, como o mostram os constantes movimentos culturais de resistência e afirmação da diferença em momentos de afirmação da totalidade. O desencanto pós-moderno surgido face à crise das utopias da ciência, da revolução social e da tecnologia midiática na sociedade

globalizada tem conexão com esse germe de superação presente no próprio interior da perspectiva totalizante. Tal germe emerge com força quando se percebe que algo ficou comprometido no pensamento da identidade e da plena presença, descobriu-se a necessidade de “caminhos sem o risco da presença e da plenitude. No tempo, é um deixar valer a noite, na qual não se sabe que hora é e a espera, sem pontos de referência, não sabe que aurora vai vir, nem o saberá a não ser talvez no final, além do desespero; no espaço, é um dar relevo às interrupções, aos vazios, às paradas, ao imprevisto de itinerários em que o movimento revela mais do que aquilo que o olho abrange; na palavra, é um escutar a música e os silêncios, os jogos de palavras, mais que os seus significados definidos; na ação, é um respeitar o desmotivado, o esboço, o provisório, a tentativa; quanto às incertezas, as do eu e daquilo que ele se representa ou se imagina, é um renunciar a ele pura e simplesmente em favor da espera de um presente que deve ser restituído depois de o haver recebido [...]” Encontrar o valor e a dignidade da morte, redescobrir o sentido da interrupção e o peso da ausência, significa certamente renunciar ao sonho emancipador de uma totalidade onicompreensiva, mas significa também respeitar a verdade da vida, os muitos “caminhos interrompidos” que nos fatos se opõem à pretensão iluminista de uma realização a qualquer preço. Nesta volta da morte, a crítica ao iluminismo se liga àquela revolta a todo sistema fechado, presunçosamente exaustivo e acabado, em favor da realidade, na qual a noite, a estagnação e o silêncio não exercem um papel menor que a luz do dia, do movimento e da palavra⁴.

Já desde finais do século XIX, Nietzsche vislumbrou o umbral da agonia do Ocidente no que ele denominou dramaticamente a “morte de Deus”, como vaticínio do ocaso de uma civilização baseada na construção todo poderosa da idéia de Deus, do cosmos e do ser humano, ligados todos por sua vontade de totalidade e unicidade. Morte de Deus como morte dos ídolos, símbolos da inautenticidade humana e, portanto, inibidores da religiosidade do verdadeiro diálogo com Deus, como explica Vattimo:

Portanto, é somente com a morte do Deus metafísico, guardião das leis da natureza, fia-

dor da matemática (e dos comércios que se fazem também à base do cálculo) que podemos nos transformar em religiosos, abrir um diálogo com Deus, seja lá o que Ele for, além da pura aceitação admirada da ordem do mundo. Deus é a desordem do mundo, é aquele que nos chama a não considerar como definitivo nada disto que já está aqui. Deus é projeto, e nós o encontramos, quando temos a força para projetar (IHU online 88^a).

A desconstrução de todos os sistemas referenciais de sentido parece a base comum no pensamento pós-moderno que, em Derrida e Vattimo aparecem destituídos do poder de designar a transcendência.

Os autores pós-modernos propõem uma ontologia hermenêutica que permita dirimir a difícil questão da ontoteologia e suas derivações secularizantes, de modo que possa emergir das profundidades do ser o ente em seu devir mesmo. Assim, a fenomenologia moderna da subjetividade passou da clara postulação da idéia de Deus, como garante, da intuição e da percepção em Husserl, para a designação de Deus como horizonte ético (Levinas) e de sentido (Ricoeur) no território da imanência assumida como modo de vida e compreensão em que irrompe o infinito no humano. Daí a crítica tanto à totalidade como ao totalitarismo de qualquer natureza: ideológico ou político, religioso ou sexista, de classe ou étnico. Significaria isso uma nova face do ateísmo? Que abertura teônoma podemos vislumbrar dessa razão pós-moderna? Muitos indícios levam-nos a suspeitar que a razão pós-moderna possibilita uma nova figura da transcendência, desta vez em chave fenomenológica⁵. Trata-se, com efeito, de afirmar a realidade divina enquanto origem sem origem do ser, quer dizer, enquanto *Dasein*. Não um *deus ex machina* enquanto motor imóvel, mas sim ausência ontológica como ser em devir. Em seu significado teórico, tal postura implica a afirmação de uma ausência de Deus enquanto ator imediato na criação como causa, mas tolera em si mesma a afirmação dessa realidade última como horizonte hermenêutico no qual “flutua o ser”, cada ser, no seu devir imanente. Nessa postura, fica potencializada a aposta na responsabilidade que se torna uma questão ainda mais ur-

gente e inevitável e a renúncia à totalidade e, com isso, ao pensamento duro, instaurando o que Vattimo e outros denominam de “pensamento débil”, entendido não como uma apologia da incapacidade do sujeito, mas sim como afirmação, na lógica da morte da metafísica objetivante, da vulnerabilidade como modo de estar no mundo. Não seria a hermenêutica da libertação, a partir dos pobres e excluídos, uma via de acesso a essa subjetividade? Talvez por essa via teórica se possa ampliar a noção de sujeitos pós-modernos, muito além do narcisismo, da indiferença ao outro e do consumo infinito⁶. Há um viés de práxis transformadora dos sujeitos pós-modernos que fizeram de sua exclusão uma palavra de interrupção e interpelação aos sistemas de dominação e totalidade. Não se trata, assim, de postular um anarquismo ético ou religioso por si mesmos autodestrutivos da convivência humana, como caricaturizam com frequência, os críticos da pós-modernidade, mas sim do desmascaramento dos sistemas de totalidade, desdobrando-se num engendramento da existência no *poder do não poder* que procede da finitude assumida⁷.

Novos horizontes do cristianismo em tempos pós-modernos

Refletir sobre horizontes do cristianismo em qualquer situação implica perguntar pelo grau de abertura teônoma de uma realidade. No caso em questão, significa perguntar-se sobre a abertura teônoma das coordenadas da desconstrução que caracteriza o pensamento pós-moderno. Mas, considerando o postulado de totalidade da religião e das religiões, é possível estabelecer uma interface entre as religiões e a desconstrução pós-moderna, que recusa as pretensões de totalidade objetivante? Da resposta a essas questões dependerão a realização do círculo hermenêutico, ou seja, o estabelecimento do circuito entre as reservas de sentido do cristianismo, especificamente, e os apelos da realidade pós-moderna. A obtenção de uma nova interpretação baseada na articulação complementar dessa presença simultânea de passado e presente pressupõe duas premissas complexas: 1) compreensão da revelação como processo pedagógico pela qual a revelação não se reduz a uma síntese de doutrinas atemporais e universais às quais se possa aceder, passando por cima dos processos históricos e existen-

ciais. O fundamental não consiste na comunicação de verdades objetivas, mas na apropriação pessoal de dados transcendentos que se tornam fontes de sentido num processo de aprendizagem que não enfatiza a mera acumulação dos dados transmitidos, mas a sua reinterpretação criativa e constante, conforme as exigências de cada nova situação.⁸ “Aprendizagem de segundo grau”, porque ela permite um avanço gradual e dinâmico em direção à verdade através de um “aprender a aprender”⁹, 2) ortopraxis como critério último da ortodoxia que

...não tem em si mesma um último critério, porque ser ortodoxo não significa possuir a verdade final. Só se chega a esta última pela ortopraxis, e assim a ortopraxis se torna o critério último da ortodoxia não só na teologia mas também na interpretação bíblica. A verdade é só verdade quando for a base de atitudes verdadeiramente humanas. “Fazer a verdade” é a fórmula revelada desta prioridade da ortopraxis sobre a ortodoxia quando se trata da verdade e da salvação¹⁰.

As premissas acima esclarecem o parâmetro a partir do qual vislumbramos um circuito produtor entre cristianismo e pós-modernidade. Tal parâmetro nos permite reconhecer que está em curso uma virada hermenêutica da teologia¹¹, que, por sua vez, norteará a razão teológica no pensamento contemporâneo como desdobramento da “necessidade de a teologia tornar inteligível para cada época de sua história a linguagem da revelação, reatualizando-a em diálogo com a cultura do momento”¹². O pressuposto, portanto, não é de que a pós-modernidade, ou seja, o clima cultural atual represente, em si mesmo, o desvelamento do rosto do Deus vivo, mas sim o circuito da perenidade histórica: Palavra de Deus acolhida em situação de tempo e espaço dos crentes.

Entre os monoteísmos, o cristianismo tem sido a religião que mais levou a cabo o processo de dismantelamento da carga de totalidade implicada na afirmação da intervenção de Deus na história, por meio de sinais prodigiosos e de iluminação profética, própria das reli-

giões abraâmicas. Esse dismantelamento do sagrado violento afirma-se por um movimento de superação de si mesmo como sistema religioso na escatologia ou sua presença aberta ao futuro. O messianismo cristão denota uma fissura no sistema judeu de totalidade à medida que comporta a morte de seu mestre. Sua pregação na Galiléia, assim como seu enfrentamento com os poderes religiosos de sua época, seu julgamento como bode expiatório e sua morte de crucifixação, representam o dismantelamento do messianismo de poder e de suas correlativas leituras providencialistas conforme a lógica da prosperidade e retribuição divina. O túmulo vazio denota a inauguração de uma religião na graça, de um significado de vida eterna a partir da desconstrução de um corpo histórico.

Que possibilidade se abre à teologia e ao cristianismo de libertação a partir dessa perspectiva? O que se pede de uma religião e de uma teologia que se recusam a ocultar o rosto do Deus da vida? Refletindo sobre o futuro da religião num diálogo com Richard Rorty, Gianni Vattimo propõe que entre desconstrução pós-moderna e cristianismo há muito mais do que um mero vínculo essencial que a reflexão sobre a interpretação sempre teve com a leitura dos textos bíblicos:

Em outra ocasião, insisti na importância da reconstrução da história da metafísica que Dilthey apresenta em sua Introdução às ciências do espírito (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883). Para ele, é o advento do cristianismo que torna possível a progressiva dissolução da metafísica, issolução essa que, em sua perspectiva, culminará em Kant, mas que é também o niilismo de Nietzsche e o fim da metafísica de Heidegger. O cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, em base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frase de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais que levar tal princípio às suas conseqüências extremas. [...]. O que proponho aqui é, ao contrário, que a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã¹³.

Abre-se à teologia e ao cristianismo a possibilidade de uma acolhida mais constitutiva da “kénosis” articulada com a escatologia como dinâmica humano-divina possibilitada graças à experiência de Jesus

cuja divindade se manifesta no esvaziamento de sua condição divina. Tal experiência comporta uma carga crítica no tocante a toda representação objetivante de Deus e de suas promessas e introduzem o cristão em uma dimensão de ausência-presença como o horizonte de vida e compreensão em que adquire força o dinamismo da fé cristã¹⁴. A consequência disso na teologia é a emergência de uma outra relação com a verdade da mensagem efetivada nas coordenadas de um modelo hermenêutico de teologia¹⁵ que nos convida a uma distância tanto da concepção metafísica de verdade como do pressuposto de verdade do historicismo, pois, em ambas, prevalece a idéia de adequação entre sujeito e objeto. A primeira, aplicada na teologia, leva ao desconhecimento da historicidade radical de toda verdade, também da verdade revelada; e a segunda conduz à crença de que é possível estabelecer relação imediata de textos e de fatos na origem, identificados com a verdade. Uma teologia hermenêutica contribui para a libertação porque não nega a condição exodal de uma história que seguirá por escrever-se na rememoração de todo o acontecido em Galiléia, no compartilhar o pão, na prática das bem-aventuranças e dos conselhos evangélicos e na abertura aos sinais dos tempos, a um futuro incerto em suas formas específicas, porém lançado ao devir de fraternidade universal compreendida como gratuidade, dom, oferenda, reconciliação.

Se a era da globalização está dominada, principalmente, pelo poder avassalador da monovalência do mercado, potenciada pela sociedade tele-dirigida e pelo absolutismo da civilização tecnológica, então o papel profético e anamnético do pensamento judaico-cristão não pode entender-se senão na chave de desconstrução da totalidade fechada. Não será pela regressão a práticas performativas da religião próprias dos sistemas patriarcais, agrários e autoritários que o cristianismo e a teologia contribuirão para o bem do mundo. Jesus de Nazaré não prescreve para seus discípulos(as) o lugar de guardiões e juizes de sistemas ortodoxos de ordem religiosa ou sociopolítica, ou seja, de uma cosmovisão. Num mundo pluralista, a relevância e legitimidade do cristianismo e de suas teologias se expressarão no serviço profético, denunciando toda e qualquer violência objetiva, de qualquer ordem, como companheiros na aventura da liberdade responsável compreendida na diversidade de identidades e línguas, animadas pelo Es-

pírito, ressuscitadas pela memória das vítimas e nos relatos dos sobreviventes, únicos sinais-promessa de um futuro escondido em Deus para sua criação. Companheiros, portanto, na caminhada exodal do humano aberto ao advento.

O que se pede do cristianismo e de sua teologia no mundo de hoje, marcado pela ressaca da embriaguês do sentido da razão moderna e pelas aventuras da diferença, é que fale narrativa e analogicamente de Deus sem seduções de acabamento e de posse, mais confiante no amor que nos foi contado por Jesus Cristo do que no apelo a provas de força que violentam a liberdade. A exigência é, portanto, de uma práxis e de uma teologia como tão bem descreve Bruno Forte,

como pensamento da interrupção, memória do advento do Outro que vem para falar dele nas palavras dos homens sem se resolver nelas, subvertendo e revolucionando do fundo e de dentro a história do mundo, emancipando o homem dos ídolos, não apenas pelo grande “não” pronunciado por Deus sobre as grandezas do mundo, mas também pelo conjunto daqueles humildes “sim” que a sua Palavra narrada, pensada e vivida, é capaz de suscitar nas histórias pequenas e grandes, do esforço deste tempo “penúltimo”¹⁶.

Notas

- ¹ Ver: SEGUNDO, J. L. **Teología Abierta I**, p. 88.
- ² Ver: SEGUNDO, J. L. **Teología Abierta I**, p. 88.
- ³ FORTE, Bruno. **Nos caminhos do uno: metafísica e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 265.
- ⁴ Ibidem, pp. 191-192.
- ⁵ ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. **Alter Deus**. La experiencia de lo sagrado en el mundo posmoderno. 13 p. (Curso ministrado no Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP sobre a crise e renovação da pertença religiosa no mundo atual). Devo ao teólogo dominicano do México Carlos Mendoza Álvarez a abertura de horizonte para recep-

ção de uma pós-modernidade em circuito com elementos fundamentais da mensagem cristã.

- 6 Ver: COMBLIN, José. **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 212-223.
- 7 ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. **Alter Deus**. La experiencia de lo sagrado en el mundo posmoderno.
- 8 SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. São Paulo: Paulinas, 1991, especialmente os capítulos III, IV, V, VI e VII.
- 9 Este “aprender a aprender” significa, para Juan Luis Segundo, uma leitura “meta-histórica” dos acontecimentos literários, sejam estes históricos ou míticos. Isto implica, por sua vez, compreender que a verdade mais profunda que o acontecimento transmite não consiste na obtenção de uma informação exata sobre cada acontecimento e sobre sua interpretação isolada, mas sim naquela informação que se obtém num processo educativo. Dizer processo educativo inclui a concepção de que a aprendizagem não é feita através da soma de verdades e da subtração de erros, mas sim pela multiplicação de fatores, de modo que a descoberta de um novo fator multiplica a informação, converte o resto não num erro, mas numa compreensão insuficiente que urge ser mais cabalmente elaborada.
- 10 SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**, p. 41. Essa prioridade da ortopraxis sobre a ortodoxia implica assumir uma parcialidade no processo de aproximação com a palavra de Deus. Para Segundo, essa parcialidade é justificada na medida que se deve encontrar e chamar palavra de Deus a parte da revelação que seja mais útil para a libertação na situação concreta atual. Isso não significa, porém, uma relativização arbitrária das outras partes da revelação. Para superar uma eventual imagem de relativização de partes da revelação evocada pela proposição de Segundo, deve-se ter em conta o caráter processual e educativo/pedagógico da proposição de Segundo para uma aproximação aos dados revelados. Dentro desse entendimento, as outras partes da mesma revelação, quer dizer, aquelas que não entraram na nossa aproximação parcial da palavra de Deus, complementarão e corrigirão, no amanhã, o caminho seguido hoje em direção à liberdade.
- 11 GEFFRÉ, C. **Crer et interpréter**. Le tournant herméneutique de la théologie. Paris: Cerf, 2001, p.7.
- 12 LIBÂNIO, João B. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio

Lopes. **Teologia na pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 161.

- ¹³ ZABALA, Santiago; RORTY, Richard; VATTIMO, Ginni (Orgs.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 66-67.
- ¹⁴ ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. **Alter Deus**. La experiencia de lo sagrado en el mundo posmoderno.
- ¹⁵ GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 63s.
- ¹⁶ FORTE, Bruno. **Nos caminhos do uno**: metafísica e teologia. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 197.

Endereço para contato:

Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima

e-mail: degis@unicap.br

Diretrizes para submissão de artigos

Para submissão de trabalhos para a Revista Teologia e Ciências da Religião, os mesmos não devem ter sido previamente publicados nem enviados para publicação (exceto na forma de resumo em Anais). As submissões devem ser por via eletrônica para o Conselho Editorial pelo seguinte endereço: revistateo@unicap.br.

Além de enviar o artigo por e-mail, baixar o **Termo de Autorização** na página da revista e enviar preenchido e assinado pelo endereço postal de contato:

Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião
Rua do Príncipe, 526, Bloco B, 1º andar
Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900
Tel.: (81) 2119.4171

Em contrapartida cada autor receberá gratuitamente 01 (um) exemplar da Revista.

As normas da Revista Teologia e Ciências da Religião estarão especificadas no “site” da referida Revista, conforme está detalhado a seguir:

Redação do texto – deve ser digitado em processador Word for Windows (fonte: Times New Roman, tamanho 12, no corpo, 11 nas citações em destaque e 10 nas notas de rodapé, espaço 1,5 entrelinhas, texto justificado) em papel tipo A4.

Os temas podem ser desenvolvidos através dos seguintes tipos de artigo: Ensaios (até 15 laudas); Comunicações (até 15 laudas); Resenhas (até 4 laudas).

Tabelas, figuras e ilustrações – devem ser citadas no texto com iniciais minúsculas, numeradas com algarismos arábicos e terem breves títulos. Linhas verticais não devem ser utilizadas na confecção das tabelas cujos dados não devem ser repetidos em figuras. As legendas das tabelas devem situar-se acima das mesmas enquanto que as legendas das figuras e ilustrações devem estar posicionadas abaixo.

Elementos ou estrutura do artigo:

- **identificação** (título, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- **resumo** – em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **palavras-chave** (no máximo 5), separadas por vírgula. **OBS.:** as palavras-chave devem ser diferentes das já contidas no título do trabalho
- **abstract** - em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **key words** (no máximo 5), separadas por vírgula;
- **corpo do artigo** em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão;
- **referências** (relação das obras citadas no texto, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- **endereços** postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar o exemplar a que o autor tem direito).