

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

ANO 2, NÚMERO ESPECIAL, JANEIRO /2003

PUBLICAÇÃO ANUAL

PASTORAL URBANA

ORGANIZAÇÃO

PROF. DR. SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

PROF. DR. DEGISLANDO NÓBREGA DE LIMA

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	P. 1-319	ANO 2	NÚMERO ESPECIAL	JANEIRO 2003
---	--------	----------	-------	--------------------	--------------

FASA EDITORA

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

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

Editoração Eletrônica: Lílian Costa

Programação Visual: Hime Navarro

Impressão: FASA GRÁFICA

COMISSÃO EDITORIAL

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

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

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

Presidente – Pe. Paulo Gaspar de Meneses, S.J.,

Editor – Prof. Paulo Fradique, **Redator** – Prof. Fernando José Castim

Pimentel, **Revisores:** Prof. Albano Paulino da Silva,

Prof. Álvaro Augusto M. Negromonte, Profª Rachel de Hollanda Costa

CONSELHO CIENTÍFICO

Prof. Dr. Benno João Lermen (UNISINOS)

Prof. Dr. Inácio Strieder (UFPE)

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

Profª Drª Maria Clara Bingemer (PUC-RJ)

Prof. Dr. Paulo Süss

Prof. Dr. Pedro Rubens (CES)

**CONSELHO EDITORIAL DO DEPARTAMENTO DE
TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Prof. Dr. Antonio Raimundo de Sousa Mota

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

Prof. Gilbraz de Sousa Aragão

Prof. Dr. Jacques Trudel

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

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

Chanceler

Pe. Theodoro Paulo Severino Peters, S.J.

Reitor

Prof. Erhard Cholewa

Pró-reitor de Graduação e Extensão

Prof. Junot Cornélio Matos

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Prof. Altamir Soares de Paula

Pró-reitor Administrativo

Profª Fátima Breckenfeld

Pró-reitor Comunitário

Revista Teologia e Ciências da Religião. Recife:
Fundação Antônio dos Santos Abranches –
FASA, 2003. Anual. Periódico Publicado pelo
Departamento de Teologia da Universidade
Católica de Pernambuco–UNICAP.

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	RECIFE	P. 1-319	ANO 2	NÚMERO ESPECIAL	JANEIRO 2003
---	--------	----------	-------	--------------------	--------------

SUMÁRIO

Apresentação	5
Dádiva, prosperidade e dinheiro nos Novos Movimentos Religiosos Urbanos Drance Elias da Silva.....	9
Culturas viajantes: uma antropologia da cidade (Notas para repensar o fazer pastoral a partir da cidade) José Artur Tavares de Brito.....	44
Cultura urbana: Religião “à la carte”? Um diálogo com J. B. Metz Sergio Sezino Douets Vasconcelos.....	70
O desafio de evangelizar pela educação no meio urbano. A contribuição da pedagogia que se inspira na espiritualidade João Luiz Correia Júnior.....	87
Leitura compreensiva da estrutura dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola Antonio R. S. Mota.....	139
A Igreja na cidade pós-moderna. Gilbraz S. Aragão.....	181
Pastoral urbana e liturgia Jacques Trudel.....	234
A jovem família recifense e a cultura urbana Luiz Alencar Libório.....	271

APRESENTAÇÃO

A Igreja do Brasil tem tomado cada vez mais consciência da importância da reflexão teológico-pastoral sobre as várias dimensões da existência humana nos grandes centros urbanos. Em inúmeros estudos e documentos, ela tem demonstrado o seu interesse e convocado os cristãos à reflexão sobre esse cenário que se apresenta como um dos grandes desafios para a ação evangelizadora da Igreja na sociedade contemporânea.

Nas últimas décadas, o Brasil vem deixando de ser um país marcadamente de cultura rural para tornar-se um país onde a grande maioria da sua população vive nos grandes centros urbanos. Esse novo cenário é fruto de uma complexa constelação de elementos, muitas vezes, contraditórios entre si. Esse contexto traz consigo desafios que provocam a necessidade de uma séria e consistente reflexão das suas várias dimensões e desafios para a vivência da fé e a fidelidade ao evangelho. O Núcleo de Estudos e Pesquisa do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, preocupado com uma produção acadêmica comprometida com os “sinais dos tempos”, buscando produzir uma reflexão teológica sistemática a partir das perguntas e desafios da práxis cristã, assumiu, como tema central dos seus estudos e produções, a temática: “*Fé e cultura urbana*”. Esta revista é fruto desse trabalho. Ela quer ser um instrumento de diálogo com todas as pessoas sensíveis à problemática urbana, principalmente aquelas que, comprometidas com a sua fé nas comunidades, grupos, movimentos, pastorais, queiram refletir e dialogar sobre esse desafio tão rico e complexo que, certamente, marcará a ação da Igreja definitivamente.

Neste número, encontra-se a contribuição de vários professores que buscam refletir esse tema a partir das áreas em que pesquisam.

O Prof. Drance Elias trabalha as questões da “Dádiva, prosperidade e dinheiro nos Novos Movimentos Religiosos urbanos”. O autor tenta apresentar algumas características do comportamento das religiões no meio urbano. Refletindo a partir das teorias de Durkheim, ele busca encontrar o núcleo que possibilita a compreensão da relação indivíduo, sociedade e religião. A preocupação central da sua reflexão é analisar esses elementos no que se tem comumente chamado de Novos Movimentos Religiosos e verificar aí questões pertinentes no seio desses novos grupos, principalmente nos grupos neopentecostais.

O Prof. José Artur Tavares de Brito, no seu artigo “Culturas viajantes: uma antropologia da cidade”, parte da análise do fenômeno da migração, buscando tecer alguns comentários sobre o que seria “Culturas viajantes”. A partir desse fenômeno, o autor apresenta a cidade como sendo o palco onde ocorrem vários processos sociais e, conseqüentemente, o “cerne da questão” da problemática atual. Por fim, tendo presente toda essa complexa constelação, ele passa a analisar a “movimentação religiosa no Brasil” com base nos dados das últimas pesquisas sobre o catolicismo. Para concluir, o autor apresenta o desafio do diálogo com as culturas, afirmando que a necessidade do diálogo inter-religioso será uma característica marcante das pastorais e das teologias das Igrejas nesse novo contexto.

O Prof. Dr. Sergio S. Douets Vasconcelos, no seu artigo intitulado “Cultura urbana: Religião à la carte? Um diálogo com J. B. Metz”, partindo da constatação de um aspecto preocupante na cultura urbana moderna que se manifesta como “cultura do esquecimento”, da festa, das vivências imediatas e fragmentárias, busca resgatar a categoria da “recordação” na tradição judaico-cristã, buscando analisar a contribuição que essa dimensão profunda da tradição bíblica pode ajudar-nos na reflexão atual sobre a pastoral urbana.

O Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior reflete sobre o “O desafio de evangelizar pela educação no meio urbano. A contribuição da pedagogia que se inspira na espiritualidade”. Diante do desafio da educação na cultura urbana, é necessária uma espiritualidade como força motivadora que dê sentido ao trabalho pedagógico: a espiritualidade. O autor apresenta os fundamentos constitutivos da pedagogia cristã e da pedagogia de inspiração inaciana, buscando apresentar elementos que mostram como uma prática educacional fortalecida pela espiritualidade pode contribuir no processo de evangelização no meio urbano.

O Prof. Dr. Antonio R. S. Mota S.J., na sua reflexão para uma “Leitura compreensiva da estrutura dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola”, a partir da constatação da necessidade de uma resposta de mística cristã no contexto atual, propõe os Exercícios Espirituais como uma “pedagogia do discernimento”, favorecendo uma maior abertura da liberdade humana iluminada pela fé, para a vivência mais sólida de um projeto de seguimento cristão comprometido com a construção do Reino de Deus na sociedade urbana.

O Prof Gilbraz de Sousa Aragão discorre sobre a missão da Igreja na cidade. A partir de um levantamento de elementos que caracterizam “a história de desencontros eclesiais com a modernidade” o autor apresenta os desafios internos de democracia e do papel das mulheres na Igreja, bem como a sua tarefa no que se refere à inculturação e à libertação humana. Partindo da análise do “espaço de fluxos” e do “tempo virtual” típicos do nosso contexto urbano, ele propõe uma “rede de comunidades” eclesiais que devem estar vinculadas a uma “rede de comunicação” da vivência cristã.

O Prof. Dr. Jaques Trudel S.J., no seu trabalho, “Pastoral Urbana e Liturgia”, a partir de uma vasta experiência pastoral no ambiente universitário e como pároco em uma comunidade na

cidade do Recife, ambos palcos desafiadores à fé cristã no seio da cultura urbana, busca refletir a problemática da liturgia nesse contexto, propondo elementos importantes como fazer parte de uma pastoral litúrgica que busque responder aos novos sinais dos tempos.

O Prof. Dr. Luiz Alencar Libório analisa “A jovem família recifense e a cultura urbana”. Ele busca mostrar que o vazio existencial leva o ser humano a construir a sua realização, criando as diversas culturas. A cultura urbana do Recife não foge dessa dinâmica, especialmente com o trabalho doméstico e extradoméstico feminino das famílias jovens que buscam sobreviver financeiramente, ao mesmo tempo que desejam adquirir uma maior satisfação conjugal e familiar, na difícil situação psicossocial e econômica em que está inserida.

Esperamos que este trabalho contribua para a reflexão sobre esse desafio tão fascinante, que é a busca de novas possibilidades para que o evangelho seja inculturado e vivido nos mais variados contextos.

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos
Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima
Coordenadores

DÁDIVA, PROSPERIDADE E DINHEIRO NOS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS URBANOS

PROF. DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo

O presente artigo tem a intenção de abordar questões relacionadas ao comportamento das religiões no meio Urbano. Durkheim situa-se como ponto de compreensão da relação indivíduo, sociedade e religião. Mas, o eixo central deste artigo é focar o que ora se tem denominado por Novos Movimentos Religiosos e verificar aí questões pertinentes no despontar desses novos grupos, principalmente em relação aos chamados neopentecostais.

Palavras-chave: religião, sociedade, novos movimentos religiosos, neopentecostais, dádiva, dinheiro.

OFFERINGS, PROSPERITY AND MONEY IN THE NEW URBAN
RELIGIOUS MOVEMENTSDÁDIVA, PROSPERIDADE E DINHEIRONOS
NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOSURBANOS

Abstract

This paper seeks to approach questions related to the behavior of religions in Urban settings. Durkheim is taken to be the point of understanding in the relationship individual, society and religion. But the central axis of this paper is to focus on what are now deemed to be New Religious Movements and to verify within them pertinent questions on the sprouting of these new groups, especially with regard to the so-called neo-pentecostals.

Key-words: religion, society, new religious movements, neo-pentecostals, offerings, money.

I - Introdução

Conforme Gaarder (2000: 253), com o avanço da industrialização e da ciência no último século, surgiram novas explicações não religiosas para o curso dos eventos. Embora as religiões se mantenham vivas, áreas cada vez maiores da vida social e cultural têm saído de sua influência. E, além de os princípios religiosos terem perdido influência na vida social, também os conceitos éticos ensinados pelas religiões não afetaram mais as questões sociais. Esse processo é conhecido como secularização.²

Ampliando um pouco mais os horizontes acerca desse fenômeno, no Ocidente, identificamos, nos último cinco séculos, vários processos históricos de caráter eminentemente secularizante, tais como: renascimento reforma protestante, iluminismo, revolução industrial, urbanização crescente, ascensão das ciências exatas, biológicas e humanas, emancipação da educação do poder eclesiástico e sua virtual socialização para o conjunto da população, separação da Igreja do Estado; laicização da cultura e dos valores, ampliação do pluralismo religioso. Tais fatos, *ao longo da história humana*, vêm tendo efeitos diversos sobre as pessoas. E, em meio a tudo isso, alguns mantêm sua crença religiosa, mas traçam uma linha divisória entre a religião e a ciência. Outros rejeitam a religião e se tornam ateus ou agnósticos. Outros, ainda, incorporam a consciência científica a sua fé religiosa. Poderíamos dizer ainda sobre os mais radicais, que ainda sustentam a afirmação da morte de Deus, concebendo, por exemplo, a religião como uma espécie de mero anacronismo que não tardaria a findar. Na Europa, durante muito tempo, a religião pareceu desempenhar um papel menos influente na vida das pessoas. Porém, na esteira da descristianização, apareceram Novos Movimentos Religiosos, expressão de revigoramento do fenômeno religioso. Gostaria de refletir essa questão, tomando, como ponto de partida e inspiração, as idéias de Durkheim acerca da relação religião e sociedade. Revisitar sua sociologia da religião, além de um esforço intelectual a desempenhar, mantém-nos balizados nessa questão.

Alguns pressupostos

- a) Émile Durkheim (1858 - 1917), em sua visão sociológica, concebia a sociedade como realidade fundamental e que as categorias subjacentes ao pensamento são derivadas da sociabilidade. Durkheim trabalhou para demonstrar que essas categorias dependem necessariamente do caminho no qual um grupo social é fundado e organizado. Uma noção importante em sua teoria social é o que ele denomina de *fato social*. Fatos Sociais são coisas em si mesmas e, portanto, externas aos indivíduos. Durkheim concebeu indivíduo e sociedade como uma dicotomia profunda e que *fatos sociais* só podem ser explicados em função de outros *fatos sociais*.³ Para ele, a realidade social consiste em diversos níveis da estrutura social. Seu modo de análise implicava um método socioestruturalista que era, ao mesmo tempo, causal, materialista e funcional. Durkheim pode ser considerado também um evolucionista, e sua tendência para o evolucionismo aparece principalmente em seus estudos comparativos sobre religiões primitivas versus pensamento científico e sua divisão social do trabalho.
- b) As Formas Elementares da Vida Religiosa (Durkheim) são, em primeiro lugar e antes de mais nada, um estudo da sociologia do conhecimento. Durkheim desejava desvendar as formas elementares da vida religiosa a fim de descobrir a gênese do pensamento. A religião, argumentava ele, moldava a forma de todo conhecimento passado e futuro; por conseguinte, se pudesse simplesmente 'buscar debaixo do símbolo a realidade que ele representa e que lhe confere significado', compreender-se-ia a 'necessidade humana' que produz o pensamento. O método de Durkheim apoiava-se na evidência etnológica para confirmar exatamente o que, na vida humana, precisava e produzia formas religiosas

particulares. Ele argumentava que essa necessidade humana era de força, poder e conhecimento e cujo potencial completo a ciência posteriormente veio a possuir. Durkheim também procurou conhecer as causas da ação. Para poder planejar uma nova orientação para a vida francesa, Durkheim precisava saber de que modo a ação havia sido impelida até aquele momento. (Erickson, 1996: 33).

- c) A religião, para ele, serviu como a ciência, para conectar coisas entre si, para estabelecer relações internas entre elas, para classificar e para sistematizar: *as idéias essenciais da lógica científica são de origem religiosa*: “Todos reconhecem hoje que o direito, a moral, o próprio pensamento científico nasceram na religião, durante muito tempo confundiram-se com ela e permaneceram penetrados de seu espírito”. Na sua visão, todas as instituições nasceram da religião e são como aspectos variáveis da religião.
- d) Durkheim rechaçou todo conceito de que a religião estivesse fundada em erro filosófico; afirmou que se a religião era falsa, não conseguiria sobreviver ao longo da história humana. Por contraste, a religião era a expressão de algo básico, real e duradouro. Numa perspectiva sociológica, ‘não existe religião que seja falsa. Todas são verdadeiras a seu modo: todas respondem, ainda que de diferentes maneiras, às condições dadas da existência humana’. Em suma, existe um real, concreto e persistente referente aos símbolos religiosos que explicam a continuidade da prática religiosa e a flexibilidade da crença religiosa. O referente real dos símbolos religiosos, que é externo aos indivíduos e que sobrevive à morte das práticas individuais, não é o totem ou o deus, senão a sociedade mesma. É a sociedade que possui a autoridade supra-individualista, a continuidade e a externalidade necessárias para impor respeito e obediência ao indivíduo solitário.

Nesse sentido, percebemos em Durkheim que ele parece ter chegado, em seus estudos, a uma espécie de solução civil/religiosa, isto é, uma idéia de que a “religião civil” pudesse oferecer uma base para a solidariedade social em ausência de uma consciência coletiva cristã, gerando sentimentos comuns para vincular a nação-Estado.(Turner, 1997:67;73)

A noção durkheimiana de religião

Émile Durkheim, em sua significativa obra “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*”(1996), define, de início, e apresenta sociologicamente o que é a religião. Contudo começa sua sociologia da religião dizendo o que a religião não é. E, para surpresa de muitos, ele afirma que a religião não gira em torno do “Sobrenatural”. A religião também não gira em torno do “Divino”. A religião é compreendida como um conjunto de crenças e ritos que

“ supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas”.(Durkheim 1996: 19)

Três aspectos sobressaem nessa compreensão durkheimiana : “coisas reais e ideais”, “profano e sagrado” e “sis-

temas de representações”. Poderíamos dizer que, na história, principalmente se tomarmos o ocidente cristão como referência, o cotidiano está marcado por uma forma de pensar as coisas em que são classificadas de reais e ideais. A religião, enquanto fenômeno, ao ser entendida por esse prisma, foi tomando parte nessa forma de pensar, no sentido de que, ao categorizar as coisas em reais e ideais, ela transformaria essas mesmas coisas em sagrado e profano. Porém, não obstante isso, a religião, longe de se distanciar da realidade, aproxima-se, favorecendo um conhecer e um pensar sobre essa mesma realidade.

Quanto a sua função, diz o autor:

“ A função da religião é de fazer agir-nos, de auxiliar-nos a viver. O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem. Acredita salvo do mal sob qualquer forma. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé”. (*Idem*, p. 30s)

Na perspectiva sociológica durkheimiana, a função da religião seria a de conservação da unidade social e a integração social. Isso porque, nos seus estudos, as coisas sagradas são símbolos da vida social, o que revela uma compreensão de que a religião é um elemento constitutivo da vida da sociedade, porém apresentando-se como uma variável dependente, isto é, depende das formas da sociedade. Isso se expressa quando tomamos conhecimento, durante a leitura de sua obra, que Durkheim conclui dizendo ser a religião uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são coletivas e exprimem realidades

coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo (Durkheim, 1996:16). Nesse sentido, observa-se que, com Durkheim, começa o processo de integração da religião numa teoria da sociedade. Ele não identifica a sociedade e Deus. Ele coloca a sociedade na esfera dos símbolos e ritos religiosos e, dessa maneira, ele coloca a religião ligada à sociedade e, assim, justifica a crítica sociológica, o que não exclui não ter a religião um conteúdo próprio.

De acordo com seus estudos, pode-se afirmar que:

- todas as religiões se caracterizam por uma dicotomia entre sagrado e profano (essa questão será tratada mais à frente);
- as crenças e os ritos religiosos são “fatos sociais” (no sentido de Durkheim), já que existem independentemente dos indivíduos, são externos aos indivíduos e impõem certos modos de pensar e atuar aos indivíduos;
- para Durkheim, o fenômeno real e objetivo em que se baseia o simbolismo religioso não é o deus senão a sociedade;
- a religião também é o contrato dos homens pelo estabelecimento de regras que criam obrigações mútuas, cimentando as relações sociais.

Na visão durkheimiana, então, cada sociedade deve possuir certas crenças coletivas e valores gerais que chegam a ter significado normativo para os homens por meio de certos rituais

poderosos. Cada sociedade requer um sistema de crenças comuns que legitime as disposições sociais existentes, e que essas práticas e crenças gerais são, inevitavelmente, religiosas.(Turner, 1997:66s)

Partindo dessa visão acerca do fenômeno da religião, na tentativa de entender mais o referido conceito, citemos mais dois outros aspectos. Primeiro, o fenômeno religioso é um fenômeno de natureza estrutural e funcional. Não é um elemento periférico, mas um elemento constitutivo da sociedade. Segundo, o fenômeno religioso tem funções específicas que não são garantidas por outros elementos sociais. Isso quer dizer que o fenômeno religioso tem objetivos próprios e não só para os indivíduos como também para o conjunto da sociedade e da cultura, o que levanta, por sua vez, a questão da legitimação social da religião.

Peter Berger (1985: 44s) analisa historicamente a questão da religião como instrumento amplo e efetivo de legitimação social, observando que a religião, como algo constitutivo do agir humano, tem um papel bem definido, que é de procurar dar sentido a essa realidade objetiva, ligando-a com a realidade última e sagrada. Quando isso ocorre numa determinada sociedade, romper com essa “ligação” seria quase um caos; levaria, pois, à anomia. Isso se verifica quando, cada vez mais, as sociedades se racionalizam e vão, assim, abandonando ritos, mitologias etc., quer dizer, vão abandonando a partir de um determinado processo, tudo o que possibilita o “rememoramento” dos valores significativos que durante o processo histórico de construção social foram encarnados tanto pelos grupos humanos como por toda a sociedade. Daí que a religião legitima para manter e para possibilitar sempre novos sentidos a partir das situações precárias da vida cotidiana dos indivíduos e dos grupos. Desses aspectos, decorrem outros, como por exemplo, o fenômeno religioso: a) possibilita uma visão do mundo e pode garantir também ao indivíduo um comportamento de sentido e vivência de comunidade;

b) integra valores éticos que orientam a convivência; c) ordena e regula a fluência dos sentidos e, por fim, está na base da consciência de identidade, o que leva a concluir, assim, que não é só sentido, mas identidade: “Na descrição etnográfica de Durkheim, os sistemas de crenças e de ritos atuam para dirigir-se à diferença, ao conhecimento e ao significado, assim, a religião identifica, classifica e estabelece a identidade”. (Erickson, 1996: 28)

Assim, falar de religião numa perspectiva conceitual, extraída dessas linhas gerais até aqui colocadas, seria muito mais entendê-la como

“...uma empresa coletiva de produção de sentido, além de suas funções sociais na contribuição e na regulamentação de relações do homem social com seu entorno corporal, natural, social, histórico e cósmico, ela é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete de forma explícita a uma realidade extraordinária e meta-social: o sagrado, o transcendente, o numinoso” (Parker, 1996: 51)

do que se referir simplesmente a sistemas de crenças e de explicação de mundo. Nesse sentido, o enfoque aqui toma o sobrenatural como referência enunciada e feita realidade simbólica pelos próprios atores que se expressam coletivamente e de forma concreta, e não como realidade com consistência extra-sociológica própria: “As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que nascem em meio a grupos congregados e que se destinam a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos”. (Erickson, 1996: 30)

Os indivíduos, portanto, numa visão durkheimiana, não produzem cada um a sua maneira pensamentos religiosos. O pen-

samento religioso é uma realidade que se apresenta coletivamente representada; é por esse motivo que, em Durkheim, a religião recebe uma importância de ser eminentemente social. Dessa forma, é salutar concordar com o referido autor, para quem a religião se define como um conjunto de crenças e práticas relacionadas com o sagrado, que criam vínculos sociais entre pessoas; são esses vínculos, portanto, que, ao se traduzirem em pensamentos e ação, processam a construção permanente de um mundo significativo.

Poderíamos concluir que os sistemas de crenças não são, de modo algum, acidentais. Surgem como respostas a necessidades sociais. E isso se deve ao fato - como já se encontra aqui subentendido - de a religião ser algo integrado ao sistema social e que os indivíduos que a vivenciam refletem tão-somente necessidades advindas de uma condição de interdependência, reflexo, portanto, de um modo de vida social. Porém a religião possui suas próprias características e sua própria história. Algumas estão ligadas fortemente a uma formação econômica social, outras são mais adaptáveis. Contudo, ainda que seja um reflexo das condições sociais dadas, a religião não é algo passivo, mas reflete também suas próprias contradições, isto é, o fermento mesmo de sua evolução; geralmente conservadora, embora, em certas condições históricas, possa ser expressão de mudanças: “Se em determinadas situações históricas as classes sociais subalternas têm conseguido expressar-se graças a um código lingüístico a seu alcance, como a religião, tudo isto significa, se perguntavam Engels e Gramsci, que a religião quiçá é não só instrumento de domínio. Ela pode amplificar projetos sociais, indicar esperanças de libertação de estratos sociais, grupos minoritários, etnias e povos”. (Pace 1995: 4) Mas, em meio a esse quadro sociológico sobre indivíduo, sociedade e religião, bebendo de fontes já bem conhecidas, não poderíamos furtar-

nos de um aspecto que é próprio da busca do homem religioso e que a religião, em suas diversas formas históricas de expressão, apontam incessantemente caminhos para a eles se chegar: o sagrado. Nas palavras de H. Hubert, “a idéia mãe da religião”.

Sobre a noção de Sagrado

Há muito, já foi dito que o homem religioso toma como referência fundamental para sua relação com o mundo dois meios complementares: um onde ele pode agir sem angústias nem temor, mas onde a sua ação não compromete senão a sua pessoa superficial: outro onde um sentimento de dependência íntima retém, contém e dirige cada um dos seus impulsos e onde ele se vê empenhado sem reserva. Chamaríamos ao primeiro de profano, ao segundo, de sagrado. (Roger, 1950: 19)

Na base de todas as religiões, o termo sagrado aí está. Captamo-lo mais como uma categoria da sensibilidade. Na verdade quero expressar, com isso, que essa categoria sobre a qual assenta a atitude religiosa e que, ao impor seu caráter específico, gera no fiel um sentimento de respeito particular, que o reveste de uma força contra ameaças a sua fé.

O encontro do homem com o sagrado e as muitas maneiras como a vida humana responde ao sagrado estão como algo comum presente na história das religiões. Conforme Gaarder (2000: 17), sagrado se tornou uma palavra-chave para os pesquisadores da religião no século XX: descreve a natureza da religião e o que ela tem de especial. Esse termo ganhou realce numa obra sobre psicologia da religião. A idéia do sagrado, de Rudolf Otto, publicada em 1917. O sagrado é o ‘inteiramente outro’, ou seja, aquilo que é totalmente diferente de tudo o mais e que, portanto, não pode ser descrito em termos comuns. Otto fala de uma dimensão especial da existência a que chama de

‘mistério tremendo e fascinante’. É uma força que, por um lado, engendra um sentimento de grande espanto, quase de temor, mas, por outro lado, tem um poder de atração ao qual é difícil resistir.

Gaarder afirma, ainda, que Otto já foi criticado, refutado, plagiado e ampliado. Um dos que adotaram essa noção de sagrado foi o romeno Mircea Eliade, estudioso das religiões, em seu livro *O sagrado e o profano*. Ele elogia Otto e diz que seu sucesso como estudioso de religiões se deve a essa nova perspectiva que passou a abraçar. Em vez de estudar termos como Deus e religião, Eliade analisou vários tipos de ‘experiência religiosa’ dos seres humanos. Ele começa - continua Gaarder - com uma definição muito simples do que é o sagrado: é oposto do profano. Em seguida, põe-se a considerar o significado original dessas palavras. Sagrado indica algo que é separado e consagrado; profano denota aquilo que está em frente ou do lado de fora do templo:

- **(O espaço)** “Então do meio da sarça, Deus o chamou: “Moisés! Moisés!”, e ele respondeu: “Aqui estou”. Deus prosseguiu: “Não te aproximes daqui. tira as sandálias de teus pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa”. (Ex. 3, 4-5)

- **(O tempo)** “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou. Porque nele descansou de toda a sua obra de criação”. (Gn. 2,3)

- **(coisas)** “O sacerdote respondeu: Não tenho pães comuns à minha disposição. Tenho só pães sagrados” . (1 sm. 21,5s)

Eliade acreditava que o homem obtém seu conhecimento do sagrado porque este se manifesta como algo totalmente diferente do profano. Ele chama isso *de hierofani*, palavra grega que

significa, literalmente, 'algo sagrado está-se revelando para nós'. É o que sempre acontece, não importa se o sagrado se manifesta numa pedra, numa árvore ou em Jesus Cristo. Alguém que adora uma pedra não está prestando homenagem à pedra em si. Venera a pedra porque essa é um *hierofani*, ou seja, ela aponta o caminho para algo que é mais do que uma simples pedra: é 'o sagrado'. E mais. É um poder misterioso que vem ao encontro do homem e o assombra; é sentido por ele como algo estranho e esmagador (*mysterium, sacrum et tremendum*) que, ao mesmo tempo, atrai (*mysterium fascinans*). Está no âmago da existência do homem que algo lhe seja 'sagrado', tanto na relação vertical entre Deus e o homem, como horizontalmente entre as diversas possibilidades religiosas da história, e entre as maneiras concretas de se viver neste mundo. A esfera sagrada é separada da existência comum e dela radicalmente distinta. O sagrado aparece como o 'totalmente diferente', por essência; é poderoso e impõe distância, e é uma vontade que exige normas éticas:

"Se seus homens não tiveram tido contato com mulheres, poderão comê-lo. Davi respondeu: 'claro. Sempre que saímos para uma expedição...nós nos abtemos de mulheres(...)'. Então o sacerdote lhe deu pão consagrado, porque aí só havia pão oferecido à Javé". (1 Sm. 21, 5-7)

O sagrado, valor central do religioso, manifesta-se em diversas formas e códigos (hierofanias), p. ex., lugares e áreas, rios e montes, momentos, ações, escrituras, pedras, árvores, plantas e animais; também em seres humanos (sacerdotes, profetas, reis). A ação religiosa pretende deter e reproduzir o sagrado. Conforme nos mostra a história das religiões, o homem deseja sacralizar sua vida natural, principalmente por ocasião de nascimentos, da iniciação, do matrimônio e da morte. As formas histó-

ricas de religião que aí estão tentam administrar essa experiência já há muito. Há, da parte destas e de seus especialistas, uma percepção de que, para o fiel, toda sua ambição vai ao fracasso se ele não dispuser de tal recurso como fonte primordial de seu sucesso bem como de sua fortuna. Os indivíduos sempre expressaram seus desejos por querer ver bem sucedido seus empreendimentos bem como fazer fluir sua prosperidade. Para tanto, é preciso adquirir as virtudes que lhe permitirão tal êxito. Os deuses, potências pessoais ou impessoais que julgam estar dependentes, ao serem mobilizados, concedem-lhes graças, embora, para isso, o sacrifício seja grande. Esse é, a meu ver, o eixo central que, por exemplo, vários tipos de novos movimentos religiosos tem centrado seu enfoque. Sem prescindir de toda crítica a várias dessas expressões religiosas, bem como de não deixar passar despercebido o contexto de sociedade atual em que estão, esse eixo não pode ser negligenciado na análise sociológica da religião. Ao refletirmos, a seguir, sobre esses Novos Movimentos Religiosos, alguma coisa pode estar fora ou colocar-se além da razão. Isso diz respeito ao sagrado.

Sobre novos movimentos religiosos

Frente a um espetacular revigoramento do fenômeno religioso no mundo contemporâneo e que não expressa apenas formas institucionais, como também caminhos que possibilitam uma experiência de sagrado, percebemos que tal contexto coloca a religião no campo das preocupações de diversos cientistas sociais, estudiosos da Religião, que vêm já, há algum tempo, buscando uma terminologia que englobe as diversas expressões religiosas hoje, fazendo um esforço, contudo, de não cair em conotações meramente pejorativas, mas contribuir para uma maior clarificação do fenômeno. A denominação que vem encontrando

um certo espaço nessa busca por clarificar o fenômeno religioso, hoje, é a de **Novos Movimentos Religiosos (NMR)**.

Observam-se também outras formas de denominação, tais como: novos cultos, movimentos religiosos contemporâneos, novos grupos religiosos, movimentos religiosos alternativos (Moraleda, 1994: 12). É salutar, no entanto, observarmos que tal denominação ora escolhida não deixe de trazer seus problemas. NMR também encerra ambigüidades, mas consideraremos para o momento uma expressão que goza de uma maior neutralidade valorativa (o que pode não acontecer em outros países, como por exemplo, Itália, onde a expressão se encontra situada no campo eclesiástico católico).

Conforme Robbins (1988), os NMR encontram-se situados numa teia de conflitos sociais, haja vista que o surgimento de novas seitas⁴, na segunda metade do presente século, constitui sinais significativos no que se refere às fronteiras morais na sociedade moderna. Neste momento, optarmos pela terminologia “Novos Movimentos Religiosos”, a expressividade plural de grupos religiosos que ora se apresentam e que chamam a atenção de qualquer estudioso do fenômeno.

E, conforme Frigerio (1993: 26), a diversidade se relaciona com: “as características do grupo em questão; o grau de desenvolvimento ou expansão do mesmo no país em que se situa; as características da sociedade receptora (as relações Igreja -Estado que em cada uma se estabelece, por exemplo) e a história particular que os novos movimentos religiosos vem construindo em cada sociedade”. Esses grupos primam, também, por sua independência - ora estabelecem alguma ligação entre si e ora se ignoram completamente.

Poderíamos apresentar, numa breve síntese e de forma bem genérica, com base numa tipologia oferecida por Moraleda (1994), uma classificação dos principais NMR. O quadro que se-

que é demonstrativo, dá-nos uma visão bem ampla, porém não deixa de ter sua importância para o nosso propósito:

<p>1. Movimentos relacionados com o cristianismo</p>	<p>a) movimentos evangélicos fundamentalistas; movimentos pentecostais, <i>nos quais poderíamos situar a brasileira Igreja Universal do Reino de Deus</i>(grifo nosso) ; grupos que se movem ao redor da Maioria Moral de Jerry Falwell e do Evangelismo Eletrônico; e uma grande quantidade de novas igrejas evangélicas introduzidas na Ibero-América de caráter conservador;</p> <p>b) os novos movimentos separados do catolicismo. São grupos que podem ser qualificados também de fundamentalistas: Igreja Católica Renovada, Igreja de Cristo de Montfauvet, Igreja do Palmar;</p> <p>c) os " movimentos de Jesus", que surgiram na Califórnia no final dos anos sessenta: Jesus Freaks, os Jesus People e os "hippies" cristãos;</p> <p>d) igrejas milenaristas não-cristãs : Mórmons, Testemunhas de Jeová, Amigos do homem...</p>
<p>2 . Movimentos originados no judaísmo</p>	<p>A cisão mais importante é o judaísmo reformado</p>
<p>3. Movimentos procedentes do Islã</p>	<p>Religião Bahá'í, Ahmadiyya, e numerosos grupos fundamentalistas, como os Irmãos Muçulmanos.</p>
<p>4. Movimentos orientais</p>	<p>Índia: Associação Internacional para a Consciência de Krishna. Coréia: Igreja da Unificação do Rev. Moon, Igreja Central do Evangelho Pleno. Japão: as novas religiões têm caráter milenarista e as mais conhecidas são: Tenrikyô, Ômoto, Honmichi, Soka Gakkai, Sekai Kyusei Kyo (conhecida no Ocidente como "Igreja da Messianidade Mundial") .</p>
<p>5 . Movimentos inspirados nas religiões antigas.</p>	<p>Nesse grupo incluem-se as religiões afro-americanas, fusões sincréticas de elementos religiosos africanos e cristianismo: o Vodou, novos movimentos como o Rastafarismo na Jamaica, Mita em Porto Rico, o La Palma Sola em Santo Domingo.</p>
<p>6 . Movimentos esotéricos</p>	<p>Nesse grupo apresentam-se os movimentos religiosos ou para-religiosos de inspiração ocultista ou gnósticas; apresentam-se como associações culturais e científicas: Antroposofia, Rosacruz, Fraternidade Branca Universal, Nova Acrópolis, Igreja da Cientologia .</p>
<p>7. Movimentos de enriquecimento pessoal</p>	<p>Grupos que pertencem ao movimento do potencial humano e todas aquelas correntes terapêuticas e místicas de vida saudável e crescimento espiritual pela potencialização da energia psíquica..</p>

Esse leque de expressões religiosas, ou para-religiosas, a que assistimos admirados surgirem a cada instante no mundo, dá sentido ao uso do termo Novos Movimentos Religiosos. É bem verdade, no entanto, que essa classificação ou outra que estivesse ao nosso dispor como exemplo, tem a ver com os critérios dos estudiosos que, do lugar de onde falam, escolhem uns grupos e não outros para tecerem suas análises acerca dessa denominação, que é NMR.

Mas todas essas expressões e outras que não se encontram aqui identificadas, não são aceitas passivamente como se o fenômeno, por si só, fosse apenas um tipo de resposta a uma dada realidade (econômica, política, social, ideológica) de contexto mundial, que vem incidindo sobre o campo religioso. Ao lado desse quadro, encontra-se também, uma diversidade de críticas ou razões, que procuram, de uma forma ou de outra, explicar a expansão desses novos grupos: Bastian (1997: 12-13), referindo-se à América Latina, assinala a seguinte hipótese:

“Esta explosão religiosa é radicalmente nova na história religiosa da América Latina. Até 1950, a imensa maioria dos consumidores de bens religiosos de salvação aceitava a necessária mediação dos clérigos-produtores de bens simbólicos católicos. Hoje em dia, podemos indicar que cada vez mais as camadas sociais diversificam suas compras de bens religiosos. O mercado tem se transtornado e as empresas independentes de salvação se multiplicam. Tem lugar certo paralelismo entre a situação econômica e a religiosa: o crescimento da economia informal parece corresponder um crescimento das religiões informais. Este “outro sendero” religioso é também, como para o econômico, um meio de sobrevivência, desta vez simbólica. Mas, longe de ser marginal, condiciona o devenir de um campo religioso que passa de uma eco-

nomia religiosa de manópio a outra economia religiosa de competência. Neste sentido, comparando a dinâmica adquirida por um campo religioso até bem pouco regulado pela Igreja católica romana e a situação atual de um campo religioso meio louco, apontando em todas as direções, se pode falar de mutação; quer dizer, não existe outra dinâmica que a de mera competência da economia de livre mercado religioso. Para expressar essa mesma hipótese em outras palavras, se poderia dizer que se tem passado de uma situação onde a Igreja católica romana lograva impor-se aos movimentos religiosos que surgiam e aos catolicismos sem sacerdotes que sempre proliferaram, a uma nova, onde predomina a confrontação e o rechaço entre a Igreja católica romana e um universo religioso independente, em crescimento exponencial”.

Uma realidade como essa, em que percebemos um rápido avanço na demonstração não só de forças entre essas diversas expressões religiosas como também, em certos momentos, apresentam-se como rivais abertamente, merece, da parte não só da sociologia, uma busca para tentar entender essas transformações, mesmo que seja enfocando um aspecto, o que tento fazer seguir.

Retomando o quadro acima, indicando uma certa classificação, destacaríamos o *movimento pentecostal evangélico*. No momento, observamos uma forte expressão e expansão desse movimento, por exemplo, aqui no Brasil.

O Movimento Pentecostal: origem e chegada ao Brasil

O Movimento Pentecostal deita suas origens no século XX, o que faz desse movimento uma expressão religiosa, diríamos, algo recente ou relativamente novo. Segundo Alan Pierratt, os

primeiros pregadores apareceram nas décadas de 1850 e 1860, na Inglaterra e na Alemanha (o que deixa claro, também, que suas raízes históricas remontam aos meados do século XIX na Europa). Mas o que esses pregadores traziam de novidade para o mundo religioso cristão? Traziam suas afirmações de cura por meio da fé somente. Esses afirmavam possuir o dom espiritual da cura, aspecto que demarcava originalmente o movimento pentecostal. Explica o referido autor:

“No final do século XIX, vários pregadores na América do Norte também começaram a afirmar que possuíam dons de cura e, além disso, que todos os cristãos tinham direito à saúde como parte da expiação. A. J. Gordom, fundador de uma respeitada instituição de ensino teológico, e A. B. Simpson, fundador da Aliança Cristã e Missionária, foram dois líderes importantes. Ambos escreveram livros sobre cura que até hoje são utilizados como fontes básicas por aqueles que ensinam a cura pela fé. Por meio da liderança deles, junto com muitos outros que pregavam idéias semelhantes, o número de pessoas que curavam pela fé havia crescido dramaticamente no final do século XIX, e a expressão ‘cura pela fé’ havia se tornado quase um chavão na Europa e nos Estados Unidos. Alguns pregadores da cura ganharam reconhecimento nacional, incluindo Dowie, Parham, Mcpherson, Wigglesworth, Seymour, Bosworth e alguns outros. Esses homens e mulheres trabalhavam de modo independente, como evangelistas itinerantes que afirmavam ter vários dons especiais, incluindo invariavelmente línguas e cura. (eles também partilhavam da característica de não terem treinamento teológico formal)”. (*Pierrat 1993: 22*)

Em termos de América Latina, conforme Jean-Pierre Bastian, surgiram no início do sec. XX e se explicam mais por uma anomia das massas que iam migrando para as cidades do que por sua relação com movimentos religiosos pentecostais norte-americanos. É a face urbana do movimento pentecostal que mais nos interessa, pois o urbano está necessariamente ligado ao surgimento das grandes cidades e, com essas, o agravamento da pobreza, da injustiça, da fome, da enfermidade, que não se apresentam como questões teóricas, mas como realidades subjacentes à vida integral do povo latino-americano. Essa realidade é fator preponderante para um momento de explosão no campo religioso latino-americano. É assim que Jean-Pierre Bastian (1994: 246s) vê o contexto do surgimento do Pentecostalismo na América Latina:

“(...) a partir dos anos cinqüenta, produziu-se um fenômeno totalmente novo por sua amplitude e por seu efeito destabilizador no terreno religioso. Centenas de sociedades religiosas novas surgiram entre as populações marginalizadas e analfabetas. Em vez de desenvolverem-se vinculadas com o catolicismo dominante, rompiam com ele e o combatiam. Assim, se produziu uma importante mutação religiosa: pela primeira vez desde o século XVI, vastos setores sociais Latino Americanos escapavam do controle da Igreja Católica”.

Já, no Brasil, o pentecostalismo chegou e foi demonstrando, aos poucos, a sua tendência a produzir formas autóctones. Em 1910, um imigrante italiano, chamado Luigi Francescon, de raízes valdenses⁵ e que professara o presbiterianismo nos Estados Unidos, onde também tivera algumas experiências carismáticas, chegou ao Brasil, pregando na cidade de São Paulo e na pequena localidade de Santo Antônio, Paraná.⁶ Não se

encontrava ligado a nenhuma organização eclesiástica estrangeira. A sua pregação acabou dando origem à Congregação Cristã no Brasil, a primeira igreja pentecostal brasileira. Até o dia de hoje, conserva características próprias e mantém-se independente de qualquer outra denominação estrangeira. Essa originalidade será uma constante no surgimento de novas denominações pentecostais no Brasil (Hortal, 1990: 19ss) No desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro, podemos distinguir três gerações, segundo Freston (1993). A Congregação Cristã no Brasil e as Assembléias de Deus, que se iniciaram em 1911 e que se tornaram altamente institucionalizadas, constituem a primeira geração. Nesse período, observa-se que a “cura divina”, embora admitida como dom particular, não dá lugar a sessões espetaculares ou a publicidade proselitista. Em se tratando de estratégia no modo de evangelizar, a Congregação Cristã, por exemplo, restringe seu proselitismo feito de maneira direta (sem ir às praças ou a emissoras de rádio), transmitindo “a Palavra”, a fonte de inspiração divina.

A segunda geração, surgida nos anos 50, poderia ser considerada de “movimento de cura divina”. Embora tenha começado em 1952, com uma denominação importada dos Estados Unidos - a “Igreja do Evangelho Quadrangular”⁷, que adotou inicialmente o nome de “Cruzada Nacional de Evangelização” - o movimento rapidamente produziu formas nitidamente brasileiras, como a “Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo” (1955), do pastor Manoel de Melo e a “Igreja Evangélica Deus é Amor” (1962), de Davi Miranda. Nelas, ainda se conserva a preocupação com a formação de comunidades de crentes, mas o ponto focal já se encontra no evento, na concentração de massas, no exorcismo e, sobretudo, nas sessões de cura divina, que vão ao encontro das necessidades imediatas do povo. No caso da Igreja Evangélica O Brasil para Cristo, essa aborda, nas suas pregações e ações, problemas sociais, o que a faz diferente dos demais ra-

mos pentecostais. Por se ter filiado ao Conselho Mundial de Igrejas, do ponto de vista ecumênico, essa igreja reforçava sua diferença em relação às demais.

Os neopentecostais

Os Neopentecostais são grupos religiosos, surgidos nas últimas três décadas, originando-se de todos os tipos de igrejas tradicionais (segundo Pedrinho Guareschi, não apenas das protestantes), como a Igreja Evangélica Pentecostal Cristã (chamada também Igreja Bom Jesus dos Milagres) e Igreja Rosa Mística, originadas da Igreja Católica Romana e a Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1974), Igreja Casa da Bênção (fundada em 1974), de origem protestante. Outras ainda estão dentro dessa terminologia, tais como: Nova Vida, Deus é Amor, Comunidade Evangélica, e Associação Missionária Evangélica Maranata.⁸ Todas se dizem Pentecostais e fazem parte do grande número de grupos religiosos que se espalham por toda a América Latina. Mas as cinco primeiras igrejas citadas figuram entre as mais importantes e compreendem mais ou menos 80% das igrejas neopentecostais.

(Guareschi, 1995: 203-205)

Mesmo não existindo fronteiras nítidas entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, que até certo ponto se influenciam mutuamente, as igrejas que se situam dentro do neopentecostalismo seguem, cada uma a sua maneira, os fundamentos doutrinários do pentecostalismo tradicional, apresentando características próprias e, por isso, denominadas de neopentecostais. Há que se admitir a imensa capacidade que esses grupos religiosos têm de reinventar, cada um a sua maneira, ser pentecostal, que vai da inspiração tradicional ao “novo”,

descoberto na malha fina da vida cotidiana. A força dessas expressões religiosas reside exatamente nisso: sabem que, metodologicamente, o ponto de partida para se ter êxito na forma de evangelizar é colocar demasiadamente o acento desse processo na vida cotidiana dos fiéis.

A teologia da prosperidade

Nesse caldo histórico, um aspecto nos chama a atenção: a Teologia da Prosperidade. Essa sustenta, a partir de uma reflexão sobre Deus, todo um discurso sobre aspectos financeiros junto aos fiéis. É bem verdade que o contexto favorável ao desenvolvimento dessa teologia já estava colocado, embora ela só tenha surgido tempos mais tarde. Sua origem, conforme alguns autores, remonta aos dias de E. W. Kenyon (Campos, 1997: 365; Pierratt, 1993: 21), que chegara a ser bastante conhecido nos anos 30 e 40. A doutrina da prosperidade, portanto, é muito mais recente do que o próprio movimento pentecostal; isso leva-nos a concluir que a referida teologia não se originou dentro do pentecostalismo, embora tenham sido esses os braços em que melhor teve acolhida. A Teologia da Prosperidade não encontra, em suas origens, referências em experiências coletivas de vida, mas na experiência de vida de um único homem que, em plena adolescência, viu-se doente e confinado a uma cama sem esperanças e que, mais tarde, tivera visões, através das quais fora levado ao inferno e depois ao céu por três vezes consecutivas. As viagens para o inferno o impeliram para o arrependimento, e as visitas ao céu conduziram-no à fé e à conversão. Esse homem, pai da “Teologia da Prosperidade”, é Kenneth Hagin⁹, nascido em 1918. A “Confissão Positiva” é o grande pressuposto filosófico dessa teologia e consiste na convicção de que a palavra dita com fé, repetida continuamente, sem dúvida alguma, a

despeito de quaisquer evidências contrárias, gera milagres. No núcleo central dessa teologia, dois eixos temáticos são enfocados: saúde e **prosperidade**.

No Brasil, a Teologia da Prosperidade começa a fazer seu caminho a partir da década de 70.¹⁰ As primeiras instituições religiosas que marcaram o período da chamada terceira geração, já mencionadas anteriormente, foram plasmadas pelo ensino proveniente dessa teologia. É bem verdade que cada uma delas assimilou esses ensinamentos de acordo com suas necessidades, interesses e convicções. Vale destacar, no entanto, que as igrejas neopentecostais se apresentam como as mais inventivas da teologia da prosperidade atualmente. Portanto é a essas igrejas que se deve o rápido e significativo crescimento dessa teologia. Por debaixo dessa teologia, aspectos poderíamos ainda focar como eixo central, porém salientando que não compõem diretamente o referencial teórico dessa teologia, mas os identificamos na base de sua expressão quando no cotidiano da relação religiosa?

A dádiva e o dinheiro

Foucault (1987: 205) se perguntava, a propósito de seu interesse pela formação do valor, “por que há coisas que os homens buscam trocar, por que umas valem mais que outras, por que algumas, que são inúteis, têm um valor elevado, enquanto outras, indispensáveis, têm valor nulo?”. Poderíamos citar, como exemplo, o ar que respiramos, o qual, com somos de acordo, é indispensável para a vida de uma maneira geral, porém, seguindo a linha de questões levantadas por Foucault, tem valor nulo. Para esse autor, a questão do valor, num primeiro momento, exprime-se no processo de troca como uma coisa que apenas substitui outra:

Valer, para o pensamento clássico, é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca. (...) A troca é um fenômeno simples apenas na aparência. Com efeito, só se troca numa permuta, quando cada um dos parceiros reconhece um valor para aquilo que o outro possui. Num sentido, é preciso, pois, que as coisas permutáveis, com seu valor próprio, existam antecipadamente nas mãos de cada um, para que a dupla cessão e a dupla aquisição finalmente se produzam. Mas, por outro lado, o que cada um come e bebe, aquilo de que se precisa para viver não tem valor enquanto não o cede; e aquilo de que não tem necessidade é igualmente desprovido de valor enquanto não for usado para adquirir alguma coisa de que necessite. Em outras palavras, para que, numa troca, uma coisa possa representar outra, é preciso que elas existam já carregadas de valor; e, contudo, o valor só existe no interior da representação (atual ou possível), isto é, no interior da troca ou da permutabilidade.

Mas, esse “penas” não implica que tudo seja simples, afinal, o que é preciso para que uma coisa, ao substituir outra, demonstre poder de representar? É preciso que, nesse processo de permutabilidade, a coisa a ser permutada, trocada, esteja previamente imbuída de valor. Só assim poderá haver a troca. Mas, não só isso; como haverei de refletir mais à frente, é preciso que tal coisa seja também objeto de desejo e percebida como necessidade.

A dádiva

A dádiva, ou seja, a posse de um bem ou de um serviço vindo de outro sem nenhuma contrapartida tem como característica fundamental o fato de ser sempre de um caráter limitado e

de estar sempre relacionada com motivações efetivas poderosas. Além disso, a dádiva não garante a ninguém a oportuna ou imediata consecução dos bens e dos serviços de que se necessita ou se deseja. Dessa forma, ela inclui sempre a possibilidade de se pensar sobre suas motivações subjacentes e essa constatação é de fundamental importância para a observação das sociedades primitivas no que diz respeito à sua ocorrência. Parece que essa forma de comportamento se acha fortemente relacionada com os hábitos religiosos dos povos primitivos bem como das sociedades complexas modernas (Lima, 1996: 30). A troca de presentes, como um exemplo de dádiva, e considerada uma forma de distribuição de mercadoria, foi muito usada por povos primitivos e, segundo Maus (1999: 351), essa tradição, como forma de mercadoria, deriva da psicologia de presentear. Não só isso, o próprio movimento dos dons e contradons, cuja circulação é regida pelo princípio de **dar / receber / retribuir**, funda alianças sociais próprias a um determinado grupo humano. Refletindo a dádiva à luz desse princípio que funda alianças sociais, diremos, portanto, que ela fundamentalmente estabelece relações.¹¹ Godbout (1999: 16) insiste nesse aspecto, isto é, em que é preciso “pensar na dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como relação”. E, diga-se bem, como relação social. O campo religioso é bastante fértil como lugar desse tipo de troca. Os altares, os púlpitos, estão aí para demonstrar como os fiéis são gratos pela ação poderosa de seus deuses. Todos os objetos, inclusive dinheiro - objeto que continuo pesquisando, agora no doutorado - são ofertados como troca, e esse ato decorre de um compromisso fundamental, o de significar, já que tal doação é uma ação simbólica, carregada de fé e reveladora de uma dada situação existencial.

Mas uma questão parece importante ser colocada: a forma de permutar, no mundo moderno, ao sofrer permanentes mudan-

ças em seu processo de aperfeiçoamento, levou-as a estabelecerem o uso das trocas como resultado das especializações do trabalho e diversificação dos meios de produção. O que alterou significativamente a compreensão do mundo moderno sobre a dádiva, pois, embora concebendo-a como uma relação social, reduziu-se a algo utilitário.

Com as sociedades capitalistas modernas estamos no pólo oposto ao das sociedades que Mauss analisa em seu 'Essai sur le don'. Pode-se dizer sem exagerar que nossas sociedades são marcadas em profundidade por 'uma economia e uma moral de mercado' e que, de maneira oposta, as sociedades que figuram no 'Essai sur le don' aparecem a Mauss como sociedades profundamente marcadas por 'uma economia e uma moral do Dom'. Isto não quer dizer que as sociedades mercantis de hoje deixaram de praticar o Dom. O problema é ver, em cada caso, qual dos princípios domina o outro na sociedade e por quê. (*Godellier, 2001: 26*)

O mundo capitalista analisado e denunciado por Marx, em *O Capital*, revela, a meu ver, que o sentido da troca foi alterado substancialmente em relação ao "mundo das trocas de presentes" estudado por Mauss, no qual a gratuidade era o princípio fundamental. Com isso, o que percebemos no momento? Percebemos que a lógica atual, do paradigma atual, é o seu funcionamento a partir do interesse; essa é a lógica do mundo mercantil. E, para tal empenho, só funciona a partir do contrato, e esse se funda numa ideologia utilitarista: dar/pagar; funciona pela equivalência; o objetivo não o de criar vínculo social, pois acontece o contrário, ou seja, o vínculo social se extingue. Há um lado perverso nessa lógica.

Se voltarmos ao exemplo que Marx dá ao referir-se, em *O Capital*, à forma mercadoria do produto do trabalho no caso, citando o exemplo de um casaco, é que o objeto não é visto como algo que é fabricado e vestido, mas como uma mercadoria que é trocada. E, como uma mercadoria, fruto de um processo de produção, o casaco não pode ser definido como uma coisa a ser vestida ou cuja utilidade seja de aquecer alguém. Como uma mercadoria, expressão de um processo de universalização da produção (é isso que, para Marx, significa o capitalismo), o casaco não é mais uma coisa, mas um valor de troca. Através dessa troca (que se dá fundamentalmente através do pagamento por tal peça) tem-se um outro sentido, revela-se um outro tipo de relação social. A mediação para essa relação é o mercado, e este, ao ser constituído como referência central para as relações capitalistas, ocultou a dádiva, ou a “verdadeira” dádiva, através da qual a relação é marcada pela gratuidade. É assim que Godbout (1999: 29) qualifica a dádiva: “qualquer prestação de bem ou serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar, alimentar ou recriar os vínculos sociais entre as pessoas”. Nessa lógica, as relações não tendem a esfriar; o excluído da lógica mercantil aqui se refaz e tende a reproduzir esses vínculos sob a base de uma dívida social: dar/receber/retribuir. Há, por assim dizer, uma expectativa de devolução.

O dinheiro no espaço cúltico: um vínculo através da coisa

O que pretendo expor agora, à luz do que refleti acima, é que um certo movimento trazido pela onda capitalista do mundo moderno, causou um deslocamento das coisas que se dão para aquelas que se guardam e que essa coisa chamada dinheiro, algo a todos nós tão familiar, parece apresentar-se na vida social, no ápice de sua ousadia, quando, por qualquer motivo, o en-

contramos tomando parte ou penetrando o domínio do sagrado: dinheiro não é danação, mas santificado, quando imolado para ser oferta e fazer multiplicar as obras de Deus. Alguns tenderiam a dizer que a penetração do dinheiro no espaço do sagrado seria para profaná-lo, destruí-lo. Será? O dízimo é dinheiro. É algo que pertence a Deus. O que há de sagrado nesse objeto tão nomeado hoje no espaço do religioso? Há uma alma nesse objeto que não é pequena. Nessas experiências de neopentecostalismo, costumo observar que o dinheiro parece prolongar os fiéis e esses parece identificarem-se com o dinheiro, de tal modo que, quando um fiel o possui, este se vê impelido a imediatamente dar, ofertando-o, para que o retorno seja em dobro. O dinheiro é um forte ponto fixo, isto é, uma entre tantas realidades abstraídas às trocas de dons, que identificamos na experiência religiosa atual de neopentecostalismo. Num contexto de sociedade centrada numa economia de sistema de mercado, tal ponto fixo ao qual chamamos dinheiro parece ter encontrado aí uma “nova” base de sustentação que, como uma realidade abstraída por tal experiência religiosa mencionada, não o percebemos como algo simplesmente provisório, mas durável. (Por quanto tempo existir e/ou evoluir tal sistema mercantil, pois este tem sido, a meu ver, senão a causa principal, pelo menos o “alimento” que dá visibilidade e nomeação do dinheiro no espaço de culto neopentecostal, o que tem feito desse objeto, um dos principais conteúdos de expressão da fé da membresia dessa experiência religiosa).¹² Mas, a pergunta a partir do espírito da dádiva, e para mim não quer calar, é: o dinheiro é um objeto sagrado? Quem o pede e recebe? Quem o dá e espera? Há um “laço” espiritual que costura esse processo no espaço a que faço referência. É preciso percorrer esse itinerário, mesmo sabendo que a viagem não seja fácil.

Notas

- ¹ Prof. do Departamento de Teologia e Ciências da Religião. Mestre em Sociologia pela UFPE e doutorando do mesmo programa. E-mail luanluan@elogica.com.br
- ² Confere também, Dicionário do Pensamento Social do Século XX, p. 679.
- ³ Um fenômeno social deve ser explicado com outros fenômenos sociais. Um fenômeno social existe quando envolve uma camada significativa de pessoas da sociedade.
- ⁴ O termo “seita” designa a “noção de uma coletividade voluntária que se separou da corrente principal de idéias religiosas ou políticas e que ciosamente preserva a sua exclusividade social, cultural e ideológica”. Ao nos referirmos a “seitas” no campo religioso, poderíamos, portanto, concordar com o seguinte: fala-se de um grupo cindido que se organiza como comunidade diferenciada em relação a uma das religiões universais, com uma cosmovisão original, algumas crenças peculiares e algumas práticas próprias. (cf. Moraleda, 1994: 10).
- ⁵ O fundador da Congregação Cristã recebeu influência dos valdenses. Esses tinham um conceito fundamental: a Bíblia, em especial o Novo Testamento, constituía-se na única regra de fé e vida, e as interpretações eram realizadas de forma literal. Dentre os preceitos básicos estavam: o uso apenas da oração dominical, ações de graça antes das refeições, a prática de ouvir confissões e a de celebrar em conjunto a ceia do Senhor. (cf. Campos, Jr. 1995: 26)
- ⁶ O fundador da Congregação Cristã chegou a atrair presbiterianos, metodistas, batistas e católicos romanos. Um grupo saiu da Igreja Presbiteriana e começou a se organizar. Francescon fora operário e, portanto, possuía linguagem simples, conseguindo atrair, no início de seu movimento, os seto-

res mais pobres da população. Hoje, além dessas camadas, encontram-se empresários e a classe média, embora diminuída (Campos, 1995: 27s)

- ⁷ De início, essa igreja usou como estratégia, na sua forma de evangelizar, as tendas de lona, estratégia essa que torna o trabalho “mais próximo do povo”. A ênfase na cura divina funcionou como verdadeiro fator de desenvolvimento dessa seita, que, já em 1964, contava com 25 mil membros. Depois do uso das tendas, seguiu-se a construção de templos com características arquitetônicas diversas. (Idem. p. 37)
- ⁸ “A expressão ‘pentecostalismo autônomo’ tem sido usada desde a segunda metade dos anos 80, para designar aqueles grupos pentecostais que se estabelecem fora das grandes denominações brasileiras, pentecostais ou protestantes, fundadas e lideradas por empreendedores religiosos, líderes carismáticos, que teriam preferido se ‘estabelecer por conta própria’, sem vínculos, inclusive, com missões estrangeiras. José Bittencourt Filho e outros analistas da religião, no Brasil, ligados ao antigo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação); ao ISER (Instituto de Estudos da Religião); Ari Pedro Oro, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Jesus Hortal, da PUC do Rio de Janeiro, estão entre os que divulgam esse termo, através de seus escritos e abordagens, para designar o que aqui chamamos de neopentecostalismo”. (Idem. 1997: 18) Numa perspectiva ainda tipológica, ver também Siepierski, 1997.
- ⁹ Embora as raízes da Teologia da Prosperidade encontrem-se em Kenyon (1867-1948), o pai dessa teologia é Kenneth Hagin. (Cf. Corten, 1996:144)
- ¹⁰ Mariano fez a seguinte observação, em artigo publicado em 1994: “ Robert Mclister, fundador da igreja de Nova Vida, parece ter sido pioneiro no trato da questão da prosperidade

financeira nos meios pentecostais, mas não da Teologia da Prosperidade propriamente dita. Já no começo dos anos 60, ele escreveu o livro *Como Prosperar* (Rio de Janeiro, Nova Vida, 1978, 3ª edição), orientando os crentes a serem fiéis no pagamento do dízimo para terem suas finanças abençoadas. Em 1981, publicou *Dinheiro: assunto altamente espiritual* (Rio de Janeiro: Carisma Editora), no qual criticava, por um lado, os pastores que viam o dinheiro como ‘a raiz de todos os males’ e, por outro, o triunfalismo dos ‘supercrentes’, pregadores da Teologia da Prosperidade, que viam a prosperidade como ‘prova da espiritualidade e das bênçãos de Deus’, tratando este como ‘um empregado sempre à disposição’ ou tentando ‘fazer negócio’ com Ele. Embora crítico dos ‘negociadores de bênçãos’, McAlister, paradoxalmente, dizia com muita tranquilidade: ‘se você deseja garantir o seu futuro financeiro, pague seu dízimo. Dê também ao Senhor ofertas de amor. (1981, p.14, 43, 68)’ (cf. Mariano, 1994: 31)

- ¹¹ O sentido popular de “ajudar”, “fazer caridade”, “construir em mutirão”, organizar uma festa na base do compromisso de “levar um pratinho”, a participação das mulheres nas reuniões da associação dos moradores durante a noite, depois de uma jornada de trabalho em casa à luz da teoria da dádiva, diríamos que são formas de construção de um imaginário social a que a sociologia brasileira não tem dado atenção suficiente. A tentativa de caracterização a partir dessa base de inter-relação, leva os indivíduos a criarem vínculos sociais e desejarem ficar juntos. Tomando isso como pressuposto, concluiríamos que a dádiva não é um valor moral, mas uma lógica de ação social.
- ¹² O sistema de mercado atual não favorece uma justa distribuição de renda para que as pessoas possam suprir suas carências de base, tipo: alimentação, vestuário, moradia, transporte, saúde, educação. Tal impossibilidade do sistema, expres-

são dessa fase de desenvolvimento capitalista internacional, gera uma corrida, uma disputa (impulso de um antigo desejo) por dinheiro. E isso é bem captado pela instituição religiosa. No espaço do religioso, de tipo neopentecostal, o dinheiro, ao ser exigido através de uma prova, como uma prenda ditada por deuses, será sacrifício imolado no altar e transformado em “ferramenta de Deus”, para multiplicação de sua obra (crescimento da igreja) em primeiro lugar.

Referências

BERGER, Peter. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BASTIAN, Jean-Pierre. **Protestantismo y modernidad latino-americana.** Historia de las minorias religiosas activas en America Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **La mutación religiosa de América Latina.** (Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica). México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CAMPOS, JÚNIOR, Luiz de Castro. **Pentecostalismo: as religiões na história.** São Paulo: Ática, 1995

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado.** Petrópolis: Vozes; Simpósio Editora; UMESP, 1997.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo.** O Pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ERICSON, Victoria Lee. **Onde o silêncio fala.** Feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.

FRIGERIO, Lejandro. La invasion de las sectas. El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los medios de comunicacion en Argentina. In: Sociedad y Religion, Junior, nº 10/11, 1993.

FRESTON, Paul. **Pentecostais e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1987.

GAARDER, Jostein; et al. **O Livro das religiões.** São Paulo: CIA das Letras, 2000.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (org). **Textos em representações sociais.** Petrópolis: Vozes, 1995.

GODBOUT, Jacques T. **O Espírito da dádiva.** Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1999.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HORTAL, Jesus. **Diversidade religiosa no Brasil.** Cadernos do ISER, n. 23, 1990.

LIMA, Jeremias Ferraz. **Psicanálise do dinheiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

MORALEDA, José. **As seitas hoje.** Novos Movimentos Religiosos. São Paulo: Paulus, 1994.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo: n. 44, 1994.

MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PACE, Enzo. Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones. In: **Sociedad y Religión**. n. 13, 1995.

PIERRAT, Alan B. **O evangelho da prosperidade**. São Paulo: Sociedade Religiosa, Vida Nova, 1993.

ROBBINS, Thomas. Converts and charisma: Religious. In: **Current sociology**. v. 36, n. 1, SAGE, London: 1988, caps. 6-7.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política. In: **CADERNOS da Escola Superior de Teologia Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. n. 1 1997.

TURNER, Bryan S. **La religión y la teoría social**. Una perspectiva materialista. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CULTURAS VIAJANTES: UMA ANTROPOLOGIA DA CIDADE

(NOTAS PARA REPENSAR O FAZER PASTORAL A PARTIR DA CIDADE)

JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO¹

Resumo

Este trabalho pretende tecer alguns comentários sobre o que seria “Culturas viajantes”. Esse tema se torna pertinente porque está no âmago das grandes discussões hoje. Primeiro que tudo, tomamos o estudo da antropologia cultural com a amplitude devida. Este texto vai nessa direção. Propõe-se a fazer uma reflexão mais abrangente possível levando em conta aspectos da existência humana, biológica e cultural, passada e presente porque a vida não se vive por categorias, mas é um processo sempre contínuo. Para isso, trazemos à tona alguns autores clássicos da antropologia urbana. Nossa intenção também é fazer um convite à leitura atenta da cidade. Convidamos a olhar a cidade como um palco, onde acontece tudo da Idade Contemporânea, onde acontece todo tipo de relação. No ano de 2002, o IBGE divulgou os resultados da chamada tabulação avançada dos dados preliminares do Censo. Procuramos abordar aqui os resultados relativos à questão Religião. Também para saber qual é o perfil do católico brasileiro, o Instituto Nacional de Pastoral (CNBB) solicitou ao CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) a Pesquisa Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil. Com esses dados, fazemos algumas considerações que questionam o fazer pastoral na cidade. Daí, o apelo de uma Pastoral da Cultura.

Palavras-chave: dinâmica cultural, espaço urbano, cidade, pluralismo religioso, pastoral da cultura

TRAVELING CULTURES: AN ANTHROPOLOGY OF THE
CITYCULTURAS VIAJANTES: UMA ANTROPOLOGIA DA CIDADE
(NOTES FOR RE-THINKING PASTORAL ACTIVITIES BASED ON THE CITY)

Abstract

This paper aims to weave together some commentaries on what “Traveling Cultures” might be. This topic has become pertinent because it is at the core of major debates today. First of all, we tackle the study of cultural anthropology with the due depth. This text goes in that direction. It sets out to make the fullest possible reflection taking into account aspects of human existence, both biological and cultural, from the past and today, because life is not lived in categories but is a never-ending process. Therefore, we draw on some classical authors of urban anthropology. Our aim is also to extend an invitation for an attentive reading of the city. Our invitation is to regard the city as a stage on

which everything in the Contemporary Age has been taking place, and on which every sort of relationship is realized. In 2002, the IBGE (the Brazilian Statistical Office) published the results of the so-called advanced tables of the preliminary data of the Census. We seek to approach these results in relation to the question of Religion. And also, to learn what the profile is of the Brazilian Catholic, the National Institute for Pastoral Matters (CNBB) requested the Center for Religious Statistics and Social Investigations (CERIS) to undertake a Survey of Current Tendencies of Catholicism in Brazil. With these data, we put forward some considerations which question pastoral activities in the city. From this, the appeal for a Pastoral for Culture.

Key-words: *cultural dynamics, urban space, city, religious pluralism, pastoral for culture*

Introdução

“A mentalidade urbana é mais extensa que o espaço urbano”

(Louis Wirth)

O povo brasileiro é marcado pela mobilização. Mudam-se os fluxos, os destinos, as atividades econômicas, mas permanece o desenraizamento como forma de conquistar a sobrevivência. Aqui, quero falar particularmente da região Nordeste. Se existe um povo migrante no Brasil este é o povo nordestino.

O estudo sobre Migrações internas no Nordeste, de técnicos nordestinos, chega à conclusão de que quase 1/3 da população nordestina é migrante dentro da própria região. Somando-se a esses os milhões de nordestinos vivendo fora da região, pode-se afirmar, com toda segurança, que, de cada 3 nordestinos, pelo menos 1 é migrante.

É a partir desse contexto que me proponho a tecer alguns comentários sobre o que seria “Culturas viajantes”. Esse tema se torna pertinente porque está no âmago das grandes discussões hoje como: dinâmica cultural, espaço urbano, pluralismo religioso etc.

Perguntas que não iremos responder nessas poucas linhas são pertinentes para o estudo a que nos propomos. Com o pro-

cesso de urbanização, quais mudanças (transformações e influências) ocorrem na experiência religiosa das pessoas nas periferias das cidades? Temos que continuar estudando para encontrarmos chaves para entender o homem e a mulher do início deste novo século. Quais são os grandes sonhos desse homem e dessa mulher? O que para esse homem e essa mulher (fruto da urbanização) é ponto de segurança? Com a mudança para a cidade, o que acontece com “o cristão por tradição”? Que influência tem a mídia televisiva nesse novo fenômeno? Como se dá a articulação entre o racional e a fé nesse novo contexto?

Para esse olhar, no primeiro momento, queremos colher algumas contribuições da antropologia cultural. Alguns trabalhos etnográficos recentes podem ajudar-nos e dar uma luz para percebermos as dinâmicas específicas de “morar” e “viajar”. O Nordeste é um celeiro para o estudo desse fenômeno.

Em segundo, constataremos que a cidade é o cerne da questão. É nela onde ocorrem vários processos sociais. Como entender a recorrente crítica à “impessoalidade” e à “superficialidade” nas relações urbanas. Antes, porém, é preciso dar conta de quem é, e como vive, este ser humano do mundo urbano.

Por último, olharemos para o contexto religioso. Especialmente as igrejas cristãs. Dados recentes nos revelam a cara da movimentação religiosa no Brasil, sobretudo tendo presente os dados coletados e analisados pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), os quais são de fundamental importância para se pensar em as transformações recentes do campo religioso brasileiro trazendo questões relevantes para o trabalho pastoral. O novo campo religioso brasileiro é caracterizado por um grande pluralismo, a saber, os cristãos, os “sem religião” e os “ateus”. É importante destacar a convergência entre os dados do CERIS e os do Censo 2000 recém-divulgados pelo IBGE.

Fica um desafio: o diálogo com as culturas e a afirmação da necessidade de aprofundamento da relação do diálogo inter-religioso serão a marca deste novo século para as pastorais e as teologias das igrejas. Se partirmos das “Culturas Viajantes”, o que de fato é cultura? O que, de fato, é a Pastoral da Cultura? Como fazer pastoral na cidade, hoje?

O que é uma cidade? A antropologia moderna tenta dar uma definição mais abrangente do que vem a ser uma cidade moderna. A imagem da cidade é composta de um sem-número de traços, linhas, cores, sinais gráficos, sons, sotaques, letras, roupas, números, cheiros, frases, massas, volumes, movimentos etc. É o lugar onde convivem as relações capitalistas impessoais com o movimento social que reclama uma sociedade de processos coletivos mais humanizantes. Na cidade, convivem a religião com a ciência, a família com o individualismo crescente, o isolamento individual com a comunicação internacional e, em termos de espaço físico, centros superconstruídos com periferias vazias, arranha-céus com favelas, palacetes e cortiços, avenidas com pracinhas; a arquitetura tradicional e de estilo convive lado a lado com a ultramoderna.

Devemos compreender a paisagem de uma cidade não apenas na sua acepção exclusivamente visual, mas na dimensão significativa que os usuários atribuem a ela: a cidade na sua dinâmica cotidiana, espaço de ação, símbolos, significados etc.

O aprofundamento desse tema é muito desafiador pela sua atualidade. A sociedade sofre constantes mudanças em todos os sentidos, por isso a pastoral deve acompanhar essas evoluções. Tanto é que, em muitos setores das igrejas, ainda não se começou a aprofundar esse tema. Em muitos ambientes eclesiásticos e eclesiais, ainda é quase desconhecido.

Eis o desafio: como fazer uma pastoral eficaz e adaptada às cidades? Naturalmente diminuindo cada vez mais o fosso que

existe entre fé e cultura. O ponto de encontro entre evangelho e cultura é o cerne da questão. De fato, a dualidade entre “Evangelho e Cultura” se arrasta há muito na dinâmica das igrejas.

Por conseguinte, os próprios conceitos de Deus, sagrado, de fé, amor só são compreensíveis mediante o complexo aparelho de modelos culturais mais ou menos conscientes. Símbolos, ritos usados, por exemplo, na Bíblia ou na liturgia, não nascem do nada. Desenvolvem-se dentro de estruturas mais amplas que são as estruturas típicas de determinada cultura. Dessa maneira, é fácil compreender por que a religião se acha ligada à cultura.

1. a cultura

1.1. um olhar antropológico sobre as culturas viajantes

“O tempo passaria, antigos impérios cairiam e novos ocupariam seus lugares. As relações de classe tinham de mudar antes que eu descobrisse que não é a qualidade e a utilidade dos bens que importam, mas o movimento, não o que você é ou o que tem, mas de onde você vem, para onde vai e em que ritmo está chegando lá” (BEYOND).

O antropólogo James Clifford se empenha em trabalhar o tema das “Culturas Viajantes” (CLIFFORD, 2000: 51-79). Ele diz que as pessoas estudadas pelos antropólogos raramente são caseiras. *“Alguns deles, pelo menos, foram viajantes: trabalhadores, peregrinos, exploradores, convertidos religiosos ou outros tradicionais ‘especialistas das grandes distâncias’”* (CLIFFORD, 2000, 53). De fato, na história da antropologia do século XX, os “informantes” aparecem primeiro como nativos, emergindo depois como viajantes.

O aspecto da viagem aparece bem presente na dinâmica das culturas. Poderíamos começar perguntando – o que é cultura? Na realidade, cultura é a ação de cultivar a pessoa humana seus dons, dando sentido e significado à vida cotidiana e social. As pessoas criam e produzem, no processo histórico, um sistema de valores sobre os quais fundamentam a cosmovisão da vida e do mundo. Essa cosmovisão e seus valores são expressos por um sistema de símbolos. Na antropologia, temos um esquema que é muito trabalhado: o mito (particularmente os de origem e os relatos históricos) – os ritos (que possibilitam a afirmação, interiorização e a celebração nas relações de seus valores fundamentais) – o interdito (que são as regras de comportamento do próprio grupo religioso).

Para falar de cultura, não podemos deixar de citar um clássico da antropologia:

“(a cultura) é um sistema, transmitido historicamente, de significações encarnadas nos símbolos, de concepções recebidas em herança e expressas sob formas simbólicas graças às quais as pessoas comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento da vida e suas atitudes em relação a ela” (GEERTZ, 1973: 89).

Uma reflexão sobre o significado de cultura se faz necessária para se aprofundar cada vez mais um respeito mais profundo ao modo de viver do povo e ao seu modo de ser. A propósito disso, o próprio Geertz registrou que os antropólogos “*não estudam aldeias, estudam em aldeias*”. E, cada vez mais, poderia acrescentar, não estudam em aldeias, mas em hospitais, laboratórios, bairros urbanos, hotéis de turismo, em igrejas. Essa tendência põe em questão uma configuração modernista/urbana do objeto “primitivo” de estudo como romântico, puro, ameaçador,

arcaico, simples e assim por diante (CLIFFORD, 2000). Mas, apesar da saída das aldeias literais, permanece a noção de campo de trabalho como um tipo especial de moradia localizada. Hoje, cada vez mais, crescem os estudos sobre a cidade. A cidade passou a ser um objeto de estudo permanente por parte de antropólogos. Basta ver as inúmeras defesas de dissertações e teses nessa área.

1.2. Cultura como conjunto e processo coletivo de integração na sociedade

“Cultura é este conjunto complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.
(Edward Tylor)

O papel da antropologia é produzir interpretação das diferenças culturais? Malinowski afirmava, justamente, que “o papel da antropologia é produzir interpretações das diferenças enquanto elas formam sistemas integrados”. Isso nos deixa crer que alguns antropólogos clássicos vêem uma proximidade muito grande entre cultura e função. Malinowski considerava que uma sociedade deve ser estudada enquanto TOTALIDADE, tal como FUNÇÃO. A partir de Malinowski, a antropologia se torna uma ciência da alteridade.

Com Malinowski, existe uma mudança de concepção dos povos primitivos. Existe uma compreensão naturalista e marcadamente otimista de uma totalidade cultural integrada.

Na obra de Marshall Sahlins, *Cultura e Razão Prática*, é afirmado

“que o significado é a propriedade específica do objeto antropológico. As culturas são ordens de significado de pessoas e coisas. Uma vez que essas ordens são sistemáticas, elas não podem ser livre invenção do espírito. Mas a antropologia deve consistir na descoberta do sistema, pois não pode mais contentar-se com a idéia de que os costumes são simplesmente utilidades fetichizadas” (SAHLINS, 1979: 10).

O próprio trabalho de Sahlins representa uma crítica antropológica da idéia de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário. A proposta do trabalho é exatamente discutir a relação existente entre a proposta cultural e a proposta prática como uma oposição cíclica à repetitividade à qual a antropologia se manteve presa nos últimos anos.

Sobre a idéia de cultura e natureza, temos um grande debate. Franz Boas afirma que a cultura não procede da natureza, pois cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrenta. Alfred Kroeber, no livro “O Superorgânico”, mostrou como o ser humano está acima de limitações orgânicas. Os atos dependem de aprendizagem. Morgan enfatiza o descobrimento dos “germes” do pensamento. Na obra de White, o paradigma de Boas convive com o de Morgan, a razão prática e o símbolo coabitam. Já Lévi-Strauss, o mais famoso antropólogo francês, considera que a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Para ele, essa seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades. Leslie White, antropólogo norte-americano, contemporâneo, considera que a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do ser humano foi capaz de gerar símbolos. Margaret Mead vê uma grande relação entre biologia e cultura.²³

Ela diz que até a amamentação pode ser transferida a um marido moderno por meio de mamadeira. Com os índios Tupi, o marido pode ser o protagonista mais importante do parto. É ele e não a mulher que se recolhe à rede (o conhecimento depende de aprendizado-endoculturação).

Quanto à questão do determinismo geográfico, a partir de 1920, Boas, Wissler e Kroeber demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais. Daí, a constatação de que é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico.

Para Malinowski, a cultura aparece simplesmente como um instrumento ou um ambiente. Ele procurou resolver o problema, ainda hoje, presente na teoria antropológica do binômio natureza e cultura. Aqui, podemos entender toda a dimensão da noção de cultura e função.

De fato, se tomarmos a análise dos vários elementos que se integram na sociedade e se partirmos de uma consideração funcionalista, concluímos que a dimensão de função é fundamental para que as instituições existam. Isso porque, segundo o próprio Malinowski, uma instituição desprovida de função tende a desaparecer. A funcionalidade cria a integração.

2. A cidade

2.1. Um olhar antropológico sobre a cidade

Nossa intenção é fazer um convite à leitura atenta da cidade. Convidamos a olhar a cidade como um palco, onde acontece tudo da Idade Contemporânea, onde acontece todo tipo de relação.

A antropóloga Rita Amaral (USP) nos convida a fazer uma viagem pelo significado da cidade moderna. A cidade é o lugar

onde convivem pobres e ricos, velhos com jovens, mendigos e doutores, católicos e protestantes, ateus e macumbeiros, gregos e baianos, o empresário e o funcionário, o operário e o ladrão, o malandro e o otário, o jumento e a parabólica. Na cidade, a cultura até mesmo cria a natureza. Parques florestais, praças, bosques, jardins, por exemplo, estão presentes apenas onde os humanos desejam ou permitem (AMARAL, 1998).

Os estudos atuais, nessa área, destacam a importância da questão ambiental. A preservação dos valores culturais e ambientais é uma tendência da atualidade. Em contraposição à globalização da economia e da comunicação, a valorização das coisas locais procura manter identidades específicas para garantir às pessoas uma referência do seu lugar. O passado e as suas referências marcadas no território, as manifestações culturais tradicionais repassadas de geração em geração, as formas de lazer – objetos, alimentos, remédios caseiros, festas – voltam a ser valorizados. Começamos a acreditar na necessidade de compreender o passado como um referencial para a construção do futuro e como um processo contínuo de fruição, confrontando o pensamento iluminista, base da cultura ocidental por dois séculos, que desvincula o passado e vislumbra somente o futuro sob o ideal da modernidade.

Hoje, cada vez mais, estuda-se a totalidade da cidade, ou seja, os humanos e tudo o que está ao seu redor. E, nesse sentido, começa-se a falar não só do meio ambiente, mas do ambiente todo, da qualidade de vida relacionada com o ambiente todo.

Os desafios da questão ambiental e as ameaças da qualidade de vida dão ao conceito de paisagem toda a amplitude necessária para o desafio patrimonial a ser enfrentado pelas cidades, pela sociedade civil e pelos órgãos públicos municipais, estaduais e / ou federais.

Os moradores descobrem a cidade. Vêem a importância vital para sua cultura e memória da sua paisagem, do seu entor-

no, da sua história, dos seus bens imóveis, dos seus documentos, estórias, lendas, costumes etc que formam a teia das relações entre as pessoas presentes, produto da história social, política, econômica e religiosa dos seus antepassados e da sua projeção de futuro para as gerações emergentes.

O processo histórico e social de um povo deve estar solidamente alicerçado na valorização do seu patrimônio cultural. A qualidade de vida da cidade e do campo está diretamente ligada à nossa capacidade de valorizar a dinâmica da vida de homens e mulheres e expressa, nas suas mais diversas formas de expressão cultural e artística dentro de uma paisagem abrangente, com entornos determinados e pelos sinais indelévels das marcas dos que construíram a cidade.

Tudo isso dificulta uma definição do que seja a cidade, que pode ser, ao mesmo tempo, tudo e nada. Então, será que, levando-se em conta tamanha diversidade, a cidade realmente existe como totalidade e pode ser pensada como categoria antropológica? Como uma variável explicativa dos fenômenos que abriga? Como se define, então, a cidade?

2.2. A cidade segundo Karl Marx e Max Weber

É importante, para compreender a literatura produzida sobre a cidade, conhecer um pouco o que alguns clássicos das Ciências Sociais têm a dizer.

Esses autores estão interessados em estudar a cidade diante do ponto de vista histórico e estudam a cidade como produto de diversas causas econômicas, políticas e sociais. De acordo com diferentes circunstâncias e forças históricas, existiriam cidades de tipos diferentes (portos, santuários, industriais etc.), desempenhando funções ligadas às áreas nas quais estão inseridas. Entre os autores que aderem a essa perspectiva, parece sufici-

ente citar Karl Marx e Max Weber, por sua importância e influência nas ciências sociais. Apesar de suas divergências teóricas serem profundas, ambos caracterizam a cidade ocidental como um lugar de mercado.

Weber, no texto “Conceito e Categorias da Cidade” (Weber, 1987), observa vários tipos de cidade que existiram no passado e mostra suas diferentes origens, enfatizando a importância do mercado para seu desenvolvimento. Nesse ensaio, ele formula um conceito que é construído por uma série de circunstâncias ou pré-requisitos necessários para o desenvolvimento das cidades.

Resumindo o conceito weberiano, a existência da cidade implica a existência de uma comunidade com alto grau de autonomia, tanto no nível objetivo (mercado, fortificação, exército, tribunal e direito ao menos parcialmente próprio), quanto no nível subjetivo, como um “conjunto de lealdades”.

Para Weber, a cidade é pré-condição da existência do capitalismo e pressuposto de seu desenvolvimento. Ele chega a afirmar que uma das razões de o capitalismo não se ter desenvolvido no Oriente foi justamente a ausência de cidades definidas de acordo com seu modelo. À medida, entretanto, que as cidades são incorporadas a estados nacionais, elas não podem mais ser captadas com uma totalidade porque são absorvidas numa unidade mais ampla. E isso leva a uma situação onde a cidade significa uma comunidade relativamente autônoma, enquanto, por outro lado, ela se torna parte integral de sociedades mais abrangentes. Por isso Weber descartou a relevância de uma sociologia das comunidades urbanas já que, para ele, embora a cidade moderna se tenha originado da comunidade relativamente autônoma de “burgueses livres” que existiu no período de transição do feudalismo para o capitalismo, essas comunidades perderam rapidamente sua independência para se tornarem os alicerces do Estado-nação. Desse modo, as cidades deixariam, para

Weber, de proporcionar a base da experiência social total que caracterizou a “associação de comunidade”, dando lugar, em vez disso, a uma estrutura social muito além da área urbana, deixando de ser, portanto, uma unidade relevante para a análise sociológica (Weber, 1987).

Marx, por sua vez, afirmou que a economia urbana requer um processo prévio de divisão social do trabalho. No caso das cidades européias da Idade Moderna, isso significou o desenvolvimento de um novo padrão de exploração, que substituiu o sistema estamental pelo de classes sociais. Isso requereria homens livres, no sentido de que, de um lado, deveria haver pessoas não sujeitas aos laços da servidão e que, portanto, pudessem vender sua força de trabalho e, de outro lado, uma classe burguesa (portanto livre da dominação de senhores feudais) que estivesse disposta a comprar e usar tal força de trabalho. Para Marx, é apenas nas cidades que esses dois novos atores sociais se encontram e interagem.

O desenvolvimento do modo de produção capitalista, como descreve Marx em “O Capital”, aconteceu (após o aparecimento prévio do capital através do comércio no mundo do século XVI) por meio das transformações que ocorreram nas cidades onde as manufaturas foram eliminadas pelas fábricas às quais os servos pediram empregos depois de serem expulsos ou fugirem do campo.

Nesse sentido, também para Marx, a cidade é um mercado, uma vez que ela contém a “população exigida pelo aparelho produtivo e o ‘exército de reserva’ que a burguesia requer a fim de comprimir os salários e dispor de um ‘volante’ de mão-de-obra. Mercado de bens e de dinheiro (dos capitais), a cidade também se torna o mercado de trabalho (da mão-de-obra)” (Marx & Engels, 1974: 62).

Assim, se a cidade industrial capitalista representa o encontro de indivíduos que compartilham uma situação de libertação do sistema feudal, para Marx ela expressa as condições mais fundamentais de alienação do ser humano.

Os escritos de Karl Marx, a partir do Manifesto Comunista de 1848, radicalizava a crítica ao sistema de fábrica. Para esse pensador, não existia possibilidade de reformas dentro do sistema. Só a erradicação da exploração do capital sobre o trabalho, liderada pelas massas proletárias, traria soluções sociais positivas.

As denúncias sobre as condições miseráveis dos trabalhadores levavam as classes dirigentes a descobrir que essa situação era consequência do próprio projeto liberal. As elites eram obrigadas a reconhecer o problema não como degeneração genética dos pobres, mas como um problema social que acabava envolvendo toda a cidade, envolvendo pobres e ricos.

Apesar de as divergências entre Marx e Weber serem profundas e fundamentais, é preciso reter o fato de que os dois analisaram a cidade historicamente e mostraram, de maneiras diferentes, que, na tradição ocidental, a cidade tem sido o ponto de convergência de processos diversos. Eles mostram que, historicamente, “cidade e política nasceram, na tradição ocidental, como conceitos e realidades inter-relacionadas. De resto, etimologicamente, as ligações são claras: civitas e polis são as raízes em distintos idiomas para expressar, ao mesmo tempo, um modo de habitar e uma forma de participar: civismo e política” (Cardoso, 1975:135).

2.3. A cidade segundo Louis Wirth e Robert Redfield

Louis Wirth considerava o modo de vida a que ela (a cidade) daria origem como sua principal consequência, concedendo

forte valor explicativo ao urbano em si na análise dos diversos fenômenos que ocorrem em seu interior.

Wirth acreditava (como Simmel, seu “inspirador”) que o estabelecimento de cidades implicava o surgimento de uma nova forma de cultura, caracterizada por papéis altamente fragmentados, predominância de contatos secundários sobre os primários, isolamento, superficialidade, anonimato, relações sociais transitórias e com fins instrumentais, inexistência de um controle social direto, diversidade e fugacidade dos envolvimento sociais, afrouxamento nos laços de família e competição individualista (Wirth, 1987).

O antropólogo Robert Redfield, por sua vez, opunha uma sociedade “folk”⁴ a uma urbana e acreditava que existissem variações contínuas entre elas, aumentando ou diminuindo de um pólo para outro de seu “continuum”. Para ele, as conseqüências do deslocamento em direção ao extremo urbano de seu “continuum” eram a desorganização da cultura, a secularização e o individualismo. A urbanização enfraqueceria ou destruiria os firmes laços que ele pensava que integrassem os homens em uma sociedade rural e criava uma cultura urbana caracterizada pela fragmentação de papéis sociais e um comportamento mais secular e individualista (Redfield, 1941).

Por trás dos modelos de Wirth e Redfield, encontra-se a oposição culturalista entre o tradicional e o moderno. Mas as limitações dessa abordagem os impedem de perceber que se a cidade é o contexto onde tais fenômenos ocorrem, eles são gerados pelo desenvolvimento da industrialização capitalista que acontece nas cidades. Confundem-se, nessa abordagem, cidade e sistema produtivo (AMARAL, 1998).

3. As igrejas

3.1. Os novos areópagos¹ e as igrejas cristãs

“O mundo mudou muito rápido e as Igrejas e religiões quase não mudaram. No momento atual, o mundo conhece o fenômeno da chamada ‘pós-modernidade’. Enquanto isso, a Igreja católica e outras ainda reagem à cultura da modernidade” (Marcelo Barros).

Nos últimos tempos, aumentaram grandemente os estudos sobre as cidades, no Brasil. Entre os analistas das sociedades contemporâneas, há várias tentativas de captar o que especifica a vida societária atual. Nesse horizonte, há um fenômeno que desconcerta a muitos, contudo, é essencial para entender a sociedade hoje: o desafio da urbanidade. O Pe. José Comblin, em seu livro *Pastoral Urbana*, assim se expressa:

“Os cristãos por tradição não resistem ao modo de vida urbano: a sua fé se dissolve mesmo sem que eles se dêem conta” (COMBLIN, 2000: 12).

Como pensar a teologia e a pastoral a partir dessa nova realidade? O desafio é grande porque temos muitos problemas diversificados referentes “à vida, paisagem poética e sociocultural das cidades e mutações urbanas no Brasil de hoje”.

Alguns dados nos impressionam. No início do século XX, a terra tinha um bilhão de habitantes e pouco mais de 90% moravam no campo. Hoje, temos 3 bilhões de pessoas morando em cidades, de um total de 6 bilhões. No Brasil, mais de 82% da população já estão morando em cidades; mesmo muitas pessoas que ainda trabalham na agricultura já estão morando em cidades.

Um dado estarrecedor é que temos 50 milhões de miseráveis no Brasil. Significa que 29,3% da população brasileira tem renda mensal inferior a 80 reais per capita (o cálculo é do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas FGV). O estudo apresenta esses e outros cálculos para cidades brasileiras com mais de 100 mil habitantes.

Dados do IBGE: um alerta

No ano de 2002, o IBGE divulgou os resultados da chamada tabulação avançada dos dados preliminares do Censo. Queremos abordar aqui os resultados relativos à questão Religião que, inclusive, teve muita repercussão na imprensa nacional. As três questões sobre a religião são:

- a diminuição da porcentagem dos católicos, de 83,8% (1991) para 73,8% (2000); em números absolutos, os católicos aumentaram de 121,8 milhões (1991) para 125 milhões (2000);
- o aumento da porcentagem dos evangélicos, de 9,05% (1991) para 15,45% (2000); em números absolutos, de cerca de 13 milhões para 26 milhões;
- o aumento dos que se declaram “sem religião”, que passaram de 4,8% da população (1991) para 7,3% (2000), ou de 7 milhões para 12,3 milhões.

O encantamento da cidade

O encantamento da cidade se dá exatamente pelo aspecto do diferente. A cidade vive de novidades. Está sempre mudando. Basta ver o desejo consumista incutido pelo capitalismo. O Shopping Center é o retrato do que estamos falando. As pessoas se encantam de uma maneira que não vêem o tempo passar, mesmo sabendo que a cidade é violenta, ruidosa, suja, perigosa, irritante.

O gosto pela cidade se expressa por um desejo de emancipação da pessoa que está sempre buscando algo novo que vá preencher um vazio que a própria sociedade gerou. Há também um protesto silencioso a qualquer tipo de autoridade que impõe. É com esse viés que devemos procurar entender a manifestação religiosa na sociedade hoje.

A cidade reforça a autonomia da pessoa em relação aos grupos naturais, à família, à vizinhança, ao clã, à raça, à religião, à etnia. Como já refletimos, vimos que, no campo, as relações são mais duradouras e estáveis.

É preciso ver o espaço urbano além de seu aspecto geográfico. De fato, a mentalidade urbana é mais extensa que o espaço urbano.

“As influências que as cidades exercem sobre a vida social do homem são maiores do que poderia indicar a proporção da população urbana, pois a cidade não somente é, em graus sempre crescentes, a moradia e o local de trabalho do homem moderno, como é o centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural que atraiu as localidades mais remotas do mundo para dentro de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo” (VELHO, 1987: 90).

Por outro lado, muitas Igrejas cristãs estão sendo desafiadas pelo fenômeno da “desurbanização”⁶ no final de semana (SANTOS, 1996). Convencionou-se guardar o dia de domingo como “Dia do Senhor”. Dia de encontro da comunidade cristã. “O êxodo da cidade para o campo todos os finais de semana coloca problemas pastorais. O dia de domingo é um dia longe da cidade. Será a nova maneira de ser dia do Senhor? Quando é que se reúne a comunidade cristã?” (COMBLIN, 2000: 13).

Dados da pesquisa do CERIS

Para saber qual é o perfil do católico brasileiro, o Instituto Nacional de Pastoral (CNBB) solicitou ao CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) a Pesquisa Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil.⁷ O universo utilizado foi de 5.218 adultos das classes E (60%), D (31%) e C (9%) em São Paulo, Rio, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador e Recife.

A pesquisa, feita entre março e setembro de 1999, revelou uma fragmentação do universo religioso brasileiro ou, *mais exatamente, o peso crescente da decisão subjetiva na escolha e na construção da religião de cada pessoa*. As respostas não apresentam diferenças significativas quanto à classe social ou ao nível de escolaridade e pequenas diferenças nas diversas classes de idades. A diferença significativa acontece entre católicos (só 9,3 deles dizem ter mudado de religião) e os não-católicos (entre os quais 43% declaram ter mudado). Verificou-se que as mulheres permanecem menos tempo que os homens na mesma religião.

Percebe-se um pluralismo de escolhas. Pluralismo religioso que incide em mistura de credos. Vejamos há católicos que aderem a crenças de outras religiões e não católicos que aceitam dogmas da Igreja. Há 35% de católicos que acreditam na reencarnação (doutrina espírita) e 15% que têm fé nos orixás (dos cultos afro-brasileiros). Por outro lado, há alguns não-católicos que aceitam integralmente os dogmas católicos e outros que misturam a fé em Jesus Cristo (8%) e no Espírito Santo (70%) com a crença na reencarnação (30%) e nos orixás (18%).

Outro bloco de questões advém da “Orientações ético-religiosas”. Há assuntos em que a grande maioria dos católicos se afastam da doutrina da Igreja (planejamento familiar, uso de contraceptivos, segundo casamento...), outros em que quase to-

dos aceitam a moral católica (contra o aborto, o adultério, o homossexualismo, a manipulação genética de seres humanos...) e outros que não têm uma opinião definida para temas como pena de morte, relações pré-matrimoniais, celibato x casamento dos padres etc.

O Pe. Alberto Antoniazzi, comentando a pesquisa do CERIS, reforça as seguintes sugestões para fazer "pastoral" numa grande cidade: 1. a comunidade eclesial deveria mostrar o amor de Deus através da "acolhida" personalizada; 2. adaptar a paróquia ao mundo da grande cidade e das modernas comunicações; 3. os cristãos devem contribuir, mais criativamente, para repensar a sociedade atual; 4. a Igreja deveria investir na formação de pessoal especializado.

De fato, percebemos que as ações da cultura urbana sobre a fé são impactantes. Basta de amadorismo e improvisações. Precisa-se urgente de pessoas competentes para o Brasil "moderno". Eis o desafio da cidade para a teologia e a pastoral.

Conclusão: a pastoral da cultura

"A tomada de consciência da dimensão cultural da existência humana acarreta uma tenção particular para com este novo campo da pastoral. Ancorada na antropologia e na ética cristã, esta pastoral anima um projeto cultural cristão que consiste a Cristo, Redentor do homem centro do cosmos e da história" (Redemptor Hominis, n.1)

O teólogo João Batista Libânio escreveu um texto para a Revista Vida Pastoral que reflete a lógica da pluralidade cultural.⁸ A lógica da cidade corresponde à lógica da pluralidade, segundo ele, "A lógica da cultura rural define-se pela tradição, garantida pela autoridade. A lógica da cidade constrói-se com base nas

experiências dos indivíduos. A primeira é uniforme. A segunda, plural”.

A cidade eleger-se como lugar privilegiado para a Pastoral da Cultura. A cidade e o seu entorno são o lugar privilegiado para interfaces com as pastorais afins, notadamente as da Juventude, Universitária, Educação, a Afro-brasileira, do Ecumenismo e do Diálogo inter-religioso, entre outras.

O diálogo com as culturas e a afirmação da necessidade de aprofundamento da relação ecumênica, assim como o início da valorização do diálogo inter-religioso, serão a marca deste novo século para as pastorais e as teologias da Igreja. Na instituição do Pontifício Conselho para a Cultura, em seu documento, Para uma pastoral da cultura,⁹ lançado em maio de 1999, constata que “o processo de encontro e comparação com as culturas é uma experiência que a Igreja viveu desde os começos da pregação do Evangelho” (Fides et Ratio, item 70) e assume como o diálogo com a pluralidade e a diversidade cultural e religioso como um dos grandes desafios para a Igreja do terceiro milênio.

Na instituição do Pontifício Conselho, em 1982, já se afirmava que ele

“prosseguirá as próprias finalidades em espírito ecumênico e fraterno, promovendo também o diálogo com as religiões não-cristãs e com indivíduos ou grupos que não pertencem a religião alguma, na busca conjunta de uma comunicação cultural com todos os homens de boa vontade”.¹⁰

Naturalmente, não iremos encontrar um receituário para fazer Pastoral da Cultura, mas vivemos dentro de verdadeiros laboratórios, sobretudo nas periferias das grandes cidades. Em muitas comunidade já se ensaiam iniciativas interessantes nes-

se sentido. Tem que se usar uma “inteligência pastoral” para se fazer esse tipo de pastoral. A criatividade é o carro-chefe.

A parceria é um ponto chave dessa Pastoral. Parceria com outras pastorais e com outras expressões da Sociedade, inclusive o poder público. Iniciativas como biblioteca popular, videoteca, discoteca, oficinas de diversas linguagens artísticas, assim como encontros temáticos, cursos seminários responderão pelo dinamismo e aprofundamento cultural da comunidade. Há, simultaneamente, uma crescente formação da consciência cidadã. Consciência e valorização da cidadania e suas expressões diversas e plurais. O espírito da Pastoral da Cultura é possibilitar a todos da comunidade a fruição dos bens culturais da cidade num diálogo permanente com outros bens de outras localidades.

O pluralismo religioso nos convida a mergulhar no silêncio entre as palavras e penetrar no mistério da alteridade. É tempo de diálogo com o outro que vem de outro lugar.

Finalmente, convém abrir caminhos novos. A cultura muda e com ela a cidade. E nessa mudança as igrejas cristãs são convidadas a dialogar com o mundo. Dialogar com o diferente. Dialogar com outras culturas. Sobre esse tema o teólogo Paulo Suess antepõe algumas condições:

- que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra;
- que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e
- que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios.

A última palavra que fica é do poeta, *Tom Zé*. Um poeta que viveu nos anos 70 uma experiência difícil no interior do Nordeste. E expressar através da música sua ânsia, ser feliz na cidade. Acompanhemos essa “poesia viajante”:

“Valei-me minha menina Jesus... / Só volto lá a passeio no gozo do meu recreio / só volto lá quando puder comprar um óculos escuro / Com um relógio de pulso que marque horas e segundos e um rádio de pilha novo cantando coisas do mundo, pra tocar / Lá no jardim da cidade, tocando pros acanhados dando inveja nos Barbados e suspiros nas mocinhas / Porque pra plantar feijão eu não volto mais pra lá / eu quero é ser Cinderela cantar na televisão / botar filho no colégio, dar picolé na merenda, viver bem civilizado pagar imposto de renda / Bênção mãe, Deus te faça feliz minha menina Jesus / livre e leva a paz em casa e fica aqui carregando o peso da minha cruz em meios aos automóveis mais / vai viaja, fuge daqui que a felicidade vai atacar pela televisão e traz felicidade, felicidade, felicidade até não poder mais respirar / Valei-me minha menina Jesus, minha menina Jesus, minha menina”.

Notas

- 1 José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino) é mestre em antropologia cultural pela Universidade Federal de Pernambuco e professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.
- 2 Margaret Mead faz um estudo para dizer que a biologia não é fundamental. Ela mostra que as culturas geram temperamentos sexuais diferentes. Cf. Margaret Mead. Macho e Fêmea, um estudo dos sexos num mundo de transformações, Petrópolis, Ed. Vozes, 1971.
- 2 2 SAHLINS, Marshall. Cultura e Razão Prática. Antropologia Social. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1979.
- 3 Folk em inglês significa rural, que se refere ao campo.
- 4 Areópago – Areopagita – colina, era o local de reunião do Conselho Supremo e da Suprema Corte de Atenas. Paulo é

levado ao Areópago (At 17,19ss) – não fica clara se é levado diante do Conselho ou ao local que tinha esse nome, talvez para que seu discurso pudesse ser mais bem ouvido. De qualquer forma, na época de Paulo, o Conselho chamado Areópago era pouco mais do que um órgão acadêmico. O discurso de Paulo não foi pronunciado no habitual estilo Paulino, mas representou um esforço para falar à maneira dos filósofos gregos. Não teve êxito, mas Dionísio, um membro do Areópago, aceitou o cristianismo.

⁵ Para o escritor Milton Santos, a chamada “desurbanização” é um fenômeno, sobretudo em cidades que crescem e não acompanham a qualidade de vida da população.

⁶ www.cnbb.org.br

⁷ LIBÂNIO, João Batista. Fé cristã vivida na cidade: A fé em meio às lógicas da cidade. *Vida Pastoral*, Recife, n. 224, p. 3-9, mai/jun. 2002.

⁸ Conselho Pontifício da Cultura, Para uma pastoral da cultura. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999.

⁹ Intuição do Pontifício Conselho Para a Cultura, 20 de maio de 1982, Documentos pontifícios 198, Petrópolis, Vozes, p. 47.

Referências

AMARAL, Rita. **Povo-de-santo, povo de festa**. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo: USP. São Paulo, 1992.

ANTONIAZZI, Alberto. **Perspectivas pastorais da pesquisa** “Tendências atuais do catolicismo brasileiro”. Mimeo. 2002.

CARDOSO, Fernando Henrique. A cidade e a política: do compromisso ao inconformismo. In: **Autoritarismo e democratiza-**

ção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988, p. 42.

COMBLIN, José. **Pastoral urbana**. O dinamismo na evangelização. Petrópolis: Vozes, 2000.

CLIFFORD, James. **Culturas viajantes**. São Paulo: Papyrus Editora, 2000.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Portugal: Ed. Presença, 1974.

MEAD, Margaret. **Macho e fêmea, um estudo dos sexos num mundo de transformação**. Petrópolis: Vozes, 1971.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia cultural**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

PALERM, Ángel. **Historia de la Etnologia I e II**. México: Centro de Investigaciones Superiores - Instituto Nacional de Antropología e História, 1976.

REDFIELD, Robert. **The folk culture of Yucatán**. Chicago: University of Chicago Press, 1941.

SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1979.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.

VELHO, Otávio Guilherme (org). **O fenômeno urbano**. 4. ed. Rio de Janeiro: ed. Guanabara, 1987.

WEBER, Max. Conceito e categorias de cidade. In: VELHO, Otávio G. (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio G. (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

CULTURA URBANA: RELIGIÃO “À LA CARTE”? UM DIÁLOGO COM J. B. METZ

PROF. DR. SERGIO S. DOUETS VASCONCELOS

Resumo

Partindo da constatação de uma tendência cada vez mais marcada pela “cultura do esquecimento” na sociedade moderna, a presente reflexão busca, a partir do conceito de “recordação” na teologia de Johans Baptist Metz, refletir a relevância e os questionamentos que este conceito, fundamental da cultura judaico-cristã, provoca a uma pastoral urbana que busca ser fiel ao evangelho.

Palavras-chave: pastoral urbana, recordação anamnética.

URBAN CULTURE: RELIGION À LA CARTE? CULTURA URBANA:
RELIGIÃO À LA CARTE? A DIALOGUE WITH

Abstract

Setting out from the affirmation of an ever-increasing strong tendency for the “culture of forgetfulness” in modern society, this paper seeks, using the concept of “registering in the mind” in the theology of Johans Baptist Metz, to reflect the relevance and the questioning which this concept, fundamental to Jewish-Christian culture, causes in an urban pastoral which endeavors to be faithful to the gospel.

Key-words: urban pastoral, anamnestic registering in the mind.

Introdução

l números estudos e pesquisas têm demonstrado, nos últimos tempos, uma tendência: muitas pessoas se definem como sendo “religiosas”, porém apresentam uma compreensão cada vez mais difusa sobre o “conteúdo” do que acreditam. Uma visão-de-mundo cada vez mais individualizada vem-se apresentando como um dos maiores desafios para o cristianismo nos últimos tempos. Conseqüentemente, há uma tendência cada vez mais acentuada de um novo fenômeno; um novo tipo de “sincretismo”, onde cada um organiza a sua fé pessoal, construindo, assim, a sua religião pessoal. O nosso objetivo, aqui, nessa reflexão, não pretende ser um estudo sobre as causas desse fenômeno, mas, sim, apre-

sentar, de forma objetiva, alguns aspectos questionadores para o cristianismo nesse novo contexto. Como escutar “as angústias e esperanças” dos homens e mulheres do nosso tempo (GS nº 1), buscar uma resposta aos “sinais dos tempos” que deles e delas surgem para a ação evangelizadora da igreja, sem perder a sua fidelidade ao Evangelho? Essa é a preocupação de fundo que norteia a nossa reflexão.

A cultura urbana

Não é tarefa fácil para uma teologia que quer ser uma reflexão crítica sobre a práxis cristã definir, na atualidade, o contexto no qual essa práxis se realiza. Cada vez mais se tornam difíceis as tentativas de interpretação do fenômeno urbano. O Brasil está provavelmente concluindo o seu processo migratório, tendo passado nos últimos cinquenta, anos de um país culturalmente de características rurais, para um país de cultura urbana. A cultura urbana, marcada pelas características da modernidade, apresenta-se como o palco da pluralidade. Diferentemente da cultura tradicional na qual a vida agrária cíclica, a família, a religião, quase que moldavam o “mundo cultural” das pessoas e, conseqüentemente, ofereciam-lhes uma estrutura de plausibilidade, a cultura moderna apresenta-se como algo aberto e contraditório. Um espaço aberto com as mais variadas “ofertas de sentido” para os indivíduos. Nesse novo cenário, o cristianismo apresenta-se como uma oferta entre as outras no “mercado religioso”.

Uma das características da cultura urbana moderna é a necessidade que os indivíduos apresentam de fazer experiências existenciais personalizadas. Fala-se, atualmente, de “sociedade de vivências”.¹ A “indústria cultural” do mundo moderno tem-se cada vez mais ocupado com essa característica da sociedade e

incentivando-a, não sem conseqüências para a problemática com a qual, aqui, ocupamos-nos.

A tendência da “amnésia” na cultura urbana moderna

Temos consciência, nessa breve reflexão, de que os aspectos da cultura urbana moderna aqui analisados não englobam a totalidade desse fenômeno. Os aspectos aqui escolhidos foram feitos conscientemente. É uma dimensão desse complexo fenômeno cultural que aqui está sendo refletido sem a pretensão de englobar a sua totalidade. A cultura moderna se tem, cada vez mais, caracterizado, entre outros aspectos, pela diversão e a festa. Nunca, talvez, na história da humanidade, festeje-se tanto e com tanta rapidez como na atualidade: nas músicas, nas conversas de bate-papo no barzinho, nas celebrações litúrgicas ou em certas espiritualidades “vendidas” no mercado religioso atualmente. Parece que a felicidade, nesse contexto, encontra-se na nossa capacidade de esquecer, de “desligar”. A felicidade parece que estaria no esquecimento. O mundo do *Marketing*, das festas, das luzes, dos impactos mediáticos... Sempre rápidos e com forte carga emocional inconsciente. Tem-se a impressão de que é feliz quem esquece mais e mais rápido e festeja com maior intensidade. Uma “cultura da amnésia” vai cada vez mais se constituindo no nosso meio. Tem-se a impressão de que se acorda, fala-se e ri-se o dia todo e, no final do dia, não se sabe, exatamente, por que se acordou nem o que se fez...

Nesse contexto, marcado entre outros por essa “cultura da amnésia”, há também o desenvolvimento de um processo de individualização da visão-de-mundo e conseqüentemente de religião.² Os indivíduos, muitas vezes, organizam a sua própria religião com elementos de diferentes origens. A religião, agora cada

vez mais privada, vai-se delineando como um processo de *bricolage*,³ ou, como se tem chamado atualmente: uma “*religião Patchwork*”, ou seja, como uma coxa-de-retalhos construída com diferentes tecidos. No caso, aqui, uma religião construída a partir dos mais variados elementos de outras tradições religiosas. Observa-se um processo de “sincretismo moderno” que ainda não foi devidamente levado em conta nas atuais análises do fenômeno religioso urbano.⁴

A subjetividade é uma das aquisições mais importantes da história da humanidade. Porém nada é tão valioso e ao mesmo tempo tão manipulável e frágil do que a subjetividade humana, principalmente na cultura de massa. Vejamos algumas características desse processo.

Necessidade de realizar as suas próprias escolhas

Atualmente, cada vez mais, pode-se observar, em todas as dimensões da vida, o desejo das pessoas em determinarem o seu próprio caminho e escolherem a própria direção das suas vidas. Já, antigamente, a família, a escola, o Estado, a Igreja tiveram uma grande influência na determinação dos valores e conseqüentemente nas escolhas feitas pelos indivíduos. A escolha tem-se manifestado como algo cada vez mais pessoal e decisivo na afirmação da liberdade. Cada indivíduo busca fazer as suas próprias escolhas a partir das mais variadas ofertas de sentido. O critério da escolha será cada vez mais a sua experiência pessoal, aquilo que vai dando sentido a sua própria existência. Cada um produz a sua *bricolage* a partir das suas necessidade subjetivas. Do ponto de vista religioso, o ser humano torna-se um ser de opções. Não é mais, na sua grande maioria, o “chamado” ou a “conversão”, entendidos no seu conteúdo clássico que formam a identidade religiosa urbana, mas, sim, a escolha e decisão individual. Não é mais sozinha a tradição e a socialização

que fundamenta a convicção religiosa de uma pessoa, mas, muito provavelmente, a comparação das ofertas religiosas a partir das suas necessidades individuais, o que, muitas vezes, dá o suporte inconsciente do “trânsito religioso”. Tudo parece que depende de fatores subjetivos na busca de construção de sentido. Não é difícil encontrar alguém que pode ter absorvido os Exercícios Espirituais de Santo Inácio e, ao mesmo tempo, consulta o I Ging ou o Tarô para “solucionar” os seus problemas existenciais, da mesma forma que alguém não aceita mais o conceito de um Deus pessoal na sua experiência religiosa, mas acredita no mal como pessoa, ou na existência dos anjos. Não se pergunta mais se algo é verdadeiro, mas o que ele proporciona de vivência subjetiva na vida das pessoas envolvidas.

Esse fenômeno não se apresenta só em relação a um ou mais sistemas religiosos diferentes com os quais os indivíduos constroem a sua *bricolage*; dentro do próprio sistema religioso em que se vive, esse processo vem-se desenvolvendo. Na própria vivência religiosa dos cristãos, observa-se cada vez mais essa realização seletiva a partir das escolhas pessoais. Escolhe-se o que interessa, e o que não interessa é simplesmente ignorado. Observa-se um trânsito entre paróquias, capelas, devoções, novenas, “correntes”... etc.

A pergunta, muitas vezes, não é mais se algo é verdadeiro ou não, mas o que ele provoca na minha vida pessoal. “Posso vivenciar em mim mesmo o que acredito?” Essa parece ser uma das perguntas fundamentais da experiência religiosa da atualidade.

A orientação religiosa é marcada pela interioridade das pessoas e os sentimentos individuais ganham uma importância decisiva nesse contexto. A plausibilidade de uma autêntica experiência religiosa não é buscada fora, em normas ou tradições, mas no interior de cada pessoa. A transcendência, que antes “vinha de fora”, agora “vem de dentro”, a partir da vivência pessoal de cada indivíduo.

“Deus sim, igrejas não”

Uma outra característica dessa nova situação é uma descrença cada vez maior nas instituições religiosas tradicionais. Não é fato novo nos ambientes universitários escutar-se a afirmação de um “sim” a Deus (independente da visão que cada um possa ter dessa realidade), mas uma desconfiança cada vez maior nas instituições religiosas tradicionais, principalmente das cristãs, ou seja, uma separação cada vez maior entre “experiência religiosa” e “sistema religioso”. A experiência religiosa tudo bem, mas, ao falar de sistemas religiosos, o desinteresse e as críticas são cada vez maiores. Entre os jovens, encontram-se cada vez mais sinais de distância e rejeição, principalmente quando as instituições religiosas tentam prescrever fixamente o que eles têm a crer e fazer. Com isso, não se quer afirmar aqui que a vida dos jovens não seja marcada por ritualizações, mas elas, cada vez mais, acontecem fora das instituições religiosas.⁵ Tem crescido, intensamente, uma geração entre os jovens que não tiveram praticamente nenhuma socialização religiosa e que tende a crescer em nossa sociedade. Há, de fato, o surgimento de uma geração “pós-cristã”.

A preocupação das pessoas com dogmas, formas pré-fixadas, rituais tradicionais... etc está, com freqüência, diminuindo. As pessoas, em nível religioso, não buscam fixar verdades em afirmações (normas, mandamentos, gestos... etc); elas querem fazer experiências intensivas de vivência espiritual. A orientação religiosa é marcada pela interioridade das pessoas, e os sentimentos individuais ganham uma importância decisiva nesse contexto. A plausibilidade de uma autêntica experiência religiosa não é buscada fora em normas ou tradições, mas no interior de cada pessoa. A transcendência que, antes “vinha de fora”, agora “vem de dentro”, a partir da vivência pessoal.

A funcionalização da religião e da igreja

O fenômeno da funcionalização da religião e da Igreja só pode ser devidamente compreendido se visto em relação aos anteriores. A partir da lógica inerente a essa dimensão, não exclusiva, da cultura urbana, não é difícil compreender um outro fenômeno, agora diretamente ligado à relação com as instituições religiosas, ou seja, a tendência, na sociedade moderna, de a Igreja tornar-se simplesmente uma prestadora de serviços religiosos e espirituais a essa sociedade,⁶ como consequência do seu milenar papel legitimador das estruturas de sentido na sociedade, como afirma Norbert Mente:

“... torna-se compreensível que justamente estas *[religião e igreja]*, por seu tradicional ancoramento no âmbito dos mundos de vida, tenham se servir como ‘bacias de triagem’ para todos os tipos possíveis de movimentos sociais de fuga, a começar pela exigência fundamentalista de certezas absolutas, até a volta neo-religiosa em direção à vida interior”.⁷

No processo de construção de sentidos individuais, as religiões, muitas vezes, servem como uma variedade de ofertas. É como se estivéssemos num jardim florido, colhendo flores e cada um construindo o seu próprio buquê. As flores para esse buquê são os vários elementos das mais diferentes tradições religiosas. De forma concreta, em relação à Igreja, ela vai-se tornando cada vez uma prestadora de serviço a partir das necessidades individuais das pessoas. Esse fenômeno pode ser observado no aceleração de uma religiosidade cada vez mais individualista e interesseira. O desejo por milagres cresce junto com o seu mercado. A devoção aos santos, as novenas, as romarias, as celebrações litúrgicas, tão caras à religiosidade cristã, muitas

vezes estão correndo o perigo de se tornarem verdadeiros espetáculos desse fenômeno. “Eu quero”, “eu necessito”, “eu busco a Igreja” e ela deve-me dar. Há todo um trânsito religioso dentro da própria Igreja em busca de soluções de problemas existenciais, financeiros, de saúde... etc. Aqui valeria uma reflexão mais profunda sobre o desenvolvimento de uma “teologia da prosperidade católica”, que está cada vez mais desenvolvendo-se em alguns ambientes católicos. Há não só um pentecostalismo católico como também a sua variante neopentecostal que, ao que me parece, não foi ainda devidamente refletida pelos especialistas no assunto.

Para muitos, mesmo que de forma não refletida, a Igreja vai cada vez mais se tornando uma prestadora de serviços das suas necessidades. Certos discursos religiosos, atualmente, vêm revelando essa tendência. Muitas vezes, parcelas significativas da sociedade têm buscado esse tipo de relação com a Igreja e têm recebido, de alguns setores, retorno satisfatório. O que isso tem a ver com a missão da Igreja e com o Evangelho é a grande pergunta que não podemos deixar de fazer.

O conceito de memória na teologia de Metz

Costuma-se, erroneamente, afirmar que a voz do povo é a voz de Deus. A história da humanidade tem centenas de exemplos que desmentem essa afirmação popular. Nem tudo o que a massa quer é vontade de Deus, ou dito de uma forma mais secularizada, nem tudo o que a massa quer é bom para vida. A massa, muitas vezes e na sua grande maioria, quis e quer “pão e circo”. Voltemos para as idéias iniciais dessa breve reflexão: o desenvolvimento, no seio da cultura urbana moderna, de uma “cultura da amnésia”, uma cultura do esquecimento e da festa que perpassa várias esferas sociais. Sobre essa problemática,

quem de forma mais criativa e profunda tem refletido sobre essa problemática na teologia católica é o teólogo alemão Johannes Baptist Metz. A teologia de Metz é marcada pela experiência da catástrofe de Auschwitz. Toda a cultura ocidental, e nessa cultura o cristianismo, é questionada a refletir sobre essa questão. “Onde estava Deus quando o seu povo eleito, muitas vezes em seu nome, foi sistematicamente destruído nas câmaras de gás? É a questão fundamental da teodicéia: “onde está Deus frente ao sofrimento humano?” Segundo Metz, se a teologia não quiser cair em cinismo, não pode fugir a essa questão fundamental. É nesse contexto, e me parece só nesse contexto, que se pode compreender a grandeza e profundidade da sua reflexão teológica. Metz denuncia a “cultura da amnésia” como uma característica do nosso tempo.⁸ E, no centro desse fenômeno do nosso tempo, ele recoloca a categoria fundamental judaico-cristã da memória (*Erinerung*).⁹ Não é o esquecimento que salva, mas a memória. A recordação salvou e salva Israel (*Schemá Israel!*), como salva a Igreja (“Fazei isso em memória de mim”). No meio da ameaça cultural do esquecimento, da amnésia cultural e também, muitas vezes, religiosa, faz-se necessário, agora mais do que nunca, retomar a tradição judaica para que o cristianismo não seja absorvido pela cultura do esquecimento e não se torne uma prestadora de serviços dessa cultura. Na linguagem de Metz, isso é a dimensão “anamnética” da genuína cultura judaico-cristã. Se a Igreja perder a sua identidade como “comunidade da memória”, ela muito facilmente perderá a sua razão de ser como “sacramento universal de salvação no mundo”. A sua dimensão messiânica corre o risco de cair no esquecimento. É na anamnese (recordação) e não na amnésia (esquecimento) que se encontra a salvação. Essa dimensão anamnética da fé de Israel pode ser encontrada como um *Leitmotiv* de todo o Antigo Testamento e, de forma especial, no livro do Deuteronômio. Quando, na liturgia

do sábado, a criança faz a pergunta do porque de tudo aquilo sobre a mesa, o mais velho começa a contar a história da libertação. Assim, resgatando a memória e transmitindo-a de geração em geração, a esperança não morre. Nesse sentido, para Metz, memória é um conceito impregnado de práxis profundamente relacionado com outras duas categorias fundamentais conseqüentes dela, a saber, a “solidariedade” (*Solidarität*) e a “narratividade” (*Erzählung*).¹⁰

Memória, não entendida como retorno romântico a um período mítico, anterior à negatividade na história, mas como memória que abre a possibilidade para o futuro. Como afirma Metz:

“... uma outra forma de memória; memórias perigosas, memórias que são um desafio. Memórias nas quais experiências anteriores relampejam e fazem surgir novas evidências, perigosas para o presente. Elas iluminam, por momentos, com luz deslumbrante e crua, a questionabilidade daquilo que nós, há muito, nos acomodáramos e a banalidade de um pretense ‘realismo’. Elas rompem o cânon das estruturas de plausibilidade vigentes e têm traços verdadeiramente subversivos. Tais memórias são como que visitas perigosas e imprevisíveis do passado. São memórias com as quais a gente tem que contar, memórias por assim dizer, com conteúdos de futuro.”¹¹

A memória das vítimas excluídas do sistema denuncia a totalidade deste sistema como falácia. É um momento negativo necessário, não como um momento pertencente a uma dialética onde a negatividade (a memória do sofrimento) seria abolida, mas como momento interno constitutivo e permanente do movimento da história.

“Da memória do sofrimento surge um saber sobre o futuro, que não significa uma anteci-

pação vazia, mas que, a partir da experiência da nova criação do homem em Cristo, se põe à procura de formas mais humanas de vida... A história do sofrimento da humanidade não pertence simplesmente à pré-história da liberdade, mas que ela é e permanece um momento intrínseco da história da liberdade. A imaginação de liberdade futura alimenta-se da memória do sofrimento...".¹²

Essa memória, a partir da tradição judaico-cristã não é qualquer memória, é a *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. A memória de Jesus não é qualquer memória, vendida em qualquer “produto religioso”, a memória de Jesus é uma memória perigosa porque nos faz lembrar a sua vida e a sua liberdade; ela é futuro para os desesperados, mas não um futuro sem memória, como simples consolação de problemas psicológicos, financeiros, como o “mercado religioso” tem apresentado. Futuro aqui é apresentado, e aí se encontra o seu “perigo”, como projeto de liberdade que envolve a totalidade da existência humana na sua busca de autenticidade. Recordar a *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*¹³ é promessa de liberdade para todos, que já foi antecipada em Jesus de Nazaré. É a memória, a partir da negatividade da história, que a liberta dos mecanismos de tentar reconstruir uma totalidade abstrata, universalista e excludente. O grito dos que sofrem denuncia a mentira de todo e qualquer sistema que os nega, tentando escondê-los em um processo cultural massificante de amnésia coletiva. A negatividade abre à transcendência à medida que impede a perpetuação da mesmice, da repetição solitária das categorias legitimadoras do sistema e interpelam uma ação solidária como práxis.¹⁴ Como bem formulou Alberto da Silva Moreira, analisando o conceito de “memória perigosa de Jesus” na obra de Metz:

“Memória de Jesus, portanto, é sempre a memória de um sofrimento e de uma promessa; trata-se de uma categoria básica para a teologia e a fé cristã, que salva a identidade dos cristãos contra os ídolos vencedores da sociedade, fortalece a sua resistência contra as enganações e a tentação do triunfalismo e serve de critério hermenêutico básico para qualquer uso da razão prático-crítico. A lembrança do sofrimento deve permanecer como um agulhão na carne da razão para salvá-la de seu cinismo.”¹⁵

“*Shemá Israel!*” ou “a voz do povo nem sempre é a voz de Deus”

Vivemos, com certeza, como bem formula um título de um livro do teólogo J. B. Libânio, em um tempo de “muitas crenças e pouca libertação”.¹⁶ Observa-se uma euforia em algumas análises sobre a manifestação do sagrado na sociedade pós-moderna, ou, como muitos costumam afirmar, “o retorno do sagrado”. Muitas vezes tem-se a impressão de que, para alguns, esse fenômeno seja algo em si positivo, ou seja, o “retorno do sagrado” é confundido com o “retorno de Deus”, porém, de forma alguma, está claro, e me parece muito pelo contrário, que o fenômeno do “retorno do sagrado” tem algo com o retorno do Deus judaico-cristão na vida das pessoas. Há um sagrado sendo vivido e celebrado de forma dionisíaca em diferentes grupos religiosos que pouco ou nada têm a ver com o Deus bíblico. Seria um erro e um grande retrocesso confundir Deus com o “sagrado”. Se assim o fosse, toda a Revelação judaico-cristã teria perdido a sua relevância na história da humanidade. Se o “sagrado” fosse acriticamente confundido com Deus, a Revelação perderia a sua singularidade. E aqui o que afirmamos em relação ao “sagrado” também vale da mesma forma para o “religioso”. Não foi pedida,

pelo povo, a morte da “religião” ou do “sagrado”, mas a morte do Evangelho (Jesus Cristo).

A cultura urbana pós-moderna traz consigo, também, contornos cada vez mais difusos, nos quais uma certa idéia ilusória da liberdade é festejada nas mais diferentes formas ao mesmo tempo que nunca a liberdade humana foi, de forma tão sutil, manipulada. Talvez, nunca, na história da humanidade, o desejo de liberdade foi tão manipulado como no nosso tempo.

Como observamos na primeira parte desta reflexão, a necessidade de liberdade de escolhas dos indivíduos, a sua busca de construção de sentido pessoal e coletivo para a sua existência e a construção de sua identidade religiosa a partir de fragmentos de diferentes sistemas religiosos, tendo como critério fundamental de escolha as suas vivências existenciais, mesmo com as ambivalências que as constituem, não deixa de ser um passo qualitativo na construção da autonomia humana que não se deixa mais guiar por regras prefixadas que pouco ou nada lhes falam existencialmente. Não deixa de ser uma experiência de emancipação frente às formas religiosas burocratizadas

Por outro lado, e aí a pastoral urbana deve ter um aguçado discernimento teológico-pastoral, é quanto às escolhas e aos desejos que servem como critérios dessas escolhas. Alguns elementos devem ser refletidos:

- Quais desejos determinam os critérios de escolhas no momento atual? Já foram amplamente analisados os complexos mecanismos, na sociedade contemporânea, da “indústria cultural”. Hoje, parece que, nas discussões sobre a relação entre evangelização e *Marketing*¹⁷, essas contribuições foram quase totalmente esquecidas. Nunca se desejou tanto a liberdade e parece que essa liberdade nunca foi tão manipulada como na atualidade. Além

disso, não podemos esquecer todas as tentativas conscientes e inconscientes de fuga ou negação da liberdade contidas nas mais variadas ofertas fundamentalistas no mercado religiosos atual.

- O desejo de escolha religiosa não está, muitas vezes, relacionado ao desejo de consumo? A religião, na sua manifestação institucional, corre freqüentemente o perigo de tornar-se pura e simplesmente uma prestadora de serviços, divorciando-se, muitas vezes, da sua responsabilidade com compromisso ético. Uma religião a partir de uma fé *à la carte*. E como fica a dimensão messiânica do cristianismo?
- Como responder a esse momento cultural, sem trair o evangelho e se “vender” como uma mercadoria agradável, *lithg*, para consumidores também *lithg*? Por traz da afirmação “o povo quer” ou “o momento cultural pede” não estaria manifestando-se um novo e velho problema da pastoral da Igreja em relação às massas?¹⁸ Teria sido em vão toda a contribuição da Escola de Frankfurt, da Psicologia e da Psicanálise sobre a cultura de massa? Poucos parecem refletir sobre isso na teologia e na pastoral. É compreensível que, diante da apoteose midiática religiosa do momento, alguém possa dizer algo. A velha e sempre nova pergunta que fica é o que o evangelho de Jesus tem a ver com esses produtos religiosos vendidos na atualidade?

Os problemas levantados aqui não foram escolhidos para justificar a inércia teológica nem pastoral em refletir, de forma séria e criativa, sobre esses desafios. O desejo é provocar um diálogo, sem cair nos extremos de um saudosismo idealista ou

de um otimismo ingênuo frente aos reclames mágicos do momento atual. A Igreja não pode fugir à sua missão de anunciar o evangelho em todas as culturas e, para cada encontro, faz-se necessária uma profunda sensibilidade ao contexto no qual esse diálogo se realizará, porém é também necessário discernimento profundo para que o fermento do evangelho não se perca em formas religiosas que matêm a sua novidade escatológica. A memória escatológica da Igreja não é qualquer memória, é a memória de uma esperança determinada, não a esperança ilusória das liturgias coletivas modernas, manifestadas nas mais diferentes formas, celebrando a amnésia. A memória cristã, quando vivida na fidelidade e na coerência, nunca fez ninguém adormecer ou fugir para mundos ilusórios. Essa memória, se resgatada na história do cristianismo, sempre se manifestou como risco em direção ao futuro, como história de liberdade.¹⁹

A contribuição teológica de Metz tem raízes profundas na cultura bíblica judaica, de onde também a própria Igreja elabora os fundamentos da sua identidade. Ela, a Igreja, enquanto comunidade da memória, não é portadora de qualquer memória, mas da memória perigosa de Jesus de Nazaré. Memória que provoca “êxodo” nas nossas existências, que nos provoca o risco de apostar na liberdade.²⁰ O Deus judaico-cristão é Aquele que nos aceita como nós somos, mas não nos deixa ficar como estamos. Provoca movimento, saída, risco, futuro... Como anunciar esse Deus sempre e atuante nas nossas histórias, respeitando a liberdade e a subjetividade das pessoas, escutando as suas angústias e esperanças (GS1), mas sem permitir nem participar de toda e qualquer tentativa de diluir o Evangelho nos nossos desejos de fugas e infantilismos psicológicos? Como mostrar aos homens e mulheres no mundo urbano que o Evangelho é fundamental e radicalmente a Boa Notícia da liberdade? Esta é a grande e fascinante missão dos cristãos nesse momento cultu-

ral: resgatar a identidade anamnética libertadora do cristianismo em um contexto marcado, muitas vezes, pela amnésia cultural e religiosa como o nosso.

Notas

- ¹ SCHULZE, Gerard. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York: Campus, 1997.
- ² LUCKMANN, Thomas. Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhkamp, 1991.
- ³ GREVERUS, Ina-Maria. Prinzip Collage. In: SILLER, Hermann P. Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. p, 18-30.
- ⁴ Diante do tema sobre o qual me propus refletir, não abordarei esse aspecto importante na formação religiosa urbana. Porém o termo “sincretismo”, nesse contexto, não deve ser entendido com a carga pejorativo que normalmente ele contém, em grande parte, da teologia cristã. Compreendemos sincretismo como um fenômeno que se apresenta como um processo natural e necessário de reestruturação de sentido pessoal e coletivo, a partir de elementos originalmente diferentes, constitutivo de toda tradição religiosa.
- ² Essa observação que vale para um grande número de jovens nas grandes cidades brasileiras não vale para a sua totalidade. Um outro fenômeno, que aqui não analisaremos, é observado nos grandes centros urbano entre muitos jovens que buscam grupos religiosos fundamentalista tanto entre os evangélicos como entre os católicos. Porém esse outro fenômeno necessita de uma análise própria com o qual não nos ocuparemos aqui nesse estudo.
- ⁶ METZ, Johann Baptist. Para além de uma religião burguesa. São Paulo: Paulinas, 1984.

- ⁴ METTE, Norbert. *Pedagogia da religião*. Petrópolis: Vozes, 1999, 42.
- ⁵ METZ, Johann Baptist. *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*. In: METZ, Johann Baptist; REIKERSTORFER, Johann; WERBICK, Jürgen. *Gottesrede*. pp. 3-20; METZ, Johann Baptist. *Zur Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*. Mainz: Grünrnwald. p. 147-155.
- ⁹ Cf.: METZ, Johann Baptist. *Fé em história e sociedade. Estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 103-158.
- ¹⁰ Cf.: *Ibidem*. p. 213-273.
- ¹¹ Cf.: *Ibidem*. p. 125-126.
- ¹² Cf.: *Ibidem*. p. 131.
- ¹³ Cf.: *Ibidem*. p. 103-115.
- ¹⁴ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, sem data. p. 63-72.
- ¹⁵ MOREIRA, Alberto da Silva. *O conceito de memória na Teoria Crítica e na Teologia Política*. In: *Fragmentos de Cultura*, Vol 9, n. 5. Goiania: IFITEG, set/out, 1999. p. 1051-1052.
- ¹⁶ LIBÂNIO, J. B. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*. Valencia: Siquem, 2001.
- ¹⁷ COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002. p.44-47.
- ¹⁸ Sobre essa problemática ver: SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo: Loyola, 1975.
- ¹⁹ Bastaria analisarmos as biografias de alguns homens e mulheres na história do cristianismo que buscaram a coerência evangélica para comprovarmos essa afirmação.
- ²⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 241-363.; COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

O DESAFIO DE EVANGELIZAR PELA EDUCAÇÃO NO MEIO URBANO: A CONTRIBUIÇÃO DA PEDAGOGIA QUE SE INSPIRA NA ESPIRITUALIDADE

PROF. DR. JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR¹

Resumo

A pedagogia “toca” a dimensão do mais profundo da existência, aquilo que é a essência de todas as coisas e que dá sentido à vida: a dimensão do espiritual. Para enfrentar o desafio da educação nos grandes centros urbanos, precisamos estar impregnados de uma força que nos motive, algo mais profundo que dá sentido ao trabalho pedagógico: a espiritualidade. Ao apresentarmos, neste texto, os fundamentos da pedagogia cristã e da pedagogia de inspiração ignaciana, queremos ir pontuando elementos importantes que mostram como uma prática educacional fortalecida pela espiritualidade pode dar excelente contribuição ao processo de evangelização no meio urbano.

Palavras-chave: pedagogia ignaciana, pedagogia cristã, espiritualidade ignaciana.

THE CHALLENGE OF EVANGELIZING FOR EDUCATION IN THE URBAN ENVIRONMENT TO THE CONTRIBUTION OF PEDAGOGY WHICH IS INSPIRED IN SPIRITUALITY

Abstract

Pedagogy “touches” the dimension of the most profound in all existence, that which is the essence of all things and which gives sense to life: the dimension of the spiritual. In order to confront the challenge of education in large urban centers, we need to be impregnated with a force which motivates us, something more profound which gives sense to pedagogic activity: spirituality. By presenting in this paper the foundations of Christian pedagogy and pedagogy of Ignatian inspiration, we wish to move forward by pointing out important elements which show how an educational practice strengthened by spirituality can make an excellent contribution to the process of evangelizing in the urban environment.

Key-words: Ignatian pedagogy, Christian pedagogy, Ignatian spirituality.

Introdução

Vivemos momentos difíceis de mudanças radicais no modelo tradicional de pensar e de agir. Ao lado das grandes maravi-

lhas alcançadas pela inteligência humana, acontecem gravíssimos problemas, sentidos sobretudo nos aglomerados urbanos: desemprego, subemprego, violência, decadências ética e moral, corrupção, poluição, impunidade... Observa-se a crescente falta de compromisso com a vida, cada dia mais desrespeitada e ferida, gerando forte queda na esperança do povo, especialmente entre as pessoas mais pobres, que sofrem todo tipo de exclusão social.

Essa situação aparece como grande desafio. Um desafio apaixonante para as pessoas sensíveis à causa da vida. Um desafio ainda maior para pessoas e instituições que professam a fé no Deus da Vida. É nessa perspectiva que se insere o compromisso de evangelizar pela educação. A prática educacional de quem se inspira na pessoa e no testemunho de Jesus Cristo tem como objetivo promover a vida em todos os seus aspectos: “Eu vim para que tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Ao apresentarmos, aqui, os fundamentos da pedagogia cristã e da pedagogia de inspiração inaciana, queremos ir pontuando elementos importantes que mostram como uma prática educacional pode dar excelente contribuição ao processo de evangelização no meio urbano. Para tanto, dividimos este texto em três pontos: 1º) a relação entre pedagogia e espiritualidade; 2º) os fundamentos da pedagogia cristã: Jesus de Nazaré; 3º) os fundamentos da pedagogia de inspiração inaciana: o discípulo de Jesus, Inácio de Loyola.

1. A relação entre pedagogia e espiritualidade

A pedagogia “toca” a dimensão do mais profundo da existência, aquilo que é a essência de todas as coisas e que dá sentido à vida: a dimensão do espiritual. Para enfrentar o desafio da

educação nos grandes centros urbanos, precisamos estar impregnados de uma força que nos motive, algo mais profundo que dá sentido ao trabalho pedagógico: a espiritualidade.

Vejamos, portanto, uma breve explicação sobre o sentido dos termos pedagogia e espiritualidade, para buscar entender como a relação desses dois elementos pode contribuir com a formação de homens e mulheres que se comprometam amorosamente pela promoção da vida nos grandes centros urbanos.

1. Pedagogia

Pedagogia, do grego paidagogia, é teoria e ciência da educação; conjunto de doutrinas, princípios e métodos de educação. É a experiência cotidiana e o estudo científico em torno do processo de aprendizagem que gera uma relação pedagógica.² Pedagogia é, desse modo, o processo de formação que permite a pessoa alcançar a consciência crítica e a libertação, tornando-se autônoma e livre para tomar as melhores decisões na vida, em prol do precioso dom da vida, na perspectiva da construção de uma sociedade justa e fraterna.

A prática pedagógica, portanto, está voltada primordialmente para a formação integral do ser humano, visando: a) ao desenvolvimento dos talentos de cada pessoa; b) ao despertar da consciência sobre o papel social desses talentos, que terão seu valor quanto mais forem colocados a serviço da comunidade humana na qual a pessoa está inserida.

É nessa perspectiva que podemos falar de uma “pedagogia humanizadora” (lembremos aqui a grande contribuição de Paulo Freire)³. As pessoas que participam de tal formação continuam o seu processo de humanização à medida que, no campo profissional, na sua área de atividade, humanizam as demais pelo trabalho que executam. Esse, quem sabe, é o primeiro passo

para se promover a justiça social, na perspectiva de se buscar uma justa distribuição das riquezas que construa uma nova ordem econômica e política.

2. Espiritualidade

Espiritualidade é a vida em comunhão, em sintonia com o espírito, a “essência primordial” da vida, que está em todas as coisas e que tudo perpassa.

O ser humano é capaz de transcender os limites de si mesmo, bem como os limites em que vive. Em sua capacidade de transcendência, consegue entrar em comunhão, em sintonia com um poder maior, algo mais que - segundo suas intuições mais profundas - tudo perpassa e ultrapassa, o Transcendente, o Absolutamente Outro, o Maior, a Excelência Divina (palavras humanas que se referem a algo indizível, Deus). Essa experiência é universal; cada cultura, a seu modo, fez e faz tal experiência ao longo da história. A partir do contato com esse Absoluto, o ser humano é capaz de relativizar os poderes deste mundo que pretendem apresentar-se como última instância.⁴

Ser uma pessoa espiritual e levar uma vida espiritual não significa tão-somente desenvolver as faculdades espirituais da sensibilidade, da inteligência, da vontade e do coração. Trata-se de entender, orientar e alimentar a vida a partir do Espírito de Vida, Espírito de Amor que tudo anima com seu toque vital. É por aí que o ser humano se faz humano, a imagem e semelhança divina. De fato, somos chamados (temos a vocação) a crescer não só em estatura física, mas em valores éticos e morais na relação com os semelhantes, com a natureza, com Deus. A espiritualidade é, nesse sentido, uma experiência mística, misteriosa, que, ao longo da história, foi adquirindo diferentes modos de expressão, de acordo com a cultura religiosa de cada povo.

3. A relação entre pedagogia e espiritualidade cristã

Na tradição cristã, temos diferentes espiritualidades, tanto no âmbito do catolicismo, como do protestantismo. Mas, de um modo geral, a pedagogia que se inspira na espiritualidade cristã busca promover a consciência para os valores fundamentais do ser humano e da convivência humana. Trata-se de uma formação integral e personalizada. A partir da capacitação profissional, trabalha a autoconsciência, no sentido de que cada pessoa se descubra como responsável perante as demais (responsável, chamado a dar respostas concretas ao apelo da consciência pelo bem comum).

Tal prática pedagógica é, sem dúvida, cada vez mais importante para a sociedade como um todo. Inúmeras experiências positivas no campo da educação foram desenvolvidas por instituições educacionais ligadas às Igrejas cristãs. Muitas escolas têm seu projeto pedagógico-educativo baseado numa proposta evangelizadora.

Na Igreja Católica, ordens religiosas femininas e masculinas têm dedicado atenção especial à educação. A partir da especificidade de sua espiritualidade, tais instituições procuram, por meio da educação, atualizar – diante dos angustiantes desafios dos centros urbanos – o anúncio da Boa Nova inaugurado por Jesus há dois mil anos.⁵

A contribuição da pedagogia que se inspira em valores cristãos tem conseqüências positivas para a prática da cidadania. Por meio de tal formação, a pessoa vai sendo despertada para assumir conscientemente seu papel dentro da sua profissão. Ao dominar uma área do conhecimento, cada pessoa é chamada a transformar, para melhor, a realidade em que vive, marcando sua presença e, desse modo, construir-se, fazer-se cada vez mais humano ao colocar seus talentos e criatividade a serviço da vida, imagem e semelhança divina.

A pedagogia que se alimenta da espiritualidade cristã compreende o papel de cada pessoa como serviço generoso e cotidiano à Sabedoria Divina, única capaz de ajudar o ser humano na sua missão de continuar a ação criadora de Deus. Ao empreender tal tarefa, a pedagogia entra em sintonia com o Espírito de Deus. Esse é o mesmo Espírito que animou Jesus daquela intencionalidade, vigor, exuberância, atitudes, práticas, mistério que caracterizaram a vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Busquemos inspiração, portanto, na prática pedagógica de Jesus.

2. Fundamentos da pedagogia de inspiração cristã

A pedagogia de inspiração cristã tem suas raízes na prática de Jesus, claramente exposta nos Evangelhos. O Mestre, em sua missão, agiu pedagogicamente, ao iniciar um movimento que, há dois mil anos, tem sido a referência para a caminhada dos seus discípulos e discipulas.

Vejam alguns elementos importantes da pedagogia de Jesus.

1. A pedagogia do aprendizado contínuo na vida cotidiana

Jesus não teve possibilidade de estudar em escola oficial como Paulo e os doutores da Lei (Jo 7, 15; At 22, 3). Por isso muitos perguntam: “Que sabedoria é esta que lhe foi dada?” (Mc 6, 2). As autoridades judaicas ficam admiradas e diziam: “Como que esse homem tem tanta instrução, se nunca estudou?” (Jo 1,46).

Jesus aprendeu na *escola da vida* de sua comunidade. A vida se aprende no cotidiano, no aparentemente sem valor, sem nada de extraordinário. Foi nesse contexto que, durante 30 anos,

ele aprendeu aquilo que ensinou ao povo durante os três anos de sua atividade missionária.

Em Lc 2, 51-52, podemos constatar que Jesus se forma e se educa a partir da experiência comunitária, na relação com os pais, parentes, vizinhos, dentro do contexto sociocultural do povo da Galiléia. Jesus crescia em sabedoria, tamanho e graça diante de Deus e das pessoas, num processo que é próprio de todos nós, criaturas humanas.

Na Palestina do tempo de Jesus, todo povoado tinha a sua sinagoga. Era o salão da comunidade, onde os judeus se reuniam aos sábados para ouvir e meditar a Torá, a Lei de Deus; rezar juntos e louvar a Deus; discutir os problemas da vida da comunidade para saber como ajudar os irmãos e as irmãs. A oração era diária, pela manhã, à tarde e à noite. Até hoje, se conservam aquelas orações. A escola de Jesus era também, e sobretudo, a vida de intimidade com Deus, seu Pai.

Como todo judeu das camadas populares daquela época, Jesus também aprendeu muito na dureza do trabalho diário, na luta pela sobrevivência. Para tanto, deve ter trabalhado na agricultura, como todo povo de sua região, sobretudo na época da colheita... Deve ter aprendido a profissão do seu pai, carpinteiro (Mt 13, 55; Mc 6, 3)

Jesus continuou a aprender durante sua missão de mestre itinerante. Jesus não parou de aprender: estava em constante aprendizagem... Um exemplo disso é que, na conversa com uma mulher, e mulher não judia, pagã, estrangeira (siro-fenícia), deixa-se questionar profundamente com seus argumentos. Por isso reconhece a sua fé, atende o seu pedido e, conseqüentemente, percebe que a sua missão não deve restringir-se apenas aos judeus (Mc 7, 24-30).

2. A pedagogia da inserção nos movimentos da história

Jesus, desde o início de sua missão, demonstra ser alguém inserido no movimento histórico de sua época. Nesse meio, aos poucos, vai discernindo e assumindo compromissos concretos (e, conseqüentemente, dando respostas pessoais aos desafios do seu tempo).

Jesus é homem do seu tempo. Por isso foi capaz de, ao perceber a radicalidade profética do movimento inaugurado por João Batista, fazer o movimento de sair de Nazaré da Galiléia e seguir João Batista, recebendo o batismo (Mc 1, 9).

Não é improvável que Jesus, depois de receber o batismo de João no Jordão, haja feito parte desse grupo de discípulos. Depois, separou-se, atraindo consigo uma parte de simpatizantes, alguns dos quais se tornaram seus discípulos (Jo 1, 37-42).⁶ De fato, foi só depois da prisão de João que Jesus inaugurou a sua nova atividade na Galiléia com o anúncio do Reino de Deus (Mc 1, 14-15).

A pedagogia de João teria influenciado a pedagogia de Jesus. Há muitos traços comuns entre as duas pedagogias. Con-vém citar alguns:

- a) o compromisso ético em nome do Deus com a prática do direito e da justiça, por meio de uma pregação voltada para a conversão, em virtude da iminente chegada do Reino de Deus;
- b) o engajamento nas camadas mais pobres da sociedade, por meio da convivência diária com os excluídos daquela época;
- c) a coragem de revelar para o povo a verdade sobre atitudes antiéticas e imorais dos seus dirigentes;
- d) a formação de um grupo de discípulos do meio desse povo excluído.

A tradição evangélica condensou a pregação de João Batista no anúncio do julgamento de Deus que ameaça todas as pessoas que não fazem penitência, como a árvore que está para ser cortada e lançada ao fogo, e a palha, que é separada do grão para ser queimada. Ao batismo de fogo da ira de Deus só se pode escapar por meio da conversão (mudança de vida), cujo símbolo e compromisso é o banho de água. O protagonista desse julgamento divino é alguém que está por vir como Enviado de Deus, para cujo serviço o Batista se considera indigno (Mt 3,11).

João Batista convida a uma profunda mudança de vida, porque já se aproxima o Reino, que vai transformar radicalmente as relações entre as pessoas, alterando pela raiz as relações sociais. Essa proximidade do Reino não é meramente temporal, mas espacial: o Reino já está aí, presente na história. É o tempo do julgamento, e nada adianta ter fé teórica, pois o julgamento se baseará nas opções e atitudes concretas que cada um assume no dia-a-dia, dentro do contexto em que vive.

Contudo, em lugar do banho de conversão, Jesus apelava para a confiança em seu anúncio do senhorio de Deus, que se revelava nos seus gestos de acolhimento e libertação em favor dos pobres, pecadores e doentes. Apesar disso, Jesus reconheceu a atividade profética de João, o batizador (Mt 21, 23-27).

3. A pedagogia da convivência profícua entre gêneros

Os discípulos e discípulas de Jesus, que com Ele partiram num movimento itinerante, eram pessoas muito próximas: Jesus os conhece de perto, freqüenta as suas casas, conhece-lhes a família. No relato da cura da sogra de Pedro (Mc 1, 29-31), percebe-se certa intimidade de Jesus com a casa e a família de Simão, em Cafarnaum.⁷ Não é de se estranhar que Jesus manti-

vesse tal nível de convivência com os seus discípulos e discípulas da comunidade de Cafarnaum.

De fato, conhecer supõe um processo de convivência que, por sua vez, possibilite um clima de profunda confiança. E confiança é sempre uma relação de mão dupla: não posso esperar que outras pessoas confiem em mim, se não confio nelas.

Na convivência cotidiana, Jesus vai construindo um clima de confiança mútua. Nessa confiança, vai conhecendo as pessoas como elas realmente são. E assim, gradativamente, vai formando o seu grupo.⁸

A constituição do grupo situa-se no contexto da atividade de Jesus na Galiléia. Segundo Rinaldo Fabris, os discípulos eram provenientes da classe média, trabalhadores autônomos ou empregados; heterogêneos quanto à orientação religiosa e ideológica; sem dúvida, alguns casados, como Pedro, cuja sogra é mencionada (Mc 1, 30), e porque o mesmo Pedro pode dizer em nome de todos que “deixaram casa e filhos” (Mc 10, 20); “mulher” (Lc 18, 29).⁹

Algumas notas ocasionais dos evangelhos dão a impressão de que, a par do núcleo qualificado e representativo dos doze, havia um círculo mais amplo e flutuante de discípulos simpatizantes (cf. Jo 6, 60-66; Lc 10, 1; At 1, 21-23).

Jesus, no seu grupo, favoreceu a profícua convivência entre homens e mulheres. A tradição evangélica lembra a presença de algumas mulheres da Galiléia, ligadas por vínculos de parentesco com Jesus e o grupo dos doze. Também esse fato, que não tem paralelo no ambiente judaico, contribui para definir a originalidade das escolhas de Jesus, inspiradas no projeto do reino de Deus.

A presença das mulheres no grupo itinerante de Jesus é mencionada explicitamente por Lucas 8, 1-3: “Maria de Magdala... Joana, mulher de Cuza, administrador de Herodes, Susana e

muitas outras que o assistiam com os seus bens” (cf. Lc 23, 40.55; 24,10.22). Entre as mulheres que assistem à crucificação, à sepultura e vão ao túmulo de Jesus no primeiro dia da semana, são lembradas: Maria de Magdala, Maria, mãe de Tiago e José, a mãe dos filhos de Zebedeu (Mt 27, 55.61; 28, 1 par.). O evangelista Marcos acrescenta Salomé (Mc 15, 40-41). O evangelho de João faz assistir à morte de Jesus também a mãe deste e sua irmã, Maria de Cléofas (Jo 19, 25).

Enfim, o acolhimento de mulheres entre os “discípulos” pode ser concebido como sinal do senhorio de Deus, que irrompe na história humana, para devolver a igualdade e a dignidade na relação entre as pessoas.

4) A pedagogia da compaixão

A ação de Jesus desperta o interesse das pessoas para o discipulado. A partir do momento que Jesus deixou a oficina de Nazaré e começou a falar nas Sinagogas da Galiléia, curando enfermos e dando acolhida a desamparados e marginais, ele deu início a um processo pelo qual se tornou um personagem público. Esse personagem suscitava o interesse do povo, chamava a atenção dos detentores da responsabilidade religiosa e das autoridades políticas. “O rei Herodes ouviu falar de Jesus, porque o seu nome se tinha tornado famoso” (Mc 6,14 par.).¹⁰

Por que a ação pública de Jesus causava tanto interesse? O que Ele tinha de especial? O que fazia um homem da classe média conversar com mendigos e se misturar socialmente com os pobres? O que fazia um Rabi (Mestre) se associar à ralé impura, que não conhecia nada da Lei Judaica?

Albert Nolan¹¹ dá uma resposta interessante. Talvez porque todos viam em sua ações gestos concretos que demonstravam uma profunda compaixão, algo tão profundo que só podia

vir de Deus: "...viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles (Mc 6, 34); Ele foi tomado de compaixão pela situação e pelas lágrimas da viúva de Naim (Lc 7, 13), teve compaixão de um leproso (Mc 1, 41), do cego Bartimeu, que gritava: "Filho de Davi, tem compaixão de mim" (Mc 10,48), e daqueles que não tinham o que comer (Mc 8, 2 par.).

Em toda parte nos evangelhos, mesmo quando a palavra não é empregada, podemos sentir o movimento de compaixão. Muitas e muitas vezes diz às pessoas: "Não chore", "Não se preocupe", "Não tenha medo" (por ex. Mc 4, 40; 5, 36; 6, 50). Ele não se comovia com a grandeza das vastas construções do Templo de Jerusalém (Mc 13,1-2), mas com a pobre viúva que dava seu último centavo para o tesouro do Templo (Mc 12, 41-44). Enquanto todos se agitavam com o "milagre" da filha de Jairo, ele se preocupava em pedir que dessem de comer à menina (Mc 5, 42-43).

O que tornou diferente o bom samaritano da parábola foi a compaixão que sentiu pelo homem deixado semimorto à beira da estrada (Lc 10, 33). O que tornou diferente o pai amoroso da parábola foi o excesso de compaixão que sentiu por seu filho pródigo (Lc 15, 20). O que tornou Jesus diferente foi a compaixão sem limites que ele sentiu pelas pessoas empobrecidas, oprimidas e excluídas.¹²

O sofrimento das pessoas concretas causava tal sentimento em Jesus. A compaixão, portanto, é uma reação que nasce do mais profundo da dignidade humana, quando essa mesma dignidade é ameaçada, desrespeitada ou agredida de alguma forma. É, portanto, algo divino, maravilhoso, que precisamos cultivar em nós, tal como Jesus o cultivou em si mesmo.

5) A pedagogia profética: anúncio e denúncia

Profeta ou profetisa é aquela pessoa “que fala no lugar de alguém” (porta-voz). Na Bíblia, profeta é a pessoa que é a boca de Deus. Como tal, tem a missão de **denunciar** o que não está de acordo com a vontade de Deus, enquanto - ao mesmo tempo - **anuncia** o que deve ser agradável aos olhos de Deus.

Assim, a pedagogia profética tem como objetivo formar para o compromisso ético com a cidadania. Tal prática de Jesus era, concretamente, o Reino de Deus acontecendo. O Reino já estava aí, no meio do povo (Lc 17, 20-21), mas ninguém o percebia. Jesus o percebeu e o revelou (Mt 16, 1-3). Ele via o tempo maduro, o campo branco para a colheita (J.o 4,35). Pelas suas conversas e ações, despertava no povo uma força adormecida que o próprio povo não conhecia. Jesus descobriu o acesso à fonte dentro das pessoas, e a água começou a jorrar (J.o 4, 14). Assim, por exemplo, Jairo (Mc 5, 36), a mulher do fluxo de sangue (Mc 5, 34), o cego Bartimeu (Mc 10, 52), o pai do menino epiléptico (Mc 9, 23-24) e tantos outros, através da fé em Jesus e em si mesmos, fizeram acontecer vida nova.

A Boa Nova do Reino era como um fertilizante que faz a semente da vida crescer. O Reino que estava escondido apareceu, e o povo se alegrou. Dessa forma, Jesus estimula as pessoas a se firmarem e a terem confiança em si mesmas.

Tudo isso era o Reino chegando, a aurora nascendo, a fonte jorrando: “Não estão vendo?” (Is 43,19). Era o resultado das andanças e conversas de Jesus. Algo novo estava nascendo no povo, diferente, algo da vida, algo de Deus, que metia medo aos poderosos. Esses se organizaram para eliminar o perigo. “Já cresce no mundo o medo de ti, flor sem defesa!”.

6) A pedagogia da cruz

No tempo de Jesus, a maior parte da população da Palestina vivia em condições miseráveis, sem nenhuma perspectiva de uma vida melhor. Eles eram explorados pelos romanos e pela elite da região, que colaborava com a dominação romana para preservar seus privilégios.

Nessa situação de extrema crise e desespero, o povo espera ansiosamente por um “Messias”, um rei guerreiro, que libertaria miraculosamente Israel do domínio romano e restauraria a gloriosa hegemonia judaica dos tempos de Davi e Salomão sobre outras nações. Cresce uma grande esperança messiânica nacionalista: um ungido (CRISTO, do grego) que vem estabelecer o reino definitivo do Deus de Israel, derrotando os romanos e expulsando as nações pagãs. Acabando com a desgraça, a violência e a exploração para restaurar a paz e a prosperidade para o povo de Israel!

É nesse quadro de expectativa que aparece Jesus de Nazaré. No começo do ministério na Galiléia, multidões seguiram Jesus, em virtude da fama que logo se espalhou de ser um homem poderoso e milagreiro. Depois, a situação foi esfriando, sobretudo em virtude das opções que foi tomando em seu ministério.

De fato, Jesus teve de escolher qual seria sua missão e seu destino: um Messias nacionalista e vitorioso (que resolve os problemas do povo, fortalecendo o comodismo e alimentando uma fuga para o individualismo), ou um Messias sofredor, solidário com o sofrimento humano (que, movido por profunda compaixão, caminha com os que sofrem, orientando-os a encontrar saídas para os problemas cotidianos, por meio de gestos concretos e palavras sábias tiradas da vida).

Jesus não quis ser um Messias triunfalista. Eis algumas práticas messiânicas de Jesus que o diferenciam da imagem oficial do Messias daquele tempo:

1. Jesus anuncia a Boa Nova, primeiramente, aos pobres da Galiléia (Mc 1, 14). Essa região não é, para a elite judaica, o lugar apropriado para a aparição do Messias: “De Nazaré pode sair algo de bom?” (Jo 1, 46).
2. Jesus critica a lei da pureza: vive no meio dos marginalizados, toca o leproso (Mc 1,4 1), come com os pecadores (Mc 2, 15; Mt 9, 10), defende a prostituta (Lc 7, 36-50) e acolhe a mulher impura (Mc 5, 25-34). O que ele está propondo é reincorporar os marginalizados na vida social em vez de incluí-los pela Lei discriminatória. Devolve a eles a alegria de viver como gente! Essa atitude de Jesus desafia a imagem do Messias como mestre e guardião da Lei oficial, por quem os fariseus e os essênios esperavam (Mc 7, 1-7).
3. Jesus não manda nem domina as pessoas, mas veio para servi-las (Mc 10, 45). Essa prática não segue a regra do Rei-Messias vitorioso, que implanta o reinado de Deus mediante a violência e o domínio. A prática da libertação não se baseia no poder, mas no serviço. Quem usa o poder para libertar o povo corre o risco de subjugá-lo com o mesmo poder (cf. Mc 9, 33-37; 10, 42-45).
4. Jesus acolhe os estrangeiros (Mc 7, 24-30). Essa ação libertadora não coincide com o messianismo nacionalista que os judeus têm como idéia: o Messias não vem para salvar só os judeus, os filhos escolhidos de Deus, nem para dominar os outros povos (Mc 12, 35-37).
5. Jesus desafia as autoridades judaicas (os sacerdotes e os saduceus) estabelecidos no Templo: “Minha casa

será chamada casa de oração para todos os povos! Vós, porém, fizestes dela um covil de ladrões!” (Mc 11, 17). Essa é a causa principal da ira das autoridades e dos trabalhadores do Templo, considerado por muitos como o local onde o Messias se revela e começa a sua conquista triunfante (Lc 4, 9).

Dessa forma, a imagem do Messias que nasce dessas práticas de Jesus é exatamente o contrário da imagem apresentada pelas ideologias messiânicas predominantes nos judeus daquele tempo. Jesus não se apresentou como o Messias, mas, a partir de sua vida e de sua prática, foi reconhecido pelos pobres como o enviado de Deus.

A partir desse episódio da profissão de Pedro, que abre a segunda parte do Evangelho de Marcos, Jesus começa a falar abertamente da sua missão e de seu destino. Ele insiste no messianismo do Servo Sofredor de Javé, anunciado pelo profeta Isaías (Is 53,1-13). Sua missão consiste em passar pela paixão-morte-ressurreição (Mc 9, 2-13; 9, 31-35; 10, 32-45). É preciso, portanto, assumir a pedagogia da cruz.

7. A pedagogia da fé

Não basta acreditar que Jesus é o Cristo, o Messias. Talvez, por isso, o Evangelho de Marcos começa dizendo: “Princípio da Boa Nova de Jesus Cristo, o Filho de Deus!” (Mc 1, 1). E no fim, na hora em que Jesus morre, ele afirma dizendo: “Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus” (15, 39).

No começo e no fim, está o Filho de Deus. Entre esses dois pontos, isto é, entre o começo no lago da Galiléia e o fim no calvário de Jerusalém, é preciso percorrer o caminho de Jesus: caminhada dos primeiros discípulos e discipulas de Jesus. É como

se Marcos estivesse querendo dizer que só se conhece a verdadeira identidade de Jesus como o Cristo, Messias, Filho de Deus, quando nos propomos segui-lo na caminhada da vida.

De fato, a gente só confia em uma pessoa quando a conhece de perto, quando convive com ela. Essa convivência, quando positiva, vai gerando a confiança. Quando se confia verdadeiramente em alguém, temos prazer em nos colocar como ouvintes de sua palavra, temos o interesse de pôr em prática os seus conselhos, enfim, temos a coragem de seguir os seus passos e até, se necessário, de colocar a nossa vida em suas mãos ou de dar a nossa vida por ela.

A mensagem central do Evangelho de Marcos é apresentar Jesus como o Cristo. Mas não basta acreditar nessa verdade. É preciso dar um passo adiante e confiar nEle, pondo-se todo inteiro no seu seguimento. É esse, justamente, o sentido profundo da palavra “FÉ”, que tem sua origem no grego: significa “CONFIAR”. Essa fé, essa confiança em Jesus, implica seguimento, discipulado.

Para alguém poder ser discípulo(a), Jesus insiste na necessidade de sofrer com ele: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida irá perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho irá salvá-la” (Mc 8,34b-35). E é somente a partir da cruz que a comunidade pode entender e dizer que “Verdadeiramente este homem era filho de Deus” (Mc 15,39b). A cruz deve ser assumida como conseqüência da missão evangelizadora.

Note-se, aqui, uma mensagem teológica do segredo messiânico: uma catequese que Marcos preparou para corrigir a ideologia messiânica triunfalista de sua comunidade.

E essa mensagem não vale só para os primeiros cristãos. O messianismo triunfalista hoje é moda e se encontra até na Igreja Católica. Os movimentos messiânicos aumentam cada vez mais

o número dos seus membros. Em toda parte, há pessoas que rezam e cantam, pedindo intervenção imediata de Deus. Só que se esquecem de ser a presença de Deus encarnada neste mundo: no discipulado, no seguimento de Jesus Cristo, participamos de sua Missão, continuamos seu MESSIANISMO SOFREDOR no mundo, construindo o Reino de Deus em meio aos conflitos da história humana.

8) A pedagogia da oração: busca de fidelidade até o fim

A fidelidade numa relação de amor é fruto de uma contínua valorização da relação de intimidade. Na mística cristã, a intimidade com Deus é conseqüência de uma contínua valorização da oração.

Quando as coisas estão difíceis, quando perdemos o rumo, tudo desanda. É cada um por si, um salve-se-quem-puder. Cada qual segue o seu próprio caminho, e a confusão se instala definitivamente. Um rumo não é coisa que se impõe por decreto, mas é algo que se descobre, como fruto de busca. A oração é o meio pelo qual o ser humano se abre para Deus, buscando reencontrar o rumo da caminhada. Por isso faz parte da pedagogia de Jesus.

Jesus vivia em contato permanente com o Pai. Rezava muito e insistia para que o povo e seus discípulos também rezassem. Para Ele, a oração parece ser o meio pelo qual a compreensão da verdade se torna mais clara. “É no confronto com Deus que a Verdade aparece e que a pessoa se encontra consigo mesma em toda a sua realidade e humildade. É o ponto de chegada do processo da educação”¹³.

Por causa de sua oração constante, um dos discípulos, impressionado, pediu: “Jesus, ensina-nos a orar!” Como resposta, Ele ensinou o Pai-Nosso (Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13). Tal oração

exprime o novo relacionamento com Deus. A origem dessa novidade é a experiência que Jesus teve de Deus como Pai com coração de mãe. É o fundamento da fraternidade entre as pessoas. É a experiência de filhos e filhas do mesmo Deus Amor, que nos criou e nos acompanha continuamente, para que nos tornemos cada vez mais à sua imagem e semelhança.

Jesus ensina que devemos orar e pedir com insistência (Lc 11, 5-8). Ensina que a oração é eficaz (Lc 11, 9-13): quem pede, recebe; quem busca, acha; a quem bate a porta se abre! Nenhum pai dá uma cobra quando o filho pede um peixe, nem dá um escorpião quando o filho pede um ovo. Se até nós que somos maus sabemos dar coisas boas aos filhos, quanto mais o Pai do céu dará o Espírito Santo a quem o pedir...

Por meio da Oração podemos suplicar o Espírito Santo de Deus, o mesmo que animou Jesus e que cria e recria continuamente em nós a capacidade de segui-lo. Desse modo, a prática pedagógica da Oração nos mantém re-ligados a Deus, isto é, ao seu Poder, à sua Força, à sua Energia revitalizadora e profundamente libertadora. Nisso, consiste a essência da religião: possibilitar a ligação constante com Deus.

Por isso Jesus ora sempre, sobretudo nos momentos difíceis e decisivos de sua vida, para saber o que o Pai (Abba = relação de intimidade com Deus) queria dele (Lc 22, 42). De fato, passava noites em oração, na busca de forças para manter-se fiel à missão (Lc 5, 16; 6, 12).

A Jesus, pessoa orante, pedagogo da oração, aplica-se o que diz o Salmo: "Ó Deus, a quem eu louvo, não fiques em silêncio. Pois abriram a boca contra mim, com fraudes e traições, e falaram de mim com linguagem mentirosa. Cercam-me com palavras de ódio, atacam-me sem razão. Em paga do meu amor, acusam-me; mas eu entrego-me à oração" (Sl 109, 1-4).

3. Fundamentos da pedagogia de inspiração inaciana

Inácio se deixou educar pela pedagogia de Jesus. Tal como Jesus de Nazaré, Inácio de Loyola foi homem do seu tempo. Sua época foi de profunda crise, provocada por mudanças radicais. No tempo de Inácio, começa a se configurar o espírito da modernidade.

Vejam os alguns elementos importantes do contexto histórico e da vida de Inácio, para entendermos um pouco mais a pedagogia que se inspira na espiritualidade desse discípulo de Jesus...

1. O contexto de Inácio

Pelo menos cinco elementos podem ser destacados como importantes no contexto em que Inácio esteve inserido.

1) Demarcação de um novo tempo: fim da Idade Média (476-1453) e o início da Idade Moderna (1453-1789).

Em 1453, os turcos conquistam Constantinopla (fim do antigo Império Romano do Oriente); é também o ano em que se encerra a Guerra dos Cem Anos (1337-1453). Tradicionalmente, os historiadores aproveitam para delimitar nesse ano o fim da Idade Média (476-1453) e o início da Idade Moderna (1453-1789).

2) O Renascimento.

Teve as seguintes características: influência da cultura clássica greco-romana; o aparecimento de um tipo de humanismo racionalista, individualista, otimista, naturalista e hedonista (doutrina filosófica que faz do prazer a finalidade da vida); repúdio aos ideais medievais; o humanismo e o antropocentrismo (o ser

humano como centro de tudo). Com o renascimento comercial e urbano, o aparecimento da burguesia (classe ligada ao comércio) e a formação das monarquias nacionais, a cultura europeia também sofreu alterações, que se aprofundaram nos séculos XIV-XVI.

3) Grandes navegações e inovações científicas

A superação da crise só viria com as grandes navegações. Elas foram impulsionadas pela necessidade de quebrar o monopólio comercial com o Oriente em mãos de certas cidades italianas; pelo progressivo esgotamento das minas europeias de metais preciosos; pela aliança entre a burguesia e os reis através das monarquias e pelas inovações científicas. As grandes navegações tiveram as seguintes conseqüências: a constituição de impérios coloniais, a transferência do eixo econômico do Mar Mediterrâneo para o Atlântico, a criação de um comércio mundial, o afluxo de metais preciosos para a Europa. Tais modificações geraram a chamada revolução comercial (sécs. XV-XVII) que, por sua vez, criou as condições para a Revolução Industrial (também na Europa), a partir da segunda metade do século XVIII. Para os povos que moravam no continente americano, as grandes navegações causaram desespero e morte.

4) Reforma protestante

A Igreja Católica, nesse contexto, também precisava fazer reformas, para se adaptar aos novos tempos. Mas elas foram sucessivamente adiadas, até que surge a reforma protestante. Na Alemanha, a consciência fortalecida pelo humanismo, os interesses dos príncipes alemães opostos a todo poder central, seja romano (do Papa), seja imperial, tudo isso fortalece política-

mente a reforma conduzida por Lutero (1483-1546), a partir de 1517. Na Suíça, estimulado pela reforma protestante na Alemanha, o padre Ulrico Zwínglio aplica reformas eclesiásticas em Zurique (a partir de 1522); Calvino (1509-1564), em Genebra, a partir de 1534 (em 1549 aproxima-se dos zwinglianos). Na Inglaterra, Henrique VIII obriga o clero a reconhecê-lo como chefe supremo da Igreja Inglesa, em 1534 (no ano de 1565 a Igreja Anglicana formula a sua própria confissão de fé, independente da Igreja Católica Romana).

5) A Contra-Reforma

Instaura-se na Europa uma força totalmente nova, se comparada com as tentativas anteriores de liberdade religiosa. Era urgente uma tomada de posição por parte da Igreja Católica. A reforma católica veio com o Concílio de Trento (1545-1563), no qual dogmas foram reafirmados, doutrinas depuradas, venda de indulgências proibidas. Além disso, decidiu-se fundar seminários para educar os padres católicos, exigiu-se grande disciplina do clero (inclusive no cumprimento do celibato), restabeleceram-se tribunais da inquisição, criou-se o Índice (lista de livros proibidos aos fiéis). A Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola, em 1534, vai dar uma contribuição muito grande nesse contexto, sobretudo na área do ensino (por meio de colégios e universidades).

2. A vida de Inácio

O roteiro espiritual de Inácio (que ele deixou nos seus exercícios espirituais) está vinculado aos acontecimentos de sua vida pessoal, em meio aos grandes desafios do seu tempo.

Iñigo López De Loyola (que em Paris adotará o nome de Inácio, na época dos seus estudos) nasceu em 1491, em Loyola, situada na região de Guipúzcoa, no País Basco da Espanha. Morreu com fama de santidade, no dia 31 de julho de 1556, na comunidade jesuíta de Roma.

Descende de uma das famílias mais nobres, ricas e poderosas da região. Filho de Beltrán de Loyola e de Marina de Licona, cresce junto a seus cinco irmãos e irmãs, no seio de uma família orgulhosa de seu passado, porque os Loyola tinham-se destacado por seu espírito combativo e de fidelidade ao Rei de Espanha. Os Loyola tinham uma educação tradicionalmente religiosa, mas eram naturalmente influenciados pelo espírito da época. Eram freqüentes certas liberdades como o adultério, o ter amantes e queridas na corte, o que ocasionalmente gerava escândalos e fofocas (alguns filhos naturais eram aceitos na família, sendo criados com os filhos legítimos).

Conforme depoimento do amigo Diogo Laínez, em 1547: “Ele [Inácio] é um nobre de nascença... por temperamento é hábil e prudente, corajoso e ardoroso, propenso às armas e aos empreendimentos difíceis”. Muito cedo sonhava conseguir uma boa reputação de soldado. Ele sabia que essa glória não está isenta de perigo: três de seus irmãos mais velhos já tinham tomado em campos de batalha.

Segue a carreira militar. Tudo ia bem, até que no dia 20 de maio de 1521 (aos 30 anos de idade), numa batalha, uma bala o atinge. Iñigo cai no chão com uma perna esmagada e a outra ferida. O vencedor manda transportar o ferido ao castelo do pai. Sua perna não se soldou bem e por isso ele teve de se submeter a duas novas operações. Na noite do dia 28 para 29 de junho de 1521, a situação se agrava, deixando-o às portas da morte. No entanto conseguirá recuperar-se, graças à sua enorme vontade de viver.

Durante as longas semanas de convalescença no castelo de Loyola, Iñigo dá espaço para toda uma evolução interior que convencionou chamar de “sua conversão”. Aproveita para ler uma história dos santos (*Flos Sanctorum*) e a Vida de Jesus (*Vita Jesu Christi*) em quatro volumes. A leitura desses livros e as reflexões pessoais levam Iñigo a rever seu próprio ideal de vida. Durante essas semanas, faz sua primeira experiência do discernimento dos espíritos: propõe empreender coisas “árduas e difíceis” para fazer penitência de seus pecados.

Na primavera de 1522, deixa Loyola e, na abadia beneditina de Montserrat, no vilarejo de Manresa, vestido de mendigo, consagra-se ao serviço de Cristo, seu novo rei, com a mediação de Maria, sua nova senhora. Passa ali dez meses em penitências e graças místicas. Decide servir a Deus, servindo às pessoas.

Em 1523, numa pobreza total, sem outra segurança senão sua confiança na Providência, parte com destino à Terra Santa. Como não consegue autorização para residir ali, resolve voltar à Espanha com o intuito de estudar e tornar-se padre para poder “melhor ajudar as almas”.

Estuda em Barcelona, Alcalá e Salamanca. Passa a procurar amigos que queiram compartilhar seu ideal de vida no seguimento de Cristo pobre. Conclui os estudos de filosofia e parte para Paris, onde inicia os estudos de filosofia. Em Paris, consegue reunir um sólido grupo de discípulos, “seis caros amigos no Senhor”. Aos 15 de agosto de 1534, em Montmartre, fazem juntos os votos de pobreza. Em 1537, três novos amigos se juntam ao grupo e, em 24 de junho, Inácio e os seus amigos que ainda não são padres recebem a ordenação sacerdotal.

Colocam-se à disposição do Papa, “para que ele os envie onde os julgasse mais úteis para o serviço do Reino de Deus”. Entre 18 e 23 de novembro de 1538, depois de feliz conclusão do último – o nono! – processo de Inquisição contra Inácio, Paulo III

aceita esse oferecimento e lhes confia missões: Sena, Pádua, Índias.

No dia 24 de junho de 1539, a comunidade espontânea se transforma num grupo orgânico, numa ordem, devotada ao serviço apostólico. Nasce a “Companhia de Jesus”, conforme eles denominaram. Durante 15 anos, Inácio dirige a ordem, que vai crescendo rapidamente; ocupa-se com a orientação espiritual dos discípulos, com a fundação e manutenção de diversas obras para os marginalizados (tais como prostitutas e menores abandonados em Roma) e com delicadas missões diplomáticas confiadas pelo Papa.

Em meio a essa excessiva atividade, é tolhido por freqüentes e longos períodos de doenças, devido às penitências que fez desde Manresa. Os que o cercam estão acostumados com essas crises e não as levam muito a sério. Por fim, na madrugada de 31 de julho de 1556, voltará silenciosamente para junto de Deus, com a idade de 65 anos, 16 anos depois de a Santa Sé ter aprovado sua ordem e após tê-la estendido por vários países.

Assim, durante sua vida, no seguimento de Jesus, Santo Inácio foi desenvolvendo uma espiritualidade que serve de inspiração para a prática pedagógica da Companhia de Jesus. Tal pedagogia tem implicações práticas muito interessantes para quem procura caminhos para a formação humana e cidadã nos médios e grandes centros urbanos.

É o que veremos a seguir...

3. Implicações práticas da pedagogia de inspiração inaciana

No seguimento de Jesus, Santo Inácio foi desenvolvendo uma espiritualidade que serve de inspiração para a prática pedagógica da Companhia de Jesus.¹⁴

Em 1986, a publicação do texto “Características da educação da Companhia de Jesus”¹⁵ despertou grande interesse entre as pessoas envolvidas no processo pedagógico inspirado pela espiritualidade inaciana. A receptividade foi tamanha que o documento foi traduzido em 13 línguas e tem sido o tema principal de seminários, reuniões e estudos, desde então.

Segundo tal documento, alguns elementos fundamentais da espiritualidade de Inácio devem permear a educação de inspiração inaciana como um todo. Vejamos cada um desses elementos, buscando as implicações diretas na prática pedagógica...

3.1 Buscar o conhecimento pode conduzir à fé

Para Santo Inácio, tudo quanto existe vem de Deus, esse poder criador que está presente em nossas vidas, trabalhando por nós em todas as coisas.

Logo, um conhecimento mais completo da criação, por meio dos fenômenos naturais e humanos, pode conduzir a um maior conhecimento de Deus.

Implicações práticas para a educação:

1º) A compreensão de que o mundo é bom

A educação inaciana afirma a bondade do mundo, que na sua diversidade proclama a grandeza e a criatividade de Deus.

Por isso, no processo educacional, procura-se desenvolver a sensibilidade diante do mistério da criação. Desse modo, cada elemento da natureza é digno não só de contemplação, mas de estudo sério que respeite e promova o encadeamento da vida.

2º) O conhecimento leva a conhecer a si próprio

A graciosa plenitude de Deus se revela especialmente no mistério da pessoa humana. Cada ser humano é conhecido e amado por Deus.

O objetivo da educação é ajudar no processo de desenvolvimento dos talentos dados por Deus a cada pessoa humana. Tais talentos pessoais alcançarão sua função social se forem colocados a serviço do bem comum, por meio do respeito para com a vida, e do amor solidário em prol da promoção da vida (das pessoas individualmente, no plano das relações pessoais; coletivamente, no plano das relações sociais; bem como no contato com o meio ambiente e com o ecossistema, em sua biodiversidade (pluriformidade de vidas).

3º) O conhecimento religa o ser humano ao essencial

O conhecimento, fruto da observação empírica da criação, pode conduzir ao encontro com o Mistério da Vida e à disposição de agir na criação, segundo o Projeto de Vida desse Mistério de Amor.

Desse modo, todo conhecimento é, de certo modo, religioso, se entendemos religião no sentido latino do verbo “religare”. O conhecimento re-liga o ser humano à essência de si mesmo, do outro, da natureza e de Deus. A formação religiosa, portanto, é algo que deveria permear toda a formação humana.

4º) Dar a conhecer é um serviço missionário

A formação integral da pessoa humana, por meio de cada disciplina específica, cumpre um papel missionário eminentemente cristão: preparar pessoas para a vida em plenitude, no

serviço amoroso e solidário à comunidade. Dessa forma, dá continuidade à prática missionária inaugurada por Jesus de Nazaré.

5º) Dar a conhecer supõe diálogo

Diálogo supõe o desejo de conhecer, aprender com o outro, o diferente. Para tanto, dois elementos são fundamentais: falar (ter o que contribuir na conversa) e escutar (saber calar, prestar atenção para aprender).

A educação deve promover o diálogo com outras culturas, bem como o diálogo entre as diversas formas do conhecimento, diálogo interdisciplinar.

Um exemplo desse diálogo pode ser entre Fé e Ciência. Tais áreas do conhecimento, durante muito tempo consideradas separadas, antagônicas, são cada vez mais compreendidas como complementares. Na Encíclica *Fides et Ratio*, dois capítulos colocam muito bem a relação profícua que pode e deve existir entre o crer e o compreender¹⁶. A fé ajuda a percorrer retamente o caminho da pesquisa. A pesquisa, na busca da verdade, ajuda a encontrar a essência das coisas, o sentido da vida. Por isso é necessário que os valores escolhidos sejam verdadeiros, profundamente éticos: possibilitem a entrada no caminho que leva à plenitude da verdade.

3.2 Conceber o ser humano como criatura especial

Para Santo Inácio, cada ser humano é pessoalmente conhecido e amado por Deus.

De fato, a criatura humana é, de todas, a privilegiada, pois tem o intelecto mais desenvolvido entre os seres do nosso ecossistema. Esse privilégio, contudo, pede uma resposta que nasça dessa capacidade intelectual.

Assim, o amor de Deus pela criatura humana, para ser correspondido, precisa ser uma opção, resposta livre e consciente, fruto da experiência de intimidade com Deus. É nessa intimidade que Deus vai sendo conhecido e amado, num processo evolutivo em que a pessoa cresce no amor e na fidelidade, chegando a assumir as conseqüências dessa fidelidade, como compromisso. É, portanto, um processo pedagógico de que, pouco a pouco, a pessoa participa.

Inácio não só experimentou o amor de Deus, mas parece ter compreendido a pedagogia desse amor, que consiste em suscitar no coração humano a vontade de mergulhar mais e mais nessa prática amorosa.

Implicações práticas para a educação

1º) Educação personalizada

Consiste em dar atenção a cada pessoa e ter vivo interesse por ela. Os jovens, homens e mulheres que estudam em nossas instituições devem ser compreendidos no seu estágio de formação.

Cada pessoa passa por etapas evolutivas do crescimento intelectual, afetivo e espiritual. Assim sendo, a educação está voltada para cada pessoa, com o intuito de ajudá-la a amadurecer gradativamente.

2º) Participação ativa do educando no processo de aprendizagem

O processo ensino-aprendizagem deve contar com a participação ativa do(a) aluno(a). O crescimento na maturidade e independência, necessárias para o desenvolvimento da pessoa hu-

mana, depende da participação ativa do principal interessado: o educando.

3º) Formação permanente

A educação inspirada na espiritualidade inaciana estimula a abertura ao crescimento permanente. Procura inculcar a alegria de aprender e um desejo de aprender que permaneçam para além do tempo do colégio, durante toda a vida.

A formação permanente deve, portanto, fazer parte dos programas educacionais inspirados na espiritualidade de Santo Inácio.

3.3 Superar o que inibe a liberdade para amar e servir

Tudo o que inibe a liberdade para corresponder positivamente aos dons recebidos é, para Inácio de Loyola, inspiração do *mau espírito*, isto é, daquilo que não provém do Espírito de Deus, essência de vida em plenitude. O pecado consiste em deixar-se inspirar por esse mau espírito, que desliga o ser humano do essencial e o faz cada vez mais apegado à riqueza, à fama, à saúde, ao poder e à própria vida, causando-lhe o fechamento em si mesmo e empurrando-o para o sem-sentido da existência.

Por isso é importante uma luta permanente contra os obstáculos que bloqueiam a liberdade para corresponder generosamente aos dons recebidos.

Para conquistar tal liberdade, é preciso aprender a reconhecer e lidar com as influências que promovem ou limitam a liberdade: as moções dentro do próprio coração; as experiências passadas de todo tipo; a interação com outras pessoas; a dinâmica da história, das estruturas sociais e da cultura.

Implicações práticas para a educação:

1º) Formação orientada para a consciência dos valores

A educação inclui a formação em valores, em atitudes, e numa capacidade para avaliar critérios. Inclui, portanto, a formação da vontade.

A formação do caráter e da vontade, fundamentais para a superação do egoísmo, problema que se expressa concretamente na falta de preocupação e no descompromisso para com os outros. Tal formação passa por três elementos práticos:

- a) disciplina, por meio de regulamentos escolares justos, constitutivos de um bom sistema disciplinar;
- b) autodisciplina, que se manifesta no rigor intelectual, na aplicação aos estudos e na conduta para com os demais que reconhece a dignidade de cada pessoa;
- c) respeito pelos demais que, ao reconhecer a dignidade de cada pessoa, desenvolvem a capacidade de se confrontar com pontos de vista opostos.

2º) Formação para o autoconhecimento

A formação voltada para o desenvolvimento integral da pessoa humana dá ênfase ao uso responsável da liberdade, bem como ajuda a reconhecer a realidade do mal e seus efeitos na vida de cada pessoa.

Por isso a educação inspirada em princípios inicianos encoraja cada pessoa a afrontar honestamente tudo aquilo que, em si, pode ser considerado obstáculo ao crescimento, numa progressiva tomada de consciência do perdão e do amor de Deus.

Nessa perspectiva, é necessário que se criem condições favoráveis à reflexão, para que as pessoas em fase de formação desenvolvam uma faculdade crítica: aceitem suas qualidades e as desenvolvam, bem como aceitem suas limitações e as supe-

rem na medida do possível. Isso vai além do simples reconhecimento do verdadeiro e do falso, do bem e do mal.

3º) Formação para a consciência realista do mundo (consciência crítica)

A formação de inspiração inaciana busca desenvolver a capacidade do raciocínio reflexivo, com o intuito de ajudar a perceber o mundo, a criação, em sua bondade essencial (como dom, dádiva de Deus), sem perder de vista a consciência dos efeitos sociais provocados pelas forças que não vêm do Espírito de Deus: a imperfeição essencial, a injustiça, a necessidade de redenção em povos, culturas e estruturas humanas.

Para tanto, a educação jesuítica busca desenvolver a capacidade de conhecer a realidade e avaliá-la criticamente sem, contudo cair no pessimismo: as pessoas e as estruturas podem mudar. Para tanto, é fundamental desenvolver o compromisso de trabalhar por mudanças, visando a construir estruturas justas que favoreçam a liberdade e a dignidade humana.

3.4 Ter o amor como modelo para a vida humana

Inácio de Loyola inspirou-se na pessoa e na prática amorosa de Jesus de Nazaré. Tomou a pessoa humana de Jesus como modelo para a sua vida, por causa de sua resposta radical e corajosa ao amor de Deus, no serviço amoroso e misericordioso às pessoas. Inácio propõe Jesus como modelo, paradigma de vida voltada para a promoção da vida, por amor a Deus.

Implicações práticas para a educação:

1º) Ter um modelo para os princípios humanistas

A crise da modernidade se configura, entre outras coisas, pela crise de paradigmas: não se vêem, com clareza, modelos que ajudem a pautar a vida.

A pedagogia fundada na espiritualidade inaciana assume e apresenta um modelo de vida a perseguir: Jesus de Nazaré. Ele é concebido como o paradigma do ser humano perfeito, à medida que vive em solidariedade permanente com os que sofrem e entrega sua vida a serviço dos outros. Pelo seu exemplo de vida, Jesus dá testemunho do amor e da misericórdia de Deus.

Todos podem imitá-lo no esvaziar-se de si; na aceitação das dificuldades ou sofrimentos que surjam como consequência da única meta: cumprir o projeto de amor-serviço à Vida (Fl 2, 5-11). Jesus é, portanto, o modelo, paradigma da vida para quem deseja seguir princípios éticos e humanistas.

2º) Fortalecer a fé

Fé, no sentido da palavra, é confiança inabalável em algo ou em alguém.

No caso da pedagogia de inspiração inaciana, a fé precisa ser despertada e fortalecida, a fim de que a pessoa corresponda ao chamado pessoal de Deus, comprometendo-se com a construção de uma sociedade fundada no amor–solidariedade.

De fato, a ação solidária motivada pela fé em Jesus é um excelente meio para o encontro pessoal com Deus. Tal como Inácio, podemos fazer a experiência de sentir a presença de Deus em todas as coisas, em todas as ações ou encontros; tal como ele, podemos ser “contemplativos na ação”. Desse modo, a fé (confiança inabalável no projeto de Jesus) sai fortalecida na prática do amor cotidiano.

3º) Celebrar o dom da fé

A fé, dádiva de Deus, deve ser celebrada por meio da oração pessoal e comunitária.

A oração é um meio excelente para fortalecer a relação de intimidade com o Deus da Vida, bem como a confiança no seu projeto de vida.

A eucaristia é a celebração de uma comunidade de fé centrada na pessoa de Jesus Cristo.

3.5 Praticar os ensinamentos do amor

O amor se mostra em obras. A prática do amor-solidariedade (serviço), inspirada nos ensinamentos de Jesus, religa a criatura ao Criador. É o meio por excelência de acesso ao Amor (Deus). Para Santo Inácio, amar a Jesus Cristo é assumir o compromisso de atualizar, no contexto em que vivemos, os seus ensinamentos; é por em prática os ideais de Jesus no mundo real: família, trabalho, movimentos sociais, instituições políticas e sociais, atividades religiosas etc. Daí porque, justamente na época de maior atividade, Inácio atingira a culminância de sua união mística com Deus, via seguimento do Jesus histórico, Jesus de Nazaré, o Cristo de nossa fé.

A fé em Jesus não deve ficar no estágio do conhecimento de que Jesus é o Cristo. Deve-se mostrar no discipulado, isto é, no praticar os seus ensinamentos, no querer assumir a sua proposta de amor solidário, amor capaz de libertar de toda espécie de mal. Isso está bem claro na passagem do endemoninhado de Cafarnaum (Mc 1, 21-28). Nessa passagem, fica claro que o espírito mau (que tomara o corpo de um homem) conhece Jesus: “Que queres de nós, Jesus Nazareno? Vieste para nos destruir? Eu sei quem tu és: tu és o Cristo (o Consagrado) de Deus”. O

endemoinhado conhece Jesus, mas não quer nada com Ele, pois sabe que Jesus veio para destruir as forças do mal. Não há, portanto, as condições básicas para o discipulado.

Ser discípulo e discípula de Jesus é praticar os seus ensinamentos de amor. Na passagem acima, Marcos não diz qual o ensinamento de Jesus, contudo, mencionando-o junto com uma ação de cura, ele sugere que o ensinamento com autoridade repousa numa prática concreta de libertação.

Implicações práticas para a educação:

1º) Uma pedagogia voltada para o compromisso de ação na vida

A formação inspirada na espiritualidade inaciana tem como objetivo ajudar as pessoas a pôr em prática as convicções e atividades em prol da vida.

O amor se mostra em obras, continuamente. A educação inspirada na espiritualidade de Inácio de Loyola ajuda a formação de homens e mulheres dispostos a se envolverem com a promoção da vida, pondo em prática, concretamente, os ensinamentos do amor.

2º) Educação que promove a justiça

A promoção da justiça, na perspectiva cristã, tem por base a solidariedade permanente para com todas as pessoas (amor evangélico, ágape, palavra grega que ficou conhecida pela tradução latina como “caridade”). A prática da justiça evangélica deve estar alicerçada no amor ágape, capaz de promover a paz (relação de amor e confiança entre as pessoas). Por isso essa justiça é considerada divina, de Deus.

A educação que promove a justiça tem como meta formar pessoas que se comprometam com a construção da sociedade

em que vivem. É uma educação que parte do princípio de que cada pessoa tem a oportunidade de ser plenamente humana, à medida que assume a co-responsabilidade de desenvolver a promoção humana dos outros. Desse modo, tal formação está comprometida com a construção do humanismo e da cidadania

A promoção do senso de dignidade da pessoa humana inclui o tratamento dos problemas da justiça nos currículos; o testemunho da fé que promova a justiça por meio de ações concretas na instituição de ensino.

3º) Que incentiva o despertar dos talentos a serviço do bem comum

Formar homens e mulheres para colocarem seus talentos a serviço dos demais. Os talentos, na ótica cristã, são concebidos como dons a serem desenvolvidos, não somente para a satisfação ou proveito próprio, mas para o bem comum da comunidade. A meta é formar pessoas que se comprometam com a vida (e vida em plenitude) de outras pessoas.

Há, portanto, nessa proposta pedagógica, um acento nos valores comunitários, tais como: a igualdade de oportunidades para todos; os princípios de justiça distributiva e social; a atitude mental que vê o serviço aos demais como uma realização própria, mais valiosa que o sucesso ou a prosperidade.

4º) Opção evangélica pelos excluídos sociais

O compromisso com os valores comunitários tem uma preocupação especial com a vida das pessoas que estão impedidas de viver a dignidade de filhos e filhas de Deus. Trata-se, aqui, da opção preferencial pelos empobrecidos.

Nesse meio, estão os que não têm o mínimo de meios econômicos para sobreviver; as minorias marginalizadas do convívio

com os demais, as grandes massas excluídas socialmente do bem comum e todas as pessoas que estão impedidas de viver uma vida plenamente humana.

3.6 Corresponder amorosamente à missão de transformar o mundo

Com a conversão, transformação do coração, Santo Inácio de Loyola procura praticar os ensinamentos do amor. Quer transformar o mundo. Seu lema é: “Em tudo, amar e servir”.

Inácio vive em plenitude aquilo que um dia desejara para seus discípulos na fé: “...Que todos os membros da Companhia de Jesus se comportem como os anjos com relação ao próximo. Com o maior amor e devotamento, que se consagrem à salvação e ao progresso espiritual do próximo...”. Presença em Deus e serviço cotidiano tornaram-se para ele sinônimos. A união com Deus, por meio de Jesus, envolve toda a sua atividade, carrega e transforma-a.

De fato, para Inácio de Loyola e seus companheiros em Cristo, o serviço à sociedade humana, a construção do Reino de Deus se realiza por meio da Igreja, o instrumento no qual Cristo se faz sacramentalmente presente no mundo.

Implicações práticas para a educação

1º) A educação deve ser assumida como missão

A educação inspirada na espiritualidade inaciana faz parte da missão evangelizadora da Igreja, e de todas as instituições formadas por pessoas de boa vontade sensibilizadas por esse projeto.

O objetivo é a formação baseada em princípios éticos, morais e religiosos, que orientem as pessoas para o fortaleci-

mento de relações humanas cada vez mais solidárias e fraternas, comprometidas com a construção da cidadania.

Desse modo, é um importante serviço social, que pode ganhar forças se estiver em cooperação com organizações católicas e civis; pode, inclusive, dar um importante passo para o ecumenismo se contar com a colaboração das Igrejas Cristãs e de outras instituições religiosas.

A educação, como serviço missionário, cumpre um papel evangelizador da mais alta importância, pois está comprometida em promover:

- a) uma visão espiritual do mundo, frente ao materialismo;
- b) uma preocupação pelos outros, frente ao egoísmo;
- c) a austeridade de contentar-se com o necessário, frente ao consumismo;
- d) a causa dos empobrecidos, marginalizados e excluídos, frente à injustiça social.

2º) A educação como formação religiosa

A pedagogia de inspiração inaciana quer contribuir com o aprofundamento da dimensão religiosa das pessoas envolvidas no processo educativo.

Todo ser humano é religioso. É um aspecto da vida que, como os demais, precisa ser desenvolvido. A fé, confiança no poder de Deus, é testada no cotidiano e, como tudo na vida, passa por um processo de amadurecimento ao se deparar com os desafios da realidade.

A formação religiosa para os cristãos passa pelo aprofundamento das verdades da fé por meio do conhecimento das Sagradas Escrituras e dos Evangelhos; para os católicos, por meio da prática sacramental e da vivência de grupos que experimentem a vida concreta na Igreja (por exemplo, Comunidades de Vida Cristã, CVX).

Cabe à formação religiosa ajudar a desenvolver o ser humano como um todo, em todas as suas dimensões, na busca de um melhor serviço ao Deus da Vida, por meio do seguimento mais próximo de Jesus.

3.7 Buscar o *magis*

Para Inácio de Loyola, buscar o “*magis*” (do latim, “mais”), é buscar “a excelência”, “o melhor”, “o de mais valor”. Desse modo, para a espiritualidade inaciana, a plenitude divina é a grande meta a ser perseguida, superando todos os limites...

A prática pedagógica que nasce da espiritualidade inaciana persegue a excelência, à medida que faz dos alunos e alunas pessoas cada vez mais comprometidas com as demais, pessoas verdadeiramente humanas e cidadãos, dispostas a enfrentar os desafios do cotidiano na sociedade em que vivem, inspiradas pelo espírito do Deus da Vida que dá sinais no tempo presente.

Implicações práticas para a educação

1º) Excelência na ação formativa

A pedagogia de inspiração inaciana busca o desenvolvimento mais amplo possível de todas as dimensões da pessoa, visando a alcançar a excelência da pessoa.

Para tanto, as disciplinas das diversas áreas do conhecimento devem ser ministradas com o intuito de alcançar o MAGIS.

Buscar o MAGIS é oferecer a educação que melhor corresponda às necessidades do meio em que a pessoa está inserida. Buscar o MAGIS é promover, o mais pleno possível, as capacidades de cada pessoa ou grupo, em cada etapa de sua vida.

Tal capacidade desenvolvida pela formação adequada tem como objetivo colocá-la a serviço das pessoas, no compromisso com a construção da sociedade que hoje chamamos de “cidadania”.

Não se trata, aqui, de formar uma elite que assuma posições de comando com o intuito de perpetuar o “status quo” da sociedade que aí está. A meta da educação de inspiração inaciana é educar líderes no serviço: desenvolver suas capacidades mentais e afetivas que os capacitem a trabalhar com os outros para o bem de todos.

O serviço é baseado num compromisso de fé em Deus. Para os cristãos, tal compromisso de fé se expressa no seguimento de Jesus, enfrentando os desafios do tempo presente (frutos de ações inspiradas pelo mau espírito): competitividade, individualismo, consumismo, êxito a todo custo.

A alternativa cristã (frutos de ações inspiradas no Espírito de Deus) é disponibilidade, prestimosidade: capacidade de trabalhar juntos; sensibilidade para com o outro / o diferente; serviço amoroso; ajuda mútua / solidariedade.

2º) Testemunho de excelência

As linhas de ação baseadas nessa pedagogia que prima pelo “magis”, deve criar um ambiente ou “clima” que promova a excelência em toda a instituição educacional.

Tais linhas de ação incluem uma avaliação contínua das metas, programas, serviços e métodos de ensino que busquem uma maior eficácia na consecução de seus objetivos.

Toda a comunidade educativa (corpo de funcionários, administradores, educadores), seja de uma escola ou universidade, deve assumir o crescimento em competência profissional e seu progresso em dedicação.

3.8 Compartilhar do mesmo ideal

Para Inácio de Loyola, o serviço à sociedade humana, a construção do Reino de Deus não é tarefa fácil, que possa ser assumida isoladamente, individualmente. É necessário unir forças, congregar pessoas que estejam imbuídas do mesmo objetivo.

Por isso, quando Inácio passou a experimentar o amor de Deus revelado em Jesus, compartilhou sua experiência com outras pessoas, às quais chamava de “amigos no Senhor”. Em sua missão, não agiu sozinho: buscou companheiros que com ele estivessem dispostos a dar prosseguimento ao projeto missionário inaugurado por Jesus.

Implicações práticas para a educação

1º) Colaboração mútua entre jesuítas e leigos(as)

Os centros educativos que adotam uma pedagogia de inspiração inaciana devem contar com a colaboração entre jesuítas e leigos(as).

Existem diferentes tipos de colaboração, de acordo com a vocação e o grau de compromisso de cada pessoa. Nessa linha, o Superior Geral dos Jesuítas, Pe. Peter-Hans Kolvenbach, em pronunciamento na reunião internacional de Reitores/Presidentes de Universidades da Companhia de Jesus, realizada em Roma, em 2001,¹⁷ aponta algumas práticas que estão ajudando a aprofundar essa mútua cooperação entre jesuítas e leigos(as):

- a) os cursos de orientação para os novos professores e diretores, visando a compartilhar o “modo de proceder” da educação inaciana;
- b) os programas de formação permanente, tanto para leigos como para jesuítas. O objetivo é formar uma

equipe apostólica de jesuítas e colaboradores, com o fim de criar a indispensável “massa crítica” para assegurar a identidade da instituição;

- c) a prioridade na contratação de pessoas capazes de partilhar da identidade e da missão jesuítica;
- d) a oferta dos Exercícios Espirituais em suas diversas modalidades, particularmente pela prática dos Exercícios na vida diária;
- e) o papel determinante que compete aos jesuítas, buscando manter presença marcante na instituição.

2º) Espírito de comunidade

O quanto possível, as pessoas escolhidas para fazerem parte da comunidade educativa da Companhia de Jesus serão homens e mulheres capazes de entender e assumir a proposta educacional de inspiração inaciana.

Para tanto, junto com os jesuítas, devem discutir a sua visão e esperanças, aspirações e experiências, sucessos e fracassos, numa constante comunicação em níveis pessoal, profissional e religioso.

3º) Testemunho institucional

O centro educacional inaciano deve criar e manter condições favoráveis para que cada pessoa possa colocar seus talentos a serviço do crescimento de toda comunidade educacional.

A estrutura da instituição é chamada a ser um reflexo da sociedade que, por meio da educação, está tentando construir.

3.9 Processo contínuo de discernimento

As decisões de Inácio e seus companheiros eram provenientes de um processo contínuo discernimento, individual e comunitário. Mediante a reflexão sobre os resultados de suas atividades, por meio da oração, a comunidade de Inácio revisava as decisões passadas e introduzia adaptações em seus métodos, numa busca constante do maior e melhor serviço a Deus (“magis”).

De fato, oração (meditação, contemplação e a revisão de vida) é excelente meio para manter contínuo processo de discernimento. Foi pensando nessa necessidade humana que Santo Inácio de Loyola, no limiar da Modernidade, teve uma intuição que está sendo muito válida para os homens e mulheres do nosso tempo: os Exercícios Espirituais.

Nas diversas modalidades (retiros de 30 dias, de 8 dias, 5 dias, 3 dias, ou oração na vida cotidiana, com duração de – no máximo – uma hora), os exercícios são, fundamentalmente, uma forma de se exercitar a oração. De modo especial, anima-se para que tal experiência seja feita regularmente, no dia-a-dia (exercícios espirituais na vida cotidiana).

Implicações práticas para a educação

1º) Adaptação de novos meios e métodos educacionais

A comunidade educativa de um centro educacional de inspiração inaciana deve estudar continuamente as necessidades da sociedade em que está inserida. A partir daí, é importante introduzir mudanças, sempre que forem necessárias, na estrutura, nos métodos, no currículo etc., para viabilizar as finalidades que deseja alcançar.

Na busca do “magis”, a pessoa envolvida no trabalho de educação precisa exercitar grande liberdade e imaginação na

escolha de técnicas de ensino e ou métodos pedagógicos que melhor se adaptem aos novos desafios do tempo presente.

2º) Visão e metas comuns

As instituições educacionais inspiradas pela espiritualidade inaciana são marcadas por uma visão e metas comuns. Professores e administradores compartilham idéias e experiências, a fim de descobrirem os princípios e os métodos que mais eficazmente possam conduzir à implementação dessa visão comum.

O intercâmbio de idéias será mais proveitoso, quanto mais a instituição estiver inserida na realidade concreta de sua região e estiver engajada numa troca permanente de idéias experiências com outras instituições e obras educacionais públicas e privadas. Quanto mais amplo o intercâmbio ao nível regional, tanto mais poderá ser frutífero o intercâmbio entre os centros educativos ao nível internacional.

3º) Formação profissional e formação permanente

Na busca da competência profissional na área da educação, a formação deve ser permanente, por meio de programas atualizados e adequados a cada área do conhecimento e disciplinas específicas.

No que se refere, especificamente, à educação inspirada na espiritualidade inaciana, é fundamental propiciar aos leigos que aí trabalham uma formação permanente na linha da espiritualidade inaciana. É importante também que os jesuítas compreendam as experiências vividas, os desafios e as diversas maneiras com que o Espírito de Deus move os leigos.

Conclusão

Discutir sobre a pedagogia de uma instituição de ensino é algo fundamental para buscar entender os princípios de sua missão educacional, com o intuito de atualizá-los, tendo em vista os desafios do tempo presente. No âmbito de uma IES Católica, tal discussão é ainda mais pertinente, pois tem como objetivo despertar para o compromisso de se dar continuidade à missão de Jesus, o Cristo.

Numa instituição como a UNICAP, IES Católica confiada à Companhia de Jesus, temos uma pedagogia que se inspira na experiência de Jesus Cristo, vivenciada por Inácio de Loyola. A pesquisa especificamente voltada para a pedagogia de inspiração inaciana, aponta para os seguintes resultados:

1. o tema desperta para valores fundamentais da prática pedagógica que orientam os trabalhos de uma IES Católica Inaciana, nem sempre refletidos no cotidiano;
2. a busca de novos paradigmas no âmbito educacional deve levar em conta os desafios do tempo presente, confrontados com antigos paradigmas que podem ser redescobertos como inspiradores para o contexto de crise em que vivemos hoje;
3. a vocação da UNICAP, enquanto Instituição de Ensino Superior Católica e Inaciana, é repensada e retomada, à medida que as pessoas que trabalham na instituição se ocupem em buscar “o magis”, a melhor qualidade o melhor possível na formação humana e profissional do(a) aluno(a), em sua dimensão pessoal e comunitária. De fato, “a UNICAP tem o objetivo de ser uma Universidade de qualidade, - não só por exigência da ética cristã e da tradição da Companhia de Jesus, mas por entender que não pode existir

Universidade autêntica sem essa busca constante...”
(Carta de Princípios, n. 21).

As diretrizes pedagógicas de inspiração na espiritualidade inaciana chamam atenção pela ousadia das metas que se quer alcançar na busca constante do magis, como resposta concreta ao desafio da evangelização nos centros urbanos:

- prática da justiça, como orientação central do trabalho educativo;
- opção pelos pobres como o contexto do trabalho;
- formação de mulheres e homens que invistam, solidariamente, sua competência em proveito das pessoas necessitadas;¹⁸
- protagonismo de quem estuda no processo de aprendizagem;
- educação que tem por base valores humanistas e incentivos à prática da cidadania, inseridos no currículo;
- descentralização das funções dirigentes dos jesuítas para leigos(as), e sua mútua colaboração;
- co-responsabilidade dos diversos segmentos da instituição de ensino, em vista de sua otimização;
- empenho pela abertura e integração das instituições de ensino em outras instâncias da sociedade;

Nesse sentido, o estudo, a reflexão, a pesquisa em torno do tema “Pedagogia de Inspiração Inaciana” é interessante porque busca os elementos fundamentais da pedagogia que dá suporte à missão da Universidade Católica de Pernambuco.

No momento em que a UNICAP completa cinquenta anos a serviço da educação de nível superior numa grande cidade nor-

destina, é pertinente que possamos apresentar os elementos fundamentais que permeiam a pedagogia dessa Instituição de Ensino Superior Católica, buscando as fontes de inspiração para a sua prática pedagógica.

À luz da reflexão sobre a pedagogia inspirada na espiritualidade cristã e inaciana, vale a pena levantar alguns questionamentos importantes.

Tais metas acima são razoáveis para animar a evangelização no meio urbano?

As instituições de ensino ligadas às diversas instituições religiosas cristãs têm suficiente visão, vontade política e condições para implementá-las?

Qual a nossa missão de educadores cristãos nesse contexto?

Os valores pretendidos na educação inaciana são viáveis na cultura contemporânea?

Notas

- ¹ João Luiz é doutor em teologia, professor titular e pesquisador do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.
- ² Tal relação é o conjunto de interfaces comunicativas entre agentes cognitivos (do latim *cognitio*, *cognição*, conhecimento, designa os processos mediante os quais um organismo percebe, registra e processa informação acerca dos acontecimentos e objetos do seu meio ambiente). Nessa relação criada em função do conhecimento, forma-se um sistema aprendente ou uma organização aprendente, cujo objetivo é criar e manter um ambiente no qual possam emergir experiências de aprendizagem. ASSMANN, Hugo. Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 175-176.
- ³ “A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão

- comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação”. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1974. p. 44.
- ⁴ BOFF, Leonardo. *A vida segundo o espírito*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 43.
- ⁵ É bom lembrar que uma grande parte das instituições de ensino ligadas às Igrejas Cristãs (sobretudo as Universidades), encontra-se localizada no perímetro urbano das médias e grandes cidades da América Latina
- ⁶ FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988. p.97.
- ⁷ GNILKA, op. cit. p. 99.
- ⁸ Segundo Rinaldo Fabris, “É provável que o processo de formação do grupo dos discípulos e discípulas tenha sido muito mais complexo do que dão a entender as cenas evangélicas ideais de chamamento. Conforme atesta o quarto evangelho, o primeiro contato dos futuros discípulos com Jesus deu-se no círculo de João Batista (Jo 1, 35-42). Só mediante a experiência pascal, o processo de agregação dos discípulos em redor de Jesus assumiu forma definitiva e irreversível (cf. Jo 21, 1-14.15-19; Mt 16, 17-19).” FABRIS, op. cit., p. 140.
- ⁹ FABRIS, op. cit., p. 137.
- ¹⁰ Id., *ibid.*, p. 181.
- ¹¹ NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 48-49.
- ¹² A palavra da língua portuguesa “compaixão” é fraca demais para exprimir o sentimento que movia Jesus. O verbo grego *splagchnizomai*, usado em todos esse textos acima citados, é derivado do substantivo *splagchnon*, que significa intestinos, vísceras, entranhas, ou coração, ou seja, as partes internas das quais parecem surgir as emoções fortes. O verbo grego, portanto, significa movimento ou impulso que brota das próprias entranhas da pessoa, uma reação das tripas. É por isso que os tradutores precisam lançar mão de expressões como “ele foi tomado de compaixão ou piedade”, ou “ele sentiu

- piedade”, ou “seu coração se comoveu com eles”. Mas nem mesmo essas expressões conseguem captar o profundo sabor físico e emocional da palavra grega para compaixão.
- 13 MESTERS, Carlos. *Círculos Bíblicos: Fraternidade e educação*. p. 60.
- 14 “Atualmente, a Companhia de Jesus dirige 193 Universidades, 487 Colégios e 420 Escolas primárias. Se a essas cifras acrescentamos as instituições educativas mantidas pelos numerosos Institutos religiosos femininos de espiritualidade inaciana e por leigos formados nessa espiritualidade, teremos uma idéia da vasta influência que a pedagogia inaciana exerce, hoje, no mundo”. EDITORIAL. *Educação e espiritualidade: ante o III Congresso Inaciano de Educação*. In: Itaici: *Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 48. Indaiatuba – SP: CEI – Itaici, 2002. p. 03.
- 15 COMISSÃO INTERNACIONAL PARA O APOSTOLADO DA EDUCAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS. *Características da Educação da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 15-50.
- 16 JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 17-28.
- 17 KOLVENBACH, Peter-Hans. *A universidade da Companhia de Jesus à luz do carisma inaciano*. In: *O serviço da fé e a promoção da justiça na educação superior inaciana*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 52-53.
- 18 Interessante o questionamento do jesuíta Pe. Emmanuel da Silva e Araújo, a respeito da evangelização no mundo universitário: “A questão é: como fazer com que deste “laboratório” saiam homens e mulheres que, diante dos desafios modernos, gerem uma cultura de vida e não de morte, promovam a lógica da solidariedade e da fraternidade, e não a lógica da injustiça e da exclusão? Precisamos formar homens e mulheres dotados de ciência, mas com consciência para construir fraternidade há história. Homens e mulheres que, com sua liberdade e iniciativa, com seu conhecimento e criatividade, respondam às necessidades de seus contemporâneos, principalmente dos mais pobres e indefesos da sociedade”. ARAÚJO, Emmanuel da Silva. *A evangelização no mundo universitário*. In: ITAICI- *Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 48. Itaici-SP: 2002. p. 83.

Referências

- ARAÚJO, Emmanuel da Silva. A evangelização no mundo universitário. In: **ITAICI- Revista de Espiritualidade Inaciana**. n. 48. Indaiatuba-SP: CEI - Itaiçi, 2002
- ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Em tudo amar e servir: um caminho de espiritualidade para hoje. In: **Convergência**. n. 352. Rio de Janeiro: CRB, 2002.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- CORREIA JÚNIOR, João Luiz. Humanismo e cidadania: um projeto de vida dentro da formação universitária. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. n. 01. Recife: Fasa, 2002.
- _____. O desafio do pensar teológico na formação universitária. In: **Religião & Cultura**. v. 1, n. II. São Paulo: Paulinas, 2002.
- CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV. **Jesuítas e leigos: servidores da missão de Cristo**. São Paulo: Loyola, 1997.
- Comissão Internacional para o Apostolado da Educação Jesuítica. **Características da Educação da Comanhia de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1987.
- CODINA, Gabriel. **Pedagogía Ignaciana ayer y hoy: reflexiones sobre la Ratio Studiorum**. In: Teologia e Humanismo Social Cristiano. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2000.
- DIVERSOS AUTORES. Aportes ignacianos a la educación universitaria. In: **Pastoral Xaveriana**. v. 4, n. 1. Santafé de Bogotá, Colômbia: 1997.
- DIVERSOS AUTORES. **Educação Inaciana: desafios na virada do milênio**. São Paulo: Loyola, 1999.

DIVERSOS AUTORES. Estudos sobre educação: pedagogia inaciana e outras contribuições. In: **Cadernos de ciências aplicadas**. n. 2, fev. 1999.

DIVERSOS AUTORES. Estudos sobre educação: pedagogia inaciana e outras contribuições. In: **Cadernos de ciências aplicadas**. n. 3, jan. 2000.

FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988

FERREIRA, Pedro Vicente (org.). **Visita do Padre Geral: alocuções e homilias**. São Paulo: Loyola, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GNILKA, Joachim. **El evangelio segun San Marcos**. v. 1. Salamanca: Sigueme, 1992, p. 342.

IDÍGORAS, J. Ignacio Tellechea. **Inácio de Loyola sozinho e a pé**. São Paulo: Loyola, 1991.

JOÃO PAULO II. **Constituição Apostólica Ex corde ecclesiae**, sobre as Universidades Católicas, 15 de agosto de 1990, n. 31-32. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Encíclica Fides et Ratio** (14 de setembro de 1998).

KLEIN, Luiz Fernando. *Atualidade da pedagogia jesuítica*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Educação personalizada: desafios e perspectiva**. São Paulo: Loyola, 1998.

KOLVENBACH, Peter-Hans. Educar homens e mulheres hoje no espírito de Santo Inácio. In: **Educação Inaciana: desafios na virada do milênio**. Coleção Ignatiana, 43. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **O serviço da fé e a promoção da justiça na educação superior inaciana**. Coleção Ignatiana, 45. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBÂNIO, J. B. O contexto latino-americano, universidade e pedagogia inaciana. In: **Visão inaciana da educação: desafios hoje**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia**. São Paulo: Loyola, 1991.

MENEZES, Paulo. Universidade hoje: compromisso com a verdade, a fé e a justiça. In: **Visão inaciana da educação: desafios hoje**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

MESTERS, Carlos. **Círculos Bíblicos: fraternidade e educação a serviço da vida e da esperança**. São Paulo: Paulus, 1997

_____. **Com Jesus na contramão**. São Paulo: Paulinas, 1995

NOLAN, Albert. Jesus antes do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988

OSOWSKI, Cecília Irene; Becker, Lia Bergamo (orgs.). **Visão inaciana da educação: desafios hoje**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

OSOWSKI, Cecília Irene (orgs.). **Provocações de sala de aula**. São Paulo: Loyola, 1999.

PETERS, Theodoro Paulo Severino. **Universidade para o terceiro milênio**. Recife: Fasa, 2001.

STIERLI, Josef. **Buscar a Deus em todas as coisas: vida no convívio do mundo e oração inaciana**. São Paulo: Loyola, 1990.

ZUAZUA, Pedro Galdos. **Vida de San Ignacio de Loyola**. Caracas: Eucación e Cultura Religiosa, 1995.

LEITURA COMPREENSIVA DA ESTRUTURA DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA

PROF. DR. ANTONIO R. S. MOTA S.J.

Resumo

O artigo apresenta uma sistematização objetiva da estrutura dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, possibilitando ao leitor uma compreensão de cada Semana dos EE com mais clareza, permitindo assim dar uma visão de conjunto e facilitar uma visão processual de cada etapa dos EE. Sendo os EE um método pedagógico para a oração em clima de discernimento espiritual e não um livro de leitura, torna-se difícil uma assimilação dos seus objetivos sem a prévia experiência personalizada do mesmo. Por isso expomos, neste roteiro, um itinerário de acesso compreensivo de leitura do texto mas que não dispensa a experiência espiritual do leitor se desejar obter o principal fruto dos EE, que consiste em ordenar a vida pessoal em clima de fé e liberdade interior, para melhor encontrar a vontade de Deus para sua vida.

Palavras-chave: Inácio de Loyola, exercícios de espiritualidade, pedagogia, oração.

COMPREHENSIVE READING OF THE STRUCTURE OF THE SPIRITUAL EXERCISES OF SAINT IGNATIUS OF LOYOLA

Abstract

The paper presents an objective sytematization of the structure of the Spiritual Exercises (SEs) of St Ignatius, making it possible for the reader to understand each week of the SEs more clearly, so permitting a vision of the whole and making it easier to have a procedural overview of each step of the SEs. Since the SEs are a pedagogical method for prayer in the context of spiritual discernment and not a book to be read for pleasure, it becomes difficult to assimilate its objectives without having prior personal experience of such matters. Therefore we lay out in this guide an itinerary which gives comprehensive access to reading the text but which does not disregard the spiritual experience of readers who wish to obtain the main fruit of the SEs which consists in ordering one's personal life in a climate of faith and inner liberty, in order that God's will for one's life may be encountered.

Key-words: Ignatius of Loyola, exercises of spirituality, pedagogy, prayer.

Introdução

O artigo que apresentamos situa-se dentro da necessidade de uma resposta de mística cristã na atual realidade eclesial de uma pastoral urbana, marcada pela busca de uma identidade cristã, que enfrente o desafio de uma conflitividade do cristão individualmente fragmentado na sua liberdade interior no processo de integração humano-espiritual para uma evangelização na cultura urbana.

Os EE iluminam uma pedagogia do discernimento vocacional precisamente pela eficácia nos sólidos resultados desse método espiritual, vivido com a abertura da liberdade humana iluminada pela fé, para a vivência mais sólida de um projeto de seguimento cristão comprometido com a construção do Reino de Deus, reconhecendo-se agente de transformação da sociedade urbana onde o cristão se encontra inserido eclesialmente: numa sociedade urbana marcada por uma mentalidade que relativiza os valores cristãos e se mostra fragmentada na valorização ética ao acolhimento da vida humana como valor primordial que norteia a ação do homem na história. Nesse ambiente moderno urbano, a prática da pedagogia dos EE, na ótica personalizada vocacionalmente, forja uma vivência madura da fé, fortalecendo o desejo de ideais cristãos na ótica do Magis inaciano, ampliando, assim, uma visão humanístico-cristã profunda na formação de homens para os demais, construtores de história humanizada. E, agindo desse modo, contribuir evangelicamente com atitude esperançosa numa cultura fragilizada pela difusão de uma mentalidade da satisfação provisória presente nas ações consumistas do homem moderno urbano, que tende a reduzir, freqüentemente, o conceito de realização e felicidade humana, ao poder aquisitivo econômico, em prejuízo de uma autêntica visão da vocação humana como ser de realização de sentido

ético-cristão no compromisso da construção do Reino de Deus pela promoção da justiça e da paz.

Os EE como pedagogia de eleição vocacional libertam o homem moderno tecnologicado, dos afetos desordenados e orientam a liberdade interior para agir centrada na sua capacidade de integração humano-espiritual para compartilhar com o Criador, enquanto homem que recria humanizando a história, rumo à meta da visualização, cada vez mais ampla, do Reino de Deus presente nas ações daqueles que seguem com autenticidade, o Kênosis de Cristo na história.

Nesse sentido, esse artigo apresenta os EE como mística cristã de transformação antropológica pluridimensional de ordem pessoal, permitindo ao homem e à mulher da cultura urbana reconhecerem, em si mesmos, a ação da vontade de Deus em suas existências de Filhos de Deus e protagonistas da civilização do amor, num mundo urbano sociocultural e religioso, através duma práxis cristã solidificada por uma robusta experiência de Deus, em coerência com os princípios da fé cristã, num processo constante de conversão e integração pelo discernimento vivido na eleição do estado de vida cristã, como encontro na fé da vontade de Deus, para sempre mais e melhor, realizar sua missão evangelizadora no mundo das culturas.

1. O que são os Exercícios Espirituais: elementos principais

1.1 – Definição dos Exercícios Espirituais

Os Exercícios Espirituais (EE)¹ são fruto de um longo processo de amadurecimento espiritual, vivido por Inácio de Loyola, numa profunda conversão. Eles constituem uma ação integral

de toda a pessoa, cujo resultado é a renovação transformadora, na seqüela² de Cristo, daquele que os faz³.

As vinte primeiras anotações dos EE⁴ ajudam-nos a compreender, de modo claro, sua finalidade e sua exigência para quem deseja fazer a experiência, considerando que, somente através de praticá-los, a pessoa poderá ter uma visão experiencial pessoal profunda do seu sentido transformador, como afirma Santo Inácio na primeira anotação:

<< que por este nombre ejercicios espirituales se entiende, todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, <<de orar, vocal y mental>>, y de otras espirituales operaciones según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo <<de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida, para la salud del ánima>>, se llaman ejercicios espirituales. >>⁵.

Desenvolve-se dentro de uma pedagogia orante em quatro semanas: as duas primeiras semanas constituem o núcleo principal do objetivo a ser alcançado, e as duas outras semanas têm a finalidade de integrar e aprofundar as duas primeiras à luz da realidade do mistério pascal de Cristo, isto é, conduzindo a pessoa à confirmação com Cristo e o mistério do seguimento de sua seqüela até à sua morte e ressurreição, libertando o homem de si mesmo das más inclinações e, colocando ordem definitivamente na sua vida, leva-o a encontrar a vontade de Deus e a respondê-la numa eleição cristã de vida.

1.2 – Estrutura dos Exercícios Espirituais

Santo Inácio inicia os EE chamando a atenção para a disposição com que a pessoa entra nessa experiência espiritual, numa atitude de disponibilidade total como verificamos na anotação cinco:

<<...al que recibe los ejercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona, como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad.>>⁶.

assim como inicia os EE com essa disposição fundamental, que será depois tematizada durante as quatro semanas, concluindo a *contemplação para alcançar o amor*, no qual se resume e aprofunda todo o processo dos EE, como se vê desde o início, na anotação 234:

<<1º punto. El primer punto es <<traer a la memoria>> los beneficios recibidos, de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto, cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y cuánto me ha dado, de lo que tiene, y <<consecuente>> el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, Según su ordenación divina; y <<con esto>> reflectir en mí mismo considerando, <<con mucha razón y justicia, lo que yo>> debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece, <<afectándose mucho>>: Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, <<todo mi haber y mi poseer>>. Vos me lo destes, a Vos Señor lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y grazia; que ésta me basta.>>⁷.

mostrando-nos, assim, um processo progressivo de crescimento espiritual numa linha espiral no que diz respeito ao fruto alcançado. Para Santo Inácio, o progresso espiral é realidade em cada exercício feito, que se apresenta nesta ordem: oração preparatória, dois ou três prelúdios (história do mistério, composição vindo o lugar, e a petição do que quero e desejo, pontos da oração que podem ser de um a seis e finalmente o colóquio. Que coisa deseja Inácio com esta orientação? Os prelúdios são a disposição imediata para entrar em comunhão com o Senhor, ou seja, eu me disponho para o Senhor. Inácio mesmo diz que os pontos são fontes de oração: nos EE 76, ele afirma, no segundo ponto, que *“la 2ª., en el qual hallaré lo que quiero, ay me reposaré, sin tener ânsia de pasar adelante, hasta que me satisfaga.”*⁷⁸. Portanto não é questão de terminar a matéria da oração, de passar cada ponto, mas num exercício inaciano se pode permanecer com a metade do primeiro ponto e terei feito todos os EE; se *“o Senhor me tocou ali repousarei; portanto um ponto para a oração pode ser uma possível fonte de oração num clima de colóquio”*⁷⁹.

A essência dos EE esquematicamente se apresenta assim: objetivo, meios, processo, estrutura dos temas de oração e papel do diretor dos EE.

Objetivo: procurar e encontrar a vontade de Deus, ou seja, discernir a vontade de Deus pessoalmente.

Os meios: a oração pessoal e experiência pessoal: sentir e saborear as coisas internamente.

Processo: espiral

Estrutura:

Objetiva: História da Salvação, desenvolvimento histórico dos mistérios de Cristo; a vontade de Deus não é um ideal abstrato, é uma pessoa: Jesus Cristo.

Subjetiva: libertação interior sempre mais profunda

Função do diretor de EE: direção pessoal o e ajuda ao discernimento

Ajudar a compreender a experiência (moções interiores), ajudar a aceitar a experiência e ajudar a reconhecer, através desta experiência, aquilo que o Senhor está dizendo.

- Anotações (EE 1-20) e Adições (EE 73-90) – Meditações (1ª semana: EE 45-90) – Contemplações (2ª semana: EE 101-134; 158-164) – Aplicações dos sentidos (EE 121-126) – Repetições (1ª e 2ª semanas)– O Exame (EE 24 – 44).
- Estrutura do Exercício: exemplo na 2ª semana: 1º preâmbulo, 2º preâmbulo, 3º preâmbulo, nota, 1º ponto, 2º ponto, 3º ponto e colóquio¹⁰.

1.3 – A articulação das grandes etapas dos EE

1.3.1 – Princípio e Fundamento (EE n. 23)¹¹

O texto do Princípio e Fundamento pertence à temática geral dos EE e inicia afirmando que *“El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima...”*, seguida de uma segunda afirmação: *“y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.”* con una primera consecuencia *“de donde sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello lo impiden. Por lo cual es menester...”* segunda consequência: *“hacernos indiferentes, a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida*

larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás...” e termina o PF com uma conclusão final: *“solamente deseando y eligiendo, lo que más nos conduce para el fin que somos criados”*¹².

Encontramos nesse texto: uma afirmação sobre o fim do homem, uma segunda afirmação sobre o fim das criaturas, uma consequência sobre o tanto quanto com uma segunda consequência sobre a eleição e a indiferença; e a conclusão final, que parece cortar toda a lógica e a harmonia da afirmação. Segundo a lógica racional da afirmação, se eu tenho duas coisas que me levam igualmente ao fim, eu poderei eleger qualquer dessas duas coisas boas e, por isso, perguntamo-nos: é uma afirmação lógica racional a do Princípio e Fundamento?

Em geral, apresenta-se o PF como uma meditação sobre o fim do homem, das criaturas, do tanto quanto da indiferença, mas poucas vezes se fala da conclusão propriamente inaciana.

Em todos os historiadores recentes dos EE, pode-se distinguir, hoje, entre a substância do Princípio e Fundamento e sua expressão literária¹³.

A substância pertence, sem dúvida, ao período manresiano, como constatamos aqui: Inácio, depois da sua convalescência em Loyola, vai a Montserrat, onde faz a vigília de armas diante de Nossa Senhora. De Montserrat ele decide passar alguns dias em Manresa para escrever, nas suas anotações, a sua experiência em Montserrat. Ali, acaba passando quase um ano, de 1522 a 1523. A expressão literária tem a forma aparente de um silogismo de lógica. Portanto pertence a um período posterior, quando se encontrava em Paris (1535), ou talvez, no início do período em que se encontrava em Veneza (1536). Inácio permanece em Paris de 1528 a 1535. Em 1535, deve suspender seus estudos por razões de saúde e vai ao seu país para tratar da sua saúde. Ao final de 1535, volta a Veneza para concluir seus estudos até 1536. O estilo literário se aproxima muito da afirmação de Pedro Lombardo nos seus escritos e supõe, portanto, estudos já feitos

por Inácio. O argumento a favor de que o conteúdo do PF pertence ao período manresiano: primeiro, a idéia de que tudo vem de Deus e tudo volta para Deus, que tudo se compreende somente em Deus, é uma idéia que representa um dos aspectos fundamentais e centrais da exímia ilustração de Manresa. Essa é uma afirmação do Pe. Leturia no seu artigo: Loyola- Montserrat-Manresa¹⁴. Três instantes sobre a Origem dos Exercícios Espirituais¹⁵. Na autobiografia, nos n^{os} 28-30, temos a narração das cinco graças místicas fundamentais de Inácio a Manresa: a graça mística da S. Trindade, de como Deus criou o homem e o mundo, a presença de Cristo na Eucaristia, a visão da humanidade de Cristo e também de Nossa Senhora e a graça do Cardoner, uma graça da visão totalizante de tudo em Deus¹⁶.

Inácio confirma, na sua autobiografia, no número 30, que tinha recebido uma grande luz na sua inteligência que parecia ser um outro homem¹⁷. No texto do Princípio e Fundamento, vemos que tudo vem de Deus e que, por isso, da nossa parte, devemos libertar-nos para ir a Deus, nosso fim. Se tomamos o texto dos EE n. 169, sobre a eleição (EE n. 169- 189), chama-nos a atenção o grande paralelismo entre este e o PF:

<<En toda buena elección, en quanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención deue ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y saluación de mi ánima; y así qualquier cosa que yo eligiere, deue ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando ny trayendo el fin al medio, mas el medio al fin. Así como acaece que muchos eligen primero casarse, lo qual es medio, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el qual seruir a Dios es fin. Asimismo hay otros que primero quieren haber beneficios y después seruir a Dios en ellos. De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus

afecciones desordenadas, y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin. De suerte que lo que habían de tomar primero toman postrero. Porque primero hemos de poner por obiecto querer servir a Dios, que es el fin, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conuiene, que es el medio par el fin; así ninguna cosa me deue mover a tomar los tales medios o priuarme dellos, sino sólo el seruicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima.>>¹⁸.

Qualquer coisa que, portanto, eu eleja, deve ser para que me ajude ao fim pelo qual fui criado, eis o paralelo claro com o PF. É provável que o Princípio e Fundamento assim como se apresenta hoje represente uma redação posterior, da parte de Inácio, de um texto que originalmente estava no início dos documentos sobre a eleição¹⁹.

Conteúdo do princípio e fundamento:

Se lemos sem preconceito o PF, veremos presentes dois elementos principais: 1º o fim do homem, *“louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor...”*; esse é o fim e o ponto principal; 2º atitude necessária para alcançar esse fim é fazer-se indiferente dos meios melhores para chegar ao fim, todo o resto gira em torno desses dois elementos centrais.

Devemos lembrar que Inácio, desde o início dos EE, propõe uma pedagogia prática; ele não propõe uma catequese nem um sumário de fé cristã, ele oferece um livro de exercícios, portanto o exercitante deve fazer alguma coisa; ele não deseja que o exercitante tenha diante dele uma catequese que deve receber, mas já começar a dispor-se para fazer uma experiência de fé; assim, na anotação cinco, como já havíamos dito,

<<Al que rescibe los ejercicios, mucho aprouecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su diuina maiestad, , así de su persona como de todo lo que tiene, se sirua conforme a su sanctísima voluntad.>>²⁰.

Não se deve entrar nos EE sem essa atitude fundamental. O PF mostra, como um homem, circundado das criaturas, de pessoas, acontecimentos, circunstâncias de tempo, lugar, é pessoa concreta, que se interroga sobre o sentido de sua vida. Assim, Inácio nos passa a sua finalidade do PF como atitude de disponibilidade total nas mãos do Senhor.

Agora, podemos melhor ver o que Inácio compreendia por indiferença, que não significa apatia, desinteresse, mas uma disposição ativa e total de fé diante de Deus, atitude de fé amorosa; portanto, somente com essa última interpretação de fé, pode-se compreender diretamente a última frase do PF e conservar assim a unidade orgânica do conteúdo do PF: *“solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”*. Segundo a lógica do “tanto quanto”, se disponho de duas coisas que me conduzem ao fim, poderei eleger qualquer das duas. Mas, se entra nessa atitude de fé amorosa desejo e escolha, somente aquela que me conduz mais próximo ao fim, à pessoa amada, é a lógica do amor, não a lógica matemática.

Indiferença inaciana, hoje, poder-se-ia traduzir por liberdade espiritual interior. Liberdade que tem duas dimensões: liberdade daquilo que é obstáculo: amor e interesse próprio, liberdade para Deus. Assim, no início dos EE, o exercitante vem diante do Senhor, como é existencialmente, para assumir uma atitude de fé amorosa, isto é, de disponibilidade total diante de Deus, e será Deus que o libertará. No PF, Inácio nos apresenta essa atitude como a inicial, quer dizer que não há necessidade que o

exercitante a tenha já alcançado totalmente; isso se realizará sempre mais profundamente no percurso dos EE. De fato, Inácio levará o exercitante mais adiante, ainda a um outro estágio de liberdade interior, que é o exercício do Rei Eterno (EE 91 – 100); depois, no terceiro modo de humildade (EE 167), e, finalmente, à atitude interiorizada e assimilada na contemplação para alcançar o amor²¹.

Como propor o PF

Se bem compreendida a finalidade do PF, antes de tudo, não deve mais fazer uma meditação destacada uma da outra. Inácio não pretende dar uma primeira meditação sobre o fim do homem, uma segunda meditação sobre as criaturas, depois uma outra sobre o tanto quanto e finalmente sobre a atitude de indiferença, sem dizer nada sobre a conclusão. Para ele, o PF é uma unidade total e orgânica. Também, no texto espanhol autógrafo, há todo um parágrafo sobre isso²². Isso quer dizer que não se possa propor o PF uma vez sublinhando um aspecto, outra vez outros elementos, mantendo sempre a intenção unitária do exercício como uma unidade total. Se bem compreendido, o PF abre todo um campo amplo para propô-lo com liberdade, ou seja, sem repetir literalmente o texto inaciano, permanecendo sempre autenticamente inaciano, levando-o a alcançar a finalidade inaciana desse exercício²³.

1.3.2 – Primeira semana (EE n. 45- 72)²⁴

Com o PF, o exercitando entra na estrada dos EE, num processo de oração bem determinado, a fim de que, por meio desse processo, possa, pouco a pouco, discernir a vontade pessoal de Deus. O processo consiste na normativa da história da salvação. Cada coisa verdadeiramente cristã traz o selo desse

processo de amadurecimento, isto é, do processo da história da salvação. O primeiro estágio é aquele da purificação, da conversão. No primeiro nível óbvio do pecado, da imperfeição e das desordens, o exercitando é interpelado a reconhecer sua necessidade de redenção, sentir a necessidade de um Salvador. Nesse primeiro nível, situa-se o processo de libertação num ritmo que inclui: história objetiva revelada do pecado, tríplice pecado, pecado pessoal, repetição, resumo com o tríplice colóquio e, finalmente, o exercício do inferno²⁵.

Como no início dos EE, Inácio põe o exercitando diretamente sob a luz da fé. Começam assim os EE com um ato de fé desde o PF. S. Inácio começa os EE da primeira semana sob a luz da fé, à luz da revelação, não à luz das seguranças humanas.

A reação espontânea do exercitando diante da realidade do pecado é de examinar-se imediatamente, de analisar-se introspectivamente e conclui com uma sensação de ser mau, de desconfiança e, por isso, de desencorajamento. Por essa razão, Inácio, na primeira semana, não começa com os pecados pessoais, mas, a partir da visão de Deus sobre o pecado, com a história revelada do pecado na história da salvação: a origem do mal e do pecado (pecado do orgulho dos anjos e o pecado original)²⁶, mostrando, assim, a luz de Deus para obter uma visão sobrenatural do pecado, não uma visão natural para que o exercitando possa adquirir uma atitude de confiança, lançando-se nos braços da misericórdia de Deus. Em cada revelação bíblica, constam-se dois juízos sobre o pecado: Deus não pode aprovar o pecado, mas acolhe e ama incondicionalmente o pecador²⁷.

Essa é a revelação objetiva do pecado que aparece nos EE no primeiro momento da primeira semana; e, num segundo momento, Inácio faz com que o exercitando aplique esse mesmo juízo ao seu caso pessoal²⁸. Portanto o exercitando é encorajado à aceitação incondicional de si mesmo como pecador, porque o

Senhor tem uma atitude de aceitação incondicionada pelo pecador.

O ritmo dos EE, na primeira semana, processa-se numa dinâmica da revelação objetiva da história revelada, revelação subjetiva dos pecados pessoais; no terceiro e quarto exercícios, focaliza-se a revelação aprofundada pessoal e, por último, na meditação sobre o inferno.

Sobre a história revelada do pecado, o exercitando conhece sua verdadeira natureza e malícia, passando à aplicação pessoal. Assim, o exercitando não pode deixar de aprofundar, a partir de si mesmo, o mundo estruturado do pecado na sua história pessoal quando focaliza a sua visão de valores, critérios e normas mundanas²⁹. Inácio leva aqui o exercitando a fazer três colóquios: a nossa Senhora, ao Filho e ao Pai, e pedir três graças:

<<Después de la oración preparativa y dos preámbulos, será repetir el primero y 2º. ejercicio, notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual; después de lo qual haré tres colloquios de la manera que se sigue. 1º. coloquio a Nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la primera , para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrescimiento dellos, la 2ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene, la 3ª, pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto vn Ave María. El segundo, otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre; y con esto el Anima Xpi.. El tercero, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda, y con esto vn Pater noster. >>³⁰.

O pecado não é um ato superficial, estrutura-se na pessoa como um mundo organizado, desconcertando todos os seus valores e critérios de vida, levando a pessoa a viver com esses critérios de valores mudados, essa é a dinâmica do pecado no qual se dá conta o exercitante (3° e 4° EE 62-64). Assim, se esse dinamismo do pecado se desenvolve incontrolavelmente, sem se aplicarem os freios necessários, levará a pessoa ao inferno (5° EE 65); o contrário da dinâmica do pecado é a dinâmica da conversão: interiorizando pessoalmente a dinâmica do pecado, o exercitante sente o apelo pessoal sempre mais forte para uma dinâmica de conversão, para uma volta a Deus, por isso Inácio estimula, com esse exercício, a pessoa a uma conversão radical de vida.

Na primeira semana, Inácio apresenta um problema que diz respeito ao fruto, à graça correspondente, que sempre é formulado no segundo prelúdio: O pedido da graça, como o vemos no n. 48 dos Exerc.Spir.:

”...demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos an sido dañados por vn solo pecado mortal, y cuántas vezes yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados”³¹.

O fruto seria: vergonha e confusão ao comparar que por *“uno solo pecado”* e *“mis tantos pecados”*. No Exerc. Spir. 50, por *“me enuergonçar y confundir; trayendo em comparación de vn pecado de ángeles tantos pecados míos”*. Inácio parece dizer aqui o que é vergonha e confusão, fruto do exercício, que devem surgir da comparação entre um único pecado mortal e os numerosos pecados pessoais. Inácio quer acentuar aqui que coisa é o pecado como pecado e, quando a pessoa toma consciência da gravidade do pecado e da sua malícia e reconhece que, mesmo assim, cometeu-o tantas vezes, isso traz muita vergonha e con-

fusão ao exercitante. Daqui, podemos verificar a visão existencial que Inácio tem do pecado que é tão atual, como afirma a teologia moral atual: a pessoa livre, tomando consciência de sua liberdade, ama a sua liberdade, endeusa-a como absoluta, fechando-se em si mesma e, finalmente, encontrando somente a si mesma, a criatura vive consigo mesma por toda a eternidade e isso é o inferno. Deus não condena ninguém, mas é a pessoa que se condena a si mesma. Em Inácio, vemos, de modo bem idêntico, a sua concepção de pecado no n. 50 dos Exerc. Spir.:

"...como siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hazer reuerencia y obediencia a su Criador e Señor, viniendo en superbia, fueron conuertidos de gracia en malicia, y lançados del cielo al infierno;".

Não foram condenados, mas condenaram a si mesmos.

Poderíamos concluir que o fruto da primeira semana aparece em duas dimensões: no sentido dos pecados pessoais, no mais profundo, e o sentido do amor misericordioso de Deus pelo pecador, amando-o incondicionalmente. A dor no sentido cristão mostra essa dupla dimensão: sentido do meu pecado e infinito amor de Deus por meus pecados; a dor cristã é uma dor consoladora espiritualmente porque é um dom de Deus, por isso se pede a graça de sentir dor pelos pecados, portanto o sentido da experiência do pecado não é deprimente, desencorajante, mas, ao contrário, de confiança e de conforto para a pessoa que faz a experiência³².

A pedagogia espiritual do discernimento na 1ª semana.

Um diretor não pode deixar passar um exercitante de um estágio a outro, sem que esse tenha alcançado o fruto da primei-

ra semana. Então, como reconhecer se o exercitante alcançou o fruto da 1ª semana? Experimentar o sentido do próprio pecado e o sentido da misericórdia infinita de Deus; se pode ter somente um grande sentido da misericórdia de Deus, se pode cair na presunção e ter somente um grande sentido do pecado, que pode levar ao desespero³³. Toda a pedagogia do discernimento, nesse estágio da primeira semana na luta contra a desolação (EE 318-427), incluíse (EE 323-324), pode-se resumir na atitude de como a pessoa se comporta na desolação, exercitando a vida de fé cheia de esperança porque está segura da consolação, porque o senhor é fiel e a pessoa deve somente abrir seu coração ao Senhor. Enquanto, na desolação, a pessoa tende a fechar-se e, por isso, Inácio pede à pessoa para se abrir ao Senhor, para alimentar uma incondicional confiança, a exemplo de Maria, pedagoga da fé por excelência: portadora de uma fé humilde e paciente (EE 318 e 321), não mudar jamais os propósitos. Diante de uma desolação, queremos mudar os propósitos feitos e a resolução, mas não se pode assumir uma decisão se não há liberdade. A desolação é a tentação de se fechar em si mesmo, por isso, não mudar os propósitos e resoluções, mas mudar a si mesmo, abrindo o coração incondicionalmente ao Senhor!

A pedagogia espiritual da oração durante a 1ª semana.

Santo Inácio chama cada exercício da primeira semana de meditação, cinco exercícios de meditação com as três potências. A essência da meditação inaciana é um fato revelado³⁴ dirigido ao espírito do exercitante, fazendo com que esse fato passe da cabeça ao coração, a fim de que seja totalmente assimilado no coração da pessoa e se torne vida nova.

<<Non si sottolinea mai abbastanza fortemente come al termine della 1ª settimana

l'esercitante non può spiegarsi il mistero del perché egli sai ancora vivo (Es 60, 61, 71), se non rifacendosi al suo "Creatore e Redentore". La croce nella 1ª sett non è una specie di anacronismo che appartenga invece realmente alla 3ª. L'esercitante alla fine della 1ª sett ha pienamente l'esperienza di essere un uomo salvato e perdonato; questo non è possibile senza la croce. Attraverso le tre settimane seguenti l'esercitante scoprirà sempre di più questa sua identità di essere perdonato e salvato, cioè chiamato alla salvezza eterna e, logicamente, a vivere secondo le esigenze di essa.>>³⁵.

1.1.1.1 Regras de discernimento da primeira semana (EE 313-327)³⁶

São rpara, de algum modo, sentir e conhecer as diversas moções (movimentos espirituais) que se produzem na alma: as boas para as acolher e as más para se repelir.

As regras de discernimento para a primeira semana³⁷ se destinam a *“de algum modo, sentir e conhecer as várias moções que são causadas na pessoa: as boas para as receber e as más para rejeitar”*³⁸.

As duas primeiras regras permitem reconhecer a direção geral da vida interior das pessoas e a atuação correspondente do bom e do mau espírito³⁹. As situações previstas referem-se à fase de conversão, ou via purgativa, isto é, à primeira semana. Em seguida, são descritos os estados de *“consolação e desolação espiritual”* (3ª e 4ª regras), o modo de proceder na desolação (regras 5ª a 9ª) e na consolação (regras 10ª e 11ª), para concluir com as regras para reagir nas tentações (regras 12ª à 14ª). O conjunto guia quem dá e quem faz os EE na fase da conversão, mas conservam seu valor em toda e qualquer etapa do processo de discernimento.

A 3ª e a 4ª regras⁴⁰ descrevem, de modo acurado, os estados afetivos da consolação. Por isso mesmo, elas conservam o seu valor em todas as etapas do processo interior. Observando-as, quem dá ou acompanha os EE poderá distinguir a consolação ou a desolação espiritual, de estados psicológicos semelhantes. Em tempo de consolação espiritual, o exercitando se sente humilde, pacificado, consolado, seus pensamentos são conformes a sua liberdade mais profunda e ao Criador. Daí que ele possa deixar-se guiar por essas moções do tempo da consolação espiritual. O tempo, claro, favorece a visão e permite tomar rumo seguro. As decisões só devem ser tomadas nesse clima interior. As regras 10ª e 11ª⁴¹ destinam-se ajudar quem está em consolação espiritual.

A desolação espiritual é todo o contrário da consolação espiritual: escuridão interior, perturbação, moção para as coisas baixas e terrenas, inquietude de diversas agitações e tentações. Seus pensamentos, nesse período, são contrários aos pensamentos que saem da consolação. A pessoa se sente movida à desconfiança, sem esperança, sem amor, toda preguiçosa, morna, triste e *“como separada de seu Criador e Senhor”*⁴². As regras seguintes⁴³ são fundamentais para ajudar quem está em desolação. Sempre é preciso ajudar a quem padece tentações. As regras 12ª, 13ª e 14ª⁴⁴ completam essa série de regras, apresentando as tentações próprias dessa etapa de luta interior e de conversão. Será preciso atualizar as comparações, pois podem perturbar em vez de ajudar nossos contemporâneos.

1.3.3 - Segunda semana (EE. n. 91-189)⁴⁵

Na primeira semana, o exercitante passou por uma profunda experiência da misericórdia de Deus na sua consciência de ser pecador. A sua resposta ao Senhor que tanto o amou, agora, pode expressar-se assim: Deus fez tanto por mim, que coisa posso

fazer pelo Senhor ou mais precisamente, o que o Senhor quer de mim?⁴⁶. A situação do exercitante é muito semelhante àquela de São Paulo na estrada de Damasco depois da desconcertante experiência que teve de Cristo ressuscitado (Mt. At 9, 22; 26) e lhe pergunta: Quem sois Senhor? Que quereis que eu faça? Portanto uma experiência de purificação, de libertação em consequência da ação misericordiosa de Deus e uma reação se traduz em interrogação acolhedora do Senhor. Se voltamos à anotação 1 dos EE, encontramos agora, na 2ª semana, a verificação da dinâmica dos EE em primeiro nível. Com a interrogação feita por Paulo, encontramos a resposta de Deus a ele: Deixa-te apaixonar por meu Filho porque, na sua pessoa, terás a resposta a tua confirmação. Aqui está todo o itinerário dos EE, enquanto conteúdo da 2ª, 3ª e 4ª semanas: entrar numa relação pessoal e comprometida com Jesus Cristo através da contemplação dos mistérios de sua encarnação. Não há nenhum chamado que venha de Deus cuja única mediação não seja Cristo (1 Tm. 2, 5).

Se consideramos as consequência dessa experiência da misericórdia de Deus, a resposta generosa e consequente do exercitando é precisamente sua busca para fazer a vontade de Deus, como constatamos na oblação generosa proposta por S. Inácio:

<<Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro fauor y ayuda, delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los sanctos y sanctas de la corte çelestial, que yo quiero y deseo y es my determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor seruicio y alabanza, de ymitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra sanctísima maiestad elegir y rescibir en tal vida y estado>>⁴⁷.

No exercício do Rei Eterno (EE 91), o exercitante deve e pode, como os primeiros discípulos, sentar aos pés do Mestre, deixando-se apaixonar por Ele, sentindo-se desafiado a obedecer a Jesus através do dom de si mesmo, podendo, a partir de então, interrogar-se: *Quem és tu Senhor para mim agora, que coisa vieste fazer por mim pessoalmente agora?* O resultado concreto do Exercício do Rei Eterno, ou seja, o Magis da oblação feita pode ser alcançado, nesse caso, com aplicação de provas a essa pergunta feita, como podemos identificar em Mt. 20, 20-28, quando a mãe dos filhos de Zebedeu pede a Jesus o primeiro e o segundo lugar para seus filhos. O verdadeiro significado desse texto é o sentido de pertença exclusiva e íntima dos discípulos a Jesus. O cálice significa servir e dar a própria vida para os outros. Eis a prova da disponibilidade total que se traduz nessa oblação dos EE.

A história do Rei temporal no n. 91 dos EE é somente uma expressão do modo como Inácio objetiva a exteriorização da verdadeira experiência do chamado de Cristo. A finalidade, portanto, dessa parábola medieval, está no modo de proceder inaciano, ou seja, objetivar a experiência, fazer um juízo imparcial e aplicar ao caso pessoal; Inácio aprende isso da pedagogia da revelação bíblica.

O conteúdo-importância e finalidade do exercício do Rei Eterno

Nos EE 101 referentes ao primeiro dia 1^a da contemplação da Encarnação, mostra como o exercício do Rei Eterno é colocado como espaço intermediário entre o final da primeira semana e início da 2^a, mostrando, assim, sua importância de novo nível de aprofundamento do PF para as semanas sucessivas (EE 91).

Vemos, aqui, um paralelo completo entre o exercício do Rei Eterno e o primeiro PF EE 23. Apresenta-se como uma realidade e não como parábola; Inácio mostra dois níveis de resposta

diante do chamado. No n. 96 dos EE, quando afirma: *“considerarei que todos os homens dotados de razão e de bom senso se oferecerão totalmente ao trabalho”*, uma resposta lógica da razão: tanto quanto. E, em seguida, no n. 97 dos EE: “Os que quiserem aspirar a mais e assinalar-se em todo os serviços do Rei Eterno e Senhor Universal, não somente oferecerão as suas pessoas ao trabalho, mas ainda,farão oblações de maior estima e valor ...”(EE 91); a oblação de disponibilidade se traduz agora com o Magis, enquanto resposta à lógica do amor “desejando e escolhendo apenas o que mais conduz ao fim para o qual fomos criados”. (EE 23). Portanto aqui aparece um nível do tanto quanto do PF e um nível do Magis do exercício do Rei Eterno, mostrando que a resposta ao chamado de Cristo deve ser total não somente sobre o plano da razão (tanto quanto), mas a resposta deve ser o elemento predominante do coração: *“Porque não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear intimamente as coisas”*(anotação 2 dos EE).

Apresenta-se como um PF para a 2ª, 3ª e 4ª semana. No seu esquema essencial, deve animar cada exercício dessas referidas semanas dos EE que, por sua vez, são contemplações dos mistérios da vida de Cristo, exceto o exercício das Eleições (EE 136-157; 165-189). Assim, como vemos, essa série de contemplações dos mistérios da vida de Cristo vem aprofundar a adesão à vontade de Deus na busca sincera de preparar-se para uma eleição pessoal de vida, por isso o momento da Eleição, em que Inácio leva a discernir a vontade divina, aprofundando a consistência das graças alcançadas em cada contemplação vivenciada pelo exercitante.

Como propor o exercício do Rei Eterno

A intenção de Inácio é que o exercitando se encontre pessoalmente com a pessoa de Jesus Cristo, que o chama pessoal-

mente e o desafia a uma resposta livre, a fim de que possa fazer uma oblação de si mesmo, de disponibilidade total ao Senhor e à sua vontade. Por isso cada encontro pessoal entre Cristo e uma pessoa no Evangelho serve para alcançar esse objetivo; por exemplo, no Evangelho de João, aparecem freqüentemente encontros pessoais entre Cristo e um que é chamado por Jesus; no caso do jovem rico, nos Evangelhos de Mateus 19, Marcos 10 e Lucas 18: André vive a experiência do desafio do chamado de Jesus e leva a Pedro o testemunho do seu encontro, permitindo assim o encontro de Pedro com Jesus; o mesmo acontece com Felipe, que, sendo desafiado pelo chamado de Jesus, provoca Natanael a ir ao encontro de Jesus; em todo chamado, é sempre Jesus o vencedor da pessoa e não aquele que é chamado; o mediador do chamado somente testemunha seu impacto da força transformadora de Jesus.

No exercício do Rei Eterno, também o exercitando deve e pode, como os primeiros discípulos, sentar-se aos pés do Mestre, deixando-se afeiçoar-se e sentir-se seduzido responder-lhe apaixonadamente, por meio do dom de si mesmo; assim, também, o exercitando que se coloca diante de Jesus pode entrar numa relação profundamente pessoal com Ele mediante interrogações como estas: Senhor, quem és tu para mim agora? Que queres fazer por mim, pessoalmente, aqui e agora? Como queres podes fazer aqui e agora? E, portanto, o fruto final do exercício desta meditação do Rei Eterno é uma declaração de Magis da sua oblação, que pode ser alcançada com uma série de perguntas de teste da sinceridade de sua disponibilidade, dando consentimento pessoal do seu sincero desejo de servir a Cristo em nível de colóquio confiante, como exemplo das *oblações de maior estima*, já citado anteriormente⁴⁸.

Estrutura da 2ª semana, orientada à eleição:

Contemplações

Primeiro dia:

1ª contemplação: encarnação (EE 101- 109);

2ª contemplação: natividade (EE 110- 117);

1ª repetição (EE 118- 119); 2ª repetição (EE 120);

aplicação dos sentidos: EE 121-126:

Segundo dia:

1ª contemplação: apresentação (EE 132);

2ª contemplação: fuga para o Egito (EE 132);

1ª repetição: EE 132; 2ª repetição: EE 132; 3ª repetição: EE 132;

aplicação dos sentidos: EE 132.

Terceiro dia:

1ª contemplação: vida em Nazaré: EE 134;

2ª contemplação: perda de Jesus no templo: EE 134;

1ª repetição: EE 134; 2ª repetição: EE 134;

aplicação dos sentidos: EE 134.

Quarto Dia:

Meditações: 1ª duas bandeiras EE 136; 2ª meditação das duas bandeiras; 1ª repetição; 2ª repetição; e aplicação dos sentidos: meditação das três classes de homens: EE 149.

Todas essas contemplações da segunda semana vão orientadas à eleição, tendo como esquema fundamental o paradigma do Rei Eterno, Cristo que chama e desafia a uma resposta pessoal, na qual cada contemplação é orientada na direção da eleição. Numa série de contemplações, vem sinalizada a vontade de Deus para com o exercitante, o seu chamado pessoal; em cada

contemplação pode-se discernir a vontade de Deus. A 3ª e 4ª semana são um aprofundamento da confirmação da eleição.

Vejamos como aparece o destaque contemplativo nestes números dos EE:

EE 101: ver os lugares e as pessoas, sentir suas palavras, olhar suas ações.

EE: *“Aqui recordarei como as três Pessoas divinas, lançando os olhos sobre toda a redondeza da terra cheia de homens...Vemos, como S. Inácio, aqui, ao reportar-se à encarnação histórica de Jesus, situa oportunamente o lugar cristocêntrico da vocação como seguimento ao qual fizemos menção no segundo capítulo sobre a vocação de Maria e a Encarnação do Verbo⁴⁹ – e assim chegada a plenitude dos tempos, o Arcanjo S. Gabriel foi enviado a N. Senhora (EE 262)”*; constata-se, aqui, um tríptico plano: a Santíssima Trindade, o mundo e Nossa Senhora. A contemplação não é da narração do fato histórico, mas do mistério da fé, que tem um alcance universal, pluridimensional e cósmico global. Na contemplação, deve agir conscientemente a fé do exercitante e não permanecer na narração histórica, deve chegar ao nível do mistério de fé, que está atrás do fato histórico.

EE 103: *“... é a composição do lugar”* (Inácio era muito afeiçoado ao detalhe histórico, como por exemplo, o uso da imagem da estrada); EE 112: *“...verei com os olhos da imaginação o caminho de Nazaré a Belém, considerando a sua extensão e largura, se é plano, se segue por vales ou por encostas”*. EE 192: *“considerar o caminho de Betânia a Jerusalém”*; EE 202: *“...considerar a estrada do monte Sion ao vale de Josafá”*. Em todos esses exemplos, a palavra estrada fala ao peregrino de Manresa de modo muito persuasivo na espiritualidade inaciana, para mostrar como, para Inácio, a realidade histórica dos mistérios de Cristo é importante ao exercitante com vista a alcançar a graça pedida,

como por exemplo: EE 104: “...pedirei o conhecimento íntimo do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga”; conhecimento internamente sentido, saboreado. Em cada um desses exercícios, aparece bem nitidamente o PF da Segunda Semana na meditação do Rei Eterno.

No n. 102 dos EE, enquanto Inácio recorda a história do mistério, remete diretamente ao EE 262 sobre a anunciação de N. Senhora em Lc. 1,26-38, dando três pontos para a oração, e no EE 76, Inácio mostra o significado dos pontos: “...no ponto da meditação em que achar o que quero, aí pararei, sem ter ânsia de passar adiante, até que me satisfaça”. Assim ver, sentir, olhar, são fontes de oração e por isso Inácio oferece somente uma fonte oração: contemplar (EE 114).

A finalidade da contemplação é alcançar a graça pedida (EE 104), uma graça que é conhecimento interno enquanto amor concreto e orientado a um amor mais profundo e transformador da pessoa amada, uma união transformadora, portanto seguir não é imitar, mas tornar-se pessoa amada. A finalidade da contemplação inaciana é transformar-se progressivamente no amado, tornar-se aquele que contempla. Em cada contemplação, Cristo vem a mim com seus valores, com seus critérios e com suas normas de vida, desafiando-me a aderir aos seus valores, levando-me progressivamente a me transformar Nele, o meu Jesus pessoal a quem pertenço totalmente.

Dinâmica da eleição (EE 169 – 188)⁵⁰

Constituída pelo conjunto dos EE que, desde o início, é orientado a essa finalidade. Em cada contemplação, o exercitante encontra Cristo, que o chama pessoalmente e o desafia a uma resposta pessoal, concretizando-se o núcleo da eleição.

Dentro da estrutura da segunda semana, vemos que, no 4º dia, começa o trabalho da eleição com os exercícios de pré- elei-

ção: as duas bandeiras (EE 136-148), as três classes de homens (EE 149-157) e os três graus de humildade (EE 164-168); aqui não se trata ainda de fazer eleição, mas de se predispor para fazê-la mais tarde. Inácio compreendeu, através da pedagogia divina, intuições psicológicas muito profundas. Sabemos que, em cada contemplação, Cristo interpela o exercitante, chamando-o e desafiando-o na sua liberdade; mesmo o exercitante dando uma resposta generosa, não basta; a generosidade deve ser iluminada e provada. Frequentemente, essa generosidade nos leva a nós mesmos, porque, agindo, a sutil ação do inimigo, sob aparência de bem, leva-nos a nós mesmos, que passamos por uma purificação do pecado das imperfeições e desordens. Nas contemplações, até agora, era uma libertação em nível dos meus critérios de vida. Agora, leva o exercitando a um terceiro nível de libertação: o das seguranças humanas. Inácio aprendeu de Deus que somente o amor verdadeiro pode garantir uma vontade perseverante, por isso, nessa fase, é necessário preencher o coração do exercitando de um amor apaixonado por Cristo, daqui o sentido do exercício dos três modos de humildade.

Como propor esse exercício

O texto das duas bandeiras é pleno de traços de leitura feita a Loyola: a vida de Cristo. Inácio usa essas imagens, mas agora tem um caráter universal que nos fala de uma teologia da história, dessa luta mortal entre dois amores no coração de cada homem e no coração da humanidade, como as duas cidades de Santo Agostinho, que se constroem no coração de cada homem e no coração de toda a humanidade⁵¹.

A Bíblia fala em toda história da salvação dessa luta mortal, universal quase cósmica, entre luzes e trevas, verdade e mentira, espírito e carne, Cristo e Satanás. A Sagrada Escritura, em

muitos aspectos, oferece uma fonte para as meditações das duas bandeiras, as cartas de São Paulo, mas sobretudo as tentações de Jesus (EE 274)⁵², que colocam em evidência as ações do espírito de Cristo e as do espírito do mal. Precisamente no momento que o exercitando está dando uma resposta generosa, cheia do Espírito Santo, pode ser tentado pelas sutis astúcias do inimigo. Isto é a intenção iniciano, conhecer os enganos, conhecer a verdadeira vida, conhecer as táticas de Cristo e a tática do inimigo da natureza humana. De outra parte, a Sagrada Escritura é uma iniciação profunda ao discernimento entre a verdade e a falsa salvação, entre a verdade e a falsa libertação.

As três classes de homens expressam os três tipos de atitudes ou disposição da vontade: 1º classe de homens EE 153: manifestação somente de boa vontade e nada mais; a 2ª classe, EE 154: vai além da boa vontade, mas se contenta com meias medidas, como quem quer negociar com Deus, é atitude da visão de Deus como Aquele a quem recorre somente na necessidade; enquanto a 3ª classe de homens é aquela que dá tudo de si com generosidade e afeto (EE 155). Por isso o exercitante procura solidificar-se com atitudes como a *agere contra* (EE 16), com o colóquio (EE 157) e o pedido para eleger no terceiro modo de humildade (EE 168).

Poderíamos afirmar que os três modos de humildade é o tipo do exercício de recapitulação de todo o caminho feito até agora. O primeiro e o segundo modo são resumos do tanto quanto e da indiferença (EE 23). O aprofundamento concreto se faz no terceiro modo de humildade, a loucura do amor apaixonado por Cristo, como se verifica nos textos paulinos Fil. 3, 7-14; Rom. 8, 35-39. O terceiro modo de humildade não é questão de conquista de uma vez, mas um processo de crescimento cada dia nesse amor apaixonado por Cristo.

A eleição supõe, portanto, toda a pedagogia dos EE como experiência pessoal de horas e horas de oração prolongada, uma

experiência de direção espiritual e discernimento para chegar ao estado de eleição, numa disposição de orientação de toda vida voltada para fazer a vontade de Deus e a salvação da alma, que, segundo Santo Inácio, poderá levar a pessoa a uma identidade espiritual pessoal. Compreendida, assim, a eleição inaciana, pode-se ver o papel essencial do discernimento, porque a eleição não se faz através de racionamento pró e contra e depois eleger o mais favorável. Inácio, aqui, nos EE 177, propõe três tempos para fazer uma boa eleição, mas ele mesmo diz que só se deverá fazer a eleição no segundo o terceiro tempo (o mais racional), somente se *não se fez no primeiro e no segundo tempo*, tempos esses privilegiados para uma boa eleição, realizada através de uma experiência forte de oração sobre a história da salvação. Se a pessoa fez cinco horas de oração, naturalmente teve experiência espiritual de consolação e desolação e, por meio disso, alcançou o nível mais profundo de liberdade interior. No momento da eleição, colocará em ênfase os elementos característicos da ação de Deus, ou seja, faz sobressair os elementos constantes da ação do espírito, assim pode reforçar a orientação de salvação de Jesus para ela.

1.3.3.1 – Regra de discernimento de segunda semana dos Exercícios⁵³

Essas regras visam à eleição através das moções pessoais que são lidas ou interpretadas pelo Orientador Espiritual.

Quando o exercitando já superou a fase de lutar principalmente contra seus vícios e pecados e começa a dar sinais de que deseja servir a Deus e descobrir o que deve fazer por Cristo, então, quem dá os EE há de ter muito presente a atuação mudada, quer do bom, quer do mau espírito. Se a pessoa for tentada (*“sob a aparência de bem”* com *“razões aparentes, sutilezas e*

frequentes enganos)⁵⁴, é tempo de declarar-lhe as regras de discernimento da Segunda Semana⁵⁵, esclarecendo-a e animando-a, para que persevere no caminho empreendido.

Só Deus é o Consolador, o Paráclito. Só Ele pode consolar uma pessoa “*sem causa precedente*”, isto é, quando não há nenhum prévio sentimento e conhecimento pelo qual venha essa consolação⁵⁶. Tal “*consolação sem causa*” (próprias do 1º tempo de eleição) proporciona luz para o discernimento, dando clareza e firmeza à Eleição ou Reforma de vida⁵⁷. É como um ponto luminoso ao qual se pode voltar ou como um tema musical único que pode ser reconhecido, apenas ressoe.

<< Con causa puede consolar al anima así el buen angel como el malo, por contrários fines: el buen angel por provecho Del anima, para que cresça y suba de bien em mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a sua dañada intención y malicia>>⁵⁸.

Essa observação alerta tanto quem dá os EE como quem faz, para as tentações próprias dos que se decidem a ouvir o chamado do Rei Eterno e a viver em busca da vontade de Deus, esclarecida nas seguintes regras⁵⁹. A 8ª e a última regra advertem para que se busque a confirmação da parte de Deus, antes de agir⁶⁰.

1.3.4 – Terceira semana (EE n. 190-209)⁶¹ e quarta semana (EE 218-219)

A terceira e a quarta semana têm como finalidade a confirmação e aprofundamento da eleição, numa dinâmica de experiência unitiva. Já, desde o início dos Exercícios, Inácio afirma que todos os exercícios são orientados a uma eleição. A pergunta é: por que razão, então, incluir ainda essas duas semanas? Mas a

eleição não é somente tomar consciência do projeto de Deus para o exercitante, porém este percebe que não termina o processo pelo fato de tomar consciência do chamado de Deus, mas a partir daqui passa pouco a pouco a aceitar esse chamado profundamente no íntimo do seu ser para vivê-lo concretamente; a esse processo Inácio o chama de confirmação da eleição:

<<Hecha la tal elección o deliberación, deue yr la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia, a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrescerle la tal elección, para que su diuina maiestad la quiera rescibir y confirmar, siendo su mayor seruicio y alabanza>>⁶².

Talvez Inácio use a palavra “confirmação” nesse único momento dos EE, que significa aceitar isso do qual o exercitando se torna consciente de maneira profunda no interior do seu ser. Isso quer significar um movimento de maior aprofundamento da eleição confirmada pelo próprio Senhor à pessoa; a força do próprio Senhor agindo no exercitando. Aqui se vê novamente o movimento de crescimento espiral próprio da dinâmica dos EE. Não é de admirar se Inácio toma esse trabalho para deixar que o exercitando contemple profundamente os mistérios de união com o Senhor. Inácio se serve, portanto, dos mistérios de união (paixão, morte e ressurreição e glória) com o Senhor, como o Senhor próprio, vivendo na pessoa do exercitando.

Os exercícios de contemplação da terceira semana compreendem os mistérios da Paixão, Eucaristia, para estar profundamente unida interiormente ao Senhor que sofre, e os mistérios da quarta semana, a Ressurreição – Eucaristia. A graça das 3ª e 4ª semanas nos n^{os} dos EE 203 e 221: *“dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí”*. Com Cristo, essa expressão se refere à dimensão unitiva. – *“Pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor”*.

Não é qualquer alegria, mas a própria glória de Cristo na sua Ressurreição. A experiência espiritual unitiva. Inácio tinha, de fato, essa experiência e usa os EE da primeira semana como via purgativa, segunda semana via iluminativa e 3ª e 4ª semana via unitiva.

Não são iguais a 3ª e a 4ª semana em modo espiral. Essa união com Cristo não é a mesma das 3ª e 4ª semanas. Inácio está apontando uma união que se aprofunda. Não é fácil alegrar-se com a pessoa que se alegra, porque exige uma capacidade de distanciar-se de si mesmo. Por isso não é fácil sofrer com a pessoa que sofre.

Nas terceira e quarta semanas, fugindo à regra das primeira e segunda semanas, com PF e exercício do Rei Eterno, não apresenta um PF literalmente, mas um novo PF muito mais profundo. Segundo a intenção de Inácio, deparamo-nos com uma realidade central do mistério da salvação ponto de articulação de todos os mistérios: Cristo se torna interior a nós.

Oração das terceira e quarta semanas

É importante notar que, nesse período, Inácio chama a atenção para a mínima coisa que pode perturbar essa união unitiva da dinâmica dos EE nesse período. Por isso, na terceira semana, ele coloca seis pontos para cada contemplação. Por que será que ele não mudou o 1º, 2º e 3º pontos? Vejamos, na terceira semana, n. 195, 196 e 197 dos EE da terceira semana e os ^{os} 222, 223 e 224 dos EE na quarta semana.

Inácio, aqui, mostra-se grande pedagogo, porque, mantendo o sentido dos pontos que sejam tomados como fontes de oração, como diz ele: “... *não há necessidade de mudança, no ponto onde encontrarei aquilo que quero, ali saboreio até que me satisfaça sem pressa de passar adiante..*”(EE 2). A finalidade da contemplação é unitiva, isto é, entrar no coração da pessoa amada, seja no sofrimento ou na alegria. Como chegar a isso?

<<Considerar lo que Xpo nuestro Señor padesce en la humanidad o quiere padescer, según el paso que se contempla; y aquí comenzar con mucha fuerza y esforçarme a doler, tristar y llorar; y así trabaxando por los puntos que se siguen⁶³.

Isso quer dizer que o exercitante deseja entrar no coração do sofrimento, não isso que sofre, mas o amor do Senhor que desejaria sofrer ainda mais, porque me ama tanto. Aqui está o grau com que ama o Senhor! Inácio com isso quer mostrar, sublinhar o mistério do amor. Inácio não diz para todos, *mas por mim!*(EE 203).

<<Considerar cómo la diuinidad se esconde; es a saber, cómo podría destruyr a sus enemigos, y no lo haze, y cómo dexa padescer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente>>⁶⁴.

Aqui mostra um outro modo de entrar no mistério de amor. O Senhor poderia, com a potência da sua divindade não deixar que a sua humanidade sofresse, mas permitiu que a sua humanidade sofresse nas mãos dos homens. Em Jesus, a sua humanidade é, até o final de sua vida, a verdadeira humanidade, não permitiu a realização do milagre de sua natureza divina para fazer desaparecer o sofrimento na sua humanidade. Inácio pergunta nos EE: por que isso? Porque me ama tanto. Cada um de nós tem amado o Senhor para si. Portanto os EE estimulam a sair do egocentrismo, para entrar numa dinâmica de união unitiva. Eis aqui como se mostra o perfil de pedagogo em Inácio nos EE. Ele, no n. 53, quando expõe as três perguntas: *Que fiz, que faço, que devo fazer por Cristo?* Aqui Inácio, usando as mesmas palavras, agora mais purificado, entra numa qualidade de amor no núcleo do coração do Senhor, que o ama tanto e me ama tanto. A minha resposta, portanto, é entrar no coração do Senhor.

Nos nos dos EE 223 e 224, Inácio está afirmando que desejaria vivenciar a experiência da alegria do Senhor, ou seja, a glória do mesmo Senhor: “*Mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, comparando como unos amigos suelen consolar a otros*”. Isso é glória do Senhor irradiando-se sobre as pessoas. Aquela glória do Senhor está no seu coração agora, Ele irradia e dá consolação, a força, àqueles que não têm essa glória. Tomamos o exemplo dos discípulos de Emaús: Jesus entra em comunhão com a tristeza deles e muda em alegria, isto é, irradia a sua alegria aos discípulos; pode, assim, dar a sua alegria de ressuscitado aos outros. Como assim, são todas as aparições: um modo de entrar na vida dos outros para compartilhar a sua alegria com eles.

5.5.5 - Contemplação para alcançar o amor (EE 230-237)⁶⁵

Finalidade: *encontrar a Deus em todas as coisas*

A contemplação para alcançar o amor é o último exercício dos livros dos EE; não é um exercício a mais. Mas propriamente, como afirma Inácio, é tudo para o qual se orientava o processo dos EE, enquanto finalidade dos EE é o resumo de todos os EE. Um novo modo de rezar é encontrar Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus (contemplativo na ação). Pode-se rezar, partindo próprio de todas as coisas, o que significa manter a liberdade que produz a experiência dos EE, eis o porquê da importância do exame de consciência, para que o exercitante, cada dia, não termine sua jornada sem fazer a experiência de se sentir livre; assim, poderá, em seguida, encontrar Deus em todas as coisas, por isso Inácio recomenda fazer esse exercício duas vezes ao dia. Levando, a cada dia, aquele que fez os exercícios tomarem, mãos, as experiências e vivências conscientes e aco-

lher a sua verdade; nesse segredo do exame, a alegria de se tornar processualmente uma pessoa livre. Por que segredo? Porque o Senhor o liberta cada vez que o chama através do exame de consciência, aquela vocação pessoal, por isso o sentido desse exame não é tomar nas mãos as faltas morais da vida da pessoa, mas precisamente aquilo que o toque do impulso de Deus no contínuo chamado da pessoa a vivenciar sua vocação pessoal. Se a pessoa se dispõe a vivenciar diariamente esse segredo da prática do exame de consciência, pode, na verdade, encontrar Deus em todas as coisas, através da experiência dos frutos do Espírito Santo experimentados na vida. Se tomamos o pedido da graça EE 233: *“Conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad”*; a palavra *todo*, aqui, não quer dizer todas as coisas mas intensa e extensivamente, cada coisa em profundidade. Vejamos:

<<Tomad Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mia voluntad, todo mi haber y mi poseer; a Vos, me lo distes; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta (EE 234)>>⁶⁶.

Aqui, Inácio mostra experiencialmente o que significa disponibilidade total de coração totalmente aberto ao Senhor e, assim, poder, em todas as coisas, encontrar o Senhor, comprovando-se também a generosidade da anotação 5 no início dos EE:

“Al entrar nos ejercicios mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad”.

Assim, o PF (EE 23) se torna, depois da 1ª semana com os exercícios do Rei Eterno, a disponibilidade total, *não sendo surdo ao chamado, mas pronto para fazer a sua vontade*, com disponibilidade total.

Nesse exercício do Rei Eterno, a fé e a graça que se pedem são a mesma coisa, enquanto disponibilidade total, ou seja, não ser surdo ao chamado do Senhor. Essa atitude se torna processo de 3º grau de humildade, com os três modos de humildade que são resumo do PF. O aprofundamento concreto se dá no *Magis inaciano*, na loucura do amor apaixonado pelo Senhor, como verificamos no n. 167 dos EE (terceiro grau de humildade...).

Para Inácio, Jesus Cristo não é um ideal abstrato, mas é um amor a uma pessoa, tornar-se apaixonada da sua pessoa humana e divina. Essa atitude se torna, finalmente, a *Contemplação para alcançar o amor* que tem, como conseqüência, sempre a disponibilidade total.

Aqui, Inácio mostra uma pedagogia para uma educação interior, num processo de assimilação e interiorização da mesma atitude inicial dos EE. Essa é a *estupenda pedagogia dos EE*. Inácio compreendeu bem, na sua experiência interior, que Deus age assim, *Deus age no mesmo sentido, sempre em espiral levando a pessoa sempre mais a um aprofundamento do amor*, iniciando a chamar desde a vida com o jogo da atuação da liberdade humana, embora a pessoa não perceba e não dê atenção, Ele volta sempre a dizer, com infinita paciência, as mesmas coisas em momentos diferentes da vida humana, como se dissesse à pessoa: “Não me estais escutando? Estou dizendo alguma coisa a ti e não me dás atenção!!” Deve-se ver, nesse contexto, a *“Contemplação para alcançar o amor”* uma síntese dos EE que aprofunda afetivamente a conseqüência final dos EE.

Notas

- ¹ Usaremos, como bibliografia de citação dos Exercícios Espirituais, a fonte original inaciana Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia* (Exerc. Spir.). *Textuum antiquissimorum nova editio*, EDD. I. CALVERAS – C. DE DALMASES, ROMAE, 1969 (MHSI).
- ² A palavra **seqüela** (na linguagem teológica italiana) equivale em português a “seguimento na dimensão da Kênosis de Jesus Cristo”. Optei por manter essa palavra pela força teológica semântica que expressa como riqueza teológica.
- ³ 1.A elaboração e a composição dos EE são fruto do processo Evolutivo da Graça na vida de Inácio. Podemos dizer que os EE foram sendo redigidos na história do próprio Inácio, que, de homem convertido, deixou-se conduzir pelo Espírito do Senhor até a ajuda dos outros. O Pe. Leturia distingue três fases:
 - a) preparatória – correspondente ao tempo de sua recuperação no castelo de Loyola; b) decisiva – na gruta de Manresa, quando redige a parte substancial dos EE; c) complementar em Alcalá e Paris, em tempo de estudos de filosofia e teologia e em Roma.2.As notas de Manresa vão sendo melhoradas, especialmente, a partir dos estudos de filosofia e teologia. Sabe-se que esses foram assumidos em grande parte para autenticação necessária para o trabalho de “ajudar las almas” (eram as exigências eclesíásticas da época). Nesse longo processo, desde finais de 1521 até mais ou menos 1537 (16 anos corridos e bem vividos), vai-se percebendo a passagem daquela primeira intuição experimental das “ilustrações” diretas de Deus (mais subjetivas), para a da ciência dogmática, que colocou os fundamentos teológicos (mais objetivos) dos EE.

3. Os primeiros Anos de Roma, de 1537 a 1540, é a fase do Inácio mestre dos EE. Pode-se dizer que, então, entre outras coisas, foram anos dedicados à formação dos primeiros companheiros como “Diretores de EE”. Por exemplo, Pedro Fabro, que é o primeiro a dar os EE e o que melhor os dava segundo o próprio Inácio.

4. Concluindo, podemos afirmar sem erro que a elaboração do livro dos EE é uma consequência da necessidade de preservação de uma experiência de Deus única, que veio para ficar. Parece-nos que Inácio intuiu isso, dando ele mesmo os EE e percebendo, em muitos jesuítas de seu tempo, o carisma do mesmo ministério. Cf. LETURIA, Pedro de. *Estudios Ignacianos I Biográficos*. Roma: IHSI, 1957. p. 112.

⁴ Cf. CALVERAS, J. *Ejercicios Directorio y Documentos de San Ignacio- Glosa y vocabulario de los Ejercicios espirituales*, 2ª edición, Editorial. Barcelona: Balmes, 1958. p. 41- 55.

⁵ CALVERAS, J. op.cit., p.41.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 152-155

⁸ Cf. SANCTI IGNATII DE LOYOLA (Exerc. Spir.). *Textuum antiquissimorum nova editio*. Edd. I. CALVEIRAS – C. de DALMASES, Romae 1969 (MHSI 100), Exerc. Spir. 76, p. 208

⁹ O colóquio é chegar a esta íntima comunhão com Deus: “el sentir y gustar de las cosas internamente”, por o que importa “no el mucho saber harta y satisfaze al anima, mas el sentir y gustar de lãs cosas internamente” Exerc. Spir. 2, p.142.

¹⁰ Cf. Exerc. Spir. 101-109, p. 222-227.

¹¹ Para o Pe. Leturia, o núcleo do Princípio e Fundamento pertence ao período de Manresa: “Para nosotros es evidente que la idea central del fundamento, el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración a través de la indiferencia en el fin último que es el mismo Dios, constituyó

una de las experiencias más vivas de la eximia ilustración. Mas aun, contribuyó de manera sobresaliente a estructurar todos los Ejercicios. Su reflejo repercutió en la oración preparatoria que se repite en todas las meditaciones (EE 46). Su consecuencia lógica organizó las elecciones(EE 169). Su elevación se abrazó con el Amor perfecto que corona los Ejercicios y las reglas de discernimiento de espíritus (EE 233; 234; 316; 317). En este sentido real y operativo, el fundamento es para nosotros de Manresa”. LETURIA, Pedro de. *Estudios Ignacianos II E.Espirituales*. Roma: IHSI, 1957. p. 21-22.

- ¹² Cf. CALVERAS, J. *Ejercicios Directorios y Documentos de San Ignacio...* 2ª edición. Barcelona: Editorial Balmes, 1958. p. 58-59
- ¹³ Cf. LETURIA, Pedro de. *Estudos ignacianos II E. Espirituales*. Roma: IHSI, 1957. p. 21-25
- ¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 401-410.
- ¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 401-494.
- ¹⁶ Cf. LOYOLA, San Ignacio de. *Autobiografia* commento di Marizio Costa, 2ª edizione. Roma: Editrice CVX/CIS, 1994. p. 130- 150.
- ¹⁷ Cf. Fontes narr. I, p.404 – 406.
- ¹⁸ Cf.Exerc. Spir. 169, p. 262-264.
- ¹⁹ Cf. TEJADA, Dario L. *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola – comentario y textos afines*. Madrid: EDIBESA, 1998. p. 144.
- ²⁰ Cf.Exerc. Spir. 5, p. 146.
- ²¹ Cf. AA.VV., *Les exercices spirítuels d’Ignace de Loyola Un commentaire líteral et théologique. Le principe et fondement*. Bruxelles: les Editions de l’Institut d’Etudes Théologique, 1990. p. 59-69.
- ²² Cf. LOYOLA, San Ignacio de. *Esercizi spirituali Testi complementari* (a cura di H. Alphonso). Roma: Edizioni ADP, 2000. 423 p.

- ²³ Cf. *loc. cit.*
- ²⁴ Para um comentário literal e teológico, consultar a obra de vários autores: AA.VV., *Les exercices spirituales d'Ignace de Loyola Un commentaire litterál et théologique*, les Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles, 1990, p. 87-132.
- ²⁵ Cf. Exerc. Spir. 45-72, p.184-204.
- ²⁶ Cf. Exerc. Spir. 45-54, p.184-192.
- ²⁷ Cf. *loc. cit.*
- ²⁸ Cf. Exerc. Spir. 55-61, p.192-196.
- ²⁹ “Logicamente si avverte all’esercitante di chiedere la grazia di vergognarsi di se stesso (Es 48), come principio della conversione. Alla vergogna va unita la confusione. L’esercitante cerca di riconoscere dove dovrebbe già essere proprio in questo momento a ragione dei suoi peccati e si domanda perché non sai stato condannato e sai ancora vivo (Es 48, 52) e la trova nel suo Creatore sulla croce “che è venuto a farsi uomo, e da vita eterna a morte temporale, e così morire per i miei peccati” (Es 53): GARCIA MATEO R. S. *Ignazio di Loyola Persona Mistica Spiritualità*, ad uso degli studenti. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998. p. 48.
- ³⁰ Cf. Exerc. Spir. 62-63, p. 198.
- ³¹ Cf. *Ibid.*, p. 186.
- ³² Cf. Exerc. Spir. 48; 53; 55; 57; 61; 63; 65; 67; 71.
- ³³ Cf. Exerc. Spir. 328-336 (regras de discernimento); Exerc. Spir. 314-315; Exerc. Spir. 316-327.
- ³⁴ Por exemplo, o tríplice pecado (dos anjos dos primeiros pais, e qualquer pecado).
- ³⁵ Cf. GARCIA MATEO R. S. *Ignazio di Loyola*, cit., p. 50.
- ³⁶ Para um comentário literal e teológico, consultar a obra de vários autores: AA.VV., *op.cit.*, p. 146-160.
- ³⁷ Cf. Exerc. Spir. 313-327.
- ³⁸ Cf. *Ibidem* 313.
- ³⁹ Cf. *Ibidem* 314-315.

- 40 Cf. *Ibidem* 316-317.
- 41 Cf. *Ibidem*. 323-324.
- 42 Cf. *Ibidem*. 317.
- 43 Cf. *Ibidem* 318-322.
- 44 Cf. *Ibidem*. 325-327.
- 45 Para um comentário literal e teológico, consultar a obra de vários autores: AA.VV., *op.cit.*, p. 195-232.
- 46 Cf. Exerc. Spir. 104 e 109.
- 47 Cf. Exerc. Spir. 98.
- 48 *loc. cit.*
- 49 Sobre a dimensão cristã da vocação humana na qual se alicerça a referência da antropologia da vocação (1º capítulo) enquanto lugar histórico da Revelação de Deus em Jesus para revelar plenamente a autêntica identidade originária da criação humana e sua vocação a humanizar-se para plenitude da divindade em Jesus Cristo que livremente assume rosto humano para a redenção do homem.
- 50 O que é a Eleição? É tornar-se consciente, tomar consciência, num processo de crescente liberdade interior, da pessoal vontade Divina para eu, do Seu projeto pessoal divino para aqui e agora, na minha vida, a fim de que eu possa aceitar essa vontade divina profundamente, no íntimo do meu ser, para vivê-la com generosidade na prática. Por isso a eleição se dá num processo maduro de liberdade interior, a que chega a pessoa até aqui, e podemos constatar isso numa frase-chave que está nos EE n. 189, como síntese da dinâmica dos EE.
- 51 Cf. Exerc. Spir. 136-148.
- 52 Cf. Mt 4,1-11 e Lc 4, 1-13.
- 53 Para um comentário literal e teológico, consultar a obra de vários autores: AA.VV., *op. cit.*, p. 253-282.
- 54 Cf. Exerc. Spir. 10 e 332.

- ⁵⁵ Cf. *Ibidem* 328-336.
- ⁵⁶ Cf. *Ibidem* 330.
- ⁵⁷ Cf. *Ibidem*. 175.
- ⁵⁸ Cf. *Ibidem*. 331.
- ⁵⁹ Cf. *Ibidem* 332 e Exerc. Spir. 333-335.
- ⁶⁰ Cf. *Ibidem* 336.
- ⁶¹ Cf. *Ibid.* p. 175- 197.
- ⁶² Cf. *Ibid.* 183.
- ⁶³ Cf *Ibid.*195.
- ⁶⁴ Cf. Exerc. Spir. 196.
- ⁶⁵ Para um comentário literal e teológico, consultar a obra de vários autores: AA.VV., *op. cit.*, p. 185-191.
- ⁶⁶ Cf. LOYOLA, Ignacio de. *Ejercicios Espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.J.* 3ª edición. Santander: Sal Terrae, 1990. p. 216.

A IGREJA NA CIDADE PÓS-MODERNA

GILBRAZ S. ARAGÃO

“Átimo de pó:
Entre a célula e o céu
O dna e Deus
O quark e a via Láctea
A bactéria e a galáxia
Entre o agora e o eon
O íon e o órion
A lua e o magnéton
Entre a estrela e o elétron
Entre o glóbulo e o globo blue
Eu, um cosmos em mim só
Um átimo de pó
Assim: do yang ao yin
Eu e o nada, nada não
O vasto, vasto vão
Do espaço até o spin
Do sem-fim além de mim
Ao sem-fim aquém de mim
Den’ de mim”¹.

Resumo

O artigo ensaia a missão da Igreja na cidade, em nossa época pós-moderna. Refaz a história de desencontros eclesiais com a modernidade e coloca os desafios internos da democracia e das mulheres, as tarefas externas de inculturação da fé e de libertação humana. Parte de um levantamento sociológico do “espaço de fluxos” e do “tempo virtual” que caracterizam as nossas megalópoles informacionais, chegando à proposição de leituras teológicas e encaminhamentos pastorais para as novas cidades – onde uma “rede de comunidades” eclesiais deve vincular-se a uma “rede de comunicação” da vivência cristã.

Palavras-chave: Igreja, cidade, pós-modernidade, comunidades eclesiais, inculturação, missiologia.

THE CHURCH IN THE POST-MODERN CITY

Abstract

The paper essays the mission of the Church in cities, in our post-modern age. It recounts the history of ecclesial mishaps with modernity and faces up to the internal challenges from democracy and women, the external tasks of inculturation of faith and of human liberation. It starts out from a sociological survey of the “space of flows” and of “virtual time” which characterize our computerized mega-cities, and ends by proposing theological readings and pastoral paths to be followed by the new cities – in which an ecclesial “network of communities” must link up with a “network of communication” guided by Christian fellowship.

Key-words: Church, city, post-modernity, ecclesial communities, inculturation, missiology.

Pra começo de conversa (ou colocando os desafios)

Enquanto minha esposa cuidava da barriga onde se aninha va o nosso filhinho, eu inventei de escrever um livro para que ele pudesse saber mais tarde das coisas que devia amar. E, dentre elas, eu trato da Igreja, mas nos seguintes “termos”: coloquei uma foto linda de Isaura grávida e disse que Arthur devia ver a sua mãe assim, porque é uma parábola da melhor espiritualidade que alguém pode alcançar. A mulher grávida vive do futuro e se alimenta de sacramentos de um dia que ainda não nasceu: ela prepara o lugar, arruma o berço vazio, tece sonhos, e o invisível amado transfigura o seu corpo. Acho que a Igreja é (!?) bem assim: experiência simbólica do que o mundo deve ser, lugar pedagógico em que nos livramos das “gorduras” deste tempo e criamos espaço – “vazio” – para a “eterna criança” nascer em nós.

Aí citei Rubem Alves para dizer dessa Igreja que o nosso filho deve esperar, um Povo de Deus, que seja mesmo do povo, assumida por todos os cristãos; e de Deus, guiada pelos místicos que revelam o divino no meio da gente e além de nós:

“... A Igreja é a comunidade em que o futuro assume forma, primeiros frutos, aperitivos, carícia do futuro do Reino... E este futuro? Salvação! Nossos corpos totalmente livres. Livres de tudo o que faz sofrer. Livres das correntes, do medo. Os olhos não mais perfurarão, e nenhum irmão terá de esconder, do seu irmão, nem a nudez da sua alma e nem a nudez do seu corpo. Livres para a verdade, livres para a beleza, livres para o amor. (...) Possuídos pelo futuro trataremos de fazer viver, no presente, aquilo que nos foi dado, em esperança. E esta comunidade de visionários, de peregrinos, servirá ao mundo, na sua própria vida, em sacramentos do Reino de Deus que se aproxima”².

Acredito, então, que somente uma Igreja assim – pré-ocupada com a missão de trazer mais saúde e salvação para o povo – poderá evangelizar direito a cidade, com os seus desafios e virtualidades, com a conscientização “antropocósmica” pós-moderna de que somos átomos de pó ou “nós de relações” na grande rede de energia que a vida enreda, mas também com a fragmentação do pensamento e o utilitarismo de tudo no mundo nos dias de hoje, onde vale aquilo que aparece como desejável ao meu instinto imediato, nessa “louca vida, vida breve”.

A propósito, como esse lado sombrio dos nossos tempos também tem afetado a comunidade eclesial ultimamente e, por lembrar aquela imagem de grávida, veio-me, outro dia, uma idéia insólita: para conseguirmos que certos ministros presidam, com mais presença de espírito, a eucaristia (em que Jesus Cristo se faz corpo e alimento) e até aprendam melhor a tratar das nossas crianças, deveríamos convidá-los para acompanharem os pré-natais das nossas famílias e entrarem em nossas salas-de-parto. Talvez, aí, entendessem, com as mulheres mais do que nos seminários, o que é você desentranhar-se e transformar um corpo

em pão para quem necessita, o que é renunciar aos próprios desejos em favor do prazer do outro.

Aliás, esse problema – ou solução para muitos problemas – das mulheres na Igreja, do equilíbrio de relações entre mulheres e homens na convivência eclesial, junta-se a outro desafio interno que teremos de enfrentar nesta virada de milênio, que é o da integração dos valores democráticos em sua dinâmica, deixando às comunidades locais mais autonomia para estruturarem sua vida e até escolherem os chamados ao serviço da presidência. E o ânimo espiritual, para essa reforma da Igreja que a missão exige, virá, certamente, na medida do nosso compromisso em aproximar Deus das cidades deste mundo pós-moderno.

“Existe alguma vida *antes* da morte?” Isso foi pichado nos muros de uma metrópole, a denotar que o clamor da nossa época é por “vida já” e que as pessoas andam muito interessadas é no “aqui e agora”. E, no nosso “aqui e agora”, a pastoral da Igreja deve – para que faça sentido a sua mensagem de um “a mais” transcendente – situar-se diante de uma dupla ruptura: ruptura vertical entre a cultura da cristandade clerical-paroquial e o pluralismo cultural que se afirma com o ressurgimento das culturas indígenas e o crescimento do mundo tecnológico e secularizado; e ruptura horizontal entre ricos e pobres, entre os que possuem o poder cultural e político e aqueles que estão sem poder, sem terra e moradia, sem voz e sem trabalho. Anunciar a mística cristã e o futuro preconizado pela sua boa-notícia, nesse contexto, implica libertação dos empobrecidos e inculturação do Evangelho. A Igreja deve pulsar com o coração deste “século mau”, procurando, na missão de vitalizá-lo, a fonte para o seu próprio funcionamento e estrutura.

Com efeito, o mundo que nos foi dado para viver – e salvar – é o da cidade pós-moderna, e esses são os seus desafios. No ano 2000, o Brasil já possuía uma população urbana de 138 mi-

lhões de pessoas e a população rural era só de 34 milhões. Em pouco tempo, estaremos todos morando em cidades grandes, com mais de um milhão de habitantes – é a tendência mundial³. Nessas cidades, existe mais liberdade e condições de vida, contudo também mais estresse, poluição e degradação. Os ricos criam *privês* arborizados no seu entorno, enquanto os pobres se apertam nos conjuntos e favelas próximas do comércio e dos escritórios.

Como pode a Igreja se articular nessas “ilhas” pós-modernas? Precisaria criar grupos dinâmicos de vida cristã e missão urbana que, no seu próprio meio, chamassem as pessoas para aceitar o amor de Deus e viver nele e dele – o que ensinaria “viagens” solidárias às “ilhas” dos outros. Mas nossas estruturas paroquiais católicas foram uniformizadas desde – e para – o mundo rural medieval e suas polifônicas liturgias... Nas cidades, a fé não se transmite mais por tradição familiar ou pressão social, a religião é uma escolha que a pessoa pode fazer livremente; e, se uma Igreja quer comunicar salvação, tem que mostrar sinais dessa experiência – para além da encenação litúrgica, que é o seu “ensaio”.

Não é de admirar, então, que no Brasil, em cinquenta anos, os católicos tenham passado de mais de 90% da população, para pouco mais de 70% no ano 2000 (em algumas cidades mais adiantadas já são quase somente a metade do povo – e o problema maior é que não se sabe bem o que fazer com os que restaram!). Crescem muito os pentecostais (15% em 2000), os espíritas e também os “sem-religião” (7,3%). Na Região Metropolitana do Recife, por exemplo, as crenças das pessoas já se definem mais pelo corte protestante pentecostal e ou pelo sincretismo espiritualista:

“41% acreditam em Jesus e seus ensinamentos. A crença em Jesus Cristo,

Maria e nos ensinamentos da Igreja Católica é indicada por 31%, enquanto 14% dos indivíduos apresentam a crença em Deus ou em uma Força Superior, sem pertencer a nenhuma religião específica como sua opção. Numa escala inferior a 10%, registramos que 6% dos/as entrevistados/as crêem em Jesus como Espírito de Luz e na Reencarnação dos mortos; 5% de entrevistados/as afirmam serem ateus/atéias; os indivíduos que acreditam em Orixás, Guias e em Antepassados Ancestrais somam 1%...¹⁴.

Já começamos bem mal (ou como a Igreja se isolou na cidade moderna).

A Igreja perdeu a cidade moderna, que foi resultado da Revolução Industrial e da ilustração racionalizadora. Devemos reconhecer esse fato, de partida – o que é um mau começo. As torres e os sinos das nossas igrejas perderam-se aí, em meio aos apitos das fábricas e à grandiosidade transcendental dos arranha-céus. Ilustrativo ver que o prédio maior da Conde da Boa Vista, avenida central do Recife, é um banco, cuja arquitetura não é nada funcional, pois remete à imponente acoplagem de uma nave sobre uma pirâmide – símbolo esotérico que evoca inconscientemente a união do céu com a terra e justifica o sacrifício de quem vai guardar dinheiro ali e, sobretudo, de quem vai trabalhar para multiplicá-lo (numa ética bem distante da vivenciada por aquele judeu cujo crucifixo, aliás, está ironicamente pregado dentro da agência, num recurso extra à iconografia oficial!). É bom notar, também, que a cúria de Dom Hélder foi transferida dessa mesma avenida para a Várzea – literalmente – e o lugar foi negociado para um “shopping”.

Entre nós, na periferia do mundo, a razão ilustrada chegou muito mitigada e o progresso veio mais na forma de lixo. A cidade moderna nunca foi mesmo uma réplica mundial de Manchester,

muito embora todas as grandes cidades do mundo, performadas pela economia industrial, desenvolveram-se em redor do processo moderno de progressiva autonomia da realidade social e política, de sonho no progresso ilimitado da produção e do consumo materiais, de descobrimento do caráter evolutivo de todo o real, começando pelo cosmos, continuando pela vida até chegar à espécie *homo*...

O poder político emancipou-se da instância religiosa, o racionalismo científico acreditou poder substituir a religião como explicação da realidade e a questão social distanciou grandes massas de população da vida e da prática religiosa. A síntese doutrinal da escolástica e a erudição do nosso gregoriano ficaram perdidos então. Ou como me disse o querido padre Arnaldo, quando ocupei por uns tempos a torre da sua matriz do Espinheiro: “aqui não adianta botar sino mesmo, que ninguém escuta mais com os aparelhos de ar-condicionado”.

É claro que o Concílio Vaticano II, embora com certo atraso de uns quinhentos anos e não sem determinadas resistências curiais, tratou de assimilar os avanços da Reforma (revalorização da Bíblia e da pregação no culto, autorização da língua vulgar e da comunhão nas duas espécies, participação ativa da comunidade, reconhecimento do laicato como Povo de Deus nos conselhos paroquial e diocesano, inclusão do papa na colegialidade dos bispos, respeito às Igrejas locais e nacionais nas conferências episcopais) e, afinal, o Concílio buscou resgatar o paradigma moderno e ilustrado (reconhecimento dos direitos humanos, da até então condenada liberdade de religião e consciência, afirmação do ecumenismo e nova relação com os judeus, o islã e as outras grandes religiões, além de uma nova atitude frente à ciência, ao progresso e, em geral, ao mundo secular moderno – com a supressão do juramento antimodernista e do índice de livros proibidos).

É verdade, também, que o iluminado padre Comblin ⁵ e tantos pastoralistas, desde a década de sessenta, previram vários tipos de laços comunitários e vários tipos de pertença à Igreja no mundo moderno: a harmonia na multiplicidade faria a configuração da Igreja de amanhã. A cidade deveria ser uma igreja local, onde deveriam coexistir uma multiplicidade de igrejas domésticas com a finalidade de tornar a fé acessível ao mundo que se urbanizava com a industrialização.

A Igreja seria comunidade, em três níveis integrados e que corresponderiam a uma evolução, respectivamente, da paróquia, dos movimentos leigos de pastoral e congregações religiosas, e da cúria diocesana. Quer dizer, as paróquias, então como assembleias de comunidades de base, recobririam o nível geográfico-territorial das comunidades; os movimentos, pastorais e congregações, articulariam, dentro das comunidades e entre si, grupos de serviços específicos para atender a desafios da evangelização, a faixas etárias e a forças articuladoras da cidade e problemáticas sociais. Por fim, a cúria seria transformada numa comunidade de lideranças representativas e comunicativas da igreja na cidade e garantidora da comunhão eclesial.

Mas, como, na prática, a teoria é outra, e o Vaticano II, para muitos, resultou em ponto de chegada e não de partida para uma nova história da Igreja, acabamos enredados na burocracia e no autoritarismo das nossas paróquias medievais ou então com religiosos travestidos de funções e profissões mundanas, mas sem articulação fermentadora com as massas operárias e as classes liberais. É tanto que o próprio Papa Paulo VI, referindo-se à modernidade, desabafava dizendo: “A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época” ⁶. Mais dramática até seria a constatação papal se ele falasse desde a América, onde nem ruptura há propriamente, posto que nunca existiu muito amálgama entre a boa-notícia cristã e nossas culturas caboclas.

As festas juninas que estivemos vivenciando agora, em torno do senhor São João, principalmente, ensejam mesmo que reflitamos sobre a histórica e crônica necessidade de inculturação litúrgica, doutrinal e ministerial do movimento cristão na Igreja deste continente, de inculturação da fé cristã na vida do seu povo. Para nós, esse problema da “ruptura” é ainda maior e mais profundo.

“A América é um mundo às avessas (...). O vento norte gélido da Europa é aqui bem morno. Tudo às avessas. Enquanto estou escrevendo, pela passagem da festa de São João, estamos no meio do inverno (...). Em dezembro e janeiro, quando na Europa tudo gela, comemos figos e colhemos lírios. Numa palavra, tudo aqui é diferente (...). A diferença está em nós mesmos, que precisamos modificar nosso conceito”⁷.

Basta dizer que, para os milhões de brasileiros católicos que – mormente no Nordeste – possuem a agricultura como matriz cultural, as alegrias do Natal de Jesus não são tão grandes como aquelas que se manifestam por ocasião da festa do nascimento de São João, que acontece na passagem do solstício do inverno entre nós. Na Europa, esse solstício, que lá acontece em dezembro, foi aproveitado na fixação da data do Natal, transformando-se em Roma o carnaval religioso pagão do deus-sol na celebração do nascimento de Cristo, agora tido como “luz do mundo”. O problema é que os missionários na América bem tarde perceberam que estavam do outro lado do mundo e que este era “um mundo às avessas”: o calendário litúrgico acabou transposto para cá, sem a inculturação que lá se deu. E São João Batista, apenas precursor da “luz do mundo”, terminou com a melhor ocasião.

Resultado: inconscientemente, movido pelo deslumbramento com a fartura que a natureza propicia pelo encontro do inverno

com o sol que chega mais forte, o povo vai às ruas e faz dia-santo de qualquer jeito. A guarda é externada pela espera feita em redor da fogueira (também assimilada, entre os indo-europeus, dos cultos solares), numa vigília que reúne parentes em casa a partir do meio-dia de 23 de junho, com muitas pamonhas e canjicas, licores e cafés. Mesmo espalhados pela periferia das metrópoles do sul e contrariando as normas da aeronáutica moderna, os nordestinos manifestam a beleza da sua cultura, soltando os balões coloridos dessa festa. E a importância de São João é tanta, que o orixá sincretizado com ele na religião afro(nagô)-brasileira, que é o Xangô dos raios e do fogo, acabou por nomear sem mais os terreiros de Pernambuco.

Portanto as festas juninas são as maiores dessa religiosidade comum brasileira, que resultou da devoção aos santos trazidos pelos colonos portugueses e reverenciados nos oratórios domésticos, com “muita festa e pouca missa, muita reza e pouco padre”. De fato, o catolicismo paroquial, com missa dominical e vigário de batina, enfatizando a piedade e a moralidade, foi implantado em nosso país a partir de 1850. E, de novo, não se soube inculturar, pois a evangelização dos bispos romanizadores desvalorizou o catolicismo dos leigos, trazendo congregações missionárias e santos e festas que combatiam o liberalismo anticlerical europeu (como a coroação de Nossa Senhora e a entronização do Coração de Jesus) para substituírem as folias de reis e do divino, procissões das almas e as festas juninas. Estas perderam destaque na liturgia oficial das igrejas.

Resultado: o povo festeja seus santos na rua mesmo. O dia de São João é santificado à moda brasileira: não se precisa ir à igreja. E mais: as festas juninas, antropofagicamente, incorporaram as quadrilhas (valsas européias que são marcadas ainda em “francês” no interior do Nordeste) para celebrarem, com alegria telúrica, o prazer de corpos quentes que se enlaçam, cele-

brarem com rojões a bandeira de um feroso São João. Elas principiam com o “casamento matuto”, que brinca teatralmente com a família tradicional e questiona as autoridades sociais (o delegado é bêbado, o prefeito tonto, o vigário é vigarista), evocando a possibilidade de novas relações, a saudade-esperança de ruas tomadas por um povo dançante, bem alimentado pelo milho e aquecido pelas fogueiras (a propósito: por que a eucaristia não é celebrada com a comida simples daqui, que é o milho, como o pão de trigo era para Jesus e os europeus – ou o arroz é para os asiáticos?!).

Tudo isso pode estar desaparecendo na sociedade que se mecaniza nas cidades, onde todo símbolo popular é transformado em espetáculo funcional e até as quadrilhas deixam de ser dança para todos (vem daí, inclusive, a sua música, forró: “for all”) e passam a ser “estilizadas”: “um show” “empresarialmente” tratado para o povo assistir. Mas resta a lição: ao anunciarmos a santidade maior em Jesus Cristo, precisamos considerar a cultura ambiente e a saúde do povo – que, do contrário, fica mesmo é com São João do carneirinho, protetor do roçado e do rebanho, e com seus colegas José, Antônio e Pedro, encarregados de arrumar chuva, casamento e casa. Por intermédio deles, buscam-se (de um deus regulador e meio distante) soluções extraordinárias e individuais para as ameaças sofridas da natureza ou dos poderosos.

Mas o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da sua vida exemplar e emancipadora. Se estivermos junto ao povo, poderemos passar da dependência do milagre “sobrenatural” que traz benefício do “santo” para a crença na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! E disso São João é boa testemunha – e uma testemunha mais brasileira do que a santida-

de duplamente tridentina que se nos apresenta hoje como nossa (não imagino a identidade que as meninas e meninos da minha rua possam encontrar nessa santa de Trento, chamada Paulina, nem entendo a razão de um bispo católico-brasileiro lutar na justiça para apresentar a mesma na “parada gay” do Rio –, sendo revelador o pronunciamento do organizador dessa parada: “o evento é uma manifestação de alegria e essa santa não combina”).

“Recordam do filósofo que, depois de conhecer as favelas do Rio de Janeiro, levado ao Cristo Redentor, saiu-se com esta: ‘É triste que uma cidade tão desumana tenha por cartão-postal um homem que foi tão humano’?! Como é que a gente pode falar de Jesus, em meio a relações sociais – e eclesiais – tão desumanas? Lembram daquela autoridade eclesiástica que proibiu a fala teologal da Beija-Flor quando tentou mostrar ‘O luxo do lixo’, clamando por uma nova estética e nova ética – a partir do avesso do tecido social –; e aí quis botar justamente o Cristo Redentor na avenida, ele que é tão visto dos morros do Rio, para desfilar na festa de Carnaval?! O coitado do santo teve de sair de ‘fantasia’ – e Deus não se vê com os olhos da cara, mas com os da fantasia mesmo. Desfilou, ainda que coberto e amarrado, com um cartaz pendurado no peito que dizia: ‘Mesmo proibido, olhai por nós’...”⁸.

Essa falta de inculturação, por sinal, certamente explica, entre nós e pelo mundo afora, o relativo fracasso das duas grandes – e raras – tentativas de evangelização do mundo moderno. Elas foram suscitadas pelo Vaticano II nos hemisférios norte e sul do planeta, respectivamente, o Movimento Carismático e as Comunidades de Base. Surgiram numa evolução da Ação Católica e no bojo das reformas litúrgica e bíblica do Concílio, consti-

tuindo-se testemunhos proféticos da Igreja, um de tendência mais mística e outro mais política – porém ambos igualmente limitados, porque desarticulados entre si e desconectados da religiosidade popular. Esta surge sempre naturalmente em todas as latitudes, da suposição de um poder criador do mundo, que é colocado no centro de tudo, apontando para seres intermediários – santos – na busca das bênçãos mágicas desse “Pai” poderoso, para o nosso “vale de lágrimas”.

Frente a essa tradição espiritual um tanto simplória, o cristianismo do norte rico, enfatizando a subjetividade e a renovação da pessoa, criou Comunidades Carismáticas e Movimentos Espirituais que visam a uma experiência íntima e psicológica do Espírito de Deus, atestando, assim, os dons da presença vivificante de Cristo no mundo. Por sua vez, o cristianismo do sul pobre da terra, preocupado com a libertação da história humana, inventou as Comunidades de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento do Senhor Jesus na práxis libertária, questionando, pois, os senhores deste mundo injusto e militando, gratuita e vigorosamente, por um mundo melhor. Esses grupos de renovação e de libertação devem interpelar-se criativamente: os últimos são muito racionalistas e não penetraram na religiosidade do povo, enquanto os primeiros penetram mais, todavia não com a emancipadora eficácia evangélica. Desse cruzamento, pode sair uma nova chance missionária para a Igreja, no mundo pós-moderno que se nos afigura.

Um novo tempo, apesar dos perigos... (ou das características da pós-modernidade)

Agora, em um mundo “globalizado” pela informação e consumo padronizados pelos Estados Unidos, começa a desenhar-se uma cidade dita pós-moderna. Será que nossa Igreja está a-

fim mesmo de evangelizá-la (e evangelizar-se com isso)? E porventura tem condições de fazê-lo? Na verdade, as cidades deixarão até de existir nesse “admirável mundo novo”, ao menos como espacialização racionalmente construída do *homo fabris* e concretização do seu tempo concebido como realização histórica. A vida social, no começo deste século XXI, denota o aparecimento do *homo ludens*, que gosta de “shows”, que constrói um “espaço de fluxos” e um “tempo intemporal”.

Sua megacidade é antes uma rede de ilhas culturais, que vai resultando de um novo processo civilizatório, deflagrado pela Revolução Informacional e Termonuclear, alavancado pelo paradigma Holístico da Complexidade. Daí virão os contornos da cidade pós-moderna (“pós-modernidade”, aliás, foi um termo empregado por Toynbee ainda em 1947 e que acabou servindo para nomear as transformações culturais principiadas nos anos sessenta). Nessa emergente sociedade do espetáculo, sobressaem as técnicas de colagem e reciclagem, favorecidas pelo imediatismo das trocas, das migrações humanas e viagens de turismo, da circulação desordenada de imagens, informações e mercadorias. Mas trata-se também de uma sociedade baseada nas redes e conexões, no conhecimento e na liberdade, que permite até a passagem “do uni-verso para o multi-verso” como lugar da realidade humana e horizonte do seu conhecimento. Com essa consciência da “unimultiplicidade”, ressurge o apreço pelo divino e a abertura para a transcendência, desde que ela parta da imanência e do humano – que está “entre a célula e o céu, o dna e Deus...”.

Para explicar a transição pela qual passamos, já faz umas três décadas, podemos, como na canção do xará à epígrafe, recorrer ao *I Ching*: os filósofos chineses viam a realidade, a cuja essência primária chamaram Tao, como um processo de contínua mudança, sustentado pelos pólos arquetípicos Yin e Yang –

relacionados aos modos de conhecimento intuitivo e racional, respectivamente. Segundo essa abordagem, o drama da nossa civilização é que favoreceu o Yang em detrimento do Yin, a mente em detrimento do corpo, a matéria em detrimento do espírito, o instrumental em detrimento do comunicativo, a sociedade em detrimento da natureza, o masculino em detrimento do feminino.

Contudo, alicerçada numa revolução tecnológica em curso, uma série de movimentos sociais de contracultura, da ecologia ao feminismo, vem desenvolvendo um processo de mutação cultural, com o suporte da física moderna (matéria é energia e, portanto, tudo na vida está interligado e toda evolução é indeterminada, relativa) e da teoria sistêmica (os sistemas vivos são organizados de modo que formam estruturas que constituem um todo em relação a suas partes, e uma parte relativamente a todos maiores). O homem olha a terra do espaço e o que antes parecia dividido, revela-se: um planeta, uma humanidade, muitos problemas sinergicamente relacionados.

E a questão primeva da sobrevivência, da vida na Terra, coloca-se de maneira crucial e pungente. Tanto em termos ambientais, no sentido da necessidade da manutenção e implemento do equilíbrio de toda a vida, quanto em termos éticos, em face das grandes e imponderáveis desigualdades entre diversos grupos humanos, e também existenciais, considerando-se a felicidade e o conhecimento e a busca de novos termos para o seu desenvolvimento, fora do âmbito restrito do consumo e da sobrevivência material. A lógica de auto-eco-organização passa a permear todos os campos do saber e um novo paradigma científico se delineia. Nele as noções de interdependência e autonomia são essenciais e o que importa não é alcançar um conhecimento geral, uma teoria unitária, mas estabelecer vínculos, articulações.

Cresce a consciência da descontinuidade, da não-linearidade, da diferença, da necessidade do diálogo, da polifonia,

da complexidade, do acaso, do desvio. Faz-se uma avaliação ampla do papel construtivo da desordem, da auto-organização e uma re-significação profunda das idéias de crise e caos, compreendidas mais como informações complexas do que como simples ausência de ordem, em vez de planejamento absoluto, articulação molecular; em vez de dominação onipotente, cooperação vital.

‘Estamos apenas em dores de parto e não em espasmos de aborto. Vamos reflorescer e irradiar, pois esse é o destino do ser humano no tempo e na eternidade. Entretanto, ninguém tem hoje condições de desenhar o perfil da sociedade-mundo nascente. Seria ilusório apresentar um projeto ou um programa. O que importa é discernir aqueles princípios que podem funcionar como propulsores da nave espacial-Terra. Elencamos quatro princípios, há séculos enviados ao exílio, agora regressando lentamente: a Terra, o cuidado, o feminino e a espiritualidade. A geo-sociedade se funda neles. A Terra está sendo vista não mais como um baú de recursos ilimitados, mas como Gaia, um superorganismo vivo, que enlaça em redes de interdependências todos os seres. Nós, humanos, somos Terra que sente e ama, cuida e venera. Essa percepção nos leva a ter sentimentos de pertença, de cooperação e de respeito sem os quais o novo não irrompe. Terra e humanidade têm um destino comum. O cuidado é da essência da vida e do ser humano. Junto com o trabalho, o cuidado constrói o mundo humano. Por milênios vivemos sob a ditadura do trabalho. Sem o cuidado, o trabalho devastou a Terra. O cuidado, que é uma relação amorosa para com as coisas, salvará ainda a vida e a Terra. O feminino no homem e na mulher é um princípio que origina em nós a percepção da totalidade, nos permite ver que as coisas são também símbolos, nos faz cultivar o espaço do mistério,

nos inclina ao enternecimento e ao cuidado e nos torna mais cooperadores do que competitivos. O resgate da 'anima' (feminino) é fundamental para colocar no centro de tudo a vida e para fundar uma relação não utilitarista mas afetuosa com a realidade envolvente. Por fim, a espiritualidade. Ela não é monopólio das religiões mas uma dimensão do humano. É a nossa capacidade de dialogar com o Eu profundo e de ouvir os apelos da coração. É a consciência que se sente inserida num todo maior e que capta o elo secreto que tudo liga e religa à Fonte primeva de todo ser, chamada Deus⁹.

Todavia a pós-modernidade também tem gerado uma vivência superficial, fútil, épica e ardente. Onde o cheio provoca o oco, a saciedade gera a angústia, o permanente é trocado pelo atual, o "mais novo", o "mais moderno"; a imagem é preferida à realidade: preferimos olhar o conferencista no telão de tv a olhá-lo na sua carne e osso ali à frente. Revela-se, assim, a marca primordial do nosso tempo, que é a paradoxalidade. O processo de pós-modernidade nos alerta para a responsabilidade e a cooperação, mas também nos convida para a alegria descompromissada, virtual.

"Todos os deuses, todas as crenças, todos os sistemas religiosos serão aceitos ao mesmo tempo. Como os antigos romanos, toleramos todos, exatamente por não acreditar a fundo em nenhum deles. Nossa fé se reduziu à crença numa energia cósmica qualquer, uma 'força'. O sobrenatural foi naturalizado sob influência da mentalidade científica (...). Livres dos grandes sistemas religiosos, estamos livres também para ver em cada uma de suas fábulas um 'sinal' daquela 'força'..."¹⁰.

Por exemplo: podemos-nos questionar sobre a seriedade das declarações, mas o fato é que as autoridades australianas ficaram intrigadas com os resultados de um censo realizado recentemente no país ¹¹. Mais de 70 mil pessoas se declararam seguidores da fé *Jedi*, religião criada pela trilogia de filmes “Star Wars”, do cineasta George Lucas. De acordo com o censo, um em cada 270 consultados – ou 0,37% da população – disse acreditar “na força”, um campo de energia que dá aos cavaleiros *Jedi* o seu poder nos filmes.

E nesse bojo é que o fenômeno religioso retorna à vida social, com a simpatia e apreço até da nova ciência. Há indícios de movimentos profundos de busca transreligiosa de espiritualidade e de análise transdisciplinar do sagrado. Mas, sob o signo da pós-modernidade, o sagrado que aparece mais é de novo selvagem, buscado por adesão seletiva, com um conteúdo religioso auto-sistematizado para atender aos interesses emocionais do momento ou ainda à busca mágica de prosperidade. Minha vizinha fez promessa – e foi atendida e está “pagando” – a Nossa Senhora da Penha de que se tornaria “crente” (protestante, o que lhe é sinônimo de “dedicação”) se o seu marido voltasse para casa.

“A experiência religiosa contemporânea tende a ser uma experiência emocional, ligada à emoção, ao corpo, à subjetividade, o que leva os indivíduos à procura de religiosidades que ofereçam contato imediato com o divino, a experiência místico-espiritual. Visando recuperar a magia, os indivíduos abraçam as manifestações religiosas que lhes permitem exprimir suas emoções, seja através da dança, risos, abraços, lágrimas, estado de transe ou êxtase. Por sua vez, sobressai nessas formas de crer a perspectiva holista ou globalizante. Essa dimensão significa uma redução das clivagens entre sagrado e profano, numa di-

nâmica de junção e associação desses pólos, que sempre foram concebidos separadamente. Este elemento acentua tanto a personalização da religião (construção pessoal de um sistema de crenças) quanto a construção de um vínculo místico com energias cósmicas e a mãe-natureza. A dimensão terapêutica, a saúde, o equilíbrio psíquico e o bem-estar em geral são adotados como referências fundamentais para diferentes grupos religiosos. A crença na eficácia terapêutica da religião permite aos indivíduos uma via de acesso ao sistema de saúde, declarando, simultaneamente, um tipo de 'protesto' contra o sistema oficial. À medida em que as religiões tradicionais racionalizaram sua prática e discurso, deixando um vazio em relação aos problemas de saúde espiritual e físico, as respostas alternativas emergem como formas de solução, principalmente pelo uso da linguagem do desejo dos indivíduos"¹².

Existirmos, a que será que se destina (ou das contradições da nova civilização)

Parece que ainda estamos longe daquele "ponto de mutação" esperado. A teleologia pós-moderna é traída, às vezes, pelas limitações da sua realização cultural, como sói acontecer em todo movimento civilizador. Entrementes, essa nova percepção do real – e do divino – acaba dando suporte ao – e ou é suportada pelo – novo e onipresente capitalismo, desenvolvido com o concurso de novas formas de energia e de tecnologias baseadas na informação, que resultam numa Sociedade em Rede globalizada, calcada em trocas instantâneas de informação, capital e comunicação cultural, para além das regulamentações nacionais.

De qualquer lugar, podemos assistir à copa mundial de futebol como se estivéssemos no Japão – e também notar que lá

as pessoas encham um estádio para assistirem ao jogo que não ocorre no gramado, mas em um telão; além do que o nome das nações aí vai cedendo lugar às marcas publicitárias até nas camisas dos jogadores, como também estes possuem raças e rostos misturados em todas as seleções “nacionais”.

“Não existem nações, não existem pessoas, nem russos, nem árabes (...). Só existe um único, um único sistema de sistemas. Existe tão somente um interligado, multinacional domínio dos dólares, petrodólares, marcos, ienes (...) É um sistema internacional das moedas que determina a totalidade da vida neste planeta. Essa é a ordem natural das coisas hoje. Essa é a estrutura atômica, subatômica e galáctica das coisas que existe neste momento. (...) Não vivemos mais um mundo de nações e ideologias. O mundo é um colégio de empresas, inexoravelmente determinadas pelas imutáveis leis dos negócios. O mundo é um negócio (...). Uma vasta e ecumênica empresa holding, para a qual todos os homens trabalharão para servir a um lucro comum, (...) no qual todas as necessidades serão satisfeitas, todas as ansiedades tranqüilizadas, todo tédio resolvido. (...) Este (é o) evangelho”¹³.

As nações modernas consolidaram-se para defender as indústrias nascentes e desaparecerão nessa fase pós-moderna do capitalismo, subsumidas em mercados-comuns e parlamentos globais. Surge uma sociedade centrada no uso e aplicação da informação para geração de lucro e na qual a divisão do trabalho se efetua não tanto segundo jurisdições territoriais e interesses sociais mas sobretudo segundo um padrão complexo de redes interligadas. Surgem os desafios da oposição entre homogeneização social e diversidade cultural, das transformações estruturais do emprego e a sua conseqüência para a

vulnerabilidade da mão-de-obra, das novas práticas empresariais ou da nova divisão internacional do trabalho – que se revela, ao mesmo tempo, um mecanismo de inclusão e de exclusão social.

Com a dramática intensificação das práticas transnacionais e da migração, da internacionalização da economia, da “lógica do consumismo” e da busca do efêmero e do estético, caem os muros ideológicos e a sociedade é desmobilizada. Busca-se uma política de resultados, concretizada no que se tende chamar de estado síndico, administrador patrimonial e amenizador da violência social dos migrantes deslocados. Desponta um novo tipo de organização não-estatal para gerir a esfera pública: as organizações não-governamentais. Cresce a corrupção e a *marketização* eleitoral, fortalecendo a confiança das periferias nos poderes paralelos das drogas e das gangues.

Ainda como consequência da intensificação da interdependência transnacional e das interações globais, observa-se que as relações sociais parecem estar cada vez mais desterritorializadas, com os indivíduos se agrupando a partir de interesses afins, como acontece nas comunidades virtuais e nos clubes dos grandes centros urbanos. De um modo geral, os hábitos e costumes regionais cedem à pressão da otimização econômica, do universo *on-line* e da cultura de massa. Em todos os tempos, as culturas particulares se formaram pela criatividade interna e pelo contato entre diferentes povos, pela assimilação de traços exógenos. Entretanto essa assimilação, até agora, era lenta e seletiva, o que garantia a originalidade em meio à recriação. O multiculturalismo atual, imposto, imediato, superficial e sobretudo comercial justapõe pessoas e costumes e tende a diluir toda originalidade numa “cultura” global uniforme, destruindo o “arco-íris das culturas”.

Por outro lado, há também um ressurgimento de novas identidades locais, geralmente partindo de indivíduos “translocalizados”

ou excluídos dos processos socioeconômicos, fora de seus ambientes de origem, que se organizam como microidentidades, guetos. É o caso da maior cidade nordestina do país, São Paulo, onde nossos conterrâneos tomam, aos domingos, o Parque da Independência e transformam os jardins franceses do seu palácio, construídos para decantar o ego da “nossa” elite, em simples tapete para se comer farofa e tirar foto para os parentes daqui (é impressionante ver a capa de um imperador na forma de estátua ser transformada, sem a menor cerimônia, em escorrego para os meninos).

A racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de minirracionalidades. No que tange às relações entre a pessoa e a sociedade, observa-se ainda um nítido regresso ao indivíduo, à vida privada, ao narcisismo. Paradoxalmente, a vida individual nunca foi tão pública, nunca foi tão prontamente devassável e *standardizada* pelas *web-cams* e *net meetings* da vida, pelos programas televisivos como esses *big-brothers* com que nem Orwell sonharia.

Eu quero uma casa no campo... (ou das pós-urbanas concepções de “espaço de fluxos” e “tempo virtual”)

É claro que a cidade emergente nesse contexto de transformações socioculturais não será uma cópia do Vale do Silício norte-americano, muito menos de Los Angeles; mas, como na era industrial, apesar da diversidade extraordinária dos contextos físicos e culturais, há algumas características comuns fundamentais no desenvolvimento transcultural da cidade “informacional”. Não se pode mais descrever o Recife, de toda maneira, como ainda o fazia Gilberto Freyre já no primeiro terço do século XX:

“Com o recato quase mourisco do Recife, cidade acanhada, escondendo-se por trás dos coqueiros; e angulosa, as igrejas magras, os sobrados estreitos, alguns, ainda hoje, com quartinhas às janelas, com gaiolas de passarinhos e até araras, junto às varandas de ferro rendilhado; com mulatas de casas-de-rapargia em terceiro ou quarto andar, que de madrugada aparecem nuas nas varandas para provocarem os seminaristas de conventos, alvoroçando os frades moços empenhados nas primeiras rezas do dia. Cidade sem saliências nem relevos que dêem na vista, toda ela num plano só, achatando-se por entre touças de bananeiras que saem dos quintais dos sobrados burgueses; por entre as mangueiras, os sapotizeiros, as jaqueiras das casas mais afastadas”¹⁴.

As megacidades pós-modernas serão constelações descontínuas de fragmentos espaciais, peças funcionais e segmentos culturais: na geografia das crianças do bairro chique de Alphaville, em São Paulo, Miami é “mais perto” do que o Rio de Janeiro, pois é lá que elas passam as férias. As cidades estarão física e socialmente conectadas com o globo e desconectadas do local: o altar do Mosteiro de São Bento de Olinda viajou, com seguro, em plena “guerra do terrorismo”, e pode ser visto por turistas de todo o mundo em Nova Iorque, mas dificilmente inspirará algum dia a devoção dos católicos da Ilha do Maruim, uma favela próxima (por sinal, monges pós-modernos apresentaram há pouco o seu canto gregoriano numa catedral em Paris, quando as escolas das cercanias do seu mosteiro careceriam de uma iniciação musical que fosse).

Nas grandes cidades, hoje, verifica-se uma supremacia da representação midiática e informacional sobre a experiência direta das coisas. O altar de São Bento, por exemplo, nem fez muita falta ao nosso Mosteiro, porque, em seu lugar, ficou uma

enorme fotografia que o reproduzia em tamanho natural, virtualizando – e, assim, tornando mais “real”, moderno e atrativo para muitos – aquele caminho já virtual para o “céu”, que é o altar. Uma cidade, então, multiplica-se em tantas quantos possam ser os enquadramentos que dela façam os postais e os guias e os *sites* de turismo.

Por causa da natureza da nova sociedade baseada em conhecimento, organizada em torno de redes e formada de fluxos, a cidade informacional não é uma forma, mas um processo. Não é mais um núcleo habitacional que se vai estendendo em bairros a partir de novas instituições e empresas econômicas e culturais: a cidade pós-moderna está em permanente reorganização, a partir dos fluxos de informação que predominam (móveis com brasão maçônico na anticlerical Recife, por exemplo, compõem agora, por ironia do destino, o salão nobre da nossa próspera universidade jesuítica).

A cidade hoje é um processo caracterizado pelo predomínio estrutural do “espaço de fluxos”, ou seja, pela organização de um circuito de impulsos eletrônicos (microeletrônica, telecomunicações, processamento computacional, sistemas de transmissão e transporte em alta velocidade – também com base em tecnologias da informação), pela constituição de centros de funções estratégicas e de comunicação, pela organização espacial das elites gerenciais (e não das classes e, muito menos, dos governos) que exercem a direção desse espaço. As cidades se mudam, seguindo essas elites que se transferem para onde despontam novas ilhas de lazer e tecno-informação. Basta ver como os *points* da cidade são mutantes, como o nosso “marco-zero” virou palco e os cabarés do “Recife antigo” – e os seus quartéis e armazéns – cederam lugar aos *ciber-cafés* e *pubs*, no entorno do nosso novo “Porto Digital” (cujos cabos de fibra ótica desenterraram e se apóiam nas muralhas coloniais da antiga Ilha do Reci-

fe). O “espaço de fluxos” se cristaliza no “ciberespaço”, que, nesse mundo secularizado, ganha paradoxal aura de sagrado.

“O livro de Margaret Wertheim, ‘Uma História do Espaço de Dante à Internet’, brinda o leitor com um belo levantamento sobre as concepções ocidentais do espaço desde a Idade Média até nossos dias de ciberespaço (...). O que move principalmente a autora, desde as primeiras páginas de seu texto, é uma necessidade de compreensão crítica a respeito do ciberespaço. Segundo ela, essa dimensão digital estaria sendo investida por visões celestiais e salvadoras: ‘Os promotores atuais do ciberespaço apregoam seu domínio como um reino idealizado ‘acima’ e ‘além’ dos problemas de um mundo material conturbado. Exatamente como os cristãos primitivos, prometem um porto ‘transcendente’, uma arena utópica de igualdade, amizade e poder. O ciberespaço em si mesmo não é um construto religioso, mas, como sustento neste livro, uma maneira de compreender esse novo domínio digital é vê-lo como uma tentativa de construir um substituto tecnológico para o espaço cristão do céu’. (...) Evocando nomes como o de William Gibson, Negroponte, Nicole Stenger, Kevin Kelly, Sherry Turkle, Howard Rheingold entre outros, Wertheim mostra o quanto algumas das afirmações desses autores não passariam de visões cristãs seculares reembaladas num formato tecnológico. Daí sua preocupação em nos mostrar algumas das várias versões históricas dos espaços religiosos, Dante em primeiro lugar, para que possamos compreender o paralelo com o nosso ciberdualismo de ‘corpo sentado diante do computador’ versus ‘mente navegando no ciberespaço’. Sua crítica aos sonhos e visões que povoam o ciberespaço poderia ser resumida em três aspectos: os jogos psicossociais, a imortalidade religiosa e as ciberutopias. O

primeiro aspecto critica aqueles que acreditam que o espaço das redes seria propício à proliferação de ‘eus’, seja na forma de avatares ou simplesmente nas salas de bate-papo, onde encontramos inversões de gêneros e mudança de papéis sociais. É uma espécie de crítica à alienação de nossa própria identidade. O segundo aspecto critica aqueles que querem livrar-se do lastro da materialidade, que desejam transcender o corpo. O exemplo clássico é o do especialista em robótica, Hans Moravec, que pensava em libertar a mente humana da servidão do corpo material transportando-a para os bits dos computadores e daí para o mundo interconectado da rede. Trata-se do sonho de uma ciberimortalidade, que vem acompanhado do desejo de onisciência, ou seja, de um intelecto global que teria acesso, através da rede, ao conhecimento do Todo. O último aspecto diz respeito àqueles que sonham com uma comunidade global, sendo que o ciberespaço, em especial, seria um ‘lugar para o estabelecimento de comunidades idealizadas que transcendem as tiranias da distância e seriam livres de preconceitos de sexo, raça ou cor’. Nesse caso, Wertheim nos lembra os casos de comunidades que são ou racistas ou agressivas ou preconceituosas em relação às mulheres, o que indicaria que as ciberutopias são tão ou mais fantasiosas que as utopias propriamente ditas. Mesmo estando atenta a todos esses aspectos, a autora acredita que a noção de ciberespaço como rede de relações possa ser uma metáfora poderosa para a formação de comunidades melhores: ‘...Se o ciberespaço nos ensina alguma coisa é que os mundos que concebemos são projetos comunais que exigem responsabilidade comunal permanente’¹⁵.

Nessas cidades que começam a surgir, a cultura da realidade virtual, associada a um sistema multimídia eletronicamente

integrado, contribui para a transformação também do tempo, no sentido da simultaneidade e intemporalidade. A história agora acontece em um tempo único: o tempo mundial. Mas a trama do tempo despe-se de sua máscara linear, seqüencial, objetiva e anônima. Seus diversos focos organizam-se, centram-se e recentram-se continuamente onde cada pessoa é convidada a construir uma narrativa singular do presente: vejam-se os *blogs* ou diários virtuais na Internet.

Morre a história como um fluxo linear, unívoco e progressivo de fatos. Cena de um *chat* de aconselhamento psicológico: o sujeito diz que está apaixonado por uma adolescente de treze anos. A moderadora pondera que isso cheira a abuso e que mesmo casar com menina assim é coisa de outra época, outro contexto cultural, no que ele retruca: “Tudo bem, compro passagens para o Pacífico e voltamos com os papéis legalizados...” Isso para não nos lembrarmos de como a novela das oito despertou sub-reptícios arroubos de conversão ao islã, por parte de pretendentes a uma segunda – ou terceira – esposa. Há outro tempo – e espaço – sempre ao nosso alcance.

Constrói-se uma cultura que é simultaneamente do eterno e do efêmero, porque alcança toda a seqüência passada e futura das expressões culturais e porque cada organização depende do contexto e do objetivo da construção cultural solicitada: enquanto as enciclopédias organizaram o conhecimento humano por ordem alfabética ou tábua cronológica, a mídia eletrônica fornece acesso à informação, expressão e percepção de acordo com os impulsos do seu consumidor ou decisões do produtor, quebrando a ordenação normal dos eventos. A eliminação da seqüência cria tempo não-diferenciado, o que equivale à “eternidade”.

Por outro lado, a ocorrência dos tempos é sistematicamente misturada, o que permite a realização de transações de capital

em frações de segundos, empresas com jornada de trabalho flexível, tempo variável de serviço e lojas convenientemente abertas vinte e quatro horas, indeterminação do ciclo da vida e busca da eternidade por intermédio da negação da morte, guerras instantâneas ao vivo na televisão (que se confundem com os onipresentes jogos eletrônicos a fundirem e rimarem diversão com dominação) e, enfim, cultura do “tempo virtual”. Napoleão, por falarmos nisso, podia ditar até seis cartas simultaneamente para diferentes secretárias, mas hoje até eu posso abrir ainda mais “janelas” (de trabalho e ou divertimento) na telinha do meu *notebook* (a propósito, “janelas culturais” ou “cultura das janelas” – ou *windows*, se quiserem – podia ser um bom epíteto para a nossa época, como também é bom indicativo da nossa era o fato de que a interface da próxima versão do sistema operacional de Bill Gates vá chamar-se “avatar” – expressão hindu para indicar a materialização de um ser divino).

Queremos Deus, homens ingratos (ou das possibilidades teológicas de evangelização desse “admirável mundo novo”)

A Igreja, com seu tesouro simbólico de valores e sentidos para a vida, deve poder abrir portas nessa “aldeia global” que teima em se fechar em um “pensamento único”, deve questionar a relativização ético-mítica empreendida pela pós-modernidade bem como o utilitarismo desenraizado desse processo civilizatório – que se demonstra, não poucas vezes, sem civilidade alguma: basta ver as suas gerações de *yuppies* e ou *punks* malcriados e “clonados” pelos *shoppings* e parques afora ou ver a meninada do tipo “gomalina com celular” nos bancos das nossas escolas e universidades.

A cidade pós-moderna, por seu turno, questiona a cultura católica tradicional, com suas paróquias fechadas e paradas, com

sua organização em territórios demarcados como na Idade Média e com seu tempo cíclico ainda da Revolução Agrícola, com suas liturgias sacrificiais e racionalizantes, com sua doutrina jurisdicista e uniformizante, com seus ministérios muito formais e autocráticos. Nada mais triste do que as nossas igrejas fedendo a excremento de morcego, do que as nossas assembleias nomeando de Deus às coisas que nos fazem sofrer. Se o pós-moderno busca o lúdico, é alegria que devemos oferecer-lhe, mas uma alegria “diferente” e que cause diferença na vida das pessoas e da sociedade. Afinal, se Santo Agostinho não tivesse experimentado um Deus prazeroso, teria ele abandonado os inconfessáveis prazeres do pecado?

“Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de vós, aquilo que não existiria se não existisse em vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-vos, e agora tenho fome e sede de vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz”¹⁶.

Será possível evangelizar mesmo essa cidade pós-moderna? Talvez o que falte à Igreja não seja uma metodologia ou um melhor conjunto de técnicas e equipamentos pastorais, mas antes uma maior consciência da fé evangélica – que brota de uma vivência mais intensa da boa notícia cristã. A nossa antropologia religiosa e, daí, a nossa imagem de Deus, andam ainda meio atrasadas: não seremos capazes de assumir e superarmos o holismo pós-moderno, permanecendo fincados no dualismo en-

tre matéria e espírito, na oposição entre o mundo natural e o sobrenatural que caracteriza a pré-modernidade e ainda nos acompanha a muitos – trazendo conseqüências nefastas para a compreensão eclesiológica: separando e contrapondo oração e ação, religião e política, clérigos e leigos.

“Em 1996, apareceu um livro particularmente representativo do novo horizonte intelectual, ‘O Homem-Deus ou o Sentido da Vida’, de Luc Ferry. É certo, diz o autor, que a modernidade acarretou uma ‘perda de sentido’, mas ela pode ser compensada graças aos recursos fornecidos pela própria modernidade. A modernidade, com efeito, significa uma humanização do divino, a ascensão irreversível do secularismo. Foi um extraordinário progresso para o espírito humano, porque permitiu ao homem, enfim, pensar por si mesmo. Mas a modernidade também comporta um movimento oposto, que Ferry chama de divinização do humano. A humanização do divino implica o fim das transcendências ‘verticais’, autoritárias, situadas fora e acima do sujeito. Nesse sentido, a modernidade é o reino da imanência. Mas é possível, também, nas entranhas da imanência, pensar algo que a transborda, um estar-fora-dela, um extravasamento em direção a transcendências ‘horizontais’, livremente consentidas, puramente humanas. É a divinização do humano. A força motriz da transcendência horizontal é o amor, que leva os sujeitos a ultrapassarem sua interioridade monádica para alcançarem o Outro. Ora, é a modernidade que permite o advento desse amor. Baseando-se nas análises de Philippe Ariès, Ferry afirma que o amor sentimental, conjugal e parental não existia em épocas pré-modernas, em que o desejo físico reinava sem partilha e a família era uma entidade predominantemente patrimonial. A modernidade engendrou uma forma específi-

ca de amor. O amor moderno não deve ser pensado como Eros, pois este pressupõe a falta do objeto amado e se extingue com a gratificação do desejo, e sim como 'philia', no sentido de Aristóteles, como uma afeição que exige, ao contrário, a presença viva e constante do ser amado. A 'philia', por sua vez, remete a outro tipo de amor, o ágape cristão, sentimento que nos liga mesmo aos que nos são indiferentes, mesmo aos nossos inimigos, e tem como horizonte virtual a humanidade inteira. Ferry chama de 'humanismo transcendental' essa perspectiva que parte da imanência moderna para chegar a uma transcendência cujas condições de possibilidade são dadas pela própria modernidade. Humanismo, porque não é mais possível recuar para posições pré-modernas, em que o homem ocupava um lugar secundário com relação ao divino. Mas humanismo transcendental, porque instaurador de valores que excedem uma definição puramente imanentista do humano. O homem não é o produto cego de uma rede de causalidades que se dão à sua revelia, e é por isso que essa imanência se abre para a liberdade e para a esperança. Mas com isso se põe a questão das relações entre o humanismo transcendental e a religião cristã. Esse homem divinizado que a reflexão imanente encontra no fim do seu percurso não é um Prometeu que roubou o fogo do Olimpo nem um Lúcifer que usurpou o trono de Deus, e sim, muito cristãmente, um ser capaz de amor e de caridade, que quer completar a 'philia' com o ágape e estender a todo o gênero humano o amor que ele tem pelos seus próximos. Ferry não recua diante dessas implicações religiosas. Como o cristianismo, o novo humanismo sustenta a existência de valores transcendentais a partir do amor; acha que esses valores não podem sempre ser explicados pela razão; acredita que esses valores

são religiosos no sentido etimológico de ‘religare’, de criarem um vínculo entre todos os homens; afirma que eles constituem um domínio que deve ser visto como sagrado; e pensa que eles fundam um vínculo com a eternidade e com a imortalidade, porque são valores pelos quais vale a pena lutar e morrer, e portanto se situam além da vida terrena. Somente, não se trata de uma religião a priori, que vem antes do humano para dar-lhe uma legitimidade, mas a posteriori, pois é descoberta pelo homem no interior da imanência. Ela não está na origem, mas no fim. Não está numa tradição, a montante da consciência, mas a jusante, como algo a ser construído e pensado. Não é mais possível aceitar a religião cristã em sua forma, que é a da heteronomia, baseada num magistério ex cathedra, inadmissível desde que a modernidade fundou a liberdade da razão. Mas convém meditá-la em seu conteúdo, enquanto mensagem de amor. As relações sociais da época não permitiram concretizar esse conteúdo, mas, emancipado de sua forma pelo advento dos novos tempos, ele pode finalmente se realizar, como consequência paradoxal daquela mesma modernidade que aparentemente deveria tê-lo esvaziado. Desse modo, torna-se de novo possível pensar a questão do sentido, porque o humanismo transcendental, lidando com princípios e valores últimos, pode responder a perguntas que não estão ao alcance do mero saber empírico”¹⁷.

A hodierna sensibilidade “antropocósmica”, ecológica e holística, sugere – e exige – que refaçamos o nosso entendimento do mundo, do humano e do divino. Se quisermos a inculturação da fé cristã na cidade pós-moderna, podemos começar pela atualização da nossa teologia sobre o mundo, por um novo entendimento da Criação. Isso já irá desfazer o dualismo existente na

cabeça de muitos entre fé e cultura: grande parte das dificuldades que hoje experimentamos para aproximar fé e cultura tem sua origem numa noção ontológica da Criação como realidade neutra, à qual se acrescenta a oferta salvífica de Deus – quando não é isso que aprendemos nas Escrituras ¹⁸.

Deus criou – e cria! – gratuitamente o mundo para o seu amor, as criaturas todas existem e agem possibilitadas por Deus. A ação humana, que organiza cultura para defender e criar vida, é, portanto, mediação para a ação de Deus, de sorte que as culturas todas devem ser tomadas como locais da fala de Deus, da atuação do Espírito Santo, dos “sinais dos tempos”. Por mais desfigurada que esteja, a cultura tem a ver com o desejo de Deus, deve-se considerar nela uma Palavra de Deus e algum nível de fé. Quer dizer, todas as culturas, também as culturas urbanas modernas e dentro delas as múltiplas “filosofias de vida” e religiões do povo, dispõem de uma base comum que possibilita e desperta o encontro e o diálogo de fé.

Contudo a teologia pode inspirar mais do que essa consideração positiva, de dimensão salvífica das culturas, que o evangelizador deve desenvolver. Ela pode ser também um caminho para a recuperação e o desenvolvimento da antropologia – e metafísica – do nosso povo católico. A teologia da Criação desenvolvida pela tradição cristã pode questionar e corrigir na fé popular a sua imagem dualista do humano e a sua imagem de Deus “desconhecido” e distante, como também corrigir o utilitarismo espiritualista dito pós-moderno.

“Assusta-me este Deus de barba imensa,
Pai severo e tirano à moda antiga,
Que com o fogo do inferno os maus castiga
Porém, na terra, os bons não recompensa.
Este Deus que a adorá-lo nos obriga,
Mas que só ama a quem o adula e incensa
Nunca há de ser o Deus da minha crença
Que eu venere e entre cânticos bendiga.

O Jeová que no Antigo Testamento
Os profetas nos pintam, truculento,
É um velho Deus, motivo de pavor.
Moço é o Deus, de eterna juventude:
Perdoa. Todo o mal muda em virtude.
De tão humano, é quase um pecador”¹⁹.

A fé cristã reconhece a origem da vida como mistério transcendente, colocado por um Outro, anterior e exterior ao mundo, e, portanto, causa da vida do mundo, fonte de inspiração e orientação para a defesa da integridade do mundo criado. A teologia da Criação cristã nos impede, assim, de separar (dualismo) ou de misturar (monismo) o divino e o mundano, impede-nos de pessimismo diante do mundo e de presunção da razão, convidando-nos a ajardinarmos o mundo conforme os projetos (o “éden” bíblico) de Deus. Daí se poderia falar em dualidade, mas não em dualismo – nem em confusão – entre matéria e espírito, corpo e alma. E esse dualismo está muito presente nas buscas espirituais que voltaram, também nas experiências católicas, com o sagrado selvagem do mundo pós-moderno mal resolvido.

A tradição teológica lembra que o mundo tem uma origem, um projeto de caos ao cosmos, um sentido eterno que deriva do ato livre e amoroso do criador. De forma que esse sentido da realidade e da vida, em última instância, continua mistério de Deus—somente dado a conhecer a quem ama o amor de Deus. A Criação é fruto do amor entre as pessoas divinas (“pelo Verbo, no Amor”), de maneira que é um ato eternamente cuidado, como eterno é o amor em Deus. Sem confusão e sem separação, ama-se em Deus e Deus ama o mundo.

Daí que a transcendência de Deus, enquanto revelado como amor, não implica desprezo pelo mundo e pelo corpo, que ficam implicados no mistério da encarnação e da ressurreição. Por outro lado, devemos reconhecer o primado da graça de Deus e questionarmos toda tentativa de manipulação divina, devemos

considerar a categoria de mistério, no sentido de que nem todas as respostas e soluções aos problemas de pessoas e de grupos podem ser alcançadas de modo automático e imediato – como propõem os movimentos religiosos mágicos, também no catolicismo que se apresenta como pós-moderno.

Por fim, recorda a teologia, o ser de Deus não deve ser buscado em essência, porque ele se revela desde o ato criador, como liberdade amorosa. Podemos perceber a Deus nos atos criadores do mundo, nas criaturas do mundo, sobretudo no Cristo encarnado em Jesus – para recriar todas as coisas. De maneira que o mistério das criaturas remete ao mistério de Deus, porque em todas elas age o Espírito Santo de Deus. O Deus da revelação cristã não é essência abstrata, mas comunhão de pessoas, que se manifesta no mundo, em alteridade amorosa – mesmo quando não é amado pelas criaturas, o que dá origem ao mal.

Daí que interessam à fé cristã não somente as questões tidas como “espirituais”, da religião – e da nossa religião – mas também a dinâmica econômico-política e interpretativa da cultura como um todo – também das outras culturas. E disso derivam certos aspectos que questionam a espiritualidade chamada pós-moderna: a gratuidade que interpela o consumo como valor, a comunitariedade que interpela o isolacionismo e o individualismo, o engajamento que interpela o descompromisso consumista, a solidariedade que interpela a exclusão e a marginalização, a cruz que interpela a expectativa de prosperidade.

Que prazer, que alegria, o nosso encontro de irmãos (ou dos encaminhamentos pastorais na pós-modernidade)

Além de uma teologia atualizada, a Igreja na cidade pós-moderna necessita de uma pastoral adequada – e essas dimen-

sões novas exigirão renovadas estruturas eclesiais. A pastoral tridentina baseava-se no clero e nas suas paróquias, não via a pessoa como sujeito, e sim como “freguês” das suas “freguesias”, procurando apresentar, objetivamente, a reta doutrina, a exata liturgia e a justa disciplina. A pastoral do Concílio Vaticano II ainda está numa fase de síntese, mas o certo é que a Igreja precisa assumir uma “pastoral de conjunto” em nossas megalópoles, convertendo, assim, as suas prioridades e plataformas (de jurisdições territoriais, eminentemente litúrgicas).

Ela deverá apostar mais nas pastorais ambientais e virtuais, através das quais todas as pessoas poderão acompanhar a mensagem cristã nos múltiplos fluxos de cultura que organizam o novo espaço urbano; ela deverá investir mais na comunicação descentralizada e pluralista – aparentemente “caótica” – da sua mensagem, para atender aos diversos “tempos” da nova cidade. Os lugares e possibilidades da evangelização são agora muitos: a filha de antiga namorada, criada em meio agnóstico, aos sete anos, começou a ser “catequizada” – sem muito sucesso, diga-se de passagem – pela avó católica, através de filminhos bíblicos – pasmem! – do Sílvio Santos (uma vez ela disse, assistindo à travessia epopéica do Mar Vermelho: “O He-Man tem muito mais poder do que esse Moisés daí...”).

Muitos templos, por exemplo, precisam ser vendidos aos clubes ou doados para a assistência social ou para o patrimônio histórico. Eles foram construídos em profusão, correspondendo ao esquema mental tradicional e dualista, que separava e privilegiava com ricos ornamentos os espaços para o sagrado, que entendia missão como “implantação da Igreja” através da construção de igrejas. Essas foram erguidas para enevoar a miséria humana, construídas em planos elevados para representar a distância hierárquica do divino – e guardar as imagens de um caminho penitencial para se o alcançar.

Agora missão cristã é partilhar a vida e despertar, em torno da Palavra de Deus, comunidades solidárias. Essas podem reunir-se nas casas e nos salões comunitários, poucas igrejas são necessárias para as celebrações maiores: de preferência as que favoreçam a participação pela arquitetura circular, as que facilitem uma experiência de Deus em nosso meio, em um clima de austeridade e beleza onde sobressaiam as pessoas – e daí se favoreça a sua transcendência.

Não é mais, também, o caso do padre comprar um sino ou difusora nem mesmo um provedor de *Internet* para a paróquia anunciar as “verdades” de sempre, mas de ajudar o povo a se educar misticamente e a se autodeterminar como rede de comunidades, ocupando, assim, os meios informacionais que se democratizam, para testemunhar a graça que experimenta da parte de Deus (a informática está presente apenas em dez por cento dos lares brasileiros, mas já é onipresente nos meios públicos). Nem é o caso, também, de a diocese comprar uma rede de televisão ou rádio para transmitir práticas de devoções e sacramentos sob medida para a funcionalidade individualista do nosso tempo, mas, sim, de criar escolas teológicas e cursos *on-line* e a distância, onde o Povo de Deus se prepare para aproximar o divino ao tratar de qualquer tema, em qualquer programa. Com certeza, pela mídia, muita gente não entrará nas comunidades, mas poderá ser “simpatizante” do movimento cristão – desde que esse se apresente aí como “movimento” e “simpático”, e não como casta discordante.

Ou seja, não devemos buscar controlar os piores meios de comunicação que a cidade tem inventado, os mais monopolizadores, mas, sim, colaborar na “inclusão digital” e na “leitura crítica da comunicação”. Devemos tratar de exercitar as melhores experiências de socialização da urbanidade pós-moderna – e até de superá-las, vinculando a nossa “rede de comunidades” à “rede de comunicação” eclesial.

A pastoral urbana pós-moderna exige principalmente que se reconheça a importância do que se costuma chamar comunidade ambiental ou comunidade de adesão ou ainda comunidade afetiva – mesmo que esta não seja no local de residência da pessoa: o que importa é que o grupo seja homogêneo, tenha liderança dinâmica, possua identidade bem formada. Implica também o investimento nos processos catecumenais (pela análise de filmes, meditação frente a obras de arte, testemunhos históricos), através dos quais se toma contato com a especificidade da vivência cristã, nela fazendo um gradativo e pedagógico ingresso, com possibilidades de múltiplas expressões litúrgicas e doutrinárias dessa adesão, conformes às tantas culturas da cidade.

As comunidades de periferia podem desenvolver mais os grupos comunitários locais, que ainda são possíveis e úteis nesse contexto. As comunidades inseridas em ambientes mais urbanos, sobretudo aquelas do centro e das áreas de lazer, podem abrir para toda a cidade serviços e atividades modernos de assistência, são chamadas a desenvolver múltiplos horários e locais de atendimento (tipo “cafés católicos” ou centros de espiritualidade) e, mais do que eles, diversos ministérios de acolhimento, aconselhamento e escuta, que sejam hábeis em manifestar evangélico interesse pelos problemas pessoais, mas também firmes na indicação do caminho a seguir, como companheiros de Cristo, na restauração da Criação e na construção do Reinado – expressão que Jesus tirou da política para nomear o seu movimento espiritual, com claras conotações sociais.

E, em todas as comunidades, a Igreja precisa visibilizar mais a comunhão que anseia para o mundo através de estruturas mais democráticas de participação do Povo de Deus – principalmente das mulheres e dos jovens, que são os mais animados e os mais excluídos. Deve-se criar e dinamizar assembléias e conselhos em todos os níveis de coordenação.

Assim sendo, uma rede de comunidades cristãs (resultantes daquele misto de CEBs e Renovação Carismática) forma a base desejável da evangelização na cidade pós-moderna. Cada comunidade pode até crescer com grupos de liturgia, de catequese e de serviço social e, certamente, com a ajuda dos religiosos e respectivas congregações, elas podem associar-se amplamente em diversos movimentos pastorais. Mas a sua articulação também precisa ser garantida em nível de cidade por um centro pastoral urbano, encarregado de fomentar a unidade e a comunicação entre os cristãos e de representar publicamente a Igreja. Essa é, naturalmente, uma responsabilidade da equipe do presbitério e do bispo. Outro dia, presenciei comovente alvoroço de contentamento numa mesa de bar ao meu lado, quando se leu furtivamente a manchete “O arcebispo – de Chicago! – vai morar num bairro popular da cidade e põe à venda seu palácio de meio milhão de dólares (sic), para investir nas escolas católicas” (pena que aquele pessoal não sabia que Dom Hélder já havia feito coisa parecida no Recife e, inclusive, sugerido a Paulo VI que transformasse o Vaticano em museu da ONU e fosse morar na periferia de Roma – porque assim teria mais “poder” para falar ao mundo...).

“O bispo deve ser eleito pela razão de ter o carisma. (...) Uma das reformas mais urgentes na Igreja católica é, naturalmente, a eleição dos bispos. Não é da tradição da Igreja que os bispos sejam designados pelo Papa. (...) Claro está que o ministério presbiteral também precisa de uma séria reforma. Reforma na escolha das pessoas. (...) Há pessoas com as qualidades e os dons requeridos e pessoas que, por serem excelentes pessoas, nem por isso têm o carisma de exercer a função de assistente do bispo. (...) Quando o Concílio restabeleceu o diaconato, era como primeiro passo em vista de uma reforma geral da Igreja

ja. A reforma não veio. No entanto, hoje em dia, ela é mais urgente do que nunca. Já se poderiam multiplicar os diáconos em previsão de uma reforma cuja urgência se faz sentir cada vez mais. Seria o caso de entregar aos diáconos todas as igrejas e capelas, todas as comunidades, reservando para os presbíteros a orientação espiritual e pastoral das comunidades e dos grupos, a celebração da eucaristia e do sacramento da penitência e a formação dos futuros ministros, ao lado do bispo, formando o conselho permanente, o presbitério. Não precisaria haver tantos presbíteros mas apenas os que realmente têm o carisma²⁰.

É verdade que uma pastoral bem fundamentada da cidade deve considerar também uma pastoral de massa, que crie eventos coletivos e emocionais, romarias ou grandes celebrações nos tempos e espaços públicos, onde se reafirmem as convicções do povo por meio de símbolos, atos ou gestos. Uma ação de massa supõe, por um lado, a conquista da confiança das pessoas através do testemunho efetivo de afinidade de interesses; por outro lado, exige também o bom uso dos símbolos pela atribuição de novos significados ou incorporação de novos elementos – cujo êxito depende da associação que a massa possa fazer entre eles e alguma experiência positivamente valorizada.

Assim sendo, é a sintonia com as lutas populares que torna possível uma pastoral de massa libertadora, uma expressão religiosa que reúna símbolos capazes de animar a vontade, o comportamento e a coesão no sentido do processo libertador cristão. O elemento central do nosso catolicismo é a devoção aos santos. Desde o último Concílio, muitos abandonaram o culto privatizado aos santos protetores e enfatizaram a Bíblia numa perspectiva cristocêntrica, ligada ao engajamento social a partir das comunidades. Precisam, agora, como fermento, propor à

massa católica uma devoção aos santos que se realize comunitariamente e que tenha como referência santos companheiros de caminhada ou companheiros de caminhada e luta pela vida, nos quais se reconhece santidade.

É exemplar, a esse respeito, que ninguém tenha praticamente reparado a santidade confirmada do índio de Guadalupe e que tanta empolgação tenham causado as “aparições” – por assim dizer, pós-modernas – de santas pelos vidros das nossas cidades. Com efeito, nestes dias, sem muita notícia em nossos meios de comunicação, a Igreja canonizou o indígena João Diego no México – cuja santidade está ligada à aparição de Maria, que ficou estampada no seu poncho e foi considerada padroeira da América Latina. Trata-se de um evento significativo de evangelização inculturada que esse índio e ou a “Moreninha de Guadalupe” – como ficou conhecida essa santa – protagonizaram nos albores do nosso continente.

Dizem que um suicida foi curado pela intercessão de João Diego, mas muito mais gente sairia “curada” do desespero de viver se tivesse contato com a sua história ou tradição: ao invés de pedir sacrifícios mágicos em troca de benefícios milagrosos, ela nos mostra que qualquer “índio” pode ser santo: capaz de fazer da sua vida um milagre para a vida dos outros, pelo amor! Aliás, pouca gente sabe ou admite que essa “Moreninha” do Diego seja a padroeira continental dos católicos. Se muitos religiosos reconhecessem, não precisariam importar “Nossas Senhoras” européias para animar a “nova evangelização” da nossa gente. Pois, nesse encontro com João, a mensagem cristã chegou perto da nossa cultura cabocla, contrariando a catequese promovida pelo sistema dos colonizadores de então.

De fato, em 1531, o índio João Diego, no México, freqüentava a catequese católica dos dominadores espanhóis. Seu povo era explorado pelo reino católico em nome do Deus cristão. Acon-

tece que João, na periferia da capital, encontrou e ou foi encontrado por Maria com um rosto mestiço, falando língua indígena e trazendo símbolos das divindades do povo. Aí essa “Moreninha de Guadalupe” pediu para se construir um templo, porque ela queria reunir o povo e escutar seus lamentos, alentar sua resistência. O bispo local não acreditou em João. Mas, como ele conseguiu converter e entusiasmar seus irmãos astecas com essa experiência tão solidária de Deus – por intermédio de Maria –, o bispo acabou indo construir a Igreja na periferia, entre os pobres. João Diego nos ensina a evangelizar não com a união de cruz e espada – estruturas poderosas –, mas com verdade e flores, com testemunho amoroso.

Quinhentos anos depois, parece que Nossa Senhora cis-mou de aparecer novamente pelos quatro cantos do continente e ou tem muito “João” tentando vislumbrá-la nos vidros reciclados das casas das periferias. Pelo menos é o que a imprensa tem noticiado com muito alarde. Qual deve ser a atitude cristã diante dessa busca da “religiosidade natural” por sinais extraordinários e sobrenaturais? Possíveis fenômenos físicos ou psicológicos são interpretados simbolicamente – como sempre acontece na produção religiosa –, e as imagens de Maria se multiplicam agora, para que a gente sofrida elabore do inconsciente uma linguagem que sacraliza a nostalgia maternal das famílias esfaceladas pela pobreza e migração, para que o povo antecipe emotivamente a recriação da vida que se deseja em meio à violência, na crise da economia e dos valores da nossa sociedade.

Todavia um cristão sabe que não existe melhor imagem do divino que o rosto – ou as tripas – do irmão ou da irmã ao seu lado. Todas essas santas serão legítimas, portanto, somente à medida que nos abrirem para a acolhida dos migrantes dos bairros populares, dos doentes nos hospitais, dos indígenas das matas – como pede a Campanha da Fraternidade e a santa de Guadalupe – e das populações de rua – que “enxergaram” a san-

ta pelo lado de fora dos vidros de um convento... Talvez a recomendação de arrancar simplesmente esses vidros seja desmedida. Talvez a gente precise vê-los com o olhar do povo simples e assim auxiliá-lo a observar mais. Essas “aparições” podem ganhar um sentido cristão se nos ajudam, contra a racionalidade instrumental da globalização capitalista, a valorizar o sentimento das famílias populares e a sapiência das culturas do povo – como fez a Moreninha de Guadalupe; se nos ajudam, contra as catequeses da “prosperidade” individualista dos pentecostais ou carismáticos, a transformar a intimidade com o sagrado em nova possibilidade de vida comunitária para os pobres e deserdados – como fez João Diego.

Quer dizer, numa saudável leitura teológica, o “milagre” possível dessas santas não está na mudança que porventura imprimam a um objeto físico, mas na transformação que esse “sinal” intrigante provoque em nossos corações: podemos ser bons e amorosos, como o mundo pode ser mais belo e animado – apesar de toda frieza dos vidros, com os quais a moderna arquitetura assepticamente nos separa uns dos outros. Isso, sim, é milagre capaz de converter novamente até bispo – e permitir a Igreja nova da periferia, dos grupos de irmãos que se encontram pelas casas e pelas ruas, descobrindo, nos símbolos religiosos, motivo de união e luta por mais vida.

Falar nisso e na euforia que as aparições de santo provocam, lembrei-me de que, uma vez, Dom Hélder chegou bem atrasado para a missa dominical da manhã, que era celebrada no santuário dos salesianos e transmitida pela rádio Olinda, com grande audiência. Então, foi-se desculpar e disse: “Quando eu vinha, acabei tendo um encontro com o próprio Jesus Cristo e por isto me demorei”. Enquanto as beatas levantavam as mantilhas e cochichavam: “Será que alguma imagem chorou ou o bispo teve uma aparição...”, o Dom arrematou de chofre: “Acabei de

me encontrar com Nosso Senhor, ali na lixeira dos padres, estava lá, catando lixo!”. Coisa de santo...

As nossas comunidades necessitam, ademais, e por falarmos em santidade, equilibrar a sua vivência espiritual com uma consciência maior do teologal na vida do povo, ou, mas precisamente, da atuação do Espírito Santo na sua cultura – para o que ajuda a teologia da Criação que tematizamos acima. Se as comunidades de base não conseguirem apresentar ao povo um modelo de santidade encarnado e socialmente engajado e não conseguirem equilibrar a sua referência a Deus, incluindo e relacionando, junto ao seguimento de Jesus Cristo, a abertura contemplativa ao Espírito Santo, então a religiosidade popular certamente ficará entregue a uma cooptação nada evangélica do seu potencial.

Pois a religião popular, ganhando na cidade um contorno mais subjetivista de busca sentimental de força vivificante (visto que o Deus objetivo da natureza está agora mais distante), acaba presa fácil de uma falsa inculturação do evangelho: pelo *marketing* simplesmente, no qual o “show”, especialmente o televisivo, substitui a procissão de antigamente e figuras tipo padre Marcelo Rossi surgem como um frei Damião para a cidade. Trata-se de um projeto que apela para as emoções e usa os Carismáticos e os santos (especialmente o Espírito Santo), mas funciona sob medida para o povo segundo a cultura dominante, proporcionando-lhe um êxtase espiritual que não leva à vivência comunitária, nem à transformação da realidade.

Quando o padre Marcelo esteve em uma capital nordestina, durante edição especial do programa do “Gugu”, e a padroeira local apareceu ladeada por “chacretes” (ou “guguetes”?) seminuas, assistimos deveras a um curto-circuito simbólico. É claro que nossas celebrações precisam resgatar a busca pós-moderna pela alegria, pelo corpo e pelo erotismo (Simone de Beauvoir,

a propósito, dizia que “o sagrado, verdadeiramente sagrado, é erótico; e o erótico, verdadeiramente erótico, é sagrado”). Porém, embora considerando também a *kenosis*-esvaziamento necessário para a encarnação comunicativa da Palavra, “os meios já contêm os fins” e não podemos compactuar com a corpolatria pós-moderna e o uso do corpo (das mulheres principalmente) para se vender toda a sorte de quinquilharias (especialmente as religiosas). Esses programas são depravados e apelativos; o verdadeiro erotismo se encontra envolto no mistério que remete ao desejo. Tal *marketing* não serve mais do que para vender terços e discos – o que não é por si o evangelho cristão.

“Julgo que o pós-moderno não é uma tendência que possa ser delimitada cronologicamente, mas uma categoria espiritual (...), um modo de operar. Podemos dizer que cada época tem o seu próprio pós-moderno (...). O passado nos condiciona, nos oprime, nos ameaça. A vanguarda histórica (mas aqui eu entenderia meta-histórica) procura ajustar contas com o passado (...). Penso na atitude pós-moderna como a de um homem que ama uma mulher muito culta e sabe que não pode dizer-lhe ‘eu te amo desesperadamente’, porque sabe que ela sabe (e ela sabe que ele sabe) que esta frase foi escrita por Liala. Entretanto, existe uma solução. Ele poderá dizer: ‘como diria Liala, eu te amo, desesperadamente’. A esta altura, tendo evitado a falsa inocência, tendo dito claramente que não se pode mais falar de maneira inocente, ele teria dito à mulher o que queria dizer: que a ama, mas que a ama em uma época de inocência perdida. Se a mulher entrou no jogo, terá igualmente recebido uma declaração de amor. Nenhum dos dois interlocutores se sentirá inocente, ambos terão aceito o desafio do passado, do já dito que não se pode eliminar, ambos jogarão conscientemente e com prazer o jogo da iro-

nia... Mas ambos terão conseguido mais uma vez falar de amor”²¹.

A Igreja foi um baluarte contra a modernidade – e perdeu a cidade moderna. Não se trata agora, contudo, de cair no extremo oposto. O grande desafio da Igreja na pós-modernidade é conseguir testemunhar o amor novamente, mas para além da inocência que Marx, Freud e Nietzsche nos obrigaram a perder em tempos modernos. As massas populares, ainda pré-modernas ou ressacadas do racionalismo modernizante, têm até o direito de buscar o sagrado infantil e mágico. Mas a Igreja, quando recorre a estratégias devocionais e massivas para oferecer ao povo o reencantamento do seu mundo hoje, não pode fazê-lo inocentemente. Precisa declarar que essa aproximação emotiva é parte de um processo que passa pelo engajamento consciente em prol da emancipação humana – com o que responde à crítica psicosocial e filosófica de que toda transcendência é projeção das nossas neuroses e alienações.

Os cristãos que quiserem falar à cidade pós-moderna devem poder invocar, em meio a celebrações vivas de corpos tomados pelo Espírito, também uma práxis conforme a de Jesus, na qual os condicionamentos sociais e psicológicos são quebrados por gestos de amor à vida, na qual se pode afirmar a razoabilidade transracional da experiência de fé. Precisamos organizar o – ou colaborar no – voluntariado dos bairros em mutirões de segurança, de saúde e educação, nas iniciativas políticas dos conselhos de moradores e sindicatos de trabalhadores, formando núcleos de cristãos até nos partidos afinados com o projeto popular. Afinal, inculturação é metodologia e a finalidade da pastoral é a libertação – “do homem todo e de todos os homens”, a começar pelos empobrecidos.

E, com o pluralismo religioso permitido pela circulação de informações da pós-modernidade, fica também o desafio do

ecumenismo e diálogo inter-religioso. Pois, enquanto as igrejas tropeçam em barreiras corporativistas, os cientistas e pensadores civis – certamente com o sopro do Espírito de Deus – lembram a todos que o ser humano é derradeiro rebento da árvore da vida, a expressão mais complexa da biosfera. O *homo sapiens/demens* do qual somos herdeiros imediatos emergiu há cinqüenta ou cem mil anos, trazendo, no tecido de seu corpo e incrustado na sua *psique*, a história, bilionária história, de todo o universo. Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos: os *quarks*, as estrelas, as pedras, as galáxias, as formigas, os humanos e as florezinhas.

Para além das fronteiras religiosas, cresce a consciência de que nos deveríamos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência deve ser concebida (quanta espiritualidade!) como interdependência a todos os níveis. Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça, ou classe sejam a luz do mundo. Todos somos luz e treva em comunitária evolução. Nenhum triunfalismo, religioso ou de qualquer espécie, pode ter lugar neste – que um dia será – “novo” paradigma de universo, onde se procura permitir a vida a todos.

Para suspendermos a conversa (ou do ânimo para assumir as tarefas)

Já que tratei de novos paradigmas culturais e eclesiais, gostaria, para amenizar o impacto das modernagens propostas, de partilhar uma surpresa que tive com Dom Hélder quando da publicação²² da carta que endereçou a Jerônimo Podestá, bispo casado, e sua esposa Clélia. Trata-se de uma declaração de três

sonhos que o Dom tinha em outubro de 1981 (então com 72 anos e às vésperas de aposentar-se da diocese). O primeiro sonho era de, como Igreja, colaborar na integração latino-americana, para ajudar os pobres desses países irmãos a conquistarem independência econômica e cultural.

O segundo sonho era de tornar possível – nem que fosse “ajudando da Casa do Pai” – a realização do Concílio de Jerusalém II, para transformação da Cúria Romana, de modo a tornar-se, efetivamente, serviço à colegialidade episcopal e à corresponsabilidade de todo o Povo de Deus, para “libertar-se da engrenagem do dinheiro e da tentação de prestígio, e viver o anúncio da Boa-Nova com salvaguarda efetiva das culturas, no meio das quais o Espírito de Deus sempre semeou verdades cristãs que se ignoravam”. Até aí, por mais escândalo que isso já provoque, tudo bem: era de se esperar do velho Dom. Mas vejam o terceiro sonho:

“... diálogo autêntico com os mundos dos mundos: nós sabemos que a galáxia a que pertencemos está longe de ser das maiores. Nosso Sol, que nos parecia imenso, é de sexta ou sétima ordem. Nossa Terra é poeira na cavalcada dos Astros. Como cristãos, jamais esquecemos que o Filho de Deus se encarnou em nossa Terra, pequenina e humilde. Mas como insistir em pensar que o Criador, infinitamente sábio e poderoso, criou bilhões de estrelas, milhões de vezes maiores do que a Terra, só para ficarem a enormes distâncias cintilando para a alegria do olhar humano! Será orgulho absurdo pretender que a vida e sobretudo vida inteligente e livre somente exista na Terra. Deve haver, nos mundos dos mundos, Vida no nível da nossa, Vida abaixo e Vida acima do nível da nossa. O problema para a criatura humana seria atingir mundos tão distantes...”²³.

E o Dom sai por aí sonhando em se relacionar com outros mundos: “Ainda hoje, há quem duvide da descida do homem na Lua. Há quem diga que se é verdade (a chegada à Lua) é sinal do fim do Mundo, quando ainda estamos no primeiro dia da Criação”. E ainda arremata: “Pretendo entrosar-me, sempre mais, com especialistas em Astronomia e em Astronáutica, em Astrofísica, em Astroquímica, em Astropolítica, para ajudar a trazer a Igreja de Cristo em dia com a marcha do sonho número três”. Eis, portanto, um estímulo para o nosso diálogo com a cultura pós-moderna e com tudo deste mundo – e até dos “outros mundos”.

Lembro-me, por fim – e por falar do Dom e à guisa de conclusão – de um filme de Win Wenders, chamado *Asas do Desejo*, no qual o cineasta-pensador aproxima um olho de “anjo” de uma metrópole pós-moderna. A tela está em preto-e-branco e poderíamos recriar a cena entre nós assim: um trabalhador espera com sua marmitta o metrô depois de um expediente sacal; a mulher cuida da roupa no apartamento-apartamento quente e insalubre; o menino assiste a televisão “com a boca cheia de dentes” e aparelhos ortodônticos, hambúrguer e coca-cola.

Então, descobrimos com o filme que muitos “anjos” até já trabalham na cidade e, nas situações-limite, o que fazem é escutar as pessoas e tocar nos seus ombros com delicadeza, para que as “asas do desejo” voltem a rufar. Aí a tela fica colorida, o trabalhador pode voltar para os companheiros e apostar numa comissão para melhorar as condições de trabalho e vida; a mulher pode acreditar na sua capacidade de enlouquecer alguém e buscar, entre as roupas, um espelho para recompor-se; a criança pode pular para o pátio e dançar com os colegas uma brincadeira mais inebriante do que o “ilariê” e criar com elas um programa mais gostoso do que o abominável *Mcdonalds*.

Quer dizer, dá-se uma mágica ou mítica passagem de um mundo moderno de homens desencarnados do desejo,

enclausurados em si, para um mundo novo, onde as asas dos “anjos” tornam-se asas dos homens em seu desejo, asas acionadas pelo encontro com o radicalmente Outro. Quem dera, como Igreja, pudéssemos segurar a corda do trapézio onde as pessoas “por um fio” se equilibram neste mundo, para que recuperassem as suas “asas” e conseguissem “dançar a vida” com mais beleza e leveza! Quem dera, como um Povo, passássemos da uniformidade eclesial para a “unimultiplicidade” pastoral e, assim mais soltos, alcançássemos ouvidos de “anjo” e mãos de “Deus” para tocar em cada pessoa como se fosse a “casa da humanidade”!...

“Unimultiplicidade:
Cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada na cabeça
A não ser o céu.
Não tenho nada por sapato
A não ser o passo,
Não faço nada com o passo
Só traço a linha do futuro.
E o futuro tem caminho
Na unimultiplicidade,
Pois cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada no Guaíba
A não ser a vida
Não tenho nada nas estradas,
Só uns amigos meus.
Não tenho nada com as águas
Somente o berço original
E esse berço se abraça
Na unimultiplicidade”²⁴.

Notas

- ¹ Canção de Giberto Gil e Carlos Rennó.
- ² ALVES, R. Creio na ressurreição do corpo. Rio de Janeiro: CEDI, 1984, p. 71.
- ³ “O aumento do número de metrópoles no mundo com mais de 10 milhões de habitantes é uma fonte de preocupação para as Nações Unidas. Em 1950, apenas o entorno de Nova York atingia essa taxa populacional. Em 2015, 23 conglomerados terão mais de 10 milhões de pessoas. Desses, 19 estarão nas regiões mais pobres do mundo. A ONU destaca que, se o processo de urbanização se estabilizou nos países ricos, em torno de 75% da população, o ritmo de crescimento das cidades nos países pobres ainda é assustador. Todos os dias, 180 mil pessoas chegam a esses conjuntos, vindas das áreas rurais dos países em desenvolvimento, principalmente na África e na Ásia” (O Estado de São Paulo, 7 de outubro de 2002, Caderno Cidades, p. 1).
- ⁴ CERIS. Tendências atuais do catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ceris (mimeo.), 2000, p. 286.
- ⁵ Cf. COMBLIN, J. *Théologie de la ville*. Paris: Ed. Universitaires, 1968. Id. *Comunidades eclesiais e pastoral urbana*. REB 30/120(1970). Id. *A Igreja na casa*. REB 47/186(1987). Id. *Evolução da pastoral urbana*. In: VVAA. *Pastoral urbana*. São Paulo: Paulinas, 1980. Id. *Pastoral urbana*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ⁶ EN 20.
- ⁷ Antonio Sepp, jesuíta da redução do Japeju, em carta de 1692: SEPP A. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: São Paulo/ Itatiaia:EDUSP, 1980, p. 73s.
- ⁸ ARAGÃO, G. O pluralismo religioso. In: SUESS, P. *Os confins do mundo no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 2000, (135-162), p. 144.

- ⁹ BOFF, L. A volta dos princípios exilados. *Jornal do Brasil*. 26/4/02.
- ¹⁰ FILHO, O. Novas doutrinas: religião. *Caderno Mais da Folha de São Paulo*. 13/10/02.
- ¹¹ Cf. <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/1,6993,EPT377471-1661,00.html>, em 27/8/02.
- ¹² CERIS. Tendências atuais do catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ceris (mimeo.), 2000, p. 14.
- ¹³ Fragmento do filme *Network* (título brasileiro: Rede de intrigas), de Sidney Lumet, EUA, 1976. Apud ASSMANN, H. As falácias religiosas do mercado. In: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, Bragança: IFAUSF, 1974, p. 123.
- ¹⁴ FREYRE, G. Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife. 1934. Apud VVAA. *A cidade em fragmentos. Contingente multicultural*. Ano II, nº 20, ago/02, (34-40), p. 38.
- ¹⁵ COSTA, R. Reino dos céus tecnológico. *Folha de São Paulo*, 2/12/2001, *Caderno Mais*.
- ¹⁶ AGOSTINHO, S. Confissões. X, 38: <http://membres.lycos.fr/augustindhippone/livre10.htm>.
- ¹⁷ ROUANET, S. P. A volta de Deus. *Folha de São Paulo*, 19/05/02, *Caderno Mais*.
- ¹⁸ Cf. SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995. Tb. QUEIRUGA, A. T. *Do terror de Isaac ao abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ¹⁹ Deus humano: poema manuscrito presenteado pela aluna Giselle Tigre, escrito pelo seu tio Manoel Bastos Tigre, em 1955.

- ²⁰ COMBLIN, J. Pastoral urbana: o dinamismo na evangelização. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 58s.
- ²¹ ECO, U. Pós-escrito a O Nome da Rosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 10s.
- ²² no Diário de Pernambuco de 7 de maio de 2000, p. 2.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ Canção de Tom Zé, composta para o Fórum Social Mundial de Porto Alegre, 2001.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

AZEVEDO, Marcello. **Modernidade e cristianismo, o desafio da inculturação**. São Paulo: Loyola, 1981. Id. Entroncamentos e entrechoques, vivendo a fé em um mundo plural. São Paulo: Loyola, 1991.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Pistas para uma pastoral urbana. São Paulo: Paulinas, 1979.

KUNG, Hans. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LASZLO, Ervin. **Conexão cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LIBÂNIO, João B. **As lógicas da cidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

TEIXEIRA, Faustino C. et al. **CEBs, cidadania e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1993.

PASTORAL URBANA E LITURGIA¹

JACQUES TRUDEL S.J.²

Resumo

A partir da experiência pastoral no ambiente universitário e em uma comunidade, ambos palcos desafiadores à fé cristã no seio da cultura urbana, o presente trabalho busca refletir a problemática da liturgia nesse contexto, propondo elementos importantes que devem fazer parte de uma pastoral litúrgica que busque responder aos novos sinais dos tempos.

Palavras-chave: liturgia, pastoral urbana, evangelização.

URBAN PASTORAL AND LITURGY JACQUES TRUDEL S.J.

Abstract

By drawing on pastoral experience in the university environment and in a community, both of which are challenging stages for Christian faith and at the heart of urban culture, this paper seeks to reflect on the problematics of liturgy in such a context. It proposes important elements which must form part of a liturgical pastoral which might then seek to respond to the new signs of the times. .

Key-words: liturgy, urban pastoral, evangelization.

Introdução

Considero-me homem da cidade, pois nasci no “asfalto” do centro de Montréal; morei, até os 7 anos de idade, no 3º andar de um bloco de apartamento sem elevador e, em seguida, em casa particular de bairro privilegiado em face de um parque de um quarteirão com lagos, rios e cachoeiras. Em Recife, já passei mais de 29 anos. Para estudos, residi 1 ano em Bruxelas, 5 anos em Roma e 6 meses no Rio (para cursar o ISPAL, Instituto de Pastoral Litúrgica). A cidade menor onde morei foi São Leopoldo, RS, mas bem ligada à Grande Porto Alegre, durante os estudos de Teologia. Isso sem falar das grandes cidades que ficaram conhecidas no decorrer de viagens.

Quando falamos de *Liturgia e Pastoral Urbana*, a primeira observação a fazer é que as cidades mudam e rapidamente, que cada cidade tem suas feições culturais próprias e suas subculturas múltiplas, de sorte que “Liturgia e Cultura Urbana” não podem ser pensadas como palavras genéricas que se refiram a uma só realidade. Um exemplo fora do Brasil: até os anos 60, Montréal com a sua população majoritária de língua francesa, tinha uma das mais altas taxas de prática dominical do mundo; hoje, em 2002, as mesmas igrejas estão vazias, sobretudo de jovens. No entanto, na mesma cidade, as paróquias católicas da população minoritária de língua inglesa estão sempre cheias³ assim como as igrejas das comunidades étnicas (imigrantes) e com muitas atividades pastorais. A cidade de Laval, do Grande Montréal, tem uma vivência muito maior do que o próprio Montréal. Em Sherbrooke, cidade de médio porte situada a duas horas de carro de Montréal, também com pouca frequência dominical, jovens, casais jovens com crianças e, também, adultos acorriam, mesmo de longe, a uma paróquia que, de início, mal tinha uma pequena capela por causa da liturgia dominical dinâmica, diferente, engajada socialmente e refletindo a vida com estilo narrativo, celebração que não passava de uma hora, graças ao carisma pessoal do pároco que permitia se algumas pequenas adaptações no rito da missa (a maioria das quais eu considerava inofensivas). Entre nós, é conhecido que a religiosidade do cearense de Fortaleza é muito diversa da religiosidade do pernambucano de Recife, mais racional, mais contestatório até. As igrejas de Fortaleza estão sempre cheias!

Em suma, são muitos os fatores que afetam a mudança cultural da cidade e, por conseqüência, afetam a liturgia. Não me sinto preparado para prever o futuro. Por isso, quero apresentar apenas um testemunho referente à minha experiência de pastoral e pastoral litúrgica pessoal: A) a partir do pequeno bairro po-

pular e pobre de Recife, Mustardinha (15.000 habitantes), onde sou administrador paroquial desde 1975 e B) também, a partir da minha experiência como coordenador da equipe (23 pessoas) de Pastoral Universitária, da Universidade Católica de Pernambuco de Recife (UNICAP), há três anos, após mais de 25 anos de ensino da teologia dos sacramentos e de liturgia em diversos institutos de teologia de Recife, que me obrigaram a refletir, ao mesmo tempo, práxis e teoria.

- A) No primeiro caso, Mustardinha é um bairro já antigo onde quase todos os jovens lá nasceram e, certamente, os três quartos dos moradores com menos de 50 anos. Outros já estão no bairro por até mais de 40 anos, conforme uma rápida consulta à mão levantada no primeiro fim de semana de setembro. Alias, falando de Liturgia e Cultura Urbana, é importante conservar a distinção entre os bairros populares das grandes cidades (que constituem uma característica típica da AL com organização própria e cultura própria) e os bairros mais urbanizados, se podemos dizer, da classe média, da mesma cidade, pois os problemas ligados a moradias, saúde, profissões são distintos. O futuro da evangelização se desenha de maneira diversa para um e outro. Parece que, em todas as comunidades mais humildes, com igrejas muitas vezes menores, seja mais fácil celebrar do que na a classe média. Era já uma constatação do famoso liturgista francês Pe. Gélineau há alguns anos.⁴
- B) No segundo caso, parto da minha experiência pastoral na Universidade Católica de Recife onde se diz que se forja grande parte da cultura do futuro. A pastoral abrange bem mais do que a celebração, e não somos paróquia universitária; mas, na eucaristia diária da

capela de uns 100 lugares, reúnem-se diariamente entre 50 a 80 pessoas, sobretudo universitários, e em número maior ainda quando há celebração especial (início das aulas, Dia das Mães, Cinzas etc.). Na 2ª feira p.p., dia 2 de setembro, à minha pergunta quantos nasceram no interior, para a minha surpresa, levantou a mão um pouco mais da metade. A quase totalidade dos outros nascidos na capital tinha pais nascidos no interior. Perguntei quantos participavam de grupos ou pastorais nas suas respectivas paróquias, tais como grupos jovens ou outros. Nem 1/3 dos participantes levantou a mão. Por outro lado, mais da metade dos presentes pertenciam a um movimento, diferentemente da paróquia da Mustardinha onde não há presença de movimentos novos. Conhecendo os estudantes, os movimentos em questão são especialmente o GEN (Geração Nova do movimento dos Focolari que existe em Recife desde os anos 60 e tem obrigação de comunhão diária) e o Shalom, recentemente chegado a Recife e ligado à RCC (Renovação Carismática). Aliás, a própria RCC, forte em universidades do Sul, tem pouca presença marcante na Católica de Recife.

Talvez seja bom mencionar aqui que, partindo da convicção de que universitários são chamados a serem os primeiros protagonistas da evangelização de outros universitários, constituímos o Coletivo Reúne com reunião mensal dos representantes dos diversos grupos católicos presentes no “campus”: Gen, RCC, OPA (Oração pela Arte), religiosos e religiosas, Oração da Confiança de Taizé, estudantes da Teologia para leigos e Bacharelado de Teologia, Fórum Latino-Americano de Estudantes Inacianos (FLUI), Comunidade de Vida Cristã (CVX), bem como

vários outros grupos surgidos na Universidade a partir da ação pastoral da nossa equipe, tais como: universitários do interior, café ético, intervalo bíblico etc. Procuramos apoiar a todos e nos escutarmos mutuamente e, em comum, desenvolver alguma programação com participação de todos – a mais importante é o Encontro Anual de Universitários Cristãos cujo número de participantes, é preciso dizer, deixa a desejar (em torno de 250 estudantes num dia de domingo).

Contextualização

Como ponto de partida para esse testemunho sobre Liturgia e Pastoral Urbana, permito-me citar um artigo recente – aguardando ainda publicação na revista do Departamento de Teologia – do Prof. Gilbraz Aragão.⁵ Após citar um parágrafo de Rubem Alves,⁶ escreve (cito apenas algumas linhas):

“Acredito, que somente uma Igreja pré-ocupada com a missão de trazer mais saúde e salvação para o povo poderá evangelizar direito a cidade, com os seus desafios e virtualidades [...].

E o ânimo espiritual para essa reforma da Igreja que a missão exige, virá, certamente, na medida do nosso compromisso em aproximar Deus das cidades deste mundo pós-moderno [...].

Existe alguma vida antes da morte?”. Isto foi pixado nos muros de uma metrópole, a denotar que o clamor da nossa época é por “vida já” e que as pessoas andam muito interessadas é no “aqui e agora”. E no nosso “aqui e agora” a pastoral da Igreja deve – para que faça sentido a sua mensagem de um “a mais” transcendente – situar-se diante de uma dupla ruptura: ruptura vertical entre a cultura da cristandade clerical-paroquial e o pluralismo cultural que se afirma com o ressurgimento

das culturas indígenas e o crescimento do mundo tecnológico e secularizado; e ruptura horizontal entre ricos e pobres, entre os que possuem o poder cultural e político e aqueles que estão sem poder, sem terra e moradia, sem voz e sem trabalho. Anunciar a mística cristã e o futuro preconizado pela sua Boa-Notícia, nesse contexto implica em libertação dos empobrecidos e inculturação do Evangelho. A Igreja deve pulsar com o coração deste “século mau”, procurando, na missão de vitalizá-lo, a fonte para o seu próprio funcionamento e estrutura.

Com efeito, o mundo que nos foi dado para viver – e salvar – é o da cidade pós-moderna, e esses são os seus desafios. No ano 2000 o Brasil já possuía uma população urbana de 138 milhões de pessoas e a população rural era só de 34 milhões. Em pouco tempo, estaremos todos morando em cidades grandes, com mais de um milhão de habitantes – é a tendência mundial. Nessas cidades existe mais liberdade e condições de vida, contudo também mais estresse, poluição e degradação. Os ricos criam privês arborizados no seu entorno, enquanto os pobres se apertam nos conjuntos e favelas próximas do comércio e dos escritórios”.

Primeira convicção. Para nós, liturgistas e demais pastoralistas, só pode haver uma convicção: a Pastoral Urbana (e a Liturgia de uma igreja em pastoral) está chamada a pulsar com a cidade, sem rejeição. O relatório do seminário sobre liturgia e cultura urbana, realizado em junho 2002 e que terá continuação em 2003 pela dimensão liturgia da CNBB, levantou uma primeira preocupação: “Nosso imaginário de cidade ainda é negativo. Devemos nos questionar: não há nada de bom?”⁷ No artigo já citado acima, Prof. Gilbraz recordava: “A Igreja se isolou na cidade moderna [...]. Devemos reconhecer este fato, de partida – o que é um mau começo”, a não repetir certamente.

Nos encontros de liturgistas, tecem-se, muitas vezes, críticas que, no fundo, significam, a meu ver, uma rejeição da nova cultura que vem surgindo na cidade (os outros estão errados), em vez de perguntar: “Nestas novas circunstâncias”, o que podemos fazer para renovar a nossa maneira de agir? Isso, a meu ver, vale também para os novos movimentos eclesiais, muito criticados entre liturgistas (também), não sem razão de ser, muitas vezes. Mas como viver com a nova realidade marcada pelo surgimento dos novos movimentos eclesiais na cultura de hoje? Como aceitar uma diversificação de aproximações da pastoral da cidade? Quem sabe, como aprender a trabalhar mais em redes (relação horizontal) do que no modelo eclesial piramidal antigo? A nova sociedade informática oferece informações de todo lado que escapam à lógica linear de antigamente e da uniformidade. Há uma imensa diversificação. Creio que, também do lado da liturgia, poder-se-á conviver com estilos de celebração muito diversificados, complementares; aceitar que nem todos gostem do estilo de tal comunidade ou paróquia e procurem outra mais tradicional, mais carismática, mais engajada socialmente, mais afro-inculturada etc.; estilos que correspondem a distintos apelos de seguir o Senhor e de realizar a vocação à santidade e o serviço à vida (diaconia da caridade). Aliás, um pouco como na vida religiosa, existem congregações com carismas e estilos diverso numa complementaridade dos carismas. O que não significa evidentemente concordar com tudo e deixar tudo sem rumos. Mas, na grande cidade, exige-se uma nova capacidade de dialogar e de coordenar os esforços pastorais de maneira mais global. Discernir o Espírito agindo e animar os esforços diversificados de todos

Duas premissas (entre outras) à questão “Liturgia e Pastoral Urbana”

1ª Premissa: o Fazer Pastoral e Pastoral Litúrgica

Fazer Pastoral significa ser fiel a Jesus, o Pastor que confia a missão do pastoreio evangélico e, por outro lado, conhecer bem e ser fiel à realidade da porção do rebanho confiado ao cuidado pastoral.

“...a Pastoral articula entre si uma compreensão da Missão pastoral, de Jesus, da Igreja, dos Pastores, com um conhecimento das ovelhas, um diagnóstico da realidade, uma leitura da história, da sociedade, da cultura. Por isso, uma compreensão diferente de um como de outro aspecto leva a concepções diversas do que seja Pastoral, inclusive a Pastoral Litúrgica. Daí, a necessidade para o agente de pastoral de clarear, continuamente, os pressupostos a partir dos quais faz pastoral e a necessidade da Teologia Litúrgica Pastoral.”⁸

Daí a necessidade para o liturgista de aprofundar, sempre mais, tanto a compreensão da Teologia litúrgica (Cristologia – eclesiologia - antropologia subjacentes à celebração do mistério de Cristo) quanto o conhecimento do homem e da mulher da cidade e das novas culturas emergentes. Mas, por mais lúcida e planejada que queira ser a nossa Pastoral,

“sempre deverá deixar transparecer, de maneira clara, a atitude pastoral, a paixão do Bom Pastor pelas ovelhas e pelo Reino, através da “presença fraterna junto às pessoas, a sensibilidade para comungar com elas em seu sofrimento e em suas alegrias”⁹; o que se busca

é a vida das ovelhas e não meramente o cumprimento administrativo de um plano por melhor que seja.”¹⁰

Creio que, no hoje da nossa pastoral, somos convidados a clarear e deixar bem manifesto a paixão que nos anima e os sonhos do Reino que nos habitam em favor da vida do Povo de Deus em quem acreditamos.

2ª Premissa: liturgia “fons et culmen”

Acredito em Liturgia ou Celebração da liturgia “fons et culmen” de toda a ação da Igreja (SC 10), mas entendo que “fons et culmen” significa que o momento da celebração da Liturgia não pode ser pensado como um em si completo e fechado, separado da ação específica das demais pastorais, do anúncio missionário ou do serviço à vida em pastorais socio-transformadoras. Significa que a reflexão sobre pastoral litúrgica não pode ser pensada fora de uma reflexão mais global sobre a pastoral de conjunto da diocese ou da região, do Brasil etc. Tudo está interligado.

Portanto, falar de liturgia como momento ritual, com sua linguagem específica ritual e simbólica, não significa esquecer, por exemplo, as pastorais sociais, mas também não confundir uma com a outra, e sim articular uma com a outra, o que pode ser feito de maneira diversa. “Fons e culmen” significa que, muitas vezes, para melhorar a qualidade das celebrações, exige-se, não mudar, em primeiro lugar, a celebração, procurando novidades, mas o que vem antes, o anúncio da fé que transforma os corações.”Fons et culmen” significa também recordar que o momento ritual da celebração da Liturgia, a celebração do mistério pascal, celebra a páscoa da vida de Jesus até a passagem para o Pai através da sua vida, morte e ressurreição em favor de to-

dos, Corpo dado, Sangue entregue para o perdão dos pecados. Celebrar o acontecimento evento da vida-morte-ressureição do homem de Nazaré reconhecido como Cristo, e não meramente um rito, remete para a própria vida da gente chamada a ser vivida, também, como, Cristo como Liturgia da vida, “em Cristo e no Espírito” “culto espiritual” (São Paulo) para a maior glória de Deus. “Páscoa de Cristo na vida da gente e vida da gente na Páscoa de Cristo”¹¹. É a liturgia principal dos cristãos em função da qual existe a outra, a liturgia ritual, que torna sacramentalmente presente a LITURGIA ou seja, o próprio Cristo Senhor ressuscitado na glória.

Alguns desafios para a liturgia no novo contexto

“Nas cidades, a fé não se transmite mais por tradição familiar ou pressão social, a religião é uma escolha que a pessoa pode fazer livremente e se uma Igreja quer comunicar salvação, tem que mostrar sinais dessa experiência – para além da encenação litúrgica, que é o seu ensaio.

Não é de admirar, então, que, no Brasil, em cinquenta anos, os católicos tenham passado de mais de 90% da população, para pouco mais de 70% no ano 2000 (em algumas cidades mais adiantadas já são quase somente a metade do povo – e o problema maior é que não se sabe bem o que fazer com os que restaram!). Crescem muito os pentecostais (15% em 2000), os espíritas e também os “sem-religião” (7,3%). Na Região Metropolitana do Recife, por exemplo, as crenças das pessoas já se definem mais pelo corte protestante pentecostal e/ou pelo sincretismo espiritualista”.¹²

1. Iniciação cristã e liturgia: lugar da experiência de Deus

Estou convicto de que um dos desafios colocado aos liturgistas e demais pastoralistas é o da iniciação cristã e da Eucaristia como celebração iniciática (ou seja, no caso da Eucaristia, como fazer para que a nossa celebração se torne efetivamente lugar de uma experiência “espiritual”, de uma experiência de Deus, de comunicação?).

Todos estão de acordo com a afirmação de que, na nova cultura urbana que vem surgindo, a escolha da religião se tornará cada vez mais escolha pessoal, de acordo com a subjetividade das pessoas. À diferença dos países do Norte, no entanto, existe ainda uma forte cultura religiosa, popular, uma religiosidade de massa, no Nordeste especialmente, também entre estudantes universitários. Isso afeta toda a iniciação cristã e os sacramentos da iniciação: batismo, crisma, primeira eucaristia. Parece-me ser um valor a não desprezar, ao contrário dos anos 60 em que certos grupos procuravam distinguir religião e fé, desprezando a primeira, que não seria resposta evangélica.

Na Mustardinha, desde alguns anos ao menos, cerca de 10% das crianças que procuram a catequese de primeira eucaristia não são batizadas (14 em 2002) e o são após um ano de catequese. A coordenadora me fala de algumas mães evangélicas que vêm inscrever a criança no catecismo de primeira comunhão: “Sou evangélica, mas a minha filha quer ser católica e fazer a primeira comunhão; tenho que respeitar a vontade dela”. Em fevereiro de 2002, chegou, sozinho, um menino dizendo: “Sou evangélico de Afogados (bairro de Recife contíguo à Mustardinha); pedi ao pastor para vir fazer aqui a primeira comunhão, porque lá não tem. Mas aviso: depois da primeira comunhão, vou voltar lá”. O Prof. Gilbraz – no citado artigo – recordava uma vizinha que fizera a promessa a Nossa Senhora da Penha

de virar crente se o marido voltasse para ela. Ele voltou e ela está cumprindo a promessa!. No grupo de Crisma da paróquia (16 meses de preparação), 6 jovens (5%) acima de 15 anos foram batizados na vigília pascal com os ritos próprios da Quaresma. O que me chamou a atenção é que 4 deles já tinham tido passagem por uma Igreja evangélica, antes de chegar à Igreja católica, por motivos diversos. Um deles, cuja família toda é da Assembléia de Deus, veio por causa da namorada fortemente engajada na catequese. Mas temos, também, casos de abandono de crismandos ou mesmo já crismados para outra Igreja, em geral, a Batista renovada, por causa de namorado ou porque gostam do grupo jovem, ou desejam ter normas mais definidas etc. Uma mãe fervorosa católica da nossa comunidade me confidenciou que teria preferido ver o filho mais jovem ser batista a vê-lo católico, pois, assim, se sentiria mais segura, pois sempre tem medo quando o vê freqüentar os pagodes aos domingos à tarde. Um jovem pobre, casado na Igreja, que, durante anos, fazia o papel de Cristo na via sacra, nas sextas-feiras santas, nas ruas do bairro, optou por uma Igreja dessas pentecostais bem fundamentalistas com quem não se pode nem conversar direito o porque Pintor de carro, fumante e dado a bebidas, sob o conselho de amigos que o viam emagrecer, procurou a tal igreja. Lá abandonou os “vícios” e recuperou a saúde. A mulher o acompanhou, porque era o marido que ele amava.

São cada vez mais numerosos os casos de famílias com membros de “religiões” diversas, como dizem. Dizia-me um jovem com curso de Teologia para leigos: “Minha mãe agora é evangélica da assembléia. Ela me disse: ‘Meu filho, nunca me senti bem na igreja (católica) da Mustardinha; e, quando estive doente, muita gente da assembléia ficou muito perto de mim; me sinto bem no meio deles’. Vá mãe; tem um só Deus mesmo!” A notar que o trânsito religioso no Brasil se dá entre Igrejas cristãs; ao

contrário da Europa, onde muitos procuram outra religião de fato, Budismo ou Islamismo.

As pessoas respeitam as escolhas pessoais, mas nem por isso, no bairro, temos clima ecumênico com duas igrejas batistas, uma Assembléia de Deus, uma Adventista, outra denominação pentecostal entre as maiores e mais ainda algumas pequenas igrejas novas abertas em fundo de quintal, tudo isso no espaço de mais ou menos um quilômetro quadrado. A Igreja Universal e Igreja da Graça deixaram o bairro. O filho homem do nosso Coordenador de Pastoral, bom amigo nosso também, regente do coral da “Batista renovada”, a mais freqüentada do bairro, estudando teologia para ser pastor, aceitou vir, com o coral de sua igreja, com aprovação do pastor, cantar na nossa paróquia, no final da missa dominical da noite. Na hora em que as “kombis” já estavam de portas abertas para o coral entrar, um dos diáconos da Batista se insurgiu e proibiu a entrada deles. O pastor teve que ceder. O regente e outro diácono vieram à nossa igreja pedir desculpas à assembléia dizendo que se devia obedecer, mas se sentiam com vergonha. Outros evangélicos colocam, a cada sábado, um caminhão para um culto na rua bem perto do nosso Centro de Apoio Pastoral. Na terça-feira, dia 3 de setembro, outra igreja evangélica projetou na rua um filme sobre Jesus Cristo bem debaixo da janela da capela onde havia uma reunião de oração carismática: o pastor veio desculpar-se antes da projeção, dizendo que não sabia que havia “trabalhos” naquela noite, mas nem por isso mudou a programação que agrupou bastantes jovens que freqüentam à noite o pátio bem acolhedor da nossa igreja. Os evangélicos estão mais presentes nas escolas públicas do bairro, nos hospitais do que nós etc.

Considero o crescimento dos evangélicos, em todos os bairros populares especialmente, como uma **chance** e um **desafio** para a Igreja católica. Uma **CHANCE**, porque, entre outros, é

um estímulo para mudar, para uma evangelização que proponha a fé com novos métodos, novo jeito de fazer, mais animação, entusiasmo e, também, porque obriga a rever o jeito de celebrar batismos, eucaristias, exéquias, grupos de oração. Meu pai era comerciante. Ele diria: “Se você acredita no seu ‘produto’, que é bom, e perde ‘clientes’, tem que melhorar a ‘vitrine” etc. É uma CHANCE, também, porque, diante de tantas ofertas religiosas, podemos anunciar explicitamente o Cristo, deixando de lado a quase-vergonha de falar de religião dos anos 60. Não existe mais a rejeição de antes, até porque não somos mais tanto dogmáticos e seguros e, de qualquer maneira, seremos, em geral, mais discretos e respeitosos, creio eu, da posição de outros. Isso sem cair na feira das religiões ou da religião “à la carte”, conforme um livro conhecido.

O crescimento evangélico é também um grande **DESAFIO**, porque, pessoalmente, ao contrário de outros, acredito na cultura do povo (que move as massas) se quisermos. Ora, está-se criando uma nova cultura religiosa evangélica que nos estimula, mas creio que não seria muito difícil, no futuro, as massas populares se orientarem majoritariamente para o evangelismo.¹³ Isso questiona a nossa maneira de celebrar e, também, levanta toda a questão dos ministérios, que deverá ser levada, a meu ver, mais a sério. Os documentos da CNBB afirmam que 70% das assembleias que se reúnem aos domingos o fazem na ausência de “padres” e sem celebração da Eucaristia a qual a Igreja católica tanto preza.

Como se trata de pequenas assembleias, sobretudo no interior ou em bairros de periferia, e as grandes igrejas ainda estão cheias e as vocações para o presbiterato têm aumentado, a questão não é suficientemente debatida. Um dos documentos do Seminário dos 50 Anos da CNBB falava que a Igreja Católica, em geral, chegava tarde aos novos bairros residenciais populares das periferias das grandes cidades.

O setor de catequese desenvolve agora uma nova ação no sentido de **Catequese para adultos**¹⁴. A respeito, agrada-me uma reflexão lida, encontrada alhures, falando dos percursos diferenciados da iniciação cristã no caso de adultos. Na cidade, no caso de adultos, não podemos pensar a iniciação cristã como um processo linear, seqüencial. As pessoas encontrarão pedaços de iniciação cristã em diversos lugares: na TV, rádio, Internet, em filmes, em visitas a museus, em viagens que suscitarão perguntas e buscas. Na nova sociedade que vai tecendo-se nas cidades com as suas múltiplas ofertas religiosas, quais são os percursos pelos quais alguém poderá chegar à fé cristã católica? Onde ouvirá falar de Jesus Cristo?

No Brasil, existe ainda uma forte religiosidade difusa na cultura e os meios de comunicação abordam o assunto religião de maneira freqüente: revistas, jornais, sem falar das rádios evangélicas ou católicas e os diversos programas religiosos. Não sou dos que rejeitam essas formas. A meu ver, fornecem pistas, referências. Estou surpreso de ver gente que, em conversas particulares, fazem referência a programas religiosos: “Padre Jonas falou outro dia: ‘Escuto o programa de Padre Marcelo ou a Rede Viva’”. Fiquei até surpreso de ver quantas pessoas viram Dom Chemello falar sobre a ALCA. Confesso que não acompanho essas programações. Mas constato que pessoas freqüentadoras da paróquia mudam de comportamento não por causa de ensinamentos recebidos na paróquia, mas por causa do que ouvem nos programas religiosos da TV e do rádio. A pergunta fica: quais serão os caminhos de iniciação cristã no futuro para jovens, crianças e adultos e através dos quais a questão pessoal da fé religiosa vai brotar?

Isso levanta, também, a meu ver, nas comunidades, a necessidade da formação de leigos/leigas em cursos de Teologia para leigos capazes de ajudar as pessoas a distinguir no fluxo

de informações sobre o religioso, de sorte que cada comunidade possa ter como assessores várias pessoas formadas em Teologia, Pastoral Litúrgica etc. Como se dará essa formação? Só em institutos, em cursos a distância “on line”, como já existem?

Na Católica, de maneira geral, em face da cultura de hoje, optamos por uma Pastoral que seja um lugar onde apareça claramente a opção por Jesus Cristo e o seu anúncio, com pessoas competentes, que tenham paixão pela ação pastoral, entusiasmo, que proponham e não imponham. Uma pastoral com novo jeito há de ser acolhedora, simpática, presente, espaço onde as pessoas se sintam bem, que fale ao coração e à mente. Procuramos uma pastoral diversificada, que faça apelo às imagens, ao lúdico, ao celebrativo, ao imaginário, à música, uma pastoral do tipo mais simbólico. Na programação do conteúdo pastoral, entram, também, as parcerias com os diversos departamentos para aprofundamento das questões sociais ligadas, por exemplo, à Campanha da Fraternidade, ao “Não à Alca”, aos megaeventos de cunho societário, como “Rio +10”, de Johannesburg, ao Fórum social de Porto Alegre etc. Mas, procuramos, também, a formação de grupos diversificados a partir da realidade, o interesse e a disponibilidade dos estudantes: voluntariado, grupos de estudo, de crisma etc. No último encontro da PDU, Pastoral da Universidade ligada à ABESC, no início de agosto, eu tive impressão de que as várias instituições de Ensino Superior católicas caminhavam na mesma direção, embora com recursos humanos ou materiais bem diversos.

Liturgia: subjetividade e objetividade na cultura urbana

A subjetividade é uma questão vasta e complexa que vem questionar as práticas das nossas liturgias nas comunidades.

A) **Objetividade e Subjetividade.** Há menos de 40 anos, tínhamos ainda uma liturgia em latim, de costas para o povo. A preocupação maior, em muitos casos, consistia em fazer os ritos

devidos de acordo com as rubricas, para que produzissem os efeitos salvíficos, em suma, cuidava-se da objetividade da liturgia, na qual onde Cristo e sua obra de salvação se tornam sacramentalmente presentes para a salvação do mundo. Confiava-se que, assim agindo, os ritos haveriam de produzir fruto “*ex opere operato*” naqueles que não colocavam obstáculo. No mesmo tempo, pastores mais preocupados com a vida espiritual pessoal das pessoas e o seu crescimento no seguimento de Cristo e no dia-a-dia da vida com sua santificação procuravam meios complementares e paralelos à liturgia, obrigatória, sim, mas julgada de pouco ajuda para crescer em santidade mesmo. Meios como retiros, exercícios de devoção, terço, via-sacra, mediações das associações diversas, devoções ao Santíssimo, adoração etc. tornavam mais presente o lado emotivo e afetivo, a subjetividade.

A Sacrosanctum Concilium (1963), ao mesmo tempo em que reafirmava a objetividade dos mistérios da salvação que se fazem sacramentalmente (objetivamente) presentes nos ritos da celebração, ia modificar o contexto ao afirmar que o **sujeito da ação litúrgica é a assembléia**¹⁵ reunida e que tudo deve ser feito de maneira a visar o fruto do mistério de Cristo nas pessoas, a **eficácia PASTORAL**, o que é diferente da preocupação só pela eficácia *ex opere operato* nos ritos, sem olhar para as condições da assembléia (crianças, jovens, adultos; campo, cidade; minorias, maiorias) e o seu jeito cultural próprio.

Em função da consideração sobre os desejados frutos da liturgia ou da eficácia pastoral, surgiram os principais pontos da reforma litúrgica do Vaticano II: vernáculo, Palavra de Deus mais abundante, canto, música, participação ativa e frutuosa, adaptação da liturgia às culturas (embrião da grande questão da inculturação da liturgia, inclusive a cultura urbana da cidade com seus bairros populares ou mais “urbanizados”).

É significativo o que diz o Missal Romano sobre “ESCOLHA DA MISSA E DE SUAS PARTES”.¹⁶

352 “A **EFICÁCIA PASTORAL** da celebração aumentará certamente, se os textos das leituras, das orações e dos cantos **corresponderem, na medida do possível, às necessidades, à preparação espiritual e à mentalidade dos participantes.** [...]”

Por isso, na organização da Missa, o sacerdote **levará mais em conta o bem espiritual de toda a assembléia do que o seu próprio gosto.** Lembre-se ainda de que a **escolha das diversas partes deve ser feita em comum acordo com os que exercem alguma função especial na celebração, sem excluir absolutamente os fiéis** naquilo que se refere a eles de modo mais direto”.

Levando em conta as características da cultura urbana, enumero algumas conseqüências para as celebrações.

- **Necessidade de liturgia acolhedora (em comunidades acolhedoras)**

Uma **liturgia acolhedora**, atenta às pessoas nas suas diversas necessidades, há de brotar de uma comunidade acolhedora em todas as suas outras realidades. Na liturgia de nossa realidade, desenvolvemos o serviço da **equipe de acolhida** já na calçada da rua, um momento específico de **acolhida dos visitantes** nos ritos iniciais com um canto específico. Acharmos importante prestar atenção aos grupos que celebram algum aniversário específico: 32 anos do grupo jovem; 15 anos do grupo amizade; vicentinos jovens; crianças que são eventualmente chamadas a animar a celebração do dia, a tomar lugar no presbitério

na hora do Pai Nosso etc. Gostei da iniciativa da comunidade de classe média Santo Estevão em Omaha (centro-oeste americano), que oferece aos novos residentes um vídeo da paróquia, com apresentação dos serviços e pastorais na comunidade e o testemunho convincente de pessoas engajadas que enaltecem a pertença à comunidade para o próprio sentido da vida e fazem um convite à nova família residente. Cada família da paróquia é visitada por duas pessoas da pastoral chamada de Emaús ao menos uma vez por ano (Pastoral da Visitação).

- **Liturgia e experiência de Deus – por uma liturgia iniciática**

Na oferta de religioso plural, todos reconhecem um desejo de espiritualidade, o desejo de uma experiência de Deus. A iniciação cristã propõe um caminho, um percurso gradual que permita fazer uma experiência de Deus que leva à conversão. Só se dá uma verdadeira experiência de Deus, quando o coração profundo é tocado. Entram em jogo a afetividade e os sentimentos, sem esquecer a razão. Considero um dos maiores desafios a Liturgia na cidade de hoje conseguir uma iniciação cristã e uma Liturgia que seja iniciática, lugar de e experiência de Deus, da comunicação com Deus, que é o objetivo da liturgia – fazer-nos entrar em comunhão com o mistério de Deus.

A liturgia, de fato, não é um discurso (logia) sobre Deus, não é teologia (nem catequese diretamente), mas liturgia (ação), ação, prática, prática simbólica que permita, através do percurso proposto pelo itinerário ritual, o Encontro da Aliança no diálogo da comunicação com o Deus da vida. Como podem as nossas liturgias favorecer/ facilitar melhor esse encontro com Deus presente? Isso levanta a questão do lugar das emoções e sentimentos na liturgia. Como evitar o risco de apenas emoções superfici-

ais, de um jogo de apenas intimismo longe do encontro com o Deus exigente e libertador da Bíblia? A CNBB nas Diretrizes Gerais, de 1995-1998, e, de novo, nas Diretrizes de 1999-2002, escreve:

“Na experiência que a pessoa faz da comunidade cristã, deve predominar o primado da experiência espiritual, no sentido forte de uma autêntica experiência de Deus, **emocionalmente envolvente**, levando à conversão pessoal, a uma vivência de fé e a uma mística profundas, nas quais a liberdade humana se abre à comunicação de Deus, em Cristo. A experiência espiritual cristã da alteridade encontra no Outro sua origem e fundamento. Cada um de nós é chamado à vida e amado primeiro para entrar em aliança e comunhão com Deus e os irmãos”.¹⁷

Chamou-me a atenção uma citação de Santo Agostinho no Catecismo da Igreja Católica, quando fala da música litúrgica:

“Quanto chorei ouvindo vossos hinos, vossos cânticos, os acentos suaves que ecoavam em vossa Igreja! Que emoção me causavam! Fluíam em meu ouvido, destilando a verdade em meu coração. Um grande elã de piedade me elevava, e as lágrimas corriam-me pela face, mas me faziam bem.”¹⁸

É uma citação quanto mais surpreendente, quando se considera que, logo a seguir, no texto original não citado, Agostinho se pergunta se, apesar desse elã de piedade causado pelos hinos, o silêncio não seria mais conveniente. Alguns anos atrás, no tempo em que se acentuava, sobretudo, a dimensão objetiva, creio que a passagem do silêncio entraria no catecismo para falar da liturgia em lugar das lágrimas provocadas pelo canto e pela música.

Jean Seguy, num artigo já de 1977, sobre racional e emocional na prática litúrgica católica escrevia:

“Quando olhamos a história das liturgias, tem-se a impressão que a sua prática oscila perpetuamente, segundo as épocas do quente ao frio ou vice-versa. A sua racionalidade parece dominar em certas épocas, as suas potencialidades emocionais caracterizam outras”.¹⁹

O autor nota que, na história, existe também uma coexistência de uma prática racional e de uma prática emocional num mesmo conjunto de práticas rituais; assim, de modo geral, as seitas são mais emocionais e as “igrejas” mais racionais, mas, em cada grupo, pode haver ao mesmo tempo um mais ou um menos.

“Temos dois modos de prática litúrgica possíveis, alternativamente ou sincronicamente: um preocupado principalmente com o respeito da regra (da rubrica), o outro que respeita o direito, mas ‘trabalhando artesanalmente’ com sua operacionalização.[...] Em certos momentos ou lugares, as preocupações propriamente racionais da teologia moral, do direito canônico, da rubrica, dominam a cena. O que se quer é pôr atos rituais que asseguram a liceidade e a validade do sacramento [...] Em outros momentos ou lugares, a prática litúrgica reveste uma forma muito diferente: procura-se pelo contrário a emoção, sem renunciar ao fixismo”.²⁰

Creio que todos os liturgistas do Brasil estão de acordo quanto à necessidade na cultura de hoje de liturgias mais “emocionalmente envolventes”, mais “populares”, mas não está claro o que seja o “liturgicamente correto”, especialmente no que toca

às práticas litúrgicas de grupos mais ligados à renovação carismática.

- **Uma liturgia de corpo inteiro (Ariovaldo) – uma liturgia que fale ao coração (Ione Buyst)**

O famoso teólogo dos sacramentos **Louis-Marie Chauvet**²¹ parte da constatação de que muitos cristãos, inclusive praticantes habituais, têm dificuldade em “encontrar na liturgia um verdadeiro alimento espiritual”. Retomando Séguy, citado acima, constata que existe uma espécie de “tensão objetiva ou estrutural entre a lógica ‘racional’, que governa a liturgia, e a lógica mais ‘emocional’ da vida espiritual”. O artigo dele quer manifestar por que (e, em parte, como) a prática litúrgica e sacramental dos cristãos pode alimentar, de maneira viva e concreta, a sua experiência concreta, particularmente, sua vida espiritual.

“A celebração litúrgica tem como meta instaurar ou restaurar uma relação nova a) com Deus e b) com os participantes e c) que ela efetua (opera) não de modo intelectual, mas corporal.”²²

Onde a teologia procura uma **inteligência**, na fé, do mistério de Deus, a liturgia procura a **comunicação viva** com ele. Ela faz isso através de uma operação simbólica, ao efetuar uma transformação dos sujeitos por um trabalho interior de sua relação com Deus e, assim, entre eles.

“A liturgia visa à comunicação do dom gratuito de Deus (a graça) mediante a qual é instaurada ou restaurada uma relação nova de tipo filial com Deus e de tipo fraternal com outrem. A vida cristã não é outra coisa senão a vida humana enquanto convertida ao Deus vivo e

habitada por ele,...Isto é a realização no cotidiano do dom gratuito de Deus manifestado e comunicado nos sacramentos. Sob este aspecto fundamental, os sacramentos são, de verdade, fonte de toda experiência propriamente cristã.”²³

Chauvet aborda, assim, a questão da corporeidade na liturgia. Enquanto a teologia se dirige, antes de tudo, à inteligência (“fides quarens intellectum”), a liturgia se dirige à pessoa inteira como *corporeidade*, isto é, “corpo pessoal, sujeito singular de desejo. Na **história do desejo** de cada um, misturam-se uns “corpos sociais de cultura, **um corpo ancestral de tradição e um corpo cósmico de natureza**”.

“Enquanto cristão, este sujeito, na liturgia, é corpo pessoal em desejo de Deus, de gozo (fruitio) da vida de Deus, de comunhão com Deus. O que é solicitado em primeiro lugar, não é a sua razão especulativa, mas todo o seu ser (coração afetividade, memória, corpo) a começar pelos seus cinco sentidos; enquanto ação ritual, a liturgia não é intelectual (o que não a impede de ser objetivamente inteligente e subjetivamente inteligível). Mas o sujeito não pode entrar em comunicação cristã com Deus senão pela mediação do corpo comunitário da igreja, como corpo social constantemente em obra através do “nós” da liturgia e como corpo tradicional através do tecido de citações que é toda celebração; na mediação igualmente do corpo cósmico do universo, recebido na fé como criação de Deus e representado por alguns elementos, que, tais o pão e o vinho, reúnem simbolicamente” a terra e o trabalho dos homens”.²⁴

A corporeidade é uma questão na ordem do dia na cultura hodierna. Sem cair no modismo, redescobre-se a necessidade

de uma liturgia de “Corpo inteiro”, na expressão do liturgista franciscano de Petrópolis, Frei Ariovaldo.

A Santa Sé já abordou a questão em 92, ao tratar de questões de inculturação:

“Em certos povos, o canto é instintivamente acompanhado do bater de mãos, de movimentos ritmados e de passos de dança dos participantes. Tais formas de expressão corporal podem ter lugar na ação litúrgica desses povos, na condição de serem sempre expressão de uma verdadeira e comum oração de adoração, de louvor, de oferta ou de súplica e não mero espetáculo”.²⁵

O novo Ritual de Batismo de crianças menciona na rubrica 64:

“Convém que, em todas as igrejas paroquiais, haja uma pia batismal fixa ou fonte batismal de onde possa jorrar ou correr água. Pode-se também trazer a água **acompanhada com cantos e danças**.”²⁶

A menção de dança foi explicitamente mencionada e incluída no ritual, para constar num ritual sacramental aprovado por Roma. A CNBB já tinha aprovado a dança litúrgica desde o Documento 43 “animação da via litúrgica”, aprovado pela 27ª Assembléia Geral de 1989 e várias vezes mencionada em documentos posteriores, como as Diretrizes Gerais.

Na prática pastoral da minha paróquia, ficamos bastante conhecidos pela nossa experiência de dança litúrgica, ou seja, a liturgia dançada desde 1986 ou 1987, todos os domingos, exceto na Quaresma. Houve evolução no nosso modo de fazer, procurando, sempre mais, passos inspirados na cultura regional, como o maracatu (de tradição africana, com os passos mais bonitos a

meu ver), o xaxado, a ciranda etc. No Congresso Internacional dos Jesuítas em Liturgia, realizado em junho de 2002, em Roma, apresentei como comunicação um vídeo de 15 minutos intitulado na versão brasileira “Uma experiência de dança litúrgica na paróquia do bairro de Mustardinha, Recife, Brasil, no segundo domingo de Páscoa”.²⁷ No recente seminário sobre Cultura, organizado pela CNBB, soube por um participante que foi levantada a questão, com prós e contras ao que parece, sobre a introdução da dança e de elementos afros na liturgia, questão de inculturação bastante importante sobre a qual muito se poderia dizer.

Na questão da corporeidade na liturgia e dos sentidos, Ione Buyst tem escrito bastante bem sobre a questão de uma liturgia que fale ao coração.²⁸ Para falar ao coração, é preciso cuidar dos ritos e sinais simbólicos da liturgia que remetem a um além de si. Os símbolos remetem a uma outra realidade, ao mistério celebrado. Aliás, a liturgia sempre cuidou dos sentidos, como porta de entrada para o que se celebra: ver / ouvir/ cheirar. Hoje, descobrimos novas maneiras de fazer na organização do espaço litúrgico, na iluminação, nas vestes mais inculturadas para os diversos ministérios, na atenção à ambientação da celebração etc.

Quanto à dimensão iniciática da liturgia para permitir o encontro com Deus, faz-se necessário prestar atenção ao papel de mistagogo de quem preside. Dom Fernando Panico abordava a questão no 13º Curso para os novos bispos, na sede da CNBB, nos dias 19 a 23 de agosto p.p, com a colocação “40 ANOS DA SACROSANCTUM CONCILIUM MISTAGOGIA LITÚRGICA”. Cito, aqui, alguns parágrafos que vão no mesmo sentido de uma necessidade, hoje, de falar ao coração dos fiéis para converter o coração a Jesus Cristo

“Pouco serve uma ‘inteligência da fé’ (teologia) e uma ‘celebração da fé’ (liturgia) se falta a pedagogia adequada para comunicar e ex-

perimentar aquilo que se crê e aquilo que se celebra. E isto é mistagogia.

Há muito tempo o Ocidente forjou uma cristandade à base da lógica e de definições. O mundo se fartou com um cristianismo dogmático, que teve seus méritos, mas também seus limites. Isso resultou numa teologia argumentativa, fixada em manuais e divorciada da mística. Hoje avaliamos esta 'teologia de escola' como uma reflexão de muito saber, mas pouco sabor. Esclarece a doutrina, mas não encanta o coração.

Hoje procuramos unir saber e sabor. Queremos conectar novamente teologia e mística, para educar discípulos de coração novo, capazes de atravessar desertos e armar tendas no exílio. Pois a injustiça continua vigente, interpelando novas respostas da caridade evangélica. Dai a perspectiva bíblica de assimilar tradição profética junto com a tradição sapiencial, em nova síntese.

A palavra "sapiencial" vem do latim 'sapere', que significa saborear. Tem sabedoria quem conhece os sabores da vida e por isso aprendeu de modo eficaz.

Sábio é o profeta que aprendeu no deserto e no exílio. Assim, entre denúncias e anúncios, ele sabe também contemplar, saboreando as possibilidades ocultas no cotidiano, renovando o coração com novas esperanças. O sábio representa a espiritualidade madura, que não resseca porque cultiva raízes. Há uma revolução anunciada na festa, na beleza e nos símbolos, que um militante cansado não enxerga. Mas o profeta que for sábio a verá. E, mesmo no deserto, ele poderá cantar, sorrir e motivar o povo com projetos criativos e vinhosos. Com sabedoria, o profeta saberá cultivar a grande libertação nas pequenas libertações cotidianas, passando da crítica global à ação localizada que transforma pouco a pouco.²⁹

Dom Panico, bispo do Crato do meu “Padim” (Pe. Cícero), fazia uma alusão à religiosidade popular que acho pessoalmente muito importante e não suficientemente levada em conta pelos teólogos e pastoralistas da liturgia.

“O que atualmente se faz em termos de espiritualidade deve ser continuado com avaliação e melhoramento. Aqui entra o potencial evangelizador da religiosidade popular e os carismas de que a comunidade dispõe para animar sua vida de fé”. (grifo meu)

A meu ver, o desafio que enfrentamos é como superar a ruptura que se deu entre celebração da liturgia (ação do povo sujeito) e a religiosidade do povo, a religiosidade popular. Creio que devemos descobrir uma maneira de celebrar que fale ao coração dessa religiosidade popular. Comblin e outros já escreveram que, debaixo do sucesso da Renovação Carismática Católica, está a questão do “pietismo católico”, do sentimento de piedade popular que não se viu suficientemente atendido. É importante descobrir, mesmo na cidade, o que está por baixo de tantos fenômenos religiosos que existem em toda a América Latina, inclusive nas imensas cidades pós-modernas.

- Iniciação à oração

Estou surpreso, cada vez que me encontro com noivos da paróquia, de ver que, embora muitas vezes não pratiquem respondem que rezam. E rezam, muitas vezes, de maneira pessoal, num diálogo com Deus, que me impressiona. A liturgia das celebrações dos sacramentos não pode ser separada da dos sacramentais e da iniciação à oração, seja em grupo, seja individual. Por causa da definição canônica restrita de liturgia, não abordamos, em geral, no ensino da liturgia, as outras formas de piedade

popular e de oração do povo como sacramentais, bênção, novenas, ofícios e mesmo a oração pessoal e suas diversas formas na história da espiritualidade. Sinto que o nosso povo tem desejo de oração e de oração do coração.

Na paróquia, na avaliação da preparação para o sacramento da Confirmação (catecumenato de 16 meses), os jovens crismandos sempre mencionam como aquilo que mais os ajudou a meia hora de oração com a qual se inicia cada encontro de duas horas da Crisma. Nessa meia hora, realizada na capela (distinta da igreja matriz) ou no salão paroquial, em ambiente preparado com esmero – presença do círio pascal e ambientação adequada bem ao gosto nordestino –, os jovens são iniciados aos diferentes tipos de oração na tradição religiosa católica, desde os diversos modos de rezar da espiritualidade inaciana dos Exercícios Espirituais – EE –, o Ofício das Comunidades – ODC –, a Oração de Jesus, o terço e, inclusive, o chamado Terço Bizantino.

O ofício das Comunidades – ODC –, obra de pastoralistas do Brasil, aliás, oferece um instrumento interessante de iniciação à liturgia da oração. Na universidade, realizamos o Ofício às 6h30 min e 12 h, das sextas-feiras; inspiramo-nos no modelo do Ofício para os Momentos Orationais solicitados pela Reitoria para os três dias da Semana Docente, para os professores da universidade etc. Na paróquia, o Ofício das Comunidades é rezado cotidianamente, às 6h30min, na capela; o canto de abertura do Ofício serve de inspiração para um rito que antecede, certas vezes, o canto de entrada na celebração da Eucaristia dos domingos à noite. Ultimamente, a equipe de liturgia da paróquia passou a rezar o ODC para iniciar a preparação da liturgia dominical às quartas-feiras.

Não sei se caberia, em contexto de cultura urbana, uma palavra sobre as novenas de Natal, encontros populares da Campanha da Fraternidade etc. Não conheço essa literatura e, pessoalmente, tenho certa dificuldade com a necessidade de papéis e de diálogo contínuo entre dirigente e o grupo; no entanto vejo que são usados nos bairros populares das grandes cidades e ajudam muita gente.

Uma comunidade “terapêutica” com liturgia “terapêutica”

A expressão surpreende, talvez. Foi empregada na última reunião da ASLI –, Associação dos Liturgistas do Brasil –, em Belo Horizonte, em janeiro de 2002, quando tratamos, com a ajuda de psicólogos, da pessoa do liturgista e dos nossos sonhos de liturgia.

Para mim, ela recordava também um “site”, encontrado por acaso, de uma Igreja Pentecostal de Longueuil, cidade vizinha de Montréal, l’Eglise de la Nouvelle Vie,³⁰ a Igreja da Nova Vida. Cito algumas linhas, em tradução minha, da filosofia da Igreja (como dizem) ou do objetivo geral, como diríamos nos nossos planos de pastoral:

“Somos apaixonadamente consagrados

- Ao estabelecimento de uma Igreja de impacto no Québec e na Francofonia mundial;
- A um engajamento radical para com as pessoas desfavorecidas e que sofrem de pobreza (fome, injustiça social, mulheres sós, crianças maltratadas, etc.);
- Ao conceito de Igreja como sendo «Hospital espiritual» ou uma comunidade terapêutica trabalhando e formando homens e mulheres para a intervenção

peçoal junto de indivíduos a fim de lhes procurar a cura e a restauração completa de sua vida (familiar, emotiva, psicológica e espiritual).”

O que chama atenção no texto é que fala do coração ao coração, é a fé apaixonada que leva a um engajamento radical em prol da restauração das pessoas. Em termos bíblicos, falaríamos de reconciliação, de salvação.

O que, pessoalmente, entendo dizer por liturgia terapêutica de uma comunidade terapêutica não faz referência às orações de cura e outros ritos semelhantes de certas igrejas pentecostais com programas na TV ou mesmo da RCC (Renovação Carismática Católica), embora o Padre Domingos Ormonde, excelente liturgista, tenha desenvolvido uma prática muito interessante de “*Palavra de consolação e de bênção*” para doentes e pessoas sofrendo crises “cada 1º domingo do mês, na Catedral de Santo Antônio, com ajuda de ministros leigos”.

Refiro-me, aqui, à realidade criada pelas grandes cidades de hoje: violência urbana, que gera medo, estresse, solidão; angústia pelos problemas de moradia, desemprego; falta de dinheiro para os remédios; discriminação e desrespeito; transportes urbanos; falta de futuro para os jovens; crises familiares; desamparo diante das novas questões, da evolução da cidade etc. A comunidade, a assembléia litúrgica é chamada a ser um lugar terapêutico (de restauração) pelo amor de caridade, a prática do perdão, da amizade, da confiança, da solidariedade, da acolhida das pessoas como são, sem rejeitar ninguém. Refiro-me a um jeito de liturgia acolhedora que fortaleça a vida, as forças para a luta, a ajuda mútua. Não é que devamos falar de tudo isso na celebração, mas o clima da celebração deve acolher a vida e reforçar tudo o que é bom nas pessoas, na comunidade, para ajudar a lutar melhor pelas melhorias na comunidade, pelo ambiente na família etc.

No nível mais profundo, a introdução da dança litúrgica na paróquia da Mustardinha teve, também, a ver com isso. Como a grande maioria é afro-descendente, quisemos resgatar a cultura negra, dizer que ela tem valor, que a festa, a música e o ritmo têm valor. A discriminação foi historicamente introjetada. Fiquei muito surpreso, num encontro promovido pela CNBB de agentes de pastoral negros com liturgistas, de ouvir um padre negro dizer-me: todos nós tivemos que passar por um processo de libertação para aceitar a nossa negritude. Valorizar a cultura negra e a liturgia dançada foi e continua sendo um espaço de reconciliação com um passado sofrido, um espaço que permita a autoestima, enfim, um lugar terapêutico. Os ritmos de maracatu e mesmo, às vezes, de afoxé partem de mais profundo do que pode aparecer à primeira vista. Permitem dar identidade e respeito pessoal. Da mesma maneira, aceitar guitarras elétricas na liturgia (o que não desejava no início) é aceitar uma cultura jovem e permitir ao jovem da cidade moderna encontrar a sua identidade, ao mesmo tempo em que se procura orientar, é claro. Valeria apenas incluir aqui umas reflexões do famoso dominicano Dom Timothy Radcliff sobre a sacramentalidade da Palavra.³¹ O autor nos dizia que é preciso imitar Cristo. Na última ceia, Jesus encontrava-se cercado de discípulos desamparados, incertos quanto ao futuro, cheios de perguntas. Num primeiro momento, Jesus acolheu os discípulos como eram, para a seguir criar comunhão com e entre eles e, num terceiro momento, mudá-los, o que aconteceria depois da ressurreição.

A busca de identidade (e de sentido): novos grupos, megaeventos, homo ludens

Na nossa universidade, o professor de Teologia e pastoralista Artur, nascido no interior e fortemente marcado pela espiritualidade dos “beatos” caminheiros do Nordeste, teve a idéia

de fundar um grupo chamado Estudantes do Interior, que já tem 3 anos, com reuniões semanais e diversas atividades de reflexão e de voluntariado. Ele percebeu que os estudantes do interior que vinham estudar na capital se sentiam um pouco perdidos etc. De certo modo, creio que todo cristão na nova cidade, mais dessacralizada, dura, com tantas ofertas e escolhas, ameaçadora, se sente um pouco perdido e precisa de comunidade, movimento ou grupo onde possa reforçar a sua identidade. Na recém-jornada mundial da juventude, realizada em fins de julho, em Toronto, com jovens de 170 países, o que os jovens diziam mais freqüentemente era: “Aqui vejo que não estou sozinho como cristão, que tem gente que adere a Jesus Cristo no mundo inteiro e isso reforça a minha fé” Essa reunião de massa, profundamente lúdica, celebrativa, é um evento simbólico que reforça a identidade.

Tenho impressão de que o surgimento dos novos movimentos eclesiais oferece essa segurança de caminhos traçados, de identidade, de oferta de espiritualidade que outras pastorais não conseguem dar.

Cada vez mais, na cultura de hoje, assistimos a todo tipo de megaevento de música de fórum. Também nas Igrejas surgiram os intereclesiais, os encontros de Jornada da Confiança de Taizé, as jornadas mundiais da juventude, os encontros de todo tipo. Todas estas manifestações caracterizam-se por uma forte dimensão simbólica, lúdica, festiva, celebrativa, inclusive os “Gritos dos excluídos” e os plebiscitos da CNBB. Todos colaboram para reforçar a identidade necessária no anonimato da grande cidade esmagadora.

Novos desafios surgem para a liturgia com as megacelebrações dos congressos eucarísticos, das jornadas da juventude, dos intereclesiais, das celebrações de massa de Padre Marcelo e outros aos quais se acrescenta à difusão nas ondas da TV de celebrações eucarísticas, que podem até parecer

modelos para muitos. As próprias dioceses promovem as suas celebrações de massas. Nesses megaeventos, a liturgia dá a ver, manifesta o seu aspecto de espetáculo. É inevitável, mas novas questões surgem para uma liturgia que quer ser serviço, e não manipuladora. A própria missa na TV é divisor de água. Como se situar na busca da verdade? Nem sempre temos clareza.

Novos espaços para um novo jeito de celebrar

As maiores partes das nossas igrejas não foram construídas no espírito da reforma conciliar nem das necessidades da cultura urbana. Precisamos refletir melhor sobre a organização do espaço litúrgico para evitar a impressão de platéia e palco. Não queremos reforçar um clericalismo já muito presente. Em diversos lugares, favorecem-se os espaços litúrgicos “sem presbitérios”, como em plantas antifonais, como na nova capela da CNBB em Brasília ou outros lugares. Plantas baixas chamadas antifonais, em U, circulares ou leques, são mais propícias à participação ativa da assembléia litúrgica, sujeito da ação litúrgica onde se situam os diversos ministérios.

A realidade dos sinais, a busca da verdade ritual, a necessidade de reforçar a dimensão simbólica da liturgia levam a facilitar a comunhão sob as duas espécies, comendo do pão e bebendo do cálice em muitos lugares, mais ainda no exterior do que no Brasil. Desejam-se fontes batismais que jorrem as águas da vida e possam até permitir o batismo por imersão – de crianças, jovens e adultos – cujo número aumentará certamente na cidade. Aliás, a diminuição do número de filhos por família já acarreta uma diminuição sentida dos batismos de crianças nas nossas paróquias. De 550 há uns 10 anos, passamos a não mais que 350 no ano passado, na Mustardinha. Esse simples fator demográfico da diminuição de filhos acarretará, em poucos anos, toda uma mudança numa paróquia como a minha, que se apóia

sobre uma presença grande de jovens, com o seu entusiasmo, sua disponibilidade para as suas atividades. Outra questão na Mustardinha: pelo menos 85 a 90% dos pais que solicitam o batismo para os seus filhos não são casados no civil e perto de 95%, hoje em dia, não são casados no religioso. Na paróquia, já temos mais casais celebrando o seu casamento após vários anos de convivência numa celebração comunitária anual do que casais que casam na igreja em celebrações próprias.

Conclusão

Consideramos neste testemunho alguns aspectos da influência da cultura urbana sobre a liturgia. Se quiséssemos considerar todo o conteúdo do que se refere à Pastoral Litúrgica, como cada um dos sete sacramentos, os sacramentais, o ano litúrgico, a liturgia das horas, as questões da arquitetura, arte e música sacra e acrescentarmos, numa visão mais ampla, o que se refere à espiritualidade em geral, aos chamados “exercícios de piedade”, veríamos que não há um ponto que não seja afetado pela cultura urbana. É dizer que o desafio das novas questões estará a exigir reflexão e criatividade. Mas, afinal, trata-se de anunciar a Boa Nova numa nova evangelização. Não deixa de ser extremamente estimulador!

Notas

- ¹ Comunicação realizada no dia 10 de setembro de 2002, em Belo Horizonte, no Seminário Nacional de Pastoral Urbana promovido pelo Instituto Nacional de Pastoral (INP), da CNBB.
- ² Pe. Jacques S.J., jesuíta canadense radicado no Brasil desde 1960; Doutor em Teologia Litúrgica (Santo Anselmo – Roma); foi 25 anos professor de Teologia em diversos institutos de Recife: ITER, Instituto Franciscano de Olinda, Escola

Teológica do Mosteiro de São Bento, Departamento de Teologia da Unicap do qual foi chefe durante 22 anos; atualmente é responsável pela Divisão de Ação Pastoral (DAP) na Unicap, com equipe de 22 pessoas e, ao mesmo tempo, desde 1975 é administrador paroquial da paróquia Nossa Senhora do Rosário de Pompéia – Mustardinha, Recife.

- 3 “Entre mort et renaissance” – Entrevue avec Gregory Baum. RELATIONS, Montréal, v. 276, p. 12-15, mai., 2002.
- 4 GÉLINEAU, J. O amanhã da Liturgia. Ensaio sobre a evolução das assembléias cristãs. São Paulo: Paulinas, 1977.
- 5 ARAGÃO, Gilbraz. A Igreja na cidade pós-moderna, colocação no 3º Encontro do Setor da Pastoral das Universidades Católicas, chamado PDU ligado à ABESC, em agosto de 2002, em Recife. A ser publicado nos anais do encontro.
- 6 ALVES, R. Creio na ressurreição do corpo. Rio de Janeiro: CEDI, 1984. p. 71.
- 7 Relatório ainda não definitivo enviado via Internet pelo Pe. Marcelino Sivinski, assessor do setor de Liturgia da CNBB.
- 8 TRUDEL, Jacques S.J. – Pastoral litúrgica, capítulo a ser publicado no Manual de Liturgia do CELAM.
- 9 LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. p. 208.
- 10 TRUDEL, Jacques S.J. – Pastoral litúrgica, capítulo a ser publicado no Manual de Liturgia do CELAM.
- 11 CNBB. Documento 43. Animação da vida litúrgica no Brasil. Série azul. São Paulo: Paulinas, 1989, nº 300.
- 12 Gilbraz Aragão, artigo citado.
- 13 Conferir, a respeito, as páginas fortes em: COMBLIN, J. Cristãos rumo ao séc. XXI. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 43, 45; 325-327.
- 14 Estudos da CNBB 80. Série Verde. Com adultos, catequese adulta. São Paulo: Paulus, 2002.

- ¹⁵ Escreve Gilbraz: “A pastoral tridentina baseava-se no clero e nas suas paróquias, não via a pessoa como sujeito e sim como “freguês” das suas “freguesias”, procurando apresentar objetivamente a reta doutrina, a exata liturgia e a justa disciplina” (artigo manuscrito citado)
- ¹⁶ IGMR-Instrução Geral do Missal Romano, n. 323; é retomado no projeto da edição 2000, sob o nº 352. (Os grifos são nossos).
- ¹⁷ CNBB, Doc. 61 Diretrizes Gerais da Ação evangelizadora no Brasil 1999-2002, n.276. São Paulo: Paulinas, 1999. Retomado do Doc. 54, Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998, nº 271. São Paulo: Paulinas, 1995. Grifos meus.
- ¹⁸ Catecismo da Igreja Católica nº115.
- ¹⁹ SEGUY, Jean. Rationnel et Émotionnel dans la pratique liturgique catholique. Un modèle Théorique. In: La Maison-Dieu, LMD 129 Cerf Paris, 1977. p. 73.
- ²⁰ Ibidem. p. 76.
- ²¹ CHAUVET, Louis-Marie. Pratique sacramentelle et expérience chrétienne. In: Christus, Paris, 1996. pp. 275-287.
- ²² Ibidem, p. 276.
- ²³ Ibidem. p. 277.
- ²⁴ Ibidem. p. 278.
- ²⁵ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. A Liturgia Romana e a Inculturação. IV Instrução para uma correta aplicação da Constituição conciliar sobre a Liturgia, Paulinas, 1994, n. 42.
- ²⁶ Ritual do Batismo de crianças, Ave Maria São Paulo, Capítulo I Rito para o Batismo de várias crianças, rubrica n. 64.
- ²⁷ Tratei da questão da dança litúrgica em SIVINSKI, MARCELINO; ARIIVALDO, JOSÉ (Orgs.). Liturgia um direito do povo. Petrópolis: Vozes. p. 216-228. Liturgia direito do povo, Vozes 2001, em homenagem ao Padre Gregório Lutz;

no Manual de Liturgia do CELAM, TOMO II, La celebración Del Mistério Pascual, Cap.8, Expresión de la Corporeidad, artigo 8,.4 Danza litúrgica, na edição da Conferencia Del episcopado Mexicano, 2000, p. 450- 458 e na ficha pastoral 4 em preparação ao Congresso de Liturgia do Regional Nordeste 2, realizado em Recife, em 2001.

- ²⁸ BUYST, Ione. Liturgia de coração. Coleção equipe de liturgia 6. Petrópolis: Vozes, 1999
- ²⁹ Dom Fernando Panico, “40 ANOS DA SACROSANCTUM CONCILIUM MISTAGOGIA LITÚRGICA” Aparentamentos manuscritos de palestra proferida no 13º Curso para os novos bispos, na sede da CNBB, no dia 20 de agosto de 2002. Dom Panico remete a um artigo de Pe. Marcial Maçaneiro, dehoniano, publicado na REB em setembro 2000, que trata da mistagogia.
- ³⁰ Site ainda consultado em 25 de agosto de 2002 - <http://www.nouvellevie.com/philo.html>
- ³¹ No Congresso dos Jesuítas em litúrgica de junho 2002, em Roma. Os textos do congresso serão publicados. O autor tem umas reflexões parecidas em: RADCLIFFE, Timothy. Que votre joie soit parfaite. Paris – Montreal: Cerf Fides, 2002.

Referências

- CERIS. **Desafios do catolicismo na cidade**. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras, São Paulo: Paulus, 2002.
- Dossier Quel horizon pour l’Église. In: RELATIONS, Montréal 676 (MAI 2002) 10-22
- AA. Dilemas e desafios da pastoral urbana. **Magis Cadernos de Fé e Cultura**. especial, n. 1, ago. 2002.
- CNBB, Diretrizes gerais da ação evangelizadora no Brasil 1999-2002. São Paulo: Paulinas, 1999.

A JOVEM FAMÍLIA RECIFENSE E A CULTURA URBANA

PROF. DR. LUIZ ALENCAR LIBÓRIO*

Resumo

O autor visa a mostrar que o vazio existencial do homem o leva a construir a sua realização, criando diversos tipos de cultura: o debruçar-se do homem sobre a realidade circundante e circunstante. A cultura urbana do Recife não foge dessa dinâmica, especialmente com o trabalho doméstico e extradoméstico feminino da jovem família recifense, buscando sobreviver financeiramente e adquirir maior satisfação conjugal e familiar na difícil situação psicossocial e econômica em que está inserida.

Palavras-chave: cultura urbana, trabalho feminino, satisfação conjugal, jovem família.

YOUNG FAMILIES IN RECIFE AND URBAN CULTURE

Abstract

The author aims to show that the existential void of man leads to his constructing his own realization, by creating various kinds of culture: man's bowing to his surrounding and circumstantial reality. Recife's urban culture is no exception to these dynamics, especially regarding domestic and extra-domestic work by women in young Recife families, which seek to survive financially and acquire greater conjugal and family satisfaction in the difficult psycho-social and economic situation in which it finds itself.

Key-words: urban culture, women's work, conjugal satisfaction, young families.

Introdução

A *família recifense*, como “grupo social humano primário” e fundante da sociedade, é vista cada vez mais como muito *importante*, nesses tempos de céleres mudanças socioculturais, que atingem os valores e a dinâmica dessa organização iniciadora da sociedade pernambucana e brasileira.

* Doutor em Psicologia da Família pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma e Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).
E-mail: Laliborio@aol.com

Essa importância se torna mais evidente, em se tratando da *jovem família*¹ a dar os seus primeiros passos, ao nível estrutural e dinâmico, na constituição e no firmar-se como “família”, numa *cultura urbana metropolitana*, como a recifense.

A cultura urbana do Recife, sempre mais mutante, é caracterizada, também, em suas raízes, por uma *riqueza* herdada principalmente de uma miscigenação racial trihíbrida e, atualmente, pela férrea *vontade de viver* e pela *pobreza e miséria* com a conseqüente violência e relativização de valores a influenciarem o modo de ser e de ter da jovem família recifense, sujeito e objeto das mudanças psicossociais, ao perseguir um futuro melhor para todos e cada um de seus membros.

É, pois, nessa cultura urbana dicotômica – com uma luta renhida pela sobrevivência, no teimoso acalentar dos sonhos fundamentais da pessoa humana – que está a se debater a *jovem família* do Recife num mundo que se torna cada vez mais globalizado e controlado pela poderosa mídia com suas funções, mormente a de *inculcar*, nas mentes humanas, sonhos consumistas bem típicos do capitalismo neoliberal que aqui, viscosamente, se alastra, estabelecendo, no modo de viver das famílias, uma defasagem abissal entre os poucos muito ricos e os muitos escandalosamente pobres e miseráveis.

Esse artigo visa a mostrar e a refletir, no aspecto psicossocial, sobre a jovem família recifense de dupla carreira da classe média e baixa– imersa nessa cultura urbana pluralista, festiva e secularizada – que tenta, esperançosamente, a todo custo, pôr em gestação e fazer nascer o novo cidadão do amanhã desta metrópole, desta região e deste país.

Para isso, este artigo abordará os seguintes temas:

- 1- a cultura urbana do Recife;
- 2- o trabalho feminino e a jovem família recifense.

1 – A cultura urbana do Recife

Etimologicamente, a palavra *cultura* vem do verbo latino “colligere”, que significa “cultivar, colher” (Júnior-Cintra, 1956, 229). Amplamente, *cultura* pode ser definida como “um conjunto plurivalente, diversificado e, às vezes, heterogêneo de cosmovisões, representações, códigos, textos, narrações, rituais, modelos de comportamento, valores, símbolos públicos significativos, que constituem, em cada situação social determinada e nos diversos tempos, uma gama de *recursos*, utilizáveis pelos cidadãos, na busca de uma ampla realização” (Crespi, 1997, 22).

A cultura pode ser dividida em: a) *registrada (recorded)* – livros, textos escritos, filmes, meios eletrônicos e informáticos, toda a arte e produção do homem – e b) *não registrada (unrecorded)* – comportamentos, crenças, valores e artes vividos pelo ser humano, ao longo de sua existência (Crespi, 1997, 22-23), abrangendo vários âmbitos da vida pessoal e social.

Quanto à *intensidade de vivência e abrangência social*, a cultura pode ser concebida como: *dominante, contracultura e subcultura* (entendida, às vezes, como *cultura da pobreza*), podendo, também, ser entendida como: a) *cultura setORIZADA* – cultura das elites, cultura de classe, cultura das massas (ou popular), cultura feminina, cultura juvenil, cultura das minorias e cultura étnica com existência autônoma – e b) *cultura objetiva* – edifícios, meios de transporte, artesanatos, residências, estruturas viárias, parques e obras urbanísticas (Crespi, 1997) – juntamente com a *alma* que gerou tudo isso, a chamada *cultura urbana*.

A “cultura” é vista por R. Maurer como “aquilo que os homens fazem de si e de seu mundo e o que pensam e dizem deles” (Maurer, 1973, 823), especialmente, nas últimas décadas, com a *potente mídia*, também *eletrônica* (telefone, rádio, televi-

são, Internet e similares²) – “grande arena cultural – a impor mais ideologias e alienações que integração social e cultural” (Crane, 1997, 54-55).

De modo sintético, pode-se afirmar que *cultura* é tanto o *debruçar-se transformador* (biopsíquico e espiritual) do homem sobre a face da terra, quanto os *resultados* desse debruçar-se sobre esta, na busca constante de sua realização mais plena, quer como indivíduo, quer como grupo humano e membro de uma sociedade, como a recifense.

Esse atuar do ser humano sobre o seu “habitat” se deve à busca ôntico-existencial para preencher “vazios” em seu *ser*, gerador do e *dever*, carentes de objetos (frutos desse debruçar-se!) que o realizem como *existente* (“ex-sistere”) e de um sentido transcendental para essa caminhada espaço-temporal, na qual o *eu* (“self”), *alma* (agente) da ação cultural, também se enriquece com o produto cultural pelo fato de também “adaptar-se” (inteligência) à realidade a ser transformada (Battro, 1978, 138-139).

Para uma análise mais aprofundada desse debruçar-se da jovem família recifense, ao transformar a realidade, mister se faz uma visão mais acurada da *abrangência e importância da cultura* bem como da atual *cultura urbana* do Recife, na qual, teimosa e esperançosamente, se insere, lança raízes, trabalha e sobrevive a jovem família recifense, nos diversos e variados setores da cultura.

1.1 – A abrangência e a importância da cultura

A *abrangência da cultura*, na modernidade e pós-modernidade, é multifacetada – vai desde a cultura do “self” até a produção do direito, da política e do trabalho, passando pelas temáticas da linguagem, comunicação e os “mass media”, da formação e educação, da socialização e identidade do cidadão,

da concepção do mundo e das relações com a transcendência e a produção da arte e do urbanismo na sociedade.

O “vir-a-ser” do homem, devassante do futuro, visa, consciente ou inconscientemente, à *permanência dinâmica* num estado de realização e felicidade que não o desinstale na busca do “Mais” radicalmente perseguido. Isso leva a jovem família a “cozer o pão com o suor do seu rosto”, analisado psicossocialmente com esse artigo, em diversos âmbitos culturais, a começar pelo “self” (eu), como se verá a seguir.

a) A cultura do “self”

A formação da *cultura do “self”* (eu), na sociedade moderna e ou pós-moderna, tem as seguintes *diferenças* concernentes aos itens: 1) constituição do “self”; 2) assistência; 3) conceito de liberdade; 4) realização da liberdade; 5) programa de identidade e 6) modelo temporal e de desenvolvimento (Koslowski, 1991, 145).

- 1) A *constituição do “self”*. No que diz respeito à constituição do “self”, na sociedade moderna, o “self” se constitui essencialmente como *relação* em função dessa mesma sociedade, enquanto, na sociedade pós-moderna, a constituição do “self” é *substancial*, ou seja, o “self” é concebido como *pneuma, força* (espírito), mais visibilizado hoje nos movimentos carismáticos e fundamentalistas.
- 2) A *assistência* na cultura moderna é vista mais como uma *administração técnico-social*, enquanto, na cultura pós-moderna, é vista mais como o *cuidado consigo mesmo*, com pouca preocupação com o outro e o meio ambiente.
- 3) O *conceito de liberdade* na cultura moderna é concebido como o *aumento das opções*, enquanto,

- na cultura pós-moderna, é concebido como *opções essenciais* naquilo que é valor para o indivíduo.
- 4) A *realização da liberdade* na modernidade é vista como sendo a *autonomia* (ante os arcaísmos), enquanto, na cultura pós-moderna, é vista como formação responsável do “self” diante da vida e do mundo.
 - 5) O *programa de identidade* na modernidade é tido como a *emancipação* dos vínculos e *identidade* que se mantém autonomamente, enquanto, na pós-modernidade, é tida como transformação do “self”, em vista de uma dinâmica do progresso.
 - 6) O modelo *temporal* e de *desenvolvimento* na modernidade enfatiza a *reversibilidade*, enquanto, na pós-modernidade, há uma tendência e acentuação da *irreversibilidade* no que concerne aos valores tidos como fundamentais e vitais.

Esses são os dois parâmetros que diferenciam a formação do “self” na cultura moderna e na cultura pós-moderna, com sua diferente linguagem também na cultura urbana recifense, com seus meios de expressão e comunicação, através da mídia (Koslowski, 1991, 145).

b) A linguagem, a comunicação e os “mass media”

A *linguagem* (mímica e ou falada: expressão do íntimo) é a forma de mediação simbólica universal através da qual se constituem principalmente os diversos *âmbitos de significado*. É muito importante, porque é a primeira forma de socialização com a qual cada o indivíduo assimila os modelos de comportamento, as regras, as representações da realidade natural e social, as defi-

nições do próprio “eu” e as do “outro”, os valores, a interpretação da história, em cujo contexto social está inserido o indivíduo da jovem família.

A sociolinguística e a sociologia da linguagem têm mostrado a importância fundamental da linguagem na dinâmica social e também a influência dos fatores sociais na formação da linguagem (Crespi, 1997, 154-155), embora haja quem ache que a *língua* e *palavra* – conjunto invariante e universal de regras gramaticais presentes no espírito humano – devam ser analisadas independentemente do referimento a fatores sociológicos (Chomsky, 1980).

Em todo o caso, a linguagem é básica para o prorromper da cultura qualquer que seja o seu matiz ou especificidade, mormente no *processo de comunicação* e nos “*mass media*”.

Por *comunicação* se entende o processo de *interação simbólica* (sinais, regras, códigos etc.) mediante o qual determinadas *informações* ou *significados* são transmitidos por um ou mais indivíduos, os *emissores*, a outros indivíduos, os *receptores*.

Os *sinais* podem ser de natureza *verbal* (conversação, discurso técnico-científico) e de natureza *não verbal* (gestos, imagens, mímicas): sons inarticulados (gritos, gemidos etc.), musicais ou de outro tipo (Crespi, 1997, 209-210).

Há três principais *modelos de análise* do processo de comunicação, a saber:

- 1) o *modelo Estímulo-Resposta* (E-R), inspirado no behaviorismo ou em modelos mecânicos de informação (exemplo: termostato), com seus cinco elementos dispostos em ordem linear: fonte de informação; codificador de mensagens; canal de transmissão; um decodificador e um receptor de mensagem³;

- 2) o *modelo dialógico* com o intercâmbio de dois *atores interagentes* entre eles, havendo uma *circularidade* na comunicação resultante da ação de ambos (Galimberti, 1992);
- 3) o *modelo pragmático da comunicação humana*, segundo o qual a comunicação humana, com sua complexa dinâmica social e psicológica (não falar, relação, metacomunicação etc.), acontece num esquema *não-linear* baseado num constante processo de *ação* e *reação* entre os indivíduos comunicantes (Bateson, 1976).

Na comunicação “mass media”⁴, deve-se levar em conta dois tipos de formação sistêmica:

- 1) o *sistema de interação*: os sujeitos estão fisicamente presentes e se percebem reciprocamente de modo direto, num tempo imediato, muito mais comum nas pessoas simples e sem etiqueta;
- 2) o *sistema societário*: as pessoas podem estar distantes entre si no espaço e no tempo; há uma comunicação mais complexa e mediata com códigos abstratos, o que requer tempos de elaboração mais longos e menos facilmente controláveis (Luhmann, 1990). Mas, de um modo ou de outro, interfere no processo informativo e educativo dos membros da jovem família e da sociedade recifenses.

A mídia pode ser *central* (televisão, cinema) ou *periférica* (rádio, jornal etc.) e cada classe social tem o seu tipo de mídia, a depender das posses dos membros de cada classe social com sua bagagem cultural e educativa (Crane, 1997, 66-69).

c) A formação e a educação

A função *formativa* e *educativa* está em estreita conexão com as estruturas sociais de um país, a saber: os meios de comunicação e as instituições de educação (escolas, universidades, escolas de especialização etc.), que, para Comte, por causa dos valores morais e éticos, são essenciais para a fundação e manutenção de uma sociedade (Comte, 1967, 235s).

Para K. Marx (1844), a informação e a educação reproduzem e transmitem a *ideologia* da classe dominante e da ordem constituída, por isso o homem é produto do ambiente e da *educação*. Faz-se necessário, portanto, “educar os educadores”, o que só será bem feito através de uma prática revolucionária.

Para A. Gramsci (1949), o *intelectual orgânico* tem o sério papel de promover, em estreita união com o partido (vanguarda revolucionária organizada), a *consciência* do proletariado na sua luta pela conquista de uma *hegemonia cultural*.

Para Max Weber (1922), há uma relação íntima entre *sistemas educativos* e as *classes sociais*, as quais vistas são sob um ângulo muito mais econômico. Certas comunidades têm a sua honra e condutas convencionais de vida (regras de educação, costumes, estilos de vida etc.) que fazem da classe social uma realidade relativamente independente dos condicionamentos puramente econômicos.

Para E. Durkheim (1922), o *processo educativo* é um dos momentos fundamentais através do qual a sociedade *determina* o indivíduo, orientando os seus impulsos tendencialmente egoístas para com a *solidariedade* e o *consenso*. Concorda essencialmente com Durkheim a teoria de T. Parsons, que vê a *função da educação* prevalentemente como *integrativa* do indivíduo, através da *aprendizagem* e *interiorização*, às finalidades do *sistema social* como tal (Parsons, 1964, 15s).

Como se pode inferir desses teóricos da cultura, a informação e a educação são processos importantíssimos no ser e agir cultural dos membros de uma família, de grupos sociais e dessa própria sociedade globalizada, que, de um modo fértil e inovador, está sempre criando novas formas que visem à socialização e à identidade do indivíduo e do novo cidadão, embora, na sociedade recifense, nem todos possuem condições de ter uma sadia socialização e uma forte identidade.

d) A socialização e a identidade do cidadão

A socialização pode ser *primária* ou *secundária*. A *socialização primária* acontece na infância com as relações interpessoais na família e nos grupos, como vizinhança, coetâneos, amigos, entre outros. A *socialização secundária* se desenvolve, prevalentemente, em nível dos sistemas e subsistemas sociais, nas instituições educativas e familiares (escolas, universidades, cursos de especialização, igrejas, “mass media”, associações, partidos políticos, entre outros).

Ambos os sistemas são operantes durante a vida toda do indivíduo, através dos contínuos processos de re-socialização (Crespi, 1997, 197).

No que concerne à *socialização primária* e à *identidade*, o indivíduo, ao nascer, insere-se numa sociedade já constituída de seus valores, processos de comunicação, tradições, patrimônio cultural depositado na memória coletiva, modelos de comportamento, conjunto de elementos psicossociais que concorre para a constituição da identidade de cada indivíduo e define as relações que o indivíduo estabelece consigo, com os outros e com as coisas.

Como bem mostrou Jean Piaget, o indivíduo, ao nascer, é dotado de um *patrimônio genético* que o predispõe à aprendizagem e ao crescimento psíquico e cognitivo, mas o *modo* como tal

patrimônio genético será direcionado e usado será determinado pelos fatores próprios da cultura e da sociedade na qual ele cresce e faz suas primeiras experiências, moldando, assim, a sua identidade e personalidade, pesando muito a situação econômica e axiológica de cada indivíduo e do seu grupo social (Piaget, 1975).

O *conhecimento* (a cultura) se dá com o registro das observações e com a estruturação derivante da atividade do sujeito, desenvolvendo-se, assim, as estruturas cognitivas (que não são nem *inatas*, nem dadas *a priori*) por graus sucessivos num processo de *construção* que se *coloca em ato* com a *organização* das ações e das operações cognitivas, no relacionamento concreto com os objetos em cada tempo e lugar.

Noutras palavras, a realidade (também cultural) é *assimilada* cognitivamente, *interpretada* segundo os esquemas lógicos, e daí a *adaptação* (inteligência!) do sujeito a essa mesma realidade e o surgimento da cultura (Piaget, 1967, 54), como a recifense.

Portanto, no processo de *formação da identidade* do indivíduo, a cultura exerce muita influência sobre ele, forjando-se, assim, a identidade do indivíduo de modo *ambivalente*: o *social* (traços culturais comuns, iguais) e o *individual* (diferenças típicas de cada sujeito). Surge, assim, uma *identidade pessoal* (resultado da elaboração interna, consciente e inconsciente, experiências vividas etc.) e a *identidade social* (imagem que o sujeito dá de si nos processos de comunicação e de interação com os outros, como afirma Goffman (1959)).

É assim que a socialização (primária e secundária) influi na identidade de cada membro da família e da sociedade em seus diversos âmbitos culturais, mormente na produção da arte e do urbanismo de uma cidade ou país.

e) A produção da arte e urbanismo na sociedade

A produção *artística e urbanística* é um âmbito da cultura extremamente amplo e variado que traz, em seu bojo, sensações, emoções, dimensões do desejo e do imaginário individual e coletivo, representações da realidade natural e social e as concepções do mundo e da vida.

Na *produção artística*, existem as *artes figurativas*, que são expressas através das imagens, pintura, escultura, arquitetura, danças, cinema, fotografia, vídeoclipe etc.; a *literatura*, que se expressa através da palavra (falada ou escrita) e que compreende as diversas formas de poesia (épica, lírica, dramática), a narrativa (romance, contos autobiográficos), o teatro, a música, as canções populares e o artesanato, de grande expressão na sociedade recifense.

A *produção artística* faz parte da categoria de *mediação simbólica* da realidade, traduzindo e reduzindo, na linguagem, imagens, sons etc., a complexidade da *experiência vivida* pelo homem em cada tempo-espaço (Crespi, 1997, 180-181), especialmente o povo recifense com sua arte realista e pluralista, apontando para o desejo infinito de realização mais plena.

A *dimensão do infinito*, presente no desejo humano, que encontra na religião uma forma de explicação e orientação, é *mostrada* na arte, por assim dizer, de *forma pura*, ou seja, em sua irredutibilidade a formas cognitivas ou ético-normativas.

A arte, portanto, tem a sua raiz no próprio desejo que se nutre do imaginário; pode ser, como afirma a psicanálise, uma sublimação em si mesma ou uma simples representação do trivial, como os famosos sapatos pintados por van Gogh (Crespi, 1997, 180-181).

Segundo Vera Zolberg (1994, 23-26), a arte e urbanismo podem ser entendidos em sua concepção *endógena* (quando são

expressões da alma de seu criador), como os artistas, pintores, escultores, músicos da Idade Média, e *exógena*, quando ela é resultado de um conjunto de condições econômicas e sociais com exaltação ou não dos valores sociais e religiosos.

f) Concepção do mundo e relações com a transcendência: religião, mito e rito

A concepção global do mundo e da vida é entre as formas culturais a que mais exerce uma influência sobre as representações, valores e regras socialmente partilhadas, quase sempre através dos contos míticos e religiosos.

O *mito* é a modalidade mais antiga de organização simbólica do mundo e da vida humana e tenta, através de contos, explicar a origem do mundo e da vida humana.

Enquanto forma de representação e produção de significados, o mito tem a sua raiz na experiência coletiva e é não somente o reflexo de uma realidade já dada, mas também é o elemento constitutivo dessa mesma realidade, própria de uma consciência que opera a partir da distinção originária entre sagrado e profano, mas não consegue operar uma *distinção* entre o símbolo e a coisa simbolizada (Cassirer, 1923, 57).

No mito, o nome não remete a uma pessoa, mas é a própria pessoa. A imagem não representa a coisa, mas é a coisa mesma.

O mito, portanto, é uma tentativa de falar do inefável, de esgotar o inesgotável, de tocar o intocável: a realidade transcendental.

O *rito* celebra, visibiliza a ligação (religião) com o transcendente (Deus, deuses), qualquer que seja o seu nome ou concepção, fazendo surgir as normas sociais, políticas e do trabalho que visem ao bem-estar social do cidadão e das famílias.

- g) A produção do direito, da política e do trabalho na sociedade

A idéia de *direito* remete a um conjunto específico de *normas, leis* – conscientemente definidas segundo uma regulamentação sistemática – propostas à observação geral e reforçada por mecanismos de tipo coercitivo, por *sanções* previstas contra os que não as observam, visando ao *controle social*.

O direito é visto diferentemente por diversos teóricos. Para K. Marx (1843), o direito, em sua polêmica com Hegel, é concebido como a expressão supra-estrutural e ideológica do *poder* das classes dominantes. Foram postas, especialmente com É. Durkheim e M. Weber, as primeiras bases para uma análise propriamente *sociológica* das relações entre direito, sociedade e poder.

Nas sociedades complexas e altamente diferenciadas da idade contemporânea, o sistema legal chegou a um alto grau de autonomia no que concerne às pressões do *sistema político*, graças à evolução da profissão legal, cujos membros estão institucionalmente protegidos das intervenções do poder executivo (Parsons, 1961, 47).

De fato, a *política*, em especial o poder legislativo, exerce uma grande pressão na formulação e execução das normas jurídicas. Os termos *cultura política* são entendidos como o conjunto variado de representações e crenças, de orientação de valores, regras e estilos de comportamento que se desenvolvem no âmbito das relações políticas e governativas, influenciando diretamente essas últimas (governativas).

Assim, cultura e política se influenciam reciprocamente, mormente no século XX, com mais seriedade nas novas democracias das sociedades ocidentais, com sua ênfase na criação de *organismos produtivos* (empresas, entes financeiros, socie-

dade de distribuição de bens etc.) com seus sistemas coerentes de modelos, valores e cultura organizacional.

Diversos foram, sem dúvida, os elementos que contribuíram para a formação de uma cultura ligada às *organizações produtivas* e às *relações industriais*, quais sejam: a idéia positivista do progresso ligado ao desenvolvimento da ciência e da técnica, a incidência das teorias utilitaristas do (neo)liberalismo econômico, o primado da função produtiva exaltado pelo socialismo e por Marx, o afirmar-se da racionalidade instrumental e dos valores de eficiência produtiva, evidenciados por Max Weber, e a centralidade e importância do papel do empreendedor, entre outras (Crespi, 1997, 229-230).

Esses são, pois, alguns dos mais importantes componentes para a análise dos processos de formação da cultura nas organizações produtivas das sociedades modernas, principalmente nas grandes cidades, como o Recife do ano de 2002.

1.2 – A atual cultura urbana do Recife

No Recife e sua região metropolitana (RM), habitam 3.158.552 pessoas, com o seu “habitat” ou à beira-mar, ou à beira-rio, ou ao longo dos canais da cidade.

A população do município do Recife, no último censo demográfico (2000), era de 1.422.505 habitantes, dos quais 661.000 homens e 761.000 mulheres. Quase todos (1.4000.000) moravam na zona urbana (IBGE, 2001, 279).

A sua região metropolitana (RM), chamada de Grande Recife (incluindo o município de Jaboatão dos Guararapes, Paulista e arredores), tem 1.736.000 habitantes: 1.500.000 homens e 1.657.000 mulheres. Moram 2.965.000 na zona urbana e 193.000 na zona rural (IBGE, 2001, 25-29).

Como se forma o “self” (eu) do indivíduo da jovem família recifense e de sua região metropolitana? Qual a cultura do seu “eu”, nessa grande metrópole nordestina?

a) A cultura do “self” do cidadão recifense

Sem dúvida, a constituição do “self” do cidadão *recifense*⁵ não é muito diferente da de outros cidadãos das famílias desta grande região Nordeste, a região economicamente mais pobre das cinco regiões brasileiras.

O “self” do recifense traz no seu bojo as características das três principais etnias que, de modo miscigenado tríbrido, formaram o povo brasileiro.

Já convivi com pessoas de várias nacionalidades, mas os traços da *identidade* (modo de ser e agir) do membro da família recifense são “sui generis”. Eis alguns deles:

- a) uma *abertura ôptica* (Libório-De Araújo, 1973, 261-269), que as torna *sensíveis*, *alegres* (carnaval, quadrilhas juninas, samba, futebol), *acolhedoras* (hospitalidade, comunicação fácil), *sociáveis* e *adaptáveis* (Inteligência, segundo Piaget), mediatizada por uma *sensualidade* e *sexualidade fortes* (a poligamia, as conversas e anedotas de fundo erótico), não tão regidas pela administração (assistência) técnico-social da cultura moderna, mas muito mais impregnadas de um cuidado consigo mesmas (pós-modernidade), vivendo uma liberdade de cunho muito mais moderno (autonomia, individualismo, descuido pelo ambiente) que pós-moderno (formação responsável do “self” ante a vida e o mundo);
- b) uma *tolerância paciente* que leva à *flexibilidade* na vivência dos *valores*, à *improvisação* (jeitinho

- brasileiro) e à *aptidão a imitar* os povos estrangeiros, bem típica do modo temporal e de desenvolvimento da modernidade (reversibilidade de valores);
- c) um *embotamento histórico-político* da memória que faz esquecer facilmente importantes fatos históricos e políticos, explodindo quase sempre num *patriotismo hilariante e colorido* com vestes, bonés, bandeirolas, bombas e fogos verde-amarelos (copa do mundo já com o penta, clube de futebol, eleições), carente de maior e mais consistente *seriedade patriótica* noutras áreas da vida quotidiana e política;
- d) uma *esperança persistentemente teimosa* com sabores de *introversão, desconfiança, desalento e melancolia*, o que leva, às vezes, à subserviência, ao apadrinhamento, ao conformismo, à malandragem, às “espertezas” e à corrupção descarada e sem escrúpulos;
- e) um *sincretismo religioso-místico* eivado de *sentimentalismo, superstição e fatalismo* a longo prazo, heranças essas provenientes dos três principais troncos étnicos que plasmaram a *identidade multifacetada* da família deste país, também da recifense, tanto no tempo colonial quanto nos tempos atuais.

Percebe-se, no entanto, nas últimas décadas, que muita coisa continua mudando celeremente, nas características positivas da identidade, com um certo *arrefecer* (esfriamento) dessa *abertura e acolhimento*, mormente nas grandes cidades, ante a onda de roubos, assaltos, estupros e violência generalizada. Por isso estão as famílias urbanas recifenses e brasileiras mais fechadas e bastante amedrontadas, com menos gosto para saborear o existir cotidiano de modo livre, confiante e aberto.

No ambiente socioeconômico, abissalmente dicotômico e escandalosamente defasado, no qual uma minoria tem tudo e quase metade dos brasileiros (45,9%) ganha até um salário mínimo (SM), que hoje é de R\$ 200,00 (duzentos reais: U\$ 70), já se pode inferir que tipo de “self” é formado, mormente o do indivíduo recifense das famílias das classes populares.

Em recente pesquisa (Libório, 2001), no Recife, com 200 jovens famílias entrevistadas (400 pessoas), no que concerne à vida diária dos cônjuges que trabalham fora e das mulheres apenas domésticas, o casal de dupla carreira, em geral, é *feliz* com o trabalho extradoméstico e tem um “self” que se sente *mais ou menos cansado* (37,1%) e *muito cansado* (33,1%); sentem-se *mais ou menos felizes* (43,5%) e *muito felizes* (25,5%). As mulheres profissionais da classe média têm uma dissonância do “self” *significativamente* acentuada pela maior *consciência* (e consequências) de seu duplo papel de profissional e mãe, o que não acontece, de modo significativo, com a mulher profissional da classe baixa (Libório, 2001, 349-351.513).

O abismo entre os poucos abastados – moradores de arranha-céus à beira-mar, com três, quatro carros na garagem – e a grande maioria “escondida” em casebres, mocambos (são 2/3 da Grande Recife), favelas e palafitas à beira-rio gera um “eu” sonhador que se torna quase sempre frustrado nas camadas populares, induzido pela mídia e pela corrupção dos chamados “grandes” que campeia, aberta e desrespeitosamente, no país.

Essa situação abissal entre o *real* e o *ideal*, entre o *desejo* de ter e a *não-possibilidade* de ter leva ao descontentamento, à angústia e à violência especialmente entre os menos favorecidos, mormente nas metrópoles onde a mídia exerce grande influência consumista e os “shopping centers” sorratamente tentam ricos e pobres (quando lá vão) ao consumismo desenfreado bem nos moldes do capitalismo neoliberal selvagem.

Apesar da *abertura ôntica*, da *tolerância* e da *esperança* do “eu” do cidadão recifense da jovem família, o seu “self” se estrutura numa *dissonância básica* entre o ideal e o real, mas sofre as conseqüências dessa dissonância, principalmente as famílias da classe média, achatada entre as famílias ricas (bem protegidas) e as famílias pobres (desprotegidas).

Graças a uma certa “fuga” (alienação) ante a dura realidade – através do futebol, do carnaval, da dança de quadrilhas no São João, do forró, do pagode, do frevo e da pinga no boteco da esquina –, muita gente das famílias pobres do Recife consegue anestesiar essa dissonância do “self”, quando não descamba – ante a corrupção e a ladroagem de tantos políticos e empresários – para a revolta violenta, encarnada no roubo e no crime organizado, com os assaltos, estupros e morte de tanta gente inocente.

Essa dura realidade está gradualmente levando as famílias recifenses a um medo sistêmico e a um embotamento da *comunicação aberta e espontânea*, tão característica do cidadão brasileiro e recifense.

Com P. Koslowski (1991,145), pode-se afirmar que, em geral, a *constituição* do “self”, o *conceito* e a *realização da liberdade* na cultura urbana recifense estão muito mais nos moldes de uma cultura ainda *moderna* (“self” com ênfase na relação, aumento das opções e autonomia individual) que de uma cultura pós-moderna (“self” como força espiritual, com opções essenciais e formação responsável), em cuja direção desejável e necessária se deve trabalhar muito ainda.

No entanto, a cultura do “self” do cidadão recifense, no limiar do terceiro milênio, é ainda, na grande maioria das pessoas, cheia de sensibilidade, humanismo e solidariedade, apesar dos medos e da grande insegurança que medram, com sempre maior força, em cada pessoa desta metrópole nordestina, matando a

boa comunicação e o acolhimento que sempre caracterizaram os membros da família recifense e nordestina.

b) A linguagem, a comunicação e os “mass media” na cultura urbana recifense

Em nível de linguagem (língua), primeira forma de socialização do indivíduo, o cidadão da jovem família recifense é favorecido, nesse imenso “país-continente”, por uma só língua (o português) sem nenhum dialeto (como nos pequenos países europeus), excetuando-se as 180 línguas dos povos indígenas brasileiros (Prezia-Hoonaert, 2000, 164).

O uso comum do idioma *português*, com seus regionalismos, favorece a linguagem e a comunicação fáceis, fundamentais para o surgir e o manter da cultura urbana recifense, mormente nas classes mais populares, muito mais sensíveis e solidárias que as classes mais abastadas, que, por circunstâncias, situação e “status”, são mais herméticas e isoladas.

Na aludida pesquisa (Libório, 2001, 352-355), o *trabalho extradoméstico* do casal de dupla carreira da jovem família recifense afeta o *relacionamento* dos cônjuges entre si e com o filho pequeno do seguinte modo: 29,1% dos casais afirmam que o trabalho favorece *muito* e 31,7% afirmam favorecer *mais ou menos* o relacionamento com o cônjuge, enquanto, no relacionamento com o bebê, o trabalho extradoméstico favorece *mais ou menos* (35,3%) e *pouco* (24,8%). Percebe-se, assim, como o trabalho fora não é tão favorecedor da comunicação do casal e da família pelo fato de estarem cansados, o baixo salário e os estresses de uma vida diária.

A vinda do bebê também influenciou *muito* (52,9%), *bastante* (32,7%) e *mais ou menos* (10,1%) a *comunicação* do casal entrevistado. Intui-se, assim, como a criança, apesar de, em ge-

ral, ser aceita como um dom, na cultura brasileira e recifense, ela ainda causa muito transtorno, mormente, em nível econômico e de liberdade, principalmente os da mulher (Libório, 2001, 356-358).

A comunicação na cultura urbana do Recife obedece muito mais ao *modelo dialógico e pragmático* (comunicação não-linear com constante ação-reação), preconizado por Bateson (1976), mediatizada essa comunicação por uma potente mídia na qual se alternam tanto os *sistemas de interação* (presença física dos interlocutores) quanto o *sistema societário* através da *mídia central* (televisão, cinema etc.) e da *mídia periférica* (rádio, jornal, etc.), como afirma Crane (1997, 66-69).

De fato, em Pernambuco, cuja capital é o Recife, essa *comunicação interativa*, fácil e jeitosa, é feita através de 1.744.000 linhas telefônicas instaladas, 6.835.000 aparelhos de rádio e 6.754.000 aparelhos de televisão e avança na cultura medial e virtual com 551.000 microcomputadores (mais na classe média e alta) e um total de 1.558.000 automóveis, mais na classe média e alta (IBGE, 2002, 128-129).

Como se pode observar, a comunicação flui cada vez mais nessa cultura urbana do Recife, tanto em relação à mídia central (televisão), quanto à mídia periférica (rádio, jornal), apesar de toda uma estrutura socioeconômica dicotômica e radicalmente injusta, típica de um capitalismo neoliberal que grassa desse modo, principalmente no terceiro mundo, impedindo que todos os cidadãos da cidade tenham direito à globalidade dos recursos de formação e educação.

c) A formação e a educação na cultura urbana do Recife

O Brasil, nas últimas décadas, tem investido muito na formação e educação de seus cidadãos, e o Recife não foge a essa tendência, mas há ainda muito a ser feito nessa área.

Sabe-se muito bem que o progresso de um país se deve ao investimento que se faz nos setores da formação e da educação, não só nos conteúdos culturais mas também, como afirmava Comte, na formação dos valores éticos e morais, essenciais para a fundação e manutenção de uma sociedade (Comte, 1844, 235), no caso, a recifense.

A sociedade recifense, dominada pelos mais cultos e poderosos economicamente, em geral, “produziu uma formação e educação que defendem, como dizia Marx (1845), a ideologia da classe dominante”, visando a “determinar e orientar o indivíduo em seus impulsos para a solidariedade e o consenso” (Durkheim, 1922), querendo “integrar o indivíduo, através da aprendizagem e interiorização, às finalidades do sistema social capitalista vigente”, como aludia Parsons (1964, 15s.).

Mister se faz criar “uma *nova consciência*,” como preconizava Gramsci (1949), “para enfrentar esse domínio ideológico”, também na cultura urbana do Recife. Já houve, no passado, algumas vozes nesses setores, como a de D. Hélder Pessoa Câmara e a de Paulo Freire, entre outros. No entanto muita coisa deve ainda ser feita no campo da formação integral e da educação formal, visando, realmente, a atingir *todos* os cidadãos do Recife e de sua região metropolitana.

É bem verdade que, na região metropolitana do Recife, a taxa de escolarização de 5-6 anos já é de 79,9%; de 7-14 anos, é de 94,1%; de 15-17 anos, é de 79,9%; de 18-19 anos, é de 56,2% e de 20-24 anos, é de 28,2%. Há ainda uma taxa total de analfabetismo funcional de 23,2% das pessoas de 15 ou mais anos de idade, mais alta na zona rural (40,1%) e menos alta na zona urbana (21,2%), segundo dados do IBGE (2001, 85-95).

Na pesquisa recifense (Libório, 2001, 323-325), o nível de escolaridade dos casais entrevistados estava assim configurado: primário concluído: 115 sujeitos (28,8%); secundário concluído:

176 sujeitos (44,0%); curso técnico: 57 sujeitos (14,3%); curso universitário: 32 sujeitos (8,0%) e nenhuma escolaridade: 11 sujeitos (2,8%). Os maridos são mais idosos que as mulheres: 131 maridos (dos 200) nas faixas etárias de 26-30 anos (63) e mais de 30 anos de idade (68) e 123 mulheres (das 200) nas faixas etárias de 21-25 anos de idade (69) e 26-30 anos de idade (54), no total da pesquisa recifense.

Em todo caso, as culturas urbanas formativa e educativa, mantidas por tantas instituições governamentais e particulares, estão fazendo um esforço ingente para preparar cidadãos mais conscientes, humanos (não só bons técnicos!) e responsáveis por uma nova cultura urbana recifense do futuro sem tanto individualismo, domínio do efêmero e relativismo de valores, pondo em gestação fecunda também o sentido transcendental para a existência, fazendo acontecer uma socialização mais ampla e humana e uma identidade mais íntegra para o recifense, o nordestino e o brasileiro de hoje e de amanhã.

d) A socialização e a identidade do cidadão recifense

A socialização primária e secundária do indivíduo das classes populares recifenses é bem diferente da dos indivíduos das classes mais altas.

Nas classes baixa e média, apesar de “a criança ser recebida com alegria e como um dom (85,6%)”, sua socialização sofre as limitações devidas às situações socioeconômica e política em que vive o Recife e o país. A criança das classes média e alta tem ambientes bem diferentes dos das classes populares (Libório, 2001, 357).

Por exemplo, os menores abandonados, desde pequenos, já se adaptam rapidamente à vida concreta e dura na qual nasceram (mocambos, palafitas) e da qual fazem parte (as ruas), ad-

quirindo uma maturidade precoce (Piaget, 1967) bem diferente das crianças das classes altas, que vivem confinadas em mansões ou arranha-céus e que têm um amadurecimento normal para a sua idade. Na luta pela sobrevivência, as crianças pobres e abandonadas fazem de tudo, com bons modos ou não, para trazerem algo para o irmão pequeno, faminto, ou para os pais desempregados que exigem que tragam algo para casa, senão serão açoitados. É uma socialização que acontece forçada pela necessidade, feita, às vezes, com solidariedade e, às vezes, com muita violência e desencontros.

Já a criança e o jovem das classes altas vivem outros tipos de *socialização primária* (com muita abundância material, nem sempre acompanhado de muito afeto) e a *socialização secundária* (nos melhores colégios particulares e ambientes sofisticados) bem distante da socialização da maioria das crianças recifenses.

O trabalho extradoméstico, como fator de socialização (encontrar outras pessoas!), tem uma porcentagem muito baixa (1,4%) na pesquisa do Recife. Isso torna evidente que essa não é a mais importante razão para o ingresso dos cônjuges no mercado de trabalho recifense (Libório, 2001, 347-348).

A *identidade* formada de cada cidadão dessas classes recifenses vai remeter ou não à situação de miséria, pobreza e riqueza ou luxo de cada família na qual se inserem os respectivos indivíduos.

Vale ressaltar que não é só a dimensão socioeconômica que influi na formação da identidade e do caráter dos cidadãos, mas também outros fatores, como, por exemplo, os *valores* tão relativizados e invertidos nessa sociedade recifense secularizada, formando, assim, bem ou mal, “uma identidade pessoal e social” (Goffman, 1959) que vai fazer medrar diversos tipos de arte e urbanismo diametralmente diferentes.

e) A produção da arte e do urbanismo na sociedade recifense

A *produção artística* da sociedade recifense é muito variada e rica – vai desde o artesanato até o urbanismo mais sofisticado de Boa Viagem, Piedade e Candeias, passando por todas as outras formas de *artes cênicas* (mamulengos, danças típicas, ciranda, maracatu), músicas populares (frevo, pagode, forró) ou internacional (“rock”, “reggae”, “heavy metal”), e o *urbanismo estilizado* (arquitetura, escultura etc.) ou não (praças, canais, pontes etc.) da chamada Veneza Brasileira.

Nas *artes figurativas* (escultura, arquitetura, vídeoclipe, poesia, romance, repentis) , mediações simbólicas de uma realidade mais interiorizada e, muitas vezes, penosamente vivenciada (Crespi,1997,180-181), a riqueza da alma recifense aparece de modo espontâneo e diáfano e não perde em nada para as vetustas culturas do primeiro mundo.

A *informatização* de bancos, mídia, comércio, medicina e de outras áreas é de primeira qualidade e tão sofisticada como a dos países do primeiro mundo, embora a máquina já tenha desempregado tantos pais de família.

As crianças e jovens das classes mais ricas já têm domínio (mais que os adultos) no campo fantástico da nova *cultura virtual*, que, de um lado, liga a pessoa a um mundo mais globalizado e maravilhoso e, de outro lado, a isola dos mais próximos e íntimos, levando o jovem a jogar com o computador e a tê-lo *friamente* como grande companheiro de jogos e do jogo da existência.

A *arte endógena* (expressão íntima do gênio artístico do recifense), fundada no desejo infinito do ser humano, também retrata a real situação sociopolítica e econômica (arte exógena) em que está imersa a família brasileira e recifense (Zolberg, 1994, 22-26).

No que diz respeito ao *urbanismo recifense*, 2/3 da região metropolitana do Recife são de mocambos, casebres e favelas: 820.000 domicílios (com 3.157.000 habitantes), dos quais 77,2% são cobertos de telha, 20,6%, de laje de concreto e 1,5%, de outro tipo de cobertura. As paredes dessas residências são 96,2% feitas de alvenaria (tijolos, pedras), 0,5% de madeira aparelhada e 3,5% de outros tipos (IBGE, 2001, 186-190).

Do total dos domicílios particulares permanentes urbanos com abastecimento d'água e esgotamento sanitário adequado e lixo coletado, as famílias recifenses neles existentes têm uma renda "per capita" em salários mínimos (SM) de até ½ SM: 18,5%; mais de ½-1 SM: 27,5%; mais de 1-2 SM: 40,5%; mais de 2-3 SM: 55,5%; mais de 3-5 SM: 64,9% e mais de 5 SM: 74,1%. Infere-se desses dados que as famílias que têm maiores salários têm maior bem-estar social e urbanístico (IBGE, 2001, 199).

É claro que a vida nos bairros ricos de Boa Viagem, Piedade e Candeias é bem diferente (luxo, conforto, abundância) da vida de quem mora em Nova Descoberta, Casa Amarela, Ibura e outros bairros pobres da grande Recife carentes de quase tudo, o que repercute na formação de uma cosmovisão realista e de uma vivência religiosa mais libertadora.

- f) Concepção do mundo e relação com a transcendência: religião, mitos e ritos

A *concepção do mundo* e a *religião* permeiam a existência do humano desde as origens, protegendo e orientando o seu ser e agir (Eliade, 1978, 37).

Na *cosmovisão*, está ínsito o sentido para a vida, geralmente cultivado pelas religiões que ajudam a viver a imanência e apontam para a transcendência da existência, da pessoa, da família e da própria sociedade (Cassirer, 1923).

Cada religião tem sua cosmovisão e concepção da vida. No Brasil e também no Recife, há as seguintes cosmovisões embasadas pelas principais religiões, a saber: a católica (73,8%); a evangélica com a sua multifacetada concepção do mundo (15,4%); as outras religiões – espírita candomblé e umbanda, judaísmo, orientalismos – (3,6%); e não têm uma cosmovisão tão embasada na religião os “sem religião”, que são 7,5% dos brasileiros (IBGE, 2002, 50).

Como se pode inferir dos dados, mais de 90,0% dos brasileiros têm fé em Deus e praticam uma religião, estando a dimensão transcendental das famílias pernambucanas num patamar razoável, ao redor de 90,3% incluídas as principais religiões (IBGE, 2002, 50).

Na Entrevista do Recife (Libório, 2001, 377), a cosmovisão e a relação das famílias recifenses com a transcendência estão assim configuradas:

- a) cosmovisão – os maiores valores da vida para esses entrevistados são:
 - saúde: total 46,5% (48,0% maridos; 45,0% mulheres);
 - amor: total: 44,8% (41,0% maridos; 48,0% mulheres);
 - liberdade: total: 3,8% (6,0% maridos; 1,5% mulheres);
 - esperança: total: 2,3% (1,5% maridos; 3,0% mulheres).

Está evidente, com esses dados, que os valores mais importantes nessa cosmovisão é, em primeiro lugar, a *saúde*, sem a qual nada se pode fazer, e o *amor* sempre apregoadado pelas religiões;

- b) relação com a transcendência (religião) – as famílias recifenses crêem muito em Deus: total: 67,3% (64,5% maridos; 70,0% mulheres); crêem *bastante* em Deus:

total: 30,8% (34,5% maridos; 27,0% mulheres); *não* crêem em Deus apenas 0,3% (maridos).

Dessas famílias recifenses, 67,3% (61,0% maridos; 73,5% mulheres) pertencem a uma Igreja e 30,0% (37,5% maridos; 22,5% mulheres) não pertencem a nenhuma Igreja. Pertencem à Igreja Católica 59,5% (60,7% maridos; 58,5% mulheres), à Assembléia de Deus 12,6% (11,5% maridos; 13,6% mulheres), à Igreja Batista 10,8% (10,7% maridos; 10,9% mulheres), à Igreja Evangélica 5,6% (7,4% maridos; 4,1% mulheres), entre outras Igrejas.

As maiores frequências às igrejas são: *semanal*: total: 27,3% (21,5% maridos; 33,0% mulheres) e *anual*: total: 33,3% (35,0% maridos; 31,5% mulheres).

As razões de *simpatia* pela Igreja são: doutrina de Jesus (54,0%), oração como alívio para a alma (38,3%), tradição de família (18,8%) e preocupação com a dimensão social do homem (18,3%).

Essas famílias são *indiferentes* com a Igreja que: pede muito dinheiro (36,0%), fala de política (33,3%), não se preocupa com os pobres e a justiça (30,0%) e tem ritos longos (25,8%).

A religião é *importante* na vida das famílias entrevistadas porque: une as pessoas a Deus (60,5%), mostra o sentido da vida (35,5%), ajuda a resolver os problemas da vida (35,5%) e ensina a fazer o bem (20,5%).

Inferem-se de todos os dados acima expostos que a relação das famílias recifenses com a transcendência (religião, ritos etc.) dá um sentido à vida e ajuda muito o fiel a enfrentar os revezes da existência humana.

No Recife, como em outras partes do Brasil, há um reavivar da fé, vivida pelos leigos dos diversos grupos religiosos por meio do movimento carismático católico ou pentecostal evangélico, com certo engajamento nas comunidades.

A forte atuação da Teologia da Libertação, na América Latina e no Recife, com a figura carismática de Dom Hélder e tantos outros, depois do Concílio Ecumênico Vaticano II, está em desaceleração, voltando-se a uma vivência religiosa bastante evada de sentimentalismo, correndo-se o risco de uma queda na alienação religiosa (ópio do povo) tão propalada por Marx.

De um modo ou de outro, em nossa sociedade recifense, já bastante globalizada, mister se faz pôr em gestação uma nova cosmovisão e um relacionamento diferente com a transcendência que estejam grávidos de humanismo e cidadania e de uma ética (moral) dialogal, ecumênica com uma grande compaixão pela nossa terra tão ferida (Boff, 2001) e pelo nosso povo tão carente de direitos, de um agir político sério e de um trabalho digno para manter humanamente suas famílias.

g) A produção do direito, da política e do trabalho no Recife

Não existe sociedade sem normas ou códigos de leis que visem ao bem-estar individual e familiar de todos os seus membros.

A produção do direito é vital para a sobrevivência dos grupos sociais ante a onda de individualismo que desestabiliza as sociedades na perseguição do bem comum. Servem de exemplo as diversas faculdades de Direito, a existência de instituições voltadas para o direito, mormente o direito dos mais pobres (Procom, Idec, Tribunal de Pequenas Causas etc.), que popularizam e agilizam um pouco mais a prática da Justiça para com os cidadãos das classes mais carentes.

Para gerenciar, mudar e atualizar os direitos e deveres do cidadão recifense, é necessário fazer emergir e estruturar a dimensão política do recifense.

As instituições políticas recifenses, em nível de cidade (vereadores, prefeito) e regional (deputados, senadores, governa-

dor), tentam preservar e corrigir as normas que se tornaram obsoletas, como, por exemplo, as organizações produtivas de trabalho que mantêm as famílias e enriquecem a cultura recifense e regional.

Na Pesquisa recifense (Libório, 2001, 376) acima referida, no que concerne à realidade política e social brasileira, 41,5% acham que o Brasil está *mais ou menos*; 28,5% acham que está *ruim*; 20,0% acham que está *péssimo*; 8,8% acham que *não tem futuro* e 0,8% acham que o Brasil está *ótimo* (Libório, 2001, 376).

Os maridos dessa Entrevista se mostraram mais realistas que as mulheres, pertencentes mais à classe média que à baixa e mais presentes nas faixas etárias mais altas (os mais idosos) que já são mais conscientes e maduros.

Na área do *trabalho*, na região metropolitana do Recife, há 1.393.000 pessoas economicamente ativas (PEA), das quais 806.000 homens e 587.000 mulheres – na zona urbana (1.300.000) e na zona rural (87.000) – exercendo as seguintes atividades: transportes, armazenagem e comunicação (114.000); intermediação financeira, atividades imobiliárias, aluguéis e serviços prestados às empresas (146.000); administração pública, defesa e seguridade social (181.000); educação (175.000); saúde e serviços sociais (90.000); serviços coletivos, sociais e pessoais (80.000); serviços domésticos (207.000) e outras atividades (45.000), segundo o IBGE (2001, 119-130).

A taxa total de *desemprego* aberto (em todas as idades), na região metropolitana do Recife, em dezembro de 1999, era de 6,4% (IBGE, 2001, 135).

A *posição na ocupação* assim se apresenta na RMR: dos 1.196.000 trabalhadores, 47,7% são empregados; 7,0% são militares ou estatutários; 8,8% são trabalhadores domésticos; 26,4% trabalham por conta própria; 4,0% são empregadores e 4,6% não recebem remuneração.

No que diz respeito à *população ocupada* e ao *rendimento médio* mensal familiar “per capita”, na RMR, o panorama é o seguinte: dos 1.186.000 posições ocupadas, 18,5% ganham até ½ salário mínimo (SM); 27,4% ganham mais de ½-1 SM; 24,3% ganham mais de 1-2 SM; 7,8% ganham mais de 2-3 SM; 7,1% ganham mais de 3-5 SM e 8,9% ganham mais de 5 salários mínimos (R\$ 1.000 = U\$ 400), segundo o IBGE (2001,140-145).

Na pesquisa supracitada (Libório, 2001, 347-348), as razões que levam os cônjuges da jovem família recifense ao mercado de trabalho são: a) *necessidade financeira das famílias*: 87,4% (92,1% maridos; 79,0% mulheres), mais concentrados nas faixas etárias de 21-25 anos e de 30 anos e mais, pertencentes um pouco mais à classe média que à classe baixa; b) *satisfação pessoal*: 35,3%, sendo os maridos o dobro das mulheres, mais concentrados nas faixas etárias de 21-25 anos e 30 anos e mais, pertencentes mais à classe média que à classe baixa, o que confirma pesquisas anteriores (Ferree, 1987, 289-301), segundo os quais a mulher da classe média trabalha fora mais por *satisfação*, ao menos nos Estados Unidos da América⁶; c) *independência do cônjuge* (maridos): 16,2% da amostra, sendo 10 homens e 35 mulheres, mais presentes nas faixas etárias intermediárias (21-30 anos), pertencentes mais à classe baixa que à classe média – percebe-se uma boa quantidade (35) de mulheres querendo se tornar independentes economicamente dos maridos e, por consequência, também do ainda forte machismo nordestino (Libório, 2001,347-348).

Como se pode inferir dos dados acima, muitos trabalhadores ganham muito pouco (45,9% dos trabalhadores recifenses ganham até um SM; no NE, 66,0%) e poucos ganham muito dinheiro. Caracteriza-se, assim, o abismo socioeconômico da sociedade recifense, sendo difícil manter *dignamente*, com esse salário, a jovem família recifense.

Mister se faz, para aliviar e melhorar essa situação econômica familiar, que a mulher ingresse no mercado de trabalho para ajudar o marido, o que está maciçamente acontecendo, como se verá a seguir.

2 – O trabalho feminino e a jovem família recifense⁷

A mulher profissional recifense é uma mulher cansada, mas feliz por trabalhar; vive, no entanto, uma *significativa dicotomia* entre o lar (os papéis de mãe) e o trabalho extradoméstico (papéis profissionais) que a estressa e causa a angústia psicológica tão comum nas mães de dupla carreira.

2.1 – O trabalho extradoméstico e doméstico da mulher recifense

Culturalmente o homem é visto como provedor econômico da família e a mulher tem que ficar em casa para cuidar dos filhos. No entanto, os tempos e as necessidades mudaram e a mulher está entrando no mercado de trabalho, sem abdicar do trabalho doméstico, em que o homem muito pouco ajuda.

a) O trabalho extradoméstico da mulher recifense

No que diz respeito à variável **idade**, as mulheres de dupla carreira da amostra da Pesquisa recifense (Libório, 2001) são mais *jovens* que seus maridos, mais presenças nas duas faixas etárias iniciais (15-25 anos de idade). Das 100 participantes do trabalho extradoméstico, são 50 da classe baixa e 50 da classe média.

No que concerne ao **nível educacional** (sociocultural), 145 mulheres do grupo feminino global (200) concluíram os cursos primário (61), secundário (84), técnico (28) universitário (17) e

não têm escolaridade apenas 6 delas. Não responderam ao quesito 4 delas.

A distribuição das mulheres segundo a duração do **casamento está assim**: menos de 1 ano e 1 ano (28), de 2-5 anos (114), de 6-7 anos (33) e de 7 anos e mais de casados são 25 mulheres.

Essas 200 mulheres têm 200 filhos (um cada uma) e a **idade dos filhos** está assim distribuída: 38 mulheres têm filhos com menos de 1 ano de idade; 114 mulheres têm filhos na idade de 1-3 anos; 48 delas têm filhos com mais de 3 anos de idade.

Em relação à variável **trabalho extradoméstico**, as 100 mulheres que trabalham fora têm a seguinte *posição na ocupação*: 78 delas trabalham como :

- a) empregadas (em diversos empregos): não elencados (26), no comércio (21), na educação (16), como empregada doméstica (10), na indústria (5);
- b) por conta própria: 19 mulheres.

Não responderam ao quesito 3 mulheres profissionais da amostra (100 mulheres).

A **modalidade do trabalho extradoméstico** tem a seguinte distribuição: 43 mulheres trabalham o dia todo, 22 com horário combinado, 1 com tarefa trazida para casa, 22 por turno e 10 com outro tipo de horário. Não responderam a este quesito 2 mulheres.

No que diz respeito à variável **turno de trabalho**, a distribuição é a seguinte: 26 mulheres trabalham no turno da *manhã*, 9 no turno da *tarde*, 4 no turno da *noite*, 19 em *vários turnos*. Não responderam a esse quesito 42 mulheres.

Em relação à quantidade de **horas diárias trabalhadas**, 10 mulheres trabalham menos de 4 horas, 47 mulheres trabalham de 4-8 horas diárias, 34 mulheres trabalham de 9-12 horas diárias e 6 trabalham mais de 12 horas por dia. Não responde-

ram a esse quesito 3 mulheres da amostra (100 mulheres profissionais).

As **condições de trabalho** são vistas como *regulares* (74 mulheres), *péssimas* (5) e *ótimas* (19). Não responderam a esse quesito duas profissionais.

No que diz respeito às **razões de entrada** (duas alternativas) no mercado de trabalho recifense, 79 respostas apontam a *necessidade financeira* da família; 31, a *satisfação pessoal*; 35, a independência das mulheres de seus maridos; duas respostas para encontrar pessoas; duas, por passatempo; três para fugir da rotina; 3, por outras razões. Não responderam à questão duas mulheres.

Com relação à **influência do trabalho extradoméstico feminino**, constata-se que ele interfere primeiramente na própria *mulher profissional*: na variável *cansaço*, 35 (das 100 mulheres) se sentem *mais ou menos* cansadas; 53 se sentem *muito e bastante* cansadas e apenas 10 se sentem *pouco cansadas e descansada*. Conclui-se que o trabalho extradoméstico feminino é cansativo mais ou menos, muito e bastante para 88 (das 100) delas. Mas não é tanto o trabalho extradoméstico que causa insatisfação conjugal e familiar (pois ele dá até muito prazer na amostra!), e sim o *cansaço* advindo do trabalho extradoméstico feminino. Duas mulheres não se pronunciaram sobre isso.

Elas são, em sua maioria, mulheres *cansadas*, mas *realizadas* por terem um trabalho fora com o qual ajudam financeiramente suas famílias, entre outras razões.

De fato, ninguém pode negar que o trabalho fora cause a mulher, mas esse trabalho fora também influi na **felicidade pessoal** da mulher profissional: 38 delas se sentem *mais ou menos* felizes; 49 *muito e bastante* felizes, 11 *pouco e de nenhum modo* felizes. Comprova-se, então, que a grande maioria das mulheres profissionais (87 das 100) se sentem *mais ou menos, muito e*

bastante felizes com o trabalho extradoméstico, não lhes sendo tanto um fardo, como apontam outras pesquisas, mormente norte-americanas. Duas mulheres não responderam a essa questão. A mulher recifense profissional é, portanto, uma mulher cansada, mas feliz!

O trabalho extradoméstico feminino interfere também na *pessoa do marido*, especialmente no **relacionamento global** do casal (satisfação conjugal e familiar): 32 mulheres (e 58 maridos) afirmam que o trabalho fora favoreceu *mais ou menos* o relacionamento; 44 mulheres (e 74 maridos) afirmam que o trabalho extradoméstico favorece *muito e bastante* o relacionamento do casal e somente 22 mulheres (46 maridos) declaram favorecer *pouco* ou *de nenhum modo* o relacionamento conjugal e familiar. Isso confirma, mais uma vez, que o trabalho extradoméstico para a maioria (76 mulheres de 100 e 130 maridos dos 178) é *mais benéfico*, e não tão maléfico, se se soma o “mais ou menos” com o “positivo” (muito e bastante positivo), sendo uma percepção também do cônjuge masculino. Duas mulheres não responderam ao quesito.

O trabalho feminino fora de casa, no entanto, interfere não só na pessoa da *mulher* e do *marido* mas também no **relacionamento com a criança**. Desses casais de dupla carreira, 40 mulheres (e 58 homens) declaram que o trabalho fora favorece *mais ou menos* a relação dos pais com o filho pequeno; 21 mulheres (e 47 maridos) declaram que favorece *muito e bastante* e 37 mulheres (e 69 homens) afirmam que favorece *pouco* ou *de nenhum modo* o relacionamento dos pais com o bebê. Isso confirma, em sua maioria (61 mulheres e 105 homens), que o trabalho extradoméstico do casal de dupla carreira favorece *medianamente* (quase mais) o relacionamento com a criança e, conseqüentemente, a satisfação conjugal da jovem família recifense.

A **vida do casal** (satisfação conjugal), como um todo, é vista como sendo **favorecida** pelo trabalho extradoméstico por 87 (das 100) mulheres e 151 homens (dos 178) que o vêem como favorecendo *muito e bastante*; por 9 mulheres (e 19 homens) como favorecendo *mais ou menos* e por duas mulheres (e 6 homens) como favorecendo *pouco* ou *de nenhum modo* a vida do casal. Fica novamente patenteado que o trabalho extradoméstico é muito *benéfico* aos *cônjuges* e à *família*, apesar do cansaço que provoca aos cônjuges recifenses de dupla carreira.

A **guarda do bebê**, enquanto os casais trabalham, também traz *preocupação* e *angústia*, mormente para as mães, como afirma a Pesquisa de Polasky-Holahan (1998,388-401). Sobre o **tipo de guarda** dos filhos, 63,7% dos casais afirmam que seus filhos ficam em casa com parentes (avó, cônjuge e outros parentes), com outro tipo de pessoas (13,7%), com uma babá (7,6%), numa creche (2,2%), o que alivia um pouco a tensão das mães, já tão sobrecarregadas com o trabalho fora.

Portanto, pode-se dizer, de um modo geral, que o *trabalho extradoméstico* da *mulher recifense* traz *mais benefícios* à vida pessoal, ao relacionamento conjugal e *medianamente* ao relacionamento com a criança pequena, mesmo sobrecarregada com o *trabalho doméstico*, que deve fazer em quase sua totalidade, e com pouca ajuda do marido, embora já haja maior participação, se comparada com a de anos atrás.

b) O trabalho doméstico da mulher recifense

A dicotomia do “self” feminino se dá não somente por causa da vivência de papéis duplos (no trabalho e em casa) mas também dos dois tipos de atividades que o casal (especialmente a mulher) deve realizar diariamente; o *trabalho extradoméstico* e o *trabalho doméstico*.

Na pesquisa já referida (Libório, 2001), 100 mulheres são profissionais (50 da classe baixa e 50 da classe média) e também fazem o trabalho doméstico e 100 mulheres 50 da classe baixa e 50 da classe média são *apenas* domésticas.

Participam do **trabalho doméstico** 181 das 200 esposas e mães; somente 3 delas se declararam não participantes; não responderam à questão 16 mulheres da amostra total.

Essa participação feminina no trabalho doméstico está diminuindo, especialmente da mulher (e casal) de dupla carreira, mas, assim mesmo, 105 mulheres (e 14 homens) ainda dedicam mais de 5 horas diárias ao trabalho doméstico, 51 mulheres (e 23 homens) dão de 3-5 horas diárias de trabalho doméstico e 25 mulheres (e 118 maridos) dedicam de 0-2 horas diárias ao trabalho doméstico, numa participação inversamente proporcional (quanto menos tempo, mais o homem participa!) no que diz respeito à ajuda masculina e feminina no setor *trabalho doméstico*.

No que diz respeito ao **trabalho doméstico** e à **satisfação conjugal**, o trabalho doméstico dá satisfação conjugal (relacionamento) *mais ou menos* a 79 mulheres (e 52 homens), *muito e bastante* a 77 mulheres (e 56 maridos) e *pouca ou nenhuma satisfação* a 34 mulheres (e 50 homens). É sendo mais satisfatório o trabalho doméstico para a mulher (156 das 200 mulheres) que para o homem (108 dos 200 maridos), o que óbvio culturalmente. Não responderam a esse quesito 10 das entrevistadas

c) O trabalho feminino e a vivência das variáveis existenciais

No que concerne às **variáveis existenciais** (realidade brasileira, Deus, religião, Igreja, valores etc.) da aludida pesquisa (Libório, 2001), as mulheres (194 das 200) afirmaram *crer em Deus* muito e bastante (os maridos 198). Seis mulheres não responderam a esse quesito.

Fazem parte de uma Igreja 147 mulheres (45, não), pertencentes mais à Igreja Católica (86), à Assembléia de Deus (20), à Igreja Batista (16) e à Igreja Evangélica (6). A *freqüência semanal* se dá com 66 mulheres; *mensal* (1-3 vezes) para 46 mulheres; *anual* (algumas vezes) para 63 mulheres e *nunca* freqüentam a igreja 9 delas. Percebe-se, pois, que há uma boa freqüência mensal às igrejas, ao redor de 50,0% (49,9%), talvez visto mais ao nível ideal que real. Não responderam ao quesito 16 das entrevistas.

A *simpatia* por sua Igreja existe, porque a Igreja vive a doutrina de Jesus (111), tem orações que aliviam a alma humana (88), é tradição familiar (41) e se preocupa com a justiça e os pobres (31), entre outras razões de somenos importância estatística.

A *indiferença* para com a Igreja existe quando ela pede muito dinheiro (75), fala de política (64), não se preocupa com a dimensão social do homem (63) e tem rituais longos e repetitivos (51), entre outras razões.

A *religião tem valor* (sentido) na vida dessas mulheres, porque une a pessoa humana a Deus (127), mostra o sentido da vida (70), ajuda a vencer os problemas da existência (76) e ensina o caminho do Bem (46), entre outras razões de menor importância estatística.

Os *valores* mais importantes da vida para essas mulheres são: o *amor* (97; homens, 82), a *saúde* (90; homens, 96), a *liberdade* (3) e a *esperança* (6), entre outros valores de menor importância estatística.

A percepção da *realidade brasileira global* é mais positiva para a mulher que para o homem: o Brasil está *mais ou menos* para 85 mulheres (80 homens), está *ruim* para 51 mulheres (63 homens), está *péssimo* para 39 mulheres (41 homens), *não tem futuro* para 22 mulheres (13 homens) e está *ótimo* para 3 homens. Não responderam 3 mulheres da amostra total (Libório, 2001, 388-390).

É importante observar como a *saúde* é vista por 46,5% (186) dos entrevistados (400): o primeiro valor das pessoas e das famílias sem o qual nada se pode fazer. Isso é bem típico de uma cultura de doença e morte, como a recifense e a brasileira.

Concluindo este item, pode-se afirmar que o *trabalho extradoméstico feminino* (e também masculino) não é tão causador da insatisfação conjugal e familiar da jovem família recifense, mas antes a *situação econômica familiar*, que leva a mulher ao mercado de trabalho, com o acréscimo do *trabalho doméstico*, tornando-a *cansada, angustiada e ambivalente* em seu “self”. Tudo isso repercute negativamente no relacionamento (satisfação) conjugal e familiar.

2.2 – O trabalho extradoméstico e a satisfação conjugal e familiar

A satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense foi medida pelo Marital Satisfaction Inventory (MSI), de Douglas K. Snyder, que, com suas 242 afirmações, tenta, em 11 escalas, medir a satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense.

As escalas são: convencionalidade (CO), insatisfação global (IG), comunicação afetiva (CA), comunicação para a solução de problemas (CS), tempo passado juntos (TJ), administração das finanças (DA), insatisfação sexual (IS), percepção de papéis (PP), dificuldades com a família de origem (DF), insatisfação com os filhos (IF) e conflito na educação dos filhos (CE).

De acordo com a *análise de variância* feita ao MSI, em suas 11 escalas que avaliam a globalidade da satisfação conjugal e familiar, o resultado está assim configurado, quanto ao *gênero* (M-F), *tipo de trabalho* (TED-TD) e *classe social* (baixa e média), levando-se em conta *somente as diferenças significativas* entre esses três fatores.

No fator **gênero** (M-F), o *trabalho extradoméstico* (TED) do jovem casal recifense afeta o marido *significativamente* (P.020) só na escala convencionalidade (CO) com a qual os maridos responderam aos quesitos mais em relação *ideal* do que ao *real*. Esses maridos pertencem mais ao trabalho extradoméstico (n.s.⁸) e à classe média (n.s.).

O trabalho extradoméstico feminino afeta *significativamente* as mulheres em sua satisfação conjugal e familiar em mais escalas, a saber: tempo passado juntos (TJ); tempo livre (P.013), pertencentes mais ao trabalho extradoméstico (n.s) e à classe baixa *significativamente* (P.031); PP: percepção de papéis:(P.003), pertencentes *significativamente* (P.001) ao trabalho extradoméstico e à classe média (P.001); DF: dificuldades com as famílias de origem (P.003), pertencentes mais ao trabalho extradoméstico (n.s.) e à classe baixa (n.s.) e CE: conflito sobre a educação do filho (P.022), pertencentes mais ao trabalho doméstico (n.s.) e *significativamente* (P.008) à classe baixa.

Noutras palavras, o *trabalho extradoméstico* da *jovem família recifense* afeta *significativamente*, quanto ao gênero, o homem somente numa escala (convencionalidade:CO) e mais a mulher, em 4 escalas: TJ: tempo livre; PP: percepção de papéis; DF: dificuldades com as famílias de origem e CE: conflito sobre a educação do filho.

No fator **tipo de trabalho** (extradoméstico ou doméstico), o trabalho extradoméstico *não* atinge *significativamente* o homem de nenhum tipo de trabalho (extradoméstico ou doméstico).

O trabalho extradoméstico da jovem família recifense afeta *significativamente* as mulheres do trabalho extradoméstico (P.001) na escala PP: percepção de papéis e as mulheres do trabalho doméstico (TD) (P.001) na IF: insatisfação no confronto com o filho.

Noutras palavras, no fator *tipo de trabalho* (extradoméstico-doméstico), as mulheres do trabalho extradoméstico são *signifi-*

cativamente atingidas em sua satisfação conjugal e familiar, na escala PP: percepção de papéis (P.001) e as mulheres do trabalho doméstico na escala IF: insatisfação no confronto com o filho (P.001).

No fator **classe social** (média ou baixa), o trabalho extradoméstico atinge *significativamente* (P.001) a satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense de classe baixa em 8 escalas: IG: insatisfação global; CA: comunicação afetiva; CS: comunicação para a resolução de problemas; DA: administração financeira; TJ: tempo passado juntos; IS: Insatisfação sexual; IF: insatisfação no confronto com o filho e CE: conflito sobre a educação do filho.

O trabalho extradoméstico afeta *significativamente* (P.001) a satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense da classe média somente na escala percepção de papéis (que provoca a dissonância do “self”). Percebe-se, assim, como os *casais* (mormente as *mulheres*) da *classe social baixa* do *trabalho extradoméstico* e do *trabalho doméstico* são os grandes penalizados nessa Amostra do Recife (Libório, 2001, 512-515).

A tabela a seguir mostra melhor a satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense na pesquisa de 1999, no Recife.

Tabela 1 – A satisfação conjugal e familiar da jovem família recifense (1999).

Escalas	Gênero		Trabalho		Classe social		
	M	F	TED	TD	Baixa	Média	P
1 - CO	+					n.s.	.020
2 - IG					+		.001
3 - CA					+		.009
4 - CS					+		.009
5 - DA					+		.001
6 - TJ		+			+		.013
7 - IS					+		.001
8 - PP		+	+			+	.003
9 - DF		+			n.s.		.001
10 - DF				+	+		.001
11 - CE		+			+		.022

Fonte: Pesquisa de Campo, Recife, 1999.

Em síntese, segundo a análise de variância, as mulheres do trabalho doméstico da classe baixa são *significativamente* (P.001) mais insatisfeitas (em 8 escalas) em sua vida conjugal e familiar (pela carência de tudo!) que os homens e os casais do trabalho extradoméstico da classe baixa e média, com exceção das mulheres da classe média do trabalho extradoméstico, que são atingidas *significativamente* (P.001) no *gênero* (F), no *tipo de trabalho* (extradoméstico) e na *classe social* (média). Tudo isso é provocado pela sua cultura e consciência das implicações da vivência do duplo papel (classe média), que nutre um “self” ambivalente ante os múltiplos papéis (PP), precisamente a mulher, que, em geral, é muito mais sensível que o homem (gênero).

Eis, pois, em que fatores a jovem família recifense é afetada em sua vida conjugal e familiar, na luta renhida de cada dia por uma mais digna sobrevivência.

Conclusão

A *jovem família*, inserida na cultura metropolitana do Recife, pelo fato mesmo de “estar inserida”, expressa, nos mais diversos âmbitos culturais, a riqueza e pobreza interiores de cada indivíduo (arte endógena) e do grupo social, encarnadas na arte e urbanismo *objetivos* (arte exógena), expressas nas *danças* (quadrilhas juninas, cirandas, forrós, pagodes etc.) e nas *canções* (populares e clássicas, regionais, nacionais e internacionais), *artesanatos* e *esculturas, construções, sistema viário, parques* e *praças* e outras formas culturais.

A *cultura urbana recifense* é a estratificação das energias que o indivíduo e as famílias empregam, ao se debruçarem sobre o meio-ambiente, na *busca* do cumprimento do dever, do prazer e da realização e na *fuga* da frustração, da dor e da

irrealização humana e familiar, nesse mundo econômico e cultural em que vivem.

A cultura, em geral, tem uma importância e uma abrangência ilimitadas, permeando os diversos âmbitos da vida humana e familiar com o “self” (identidade), a comunicação, a educação, a socialização, as artes, o direito, a política, a religião e o trabalho (extradoméstico e doméstico) com o qual a família recifense pobre tenta, a duras penas, sobreviver com ou sem sentido para a sua existência.

De fato, no dia-a-dia, constata-se que os traços de *identidade* do recifense são muito ricos, com uma abertura e comunicação fáceis, uma tolerância e flexibilidade ímpares e uma sensibilidade e sensualidade à flor da pele, apesar de a situação econômico-financeira e psicossocial estar embotando essas ricas características, devido a uma “esperança cansada” que descamba nos diversos modos de uma violência já generalizada.

A situação econômico-financeira familiar, de fato, tem levado, nas últimas décadas, as mulheres antes domésticas ao mercado de trabalho por *necessidade financeira* (87,4%), *satisfação pessoal* (35,3%) e *independização do cônjuge* (marido: 16,2%), entre outras razões. E o trabalho extradoméstico feminino tem proporcionado *felicidade* a ambos os cônjuges, principalmente à mulher, embora muitas horas diárias trabalhadas, as condições de trabalho e o exíguo salário a tornem *estressada* (muito e bastante), *dicotômica* (na vivência dos múltiplos papéis) e *angustia-da* (angústia psicológica) no jogo entre o *ideal* e o *real* de ser mãe, esposa e profissional (dupla carreira), numa cultura recifense, marcadamente machista.

O *trabalho extradoméstico* (TED) é tão *benéfico*, que, *significativamente* ($P = .001$), só a mulher profissional da classe média tem uma *dissonância* do “self” por causa da *percepção* da vivência de seus *múltiplos papéis* (PP: esposa, mãe, profissio-

nal). Deve-se essa dissonância, provavelmente, à sua maior *cultura*, que aguça a *consciência* no atinente às conseqüências (em casa e no trabalho) do vivenciar dos múltiplos papéis.

O *trabalho doméstico* (TD) não é tão realizador nem para os homens, nem para as mulheres, especialmente para a mulher somente doméstica (e a profissional) da classe baixa, que tem sido afetada *significativamente* ($P = .001 - .022$) em 8 (das 11) escalas de D. K. Snyder, a saber: insatisfação global (IG), comunicação afetiva (CA), comunicação para a resolução de problemas (CS), administração financeira da família (DA), tempo livre (TJ), insatisfação sexual (IS), insatisfação no confronto com os filhos (IF) e conflitos na educação dos filhos (CE).

O homem, culturalmente tido como provedor econômico da família, não é afetado tanto, psicicamente, pelo trabalho extradoméstico e doméstico. Ele vêm, *significativamente* ($P = .020$), nessa entrevista, os problemas profissionais e familiares mais no *ideal* que no *real* (convencionalidade: CO).

Sintetizando, a *mulher* da jovem família recifense de dupla carreira, inserida na rica cultura urbana recifense, apesar de ser uma *profissional feliz*, tem como estressores de seu ser a quantidade de horas diárias trabalhadas (somadas ao trabalho doméstico), o salário irrisório que recebe, a corrupção generalizada e a veiculação consumista da mídia com a relativização dos valores a criar uma defasagem entre o *mundo real* e o *mundo ideal*, que leva muitos membros da jovem família recifense para a violência com uma *distribuição forçada* de renda (com os roubos, assaltos, seqüestros, propinas etc.) ou para sobrevivência nas ruas, por causa da carência de tudo em casa e, às vezes, ante o reinado da violência estrutural intrafamiliar.

No entanto não sejamos pessimistas! Apesar de tudo, a grande maioria das famílias recifenses – nessa cultura multifacetada com proeminência do medo e da incerteza – continua corajosa e tenazmente a se curvar (biopsíquica e espiritual-

mente) sobre a realidade recifense, fazendo cultura e lutando, com denodo, por dias melhores para si mesma e para os filhos de seus filhos sem muito futuro pela frente.

É impressionante constatar – aonde quer que se vá (centro da cidade, praias, becos e esquinas e ruas) – um exército de pais, mães e crianças também pequeninas que tentam insistentemente vender alguma coisa a fim de trazerem, à noite, alguns trocados para casa e, assim, poderem *apenas* sobreviver a muito custo.

Isso se dá, especialmente, com as famílias das classes populares (pobres e miseráveis), já que as famílias de classe média estão um pouco mais abastecidas do essencial, bem diferentes das famílias da classe rica às quais nada falta em suas *gaiolas* (porque isoladas, protegidas, fechadas a sete chaves) quase sempre *douradas* (muita abundância de tudo, domínio do supérfluo e do luxo e, não poucas vezes, da arrogância, de prepotência e também do medo de ser assaltado). Como bem afirmaram Cristovam Buarque e Giuseppe Martinelli, em artigo intitulado “A desordem do progresso”:

“... não é raro que o pobre rico seja assaltado, antes de terminar o jantar, ou depois, na estrada a caminho de casa, sendo a viagem um susto durante o percurso todo para casa e, mesmo em casa, se sentem sobressaltados e em susto permanente, apesar de tanto dinheiro gasto com a sua segurança” (Buarque-Martinelli, 2001, 7).

É louvável, portanto, conhecer um pouco mais esse debruçar-se teimoso da (jovem) família pobre e da rica família sobressaltada sobre a terra e cultura recifenses, procurando, esperançosamente, tempos melhores num amanhã que, sem dúvida, começa aqui e agora, com uma justa partilha de bens e solidariedade de todos, neste limiar do terceiro milênio.

Notas

- ¹ No modelo Ciclo de Vida Familiar, a *jovem família* é a família, recentemente constituída, não importando tanto a idade cronológica. (Cf. CARTER, B.; McGOLDRICK, M. As mudanças no Ciclo de Vida Familiar: Uma estrutura para a terapia familiar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, p. 17).
- ² Do total dos domicílios da região Nordeste, 21,9 % têm linha telefônica; 80,3 %, rádio; 76,0 %, televisão e 4,3 %, microcomputador com bom uso de Internet (Cf. IBGE, **Tabulação avançada do Censo Demográfico 2000**: Resultados preliminares da Amostra. R. J., 2002, p. 83).
- ³ Cf. SHANNON-WEAVER, 1949.
- ⁴ “Conjunto não organizado de indivíduos que são percebidos em suas atitudes, representações e comportamentos (não a personalidade dos membros) de tipo *médio* e não necessariamente correspondentes a pessoas concretas, mas a formas mais primitivas e ínfimas da evolução orgânica” como afirma SIMMEL, G. Forme e giochi di società. Milano: Feltrinelli, 1983.
- ⁵ Doravante, a palavra “recifense” inclui também os habitantes de sua região metropolitana.
- ⁶ No Brasil, o salário da mulher da classe média é realmente *complementar* e muito necessário para folgar mais o orçamento familiar.
- ⁷ Este número (2) se baseia essencialmente nos Dados da Pesquisa de Campo, feita no Recife, para a tese de Doutorado do autor sobre a Psicologia da Família (visão psicossocial), na Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, em março de 2001.
- ⁸ N.S. : Não significativo.

Referências

- BATESON, G. **Verso uma ecologia della mente**. Milano: Adelphi, 1976.
- BATTRO, A. M. "Inteligência (Adaptação)", In: **Dicionário terminológico de Jean Piaget**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1978, p. 138-139.
- BOFF, L. **Saber cuidar**. Ética do humano e compaixão pela terra. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- BUARQUE, C. ; MARTINELLI, G. **A desordem do progresso**. O Globo, Rio de Janeiro, 12, fev. 2001. Caderno Opinião, p. 7.
- CASSIRER, E. **Filosofia delle forme simboliche** (1923. II, p.57). Firenze: La Nuova Itália, 1961.
- CHOMSKY, N. Alcune costanti della teoria lingüística. In: AA.VV. **Problemi attuali della linguistica: Regole e rappresentazioni**. Milano: Bompiani, 1980.
- COMTE, A. Discorso sullo spirito positivo (1844). In: COMTE, A. **Corso di filosofia positiva, II**. Torino, UTET, 1967, p. 235ss.
- CRANE, D. (org.). **The sociology of culture**. Oxford: Blackwell, 1994, p. 2.
- CRANE, D. **La produzione culturale**. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 54-55.
- CRESPI, F. **Manuale di sociologia della cultura**. Roma: Editora Laterza, 1997, p. 22.
- DURKHEIM, É. **La sociologie e l'educazione (1922)**. Roma: Newton Compton Italiana, 1971.
- ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas**. Tomo I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. v. 1: das origens ao judaísmo. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 37.

FERREE, M. M. Family and job for the working-class women: gender and class systems seen from below. p. 289-301. In: GESTER-GROSS (Eds.). **Families and work**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

GALIMBERTI, C. (org.). **La conversazione**. Milano: Guerini, 1992.

GOFFMAN, E. **La vita quotidiana come rappresentazione** (1959). Bologna: Il Mulino, 1969.

GRAMSCI, A. **Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura** (1949). Roma: Editori Riuniti, 1971.

IBGE, **Censo demográfico 2000: características da população e dos domicílios-resultados do universo**. Rio de Janeiro: 2001, p. 279.

_____. **Síntese de indicadores sociais 2000**. Rio de Janeiro: 2001, p. 25-29.

_____. **Tabulação avançada do censo demográfico 2000: resultados preliminares da amostra**. Rio de Janeiro: IBGE, 2002, p. 128-129.

JÚNIOR, J. C.; CINTRA, G. U. "Colligere" In: **Dicionário latino-Português**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, p. 229.

KOSLOWSKI, P. **La cultura postmoderna: conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico**. Milano: Vita e Pensiero, 1991, p. 145.

LIBÓRIO, L. A.; DE ARAÚJO, V. L. Contribuição brasileira ao humanismo. In: NOGARE, P. D. **Humanismos e anti-humanismos em conflito**. 1. ed. São Paulo: Herder, 1973. p. 261-269.

LIBÓRIO, L. A. **O trabalho extradoméstico feminino e a satisfação conjugal da jovem família do Recife (PE)**. O ajustamen-

to conjugal na tríade. Roma, 2001. 642p. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Salesiana, 2001.

LUHMANN, N. **Sistemi sociali**. Bologna: Il Mulino, 1990.

MARX, K. Tesi su Feuerbach (1845). In: **Opere complete**. v. 10, 1977.

_____. Per la critica della filosofia del Diritto di Hegel (1843), In: **Opere Complete**. Roma: Editori Riuniti, 1976. v. III.

MAURER, R. Kultur. In: KRINGS et al, H. (orgs.) **Handbuch philosophischer Grundbegriffe**. München: Kösel, 1973, p. 823. V. III.

PARSONS, P. **Social structure and personality**. Glencoe: The Free Press, 1964, p.15ss.

_____. **Theory of society**. I. Glencoe: Free Press, 1961, p. 47.

PIAGET, J. La psychogenèse des connaissances et sa signification épistémologique (1975). In: PALMARINI, M. P. (org.). **Théories du langage**: Théories de l'apprentissage. Paris: Seuil, 1979.

_____. **Biologie et connaissance**. Paris: Galimard, 1967, p. 54.

POLASKY, L. J.; HOLAHAN, C. K. **Maternal self-discrepancies**, Interrole conflict, and negative affect among married professional women with children. *Journal of Family Psychology*, v. 12, p. 388-401, 1998.

PREZIA, B.; HOONAERT, E. **Essa terra tinha dono**. São Paulo: F.T.D., 2000, p. 164.

WEBER, M. **Economia e società** (1922), I-II. Milano: Comunità, 1961.

ZOLBERG, V. **Sociologia dell'arte**. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 23-26.