

Convergência

480

ABRIL
2015 • ANO L

Revista da Conferência
dos Religiosos do Brasil – CRB

ISSN 0010-8162



CRB

Convergência ISSN 0010-8162

DIRETORA: Irmã Maria Inês Ribeiro, mad
EDITOR: Irmão Lauro Daros, fms
REDATORA: Irmã Rosa Maria Martins Silva, mscs – MTb 0010693/DF

CONSELHO EDITORIAL: Frei Moacir Casagrande, ofmcap
Irmã Helena Teresinha Rech, sst
Irmã Vera Ivanise Bombonato, fsp
Jaldemir Vitório, sj
João Edênio Valle, svd

PROJETO GRÁFICO: Manuel Rebelato Miramontes
COORDENAÇÃO DE REVISÃO: Marina Mendonça
REVISÃO: Mônica Elaine G. S. da Costa e Ana Cecília Mari
IMPRESSÃO: Gráfica de Paulinas Editora
ILUSTRAÇÃO DA CAPA: Anderson Augusto de Souza Pereira

DIREÇÃO, REDAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO

SDS, Bloco H, n. 26, sala 507 – Ed. Venâncio II
70393-900 - Brasília - DF
Tel.: (61) 3226-5540 - Fax: (61) 3225-3409
E-mail: crb@crbnacional.org.br
www.crbnacional.org.br
Registro na Divisão de Censura e Diversões Públicas
do PDF sob o n. P. 209/73

Sumário

Editorial

Ano da Vida Consagrada. Colaborando com a obra do Pai,
do Filho e do Espírito 229

Mensagem do Papa

Encontro do Papa Francisco com os Movimentos Sociais:
Declaração Final 232

Informes

A Vida Religiosa que eu amo 237

Justificação, santificação, divinização: o projeto de Deus
nos seus religiosos e religiosas 240

Vida Religiosa Salesiana:
a força de um carisma 249

“Como descubro a Deus na vida do meu povo” 257

Artigos

A arte das artes. “Vida Religiosa” no Oriente
MASSIMO PAMPALONI 267

Individualidade e comunidade: tensão e harmonia
na Vida Religiosa Consagrada
JACKSON CÂMARA SILVA 282

Ano da Vida Consagrada

Colaborando com a obra do Pai,
do Filho e do Espírito

O Ano da VC convida a VRC a se fazer Reino. Se o Reino está em nós, torna-se natural promover o Reino no mundo, pelo nosso jeito de ser, sentir, pensar, falar, fazer... sempre na alegria.

A Mensagem do Papa Francisco afina-se com a CF 2015: “Fraternidade: Igreja e sociedade e Eu vim para servir (Mc 10,45)”. Em outubro 2014, no Vaticano, ocorreu o Encontro Mundial dos Movimentos Sociais, quando o Papa debateu três temas principais – pão, terra e lar – e produziu uma Declaração Final, uma espécie de “Carta dos Excluídos aos Excluídos”, que servirá de base de trabalho para os movimentos sociais em seus respectivos países.

A seção Informes inicia-se com um profundo poema da Ir. Mercedes, presidente de CLAR, intitulado “A Vida Religiosa que eu amo”. Uma das mais belas estrofes diz: “Amo a Vida Religiosa que se sabe irmã de todas e de todos, também da Terra, da criação, do cosmos... e, portanto, sabe cuidar, cultivar, arar espaços que acolham e façam crescer a vida, a alegria, a ternura e o consolo”.

O texto seguinte é a palestra de Dom Bernardo Bonowitz no Encontro da VRC. O evento aconteceu em 28 e 29 de agosto de 2014, em Curitiba, promovido pela CRB Regional Paraná. O autor falou sobre “Justificação, santificação, divinização: o projeto de Deus nos seus religiosos e religiosas”. Diz que “nós somos aquilo que Deus realiza em nós através da sua salvação, completando e aperfeiçoando seu ato primordial de criação. Aquilo que somos e aquilo que fazemos é o fruto daquilo que Deus faz por e em nós. Cada

uma das pessoas da Trindade realiza um milagre em nós. Os três milagres são inter-relacionados e inseparáveis. Juntos, eles constituem nossa Vida Religiosa e nossa vida eterna”.

Ainda no contexto do Ano da VC, Pe. João Mendonça escreve sobre o carisma fundacional da Vida Religiosa Salesiana, atendendo à orientação do Papa Francisco. Informa o autor que “o Papa Francisco nos exorta a narrar nossas histórias como forma de agradecimento a Deus pelo dom do Carisma Fundacional e viver com paixão este dom”.

Pe. Justino Sarmiento Rezende, religioso e sacerdote salesiano, oferece o artigo preparado para o V Simpósio Latino-americano de Teologia Índia. O artigo intitula-se “Como descubro a Deus na vida do meu povo”. Informa o autor que “é um olhar às nossas culturas indígenas da região do rio Negro, Amazonas – Brasil. Somos vinte e três povos diferentes, cada qual com suas espiritualidades, divindades, crenças, tradições, celebrações, músicas, danças, ritmos; com seus modos de viver”.

Na seção Artigos, Pe. Massimo Pampaloni, sj, apresenta o texto “Arte das artes. ‘Vida Religiosa’ no Oriente”. Massimo explica o título do artigo: “A expressão *arte das artes* é de S. Bulgakov (1871-1944), que a utiliza para a vida monástica: ‘A ortodoxia define a vida cristã como uma arte espiritual – considerando o estado monástico como a arte entre todas as artes, a arte de sua própria alma: aí se expressa propriamente a natureza da ortodoxia. Esta é amor e visão da beleza espiritual. O amor da beleza exige que esta última resplandeça através da vida inteira...’ Este aceno à vida monástica explica o porquê das aspas que eu pus na expressão ‘Vida Religiosa’ no título do artigo”.

O último artigo é de Ir. Jackson Câmara Silva, membro do Instituto Religioso Nova Jerusalém. Ir. Jackson reflete sobre “Individualidade e comunidade: tensão e harmonia na Vida Religiosa Consagrada”. Expressa o autor que viver em sociedade/comunidade é uma característica inerente ao ser humano. Esclarece que “como cristão é também chamado pelo *Deus-Trindade* a viver em comunidade, amando e respeitando aquele pelo qual se faz próximo (cf. 1Jo 4,21; Lc

10,29-37). No entanto, aqueles pertencentes à Vida Religiosa Consagrada (VRC) não só devem viver, mas também irradiar essa forma de vida para a humanidade”.

O filósofo Sócrates ensina que “a vida sem reflexão não vale a pena ser vivida”. Que os textos apresentados sejam de grande auxílio na reflexão sobre o nosso jeito de ser VRC para o Reino.

Ir. Lauro Daros, fms

Mensagem do Papa

232

Encontro do Papa Francisco com os Movimentos Sociais

Declaração final

O histórico Encontro Mundial dos Movimentos Sociais (EMMS) com o Papa Francisco debateu três temas principais – pão, terra e lar – e produziu uma Declaração Final, uma espécie de “Carta dos Excluídos aos Excluídos”, que servirá de base de trabalho para os movimentos sociais em seus respectivos países. O Encontro ocorreu entre os dias 27 e 29 de outubro, no Vaticano.

Declaração Final do Encontro Mundial dos Movimentos Populares

Como parte da conclusão do EMMP, queremos fazer chegar à opinião pública um breve resumo do que aconteceu durante estes três históricos dias.

1. Convocada pelo PCJP, pela PAS e por diversos movimentos populares do mundo, sob a inspiração do Papa Francisco, uma delegação de mais de cem dirigentes sociais de todos os continentes se reuniu em Roma para debater três eixos: terra, trabalho, moradia; os grandes problemas e desafios que enfrenta a família humana (especialmente exclusão, desigualdade, violência e crise ambiental) a partir da perspectiva dos pobres e suas organizações.

2. As jornadas se desenvolveram procurando praticar a Cultura do Encontro e integrando companheiros, companheiras, irmãos e irmãs, de distintos continentes, gerações, ofícios, religiões, ideias e experiências. Além dos setores representativos dos três eixos principais do encontro, participaram um número considerável de bispos e agentes

233

pastorais, intelectuais e acadêmicos, que contribuíram significativamente para o encontro, sempre respeitando o protagonismo dos setores e movimentos populares. O Encontro não esteve isento de tensões que pudéssemos assumir coletivamente como irmãos.

3. Em primeiro lugar, sempre da perspectiva dos pobres e dos povos pobres (neste caso os camponeses, trabalhadores sem direitos e habitantes de bairros populares), foram analisadas as causas estruturais da desigualdade e da exclusão, desde suas raízes sistêmicas globais até suas expressões locais. Compartilharam-se os números horríveis da desigualdade e a concentração da riqueza nas mãos de um punhado de milionários. Os painelistas e palestrantes concordaram que se deve buscar na natureza desigual e predatória do sistema capitalista, que coloca o lucro acima do ser humano, a raiz dos males sociais e ambientais. O enorme poder das empresas transnacionais que pretendem devorar e privatizar tudo – mercadorias, serviços, pensamento – são o primeiro violino desta sinfonia de destruição.

4. Durante o trabalho nas oficinas conclui-se que o acesso pleno, estável, seguro e integral à terra, ao trabalho e à moradia constituem direitos humanos inalienáveis, inerente às pessoas e sua dignidade, que devem ser garantidos e respeitados. A moradia e o bairro como um espaço inviolável por Estados e corporações, a terra como um bem comum que deve ser compartilhado entre todos os que nela trabalham, evitando sua acumulação, e o trabalho digno como eixo estruturador de um projeto de vida foram algumas das reivindicações compartilhadas.

5. Também abordamos o problema da violência e da guerra, uma guerra total ou, como disse Francisco, uma terceira guerra mundial parcelada. Sem perder de vista o caráter global destes problemas, tratou-se com particular intensidade da situação do Oriente Médio, principalmente a agressão contra o povo palestino e curdo. A violência que desencadeiam as máfias do narcoterrorismo, o tráfico de armas e o tráfico de pessoas também foram objeto de profundo debate. Os despejos forçados pela violência, o agronegócio, a mineração poluente e todas as formas de extrativismo, e a

repressão sobre camponeses, povos originários e afrodescendentes estiveram presentes em todos os debates. Também o grave problema dos golpes de estado como em Honduras e Paraguai e o intervencionismo de grandes potências sobre os países mais pobres.

6. A questão ambiental esteve presente num rico intercâmbio entre a perspectiva acadêmica e popular. Pudemos conhecer os dados mais recentes sobre contaminação e a mudança climática, as previsões sobre futuros desastres naturais e as provas científicas de que o consumismo insaciável e a prática de um industrialismo irresponsável que promove o poder econômico explicam a catástrofe ecológica em cena. Devemos combater a cultura do descarte, e ainda que suas causas sejam estruturais, também devemos promover uma mudança desde baixo, nos hábitos e condutas de nossos povos, priorizando os intercâmbios no interior da economia popular e a recuperação do que este sistema renega.

7. Novamente, pudemos concluir que a guerra e a violência, a exacerbação dos conflitos étnicos e a utilização da religião para a legitimação da violência, assim como o desmatamento, a mudança climática e a perda da biodiversidade, têm seu principal motor na busca incessante do lucro e na pretensão criminosa de subordinar os povos mais pobres para saquear suas riquezas naturais e humanas. Consideramos que a ação e as palavras dos movimentos populares e a Igreja são imprescindíveis para frear este verdadeiro genocídio e terricídio.

8. Particular atenção merece a situação das mulheres golpeadas por este sistema. Reconhecemos nessa realidade a urgente necessidade de um compromisso profundo e sério com essa causa justa e histórica de todas nossas companheiras, motor de lutas, processos e propostas de vida, emancipatórias e inspiradoras. Também exigimos a finalização da estigmatização, descarte e abandono das crianças e jovens, especialmente os pobres, afrodescendentes e migrantes. Se as crianças não têm infância, se os jovens não têm projeto, a Terra não tem futuro.

9. Longe de ficarmos na autocompaixão e nos lamentos por todas estas realidades destruidoras, os movimentos

populares, em particular os reunidos neste Encontro, reivindicamos que, junto aos excluídos, aos oprimidos, aos pobres não resignados, organizados, enfrentemos com todas as nossas forças a caótica situação a que este sistema nos levou. Neste sentido, foram compartilhadas inúmeras experiências de trabalho, organização e luta que têm permitido a criação de milhões de fontes de trabalho digno no setor popular da economia, a recuperação de milhões de hectares de terra para a agricultura camponesa e a construção, integração, melhoramento ou defesa de milhões de moradias e comunidades urbanas no mundo. A participação protagonizada pelos setores populares em democracias sequestradas ou diretamente em plutocracias é indispensável para as transformações que necessitamos.

10. Tendo em conta o especial contexto deste encontro e a inestimável contribuição da Igreja Católica que, encabeçada pelo Papa Francisco, permitiu sua realização, nos detivemos para analisar o marco de nossas realidades, o imprescindível aporte da doutrina social da Igreja e o pensamento de seu pastor para a luta por justiça social. Nosso material principal de trabalho foi a *Evangelii Gaudium*, que levou em conta a necessidade de recuperar pautas éticas de conduta na dimensão individual, grupal e social da vida humana. É razoável destacar a participação e intervenção de numerosos sacerdotes e bispos católicos ao longo de todo o Encontro, encarnação viva de todos aqueles agentes pastorais laicos e consagrados, comprometidos com as lutas populares que, consideramos, devem ser reforçados no seu importante labor.

11. Todos e todas, muitos de nós católicos, pudemos assistir à celebração de uma missa na Catedral de São Pedro, celebrada por um de nossos anfitriões, o Cardeal Peter Turkson, onde foram apresentados como oferendas três símbolos de nossos anseios, carências e lutas: um carro de papelão, frutos da terra camponesa e uma maquete de uma casa típica dos bairros pobres. Pudemos contar com a presença de um importante número de bispos de todos os continentes.

12. Neste ambiente de debate apaixonado e fraternidade intercultural, tivemos a inesquecível oportunidade de assistir a um momento histórico: a participação do Papa

Francisco no nosso Encontro, que sintetizou em seu discurso grande parte de nossa realidade, nossas denúncias e nossas propostas. A clareza e contundência de suas palavras não admitiram duas interpretações e reafirmam que a preocupação pelos pobres está no centro do Evangelho. Em coerência com suas palavras, a atitude fraterna, paciente e cálida de Francisco com todos e cada um de nós, em especial com os perseguidos, também expressa sua solidariedade com nossa luta, tantas vezes desvalorizada e prejudicada, inclusive perseguida, reprimida ou criminalizada.

13. Outro dos momentos importantes foi a participação do irmão Evo Morales, presidente da Assembleia Mundial dos Povos Indígenas, que participou em caráter de dirigente popular e nos ofereceu uma exposição centrada na crítica ao sistema capitalista e em tudo o que os excluídos podem fazer em relação a terra, trabalho, moradia, paz e ambiente, quando nos organizamos e temos acesso a posições de poder, de um poder entendido como serviço e não como privilégio. Seu abraço com Francisco nos emocionou e ficará para sempre em nossa memória.

14. Entre os encaminhamentos imediatos do encontro, levamos duas coisas: a “Carta dos excluídos aos excluídos” para trabalhar com as bases dos setores e movimentos populares, a qual nos comprometemos a distribuir massivamente junto ao Discurso do Papa Francisco, e as memórias; e a proposta de criar um Espaço de Interlocação permanente entre os movimentos populares e a Igreja.

15. Junto a este breve comunicado, pedimos especialmente a todos os trabalhadores e trabalhadoras da imprensa que nos ajudem a difundir a versão completa do discurso do Papa Francisco que, repetimos, sintetiza grande parte de nossa experiência, pensamentos e anseios. Repetimos juntos: Terra, Teto e Trabalho são direitos sagrados! Nenhum trabalhador sem direitos! Nenhuma família sem moradia! Nenhum camponês sem terra! Nenhum povo sem território! Vivam os pobres que se organizam e lutam por uma alternativa humana à globalização excludente! Longa vida ao Papa Francisco e a sua Igreja pobre para os pobres!

Amo a Vida Religiosa porque é um dom do Espírito à sua Igreja, dom gratuito que expressa o amor e o cuidado de Deus pelo seu povo, a quem é enviada para acompanhá-lo e caminhar com ele no dia a dia.

Amo a Vida Religiosa porque é expressão de que Jesus segue chamando os que ele quer para ser sua memória vivente do modo de atuar e viver em favor do Reino.

Amo a Vida Religiosa porque deixa evidente no mundo que o coração humano tem fome e sede de Deus, e que somente Deus é capaz de responder plenamente a estes anseios, e de seduzir e enamorar o coração, de maneira que suscite respostas cheias de paixão e de vida, de amor incondicional, de respostas que se dão com todo o coração, toda a mente e todas as forças.

Amo a Vida Religiosa porque, ainda que minoritária, segue sendo confiável quando acompanha, quando escuta, quando fala através de gestos de amor, ternura, cuidado e, quando necessário, também com palavras; porque tem vida, e vida em abundância.

Amo a Vida Religiosa porque desde sua pequenez possui a força do Espírito para deslocar-se com valentia ao encontro dos mais pobres, dos mais necessitados, de todas as marginalidades existenciais.

Amo a Vida Religiosa porque está vivendo os capítulos mais apaixonantes de sua história e, em meio a poucas certezas e não clarezas, está voltando, como nunca, ao mais essencial do Evangelho e seus carismas.

Amo a Vida Religiosa porque está aprendendo a soltar estruturas caducas, a deixar-se ler pela realidade, e se pergunta quais serão os odres novos para o vinho novo.

Amo a Vida Religiosa porque na diversidade de seus carismas enriquece a Igreja e se põe ao serviço do povo desde os diferentes campos de missão que se lhe tem confiado; porque está aprendendo a viver a intercongregacionalidade, a interculturalidade e a desmopolizar estes carismas que têm tocado já o coração de tantas e tantos leigos que compartilham conosco a missão e a vida.

Amo a Vida Religiosa porque está enraizada e centrada em Deus, enamorada dele e de seu Reino e, por isso, está voltando seus olhos ao mistério da Encarnação.

Amo a Vida Religiosa porque nasce da comunhão trinitária e constrói comunhão; porque sabe vincular-se com cada irmã e irmão, porque é mais humana e dialogante e tem menos medo de expressar a verdade no amor.

Amo a Vida Religiosa que se sabe irmã de todas e de todos, também da Terra, da criação, do cosmos... e, portanto, sabe cuidar, cultivar, arar espaços que acolham e façam crescer a vida, a alegria, a ternura e o consolo.

Amo a Vida Religiosa que luta pela justiça, que entende que não há carisma que não tenha a ver com o social, com a cultura, com a economia solidária, e que marcha ao ritmo dos pedidos que nossos povos fazem por justiça e dignidade.

Amo a Vida Religiosa porque brota do coração apaixonado de Jesus pela glória do Pai: “Que todos te conheçam e te amem como eu, Pai” (cf. Beata Madre Maria Inês Tereza), e de sua compaixão solidária ante o sofrimento humano, ante os novos rostos de pobreza de quem hoje escutamos seus clamores.

Amo a Vida Religiosa porque é pneumatológica, quer dizer, porque está cheia do Espírito, e porque ele a está renovando desde o mais profundo, ainda que esta renovação nos doa e nos faça morrer ao que está caduco, ao que está rançoso e azedo, como diz o nosso querido Papa Francisco.

Amo a Vida Religiosa que vive a mística no cotidiano, essa mística “dos olhos abertos”, sem posses nem espiritualidades “light”, porém sim cheia de gestos proféticos e, por isso mesmo, gestos próximos, humanos, mais encarnados, e que a fazem mais irmã.

Amo a Vida Religiosa que sabe que não lhe cabe fazer tudo e bem, porém que põe um granzinho de areia para construir, no ritmo do cotidiano, o Reino de Deus; para servir à mesa do Reino e dispor os lugares onde todas e todos se sintam acolhidos, incluídos e, sobretudo, amados; porque, em resumo, esta Vida Religiosa está chamada a viver a sobreabundância do amor.

Amo a Vida Religiosa porque reconhece suas correrias, suas pressas, e se sabe necessitada de uma profunda conversão para saber silenciar e viver a contemplação em meio a uma intensa ação apostólica, que investe cada vez mais suas energias não em administrar, mas em testemunhar o Evangelho.

Amo, enfim, a Vida Religiosa porque expressa o rosto de Deus Pai-Mãe, porque, como Maria, se sabe “serva do Senhor”, habitada por sua Palavra e chamada a contagiar de *Magnificat* a nossa humanidade tão necessitada desta alegria mariana. Que ela, a causa de nossa alegria, a conceda a toda a Vida Religiosa em abundância, especialmente neste Ano da Vida Consagrada, para que com esta alegria consolemos os demais com o mesmo consolo com que somos consolados e consoladas por Deus. Assim seja.

Em Deus e em Maria, sua irmã,

Mercedes L. Casas Sánchez, fsp
Presidente da CLAR

Justificação, santificação, divinização

O projeto de Deus nos seus religiosos e religiosas

Introdução

1. Este pretensioso título, além de querer impressioná-los, tem por objetivo comunicar que nós, religiosos, não somos nem aquilo que fazemos (algo que se afirma frequentemente), nem aquilo que somos. Nós somos aquilo que Deus realiza em nós através da sua salvação, completando e aperfeiçoando seu ato primordial de criação. Aquilo que somos e aquilo que fazemos é o fruto daquilo que Deus faz por e em nós.

2. Cada uma das pessoas da Trindade realiza um milagre em nós. Os três milagres são inter-relacionados e inseparáveis. Juntos, eles constituem nossa Vida Religiosa e nossa vida eterna.

Justificação: a obra do Pai

1. Aquilo que o Pai faz por nós (em e por Cristo) é *aceitar-nos*.

2. Nós temos uma necessidade tremenda, ilimitada, de aceitação. Aceitação é a validação essencial da nossa pessoa. Tão grande é essa necessidade de aceitação que nos tempos modernos inventamos a noção contraditória de “autoaceitação”, por meio da qual uma pessoa é ratificada em sua identidade por “aceitar-se a si mesma”.

3. Isto é uma impossibilidade: aceitação é um ato de duas pessoas, a pessoa que almeja ser aceita e a pessoa que aceita. Aceitação genuína é sempre um ato de *outro*. A prova

disso, psicologicamente, é a insatisfação e a dúvida pervasivas que sempre restam quando tentamos desempenhar ambos os papéis.

4. Nenhuma outra pessoa humana pode nos aceitar plenamente. Nenhum outro ser humano possui a autoridade de pronunciar uma palavra final sobre nós (cf. 1Cor 4,3). Nenhum outro ser humano é capaz de nos conhecer em todas as fibras de nosso ser, capaz de conhecer a verdade mais profunda sobre nós. Nenhum outro ser humano pode perdoar os nossos pecados (a questão pertinente dos fariseus: “Quem pode perdoar pecados, senão Deus?”).

5. O Pai nos aceita, através da Cruz e Ressurreição de Jesus, num ato transformativo que é ao mesmo tempo juízo e absolvição, justiça e misericórdia, verdade e amor. O Pai nos aceita tal como somos – não escondendo os nossos pecados, não dizendo que eles não têm importância ou são comparativamente irrelevantes, mas assumindo-os no corpo de seu Filho e na cruz de seu Filho, e libertando-nos definitivamente deles, para que possamos estar livres para “caminhar na novidade de vida”. Seu amor por nós é mais forte do que a morte que todos escolhemos para nós mesmos através do pecado. A morte é tragada pela vitória.

6. Essa aceitação é permanente (“Mas vós fostes lavados, fostes santificados, fostes selados”). Por ser verdade e por gratidão, sempre guardaremos a memória dela, mas sem ansiedade de que Deus pudesse voltar atrás na sua decisão. Somos libertados do passado. A partir do momento deste ato de aceitação em diante – e nossa “aceitação de sermos aceitos” através da atitude fundamental de *fé* – nos tornamos amigos de confiança, filhos e colaboradores de Deus.

7. A tradição beneditina comunica isso de modo muito belo no 12º grau da humildade (RB 7).

8. Como religiosos, precisamos nos perguntar se verdadeiramente *experimentamos* isto e não simplesmente consentimos a isto teologicamente. Basta fechar os olhos por 5 segundos e perguntar-nos a respeito, e a resposta surgirá

dentro de nós. É a experiência “fundante” da vocação cristã e religiosa.

Santificação: a obra do Filho

1. O que o Pai aceita, o Filho consagra. Aproximando-se de nós por sua Encarnação e seu “habitar entre nós”, ele transforma e santifica tudo aquilo que o Pai abraçou no ato de justificação: todo o nosso ser. Ele nos refaz sem tirar nada de nossa individualidade. Ele vive ao nosso lado e por atração nos assemelha a si mesmo. Ele é, como diz Guilherme de São Thierry, “o mestre exterior”, um outro, mas um outro que nos convida para uma intimidade sem limites e que, finalmente, completará sua obra pelo dom do “mestre interior”, o seu próprio espírito, o Espírito Santo. A fronteira entre a exterioridade e a interioridade será o dom de si mesmo na Eucaristia.

2. O Filho “faz a nossa cabeça” por sua palavra, seus ensinamentos. Na sua palavra, ele nos abre e nos oferece a sua mente. A sua palavra não é algo inerte. São Bento a descreve como um “fermento” – poderíamos dizer, uma bebida fermentada –, o vinho novo. Se a bebermos, ouvindo-a, e a saborearmos, meditando-a, nos tornamos ébrios, mais livres da rigidez e limitações de nossos pensamentos habituais. Coisas loucas como o perdão de nossos inimigos, o amor àqueles que nos perseguem, o valor maior da pessoa sobre a prática começam a fazer sentido. A vivência ao lado deste rabino é uma contínua *lectio divina*, onde pouco a pouco assumimos a mente de Cristo. Inicialmente, concordamos com ele, à medida que suas palavras nos parecem sensatas (Rabino Alexandre); mais tarde, a nossa confiança em sua palavra brota simplesmente porque é sua (Shelley e o Evangelho).

3. O Filho “faz o nosso comportamento” por seu jeito de agir e interagir. “Discípulos” são aqueles que convivem com um mestre, o observam e o imitam, seja por osmose, seja (quando for necessário) por correção. Quase incrivelmente, embora subido aos céus, Jesus continua a estar no meio de

nós, sobretudo, como tinha prometido, quando há dois ou três de nós reunidos em seu nome. Sentimos, delicada ou violentamente, a pressão, a força de sua presença em cada uma de nossas situações. Implicitamente, em toda circunstância, perguntamos: “Como é que ele faria?”, e logo sabemos por que, misteriosamente, ele *está* presente, já fazendo a coisa evangélica (do evangelho) e convidando-nos a fazer o mesmo. Nós nos enganamos quando dizemos: “Não há de saber como Jesus agiria”. Ele está a nossa frente, agindo, esperando que prestemos atenção e o sigamos.

4. O Filho “faz o nosso coração”, mostrando-nos na Bíblia e nos santos os “pensamentos do seu próprio coração”. Quando escutamos o coração de Jesus bater, assim como fazia João Evangelista na Última Ceia, descobrimos um mundo de interioridade infinitamente belo e até então desconhecido. Descobrimos uma imensa reverência (amor e obediência) pelo Deus santo e forte, que ele chama de Pai, com novos tons de filiação antes não ouvidos, nem mesmo nos salmos mais lindos e confiantes. Descobrimos uma compaixão incondicional e ativa para com tudo que vive e se move, e sobretudo, para com tudo o que sofre. Descobrimos um compromisso absoluto com a verdade que faz com que ele a anuncie, custe o que custar. Descobrimos uma disposição ao mesmo tempo sorridente e decidida de carregar os fardos dos outros, mesmo se isto envolver incômodo, e o máximo incômodo, o de perder a própria vida. Talvez seja aqui que Jesus exerce a máxima atração. Ao ver seu coração aberto, o nosso dói – dói porque o nosso é tão diferente, dói porque não podemos renunciar ao desejo de ter um coração igual. “Eis o homem!” – quer dizer, eis aquele que tem coração de homem.

5. O Filho “faz a nossa visão”. Gostaria de arriscar-me e partilhar um momento de *lectio* do mês passado, do Evangelho de São Mateus: “Naquele dia, Jesus saiu de casa e foi sentar-se às margens do mar da Galileia”. Era o primeiro versículo do evangelho do dia e não sentia necessidade de ir adiante. Sentei-me ao lado de Jesus e olhava com ele para o mar e o outro lado do mar. Como vocês sabem, às vezes na

lectio a gente cai por completo dentro de um texto. Não é mais um exercício de imaginação, é acontecimento, é realidade espiritual onde você realmente age e se transforma. Sentado lá ao lado de Jesus, experimentei um desejo tímido, embaraçado e forte (tudo junto) de colocar a minha mão na mão de Jesus e continuar olhando com ele. Foi isto que fiz, e o contato com a mão passou para os olhos; isto é, por um breve tempo, eu vi a existência, tudo o que vive e que respira, com os olhos de Jesus. Não posso descrever como foi; só posso dizer que fiquei totalmente repleto e grato e maravilhado... e triste quando o sino de Laudes tocou. É certo que ele gostaria que sempre participássemos desta visão.

6. A nova criação (“Eis que faço novas todas as coisas”) – de nossa cabeça, nosso comportamento, nosso coração e nossa visão – é a consagração realizada pelo Filho. Mais uma vez coloco uma pergunta: “Será que já experimentamos, que estamos experimentando, esta consagração?”. Filho e xará de São Bernardo, digo o que ele disse: Tudo, para ser real, precisa ser transcrito para o livro da nossa experiência.

Divinização: a obra do Espírito

1. O que o Pai aceita e o Filho consagra, o Espírito *diviniza*.

2. Há dois tipos de divinização – um tipo falso e um tipo verdadeiro. O tipo falso é aquilo que eu chamaria de “divinização ontológica”, o desejo distorcido de querer ser o próprio Deus. Este é o sonho de Lúcifer, que tentou, com sucesso, vendê-lo a Adão e Eva e, sem sucesso, a Jesus. De tal divinização podemos dizer: “Deus nos livre!”.

3. Todos os teólogos clássicos afirmam que em Deus tudo é essência e não existem acidentes. Mas talvez, baseando-me em 1 João, possa falar de essência da essência, aquilo que Deus *é* acima de tudo: ele é amor. O ser humano, imagem de Deus, também possui um centro absoluto, mais frequentemente considerado como sendo um “lugar”, um “ponto”, o “ponto fino da alma”, *le point vierge* (os franceses acham que é intraduzível), a montanha da alma, o fundamento da alma.

4. Nesse ponto de inocência criada e receptividade total, nosso “espírito”, Deus infunde o seu Espírito e nos tornamos uma nova criação (meu batismo). Todo o significado, precisamente, da vida “espiritual” é que este Espírito infuso una cada vez mais o nosso espírito ao seu e o una cada vez mais a si mesmo, até que no centro de nós mesmos também sejamos amor (Merton/Centenário, “O amor é minha essência. O amor é o meu ser”).

5. O centro do nosso ser está destinado a se tornar amor em completa harmonia com o Espírito Santo. Máximo Confessor escreve que cada movimento de *thymos* (ira) em nós está destinado a ser transformado em *agape*. São Bernardo diz que, sob a influência do Espírito Santo, todos os nossos *afetos* – cada pulsar de nossa afetividade – são chamados a se tornar caridade.

6. Os Padres são realistas e idealistas ao mesmo tempo. Eles reconhecem a trabalhadeira que o Espírito Santo tem a sua frente. Bernardo diz que, pelo pecado original, nosso amor (*Eros*) foi despedaçado como um espelho, em milhares de pedaços. É o lento, paciente e confiante trabalho do Espírito (que “tudo crê, tudo espera, tudo suporta”) que magnetiza todos estes cacos, cada pedacinho de cada um deles, para recompor o espelho, até que nos tornemos um reflexo vivo do amor de Deus.

7. Conforme o tempo passa, a obra vai ficando mais fácil tanto para o Espírito quanto para nós. Conforme o Espírito fortalece e unifica o amor (*voluntas*) dentro de nós, colaboramos mais livremente, mais alegremente e mais efetivamente com sua obra, até que a mutualidade entre o Espírito e nós se torne algo muito próximo da mutualidade entre o Pai e o Filho.

8. Há algum limite para esta unidade de Espírito? Os Padres dizem “não”. Se é isto o que verdadeiramente desejamos em nossa liberdade, então a caridade divina continua e ativamente acolhida se tornará a nossa “lei”. “Quem adere ao Senhor se torna um só Espírito com ele” (*unus not unum*).

9. O espelho é recomposto. Mas isto não exclui “refração” – amor, paz, alegria. Todos os frutos do Espírito são, em última análise, manifestações de amor.

10. O que é que nos capacita a receber a infusão do Espírito? Segundo a tradição monástica, é a pureza de coração e a oração contemplativa. Todo o longo primeiro estágio da vida espiritual tem por objetivo a liberdade do domínio de qualquer outro “espírito”, a fim de que o Espírito possa reinar sobre nós e em nós. A oração contemplativa (conhecimento experiencial amoroso de Deus) é um simples subir e esperar em nosso cenáculo interior até os dias para Pentecostes se completarem e o Espírito ir e abrasar os nossos corações com o seu amor.

11. Novamente, penso que convém que pausemos e coloquemos a pergunta carismática: Eu recebi o Espírito? Uma vez mais, não tem como o coração não saber. A segunda resposta mais maravilhosa (depois da primeira: “Sim”) é: “É tudo o que eu desejo”.

O projeto de Deus em nós e a missão

1. Deus tem a intenção de transformar cada uma destas obras divinas pessoais em obras eclesiais, para a edificação do Reino. Esta missão tem quatro níveis.

2. O nível mais fundamental é deixar que Deus realize estas obras em nós. O Reino é “social”, mas ele nos atinge pessoa por pessoa e Deus é glorificado em cada pessoa que permite ser radicalmente “salva” desta forma.

3. O segundo nível é o de consentir em ser uma teofania. Deus não nos “acende” com a comunicação da sua vida para nos esconder sob um alqueire. Sem artificialidade, mas igualmente sem demasiada modéstia, temos que deixar estes “trabalhos em progresso” ser perceptíveis no nosso comportamento, na nossa presença no mundo, na nossa *conversatio*.

4. O terceiro nível é o do “Vá e faça o mesmo”. Espera-se que “ façamos a obra de Deus”, a obra da qual eu venho

falando, para os outros – não substituindo a sua obra divina, mas colaborando com ela.

Colaborando com a obra do Pai

a) Se, por um lado, não podemos falar a palavra decisiva de aceitação acerca de outro ser humano (“um grito de maravilhamento e alegria” de São Inácio na Primeira Semana dos Exercícios, quando o exercitante faz a experiência de ser aceito por Deus em Cristo), podemos dar expressão a esta aceitação, corroborá-la, humanizá-la. Paulo diz: “Aceitai-vos uns aos outros... para a glória de Deus” (Rm 15,7). Aceitos nós mesmos por Deus em nossa mistura de pecado e santidade, podemos aprender mais e mais a aceitar outros integralmente, “abraçadamente” (de braços abertos e envolventes), em seu nível mais profundo. A nós também é dado dizer em nome do Pai: “Eu também não te condeno”.

Colaborando com a obra do Filho

b) Tudo dentro de nós – a mente, o comportamento, o coração e a visão de Cristo – que ele nos comunicou e ainda comunica através de sua proximidade e seu poder de atração, nós, consagrados, podemos comunicar aos outros, estando próximos deles e atraindo-os a Cristo pela beleza de nossa vida, isto é, de sua vida acolhida e assimilada à nossa. São Paulo não hesita em dizer: “Sejam imitadores de mim, tal como eu sou de Cristo”, e Santa Edith Stein afirma: “Pessoas santas operam como sacramentos: santificam pelo simples contato”.

A forma mais plena e forte da nossa participação na obra da consagração dos outros pela vida de Cristo em nós chama-se paternidade/maternidade espiritual

Colaborando com a obra do Espírito

c) Escritores modernos tão diversos como Von Balthasar e Merton falam do chamado de se tornar “um só Espírito” não apenas com Deus, mas com outros seres humanos – da possibilidade de agir e amar neles e de permitir-lhes agir e

* **Dom Bernardo Bonowitz**, oco, nasceu em Nova York, EUA, em 1949, primogênito de família judia, de ascendência bielorrussa e polonesa. Aos 19 anos converteu-se ao catolicismo, sendo batizado na Abadia Trapista de Spencer, Massachusetts. Em seus estudos superiores formou-se em Letras Clássicas pelo Columbia College. Ingressou na Companhia de Jesus em 1973 e foi ordenado sacerdote em 1979. Fez seus estudos para o doutorado em teologia mística na Alemanha. Em 1982 ingressou na Ordem Cisterciense da Estrita Observância (Trapistas), na mesma Abadia de Spencer. Professou seus votos solenes em 1986 e, no mesmo ano, foi eleito mestre de noviços. Em 1996 foi eleito Prior do Mosteiro de Nossa Senhora do Novo Mundo, em Campo do Tenente, no estado de Paraná, vindo a ser nomeado em 2008 o primeiro Abade dessa Comunidade, função que exerce até hoje.

amar em nós; da possibilidade de ir além dos limites de uma “individualidade” exagerada para se tornar aquele “único Cristo, amando-se a si mesmo”, do que o santo de hoje fala no seu Comentário sobre a Primeira Carta de João. (Merton: “Nós já somos um. Só que nós não o sabemos”.) Eles veem isto como algo a ser perfeitamente realizado no *eschaton*, mas como algo que deve estar ocorrendo agora e no qual participamos ativamente. O mesmo Agostinho, em seu comentário ao Sl 132 (*Ecce quam bonum*), diz que o Espírito do Cristo Ressuscitado é a “unidade” da comunidade monástica, é ele quem torna a comunidade *monos*. Todos os dias rezamos por isto na liturgia – “que nós nos tornemos um só corpo, um só Espírito em Cristo”, um só organismo vivo – e evidentemente aquilo que é proferido na oração durante a Eucaristia é uma tarefa fundamental em tudo aquilo que o dia após a missa nos trará: viver por amor e liberdade na vida do outro e deixá-lo viver em mim.

d) O quarto nível é o da proclamação – proclamação verbal. Hoje se escuta frequentemente a frase de São Francisco sobre a pregação silenciosa, pelo testemunho de vida. Mas penso em um artigo de Rahner sobre a teologia fundamental, onde ele cita Agostinho dizendo que, embora nossas palavras sobre Deus sejam absolutamente inadequadas e isto deva reduzir-nos ao silêncio, a grandeza dele é tal que nós nos sentiríamos envergonhados se não falássemos sobre ele, se não o proclamássemos e louvássemos. “Cremos e por isto falamos.” Não basta ter fé no coração para ser salvo; também há que ter a confissão nos lábios. Seremos salvos para quem? Para nós mesmos, certamente, mas igualmente para aqueles que estão aguardando, consciente ou inconscientemente, escutar a mensagem da salvação, o anúncio dos *magnalia*, dos milagres que Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, opera em nós.

Palestra de Dom Bernardo Bonowitz, oco*

Introdução

Neste Ano dedicado à Vida Consagrada, Papa Francisco nos exorta a narrar nossas histórias como forma de agradecimento a Deus pelo dom do carisma fundacional e a viver com paixão este dom.¹ Por isso, escrevo este artigo com o intuito de rever apaixonadamente o significado da Vida Religiosa Salesiana.

No cenário de transformações no qual Dom Bosco viveu (1815-1888), sobretudo a década da revolução Liberal Piemontesa (1850-1860), com a implantação do Estado Laico, com qual modelo de Vida Religiosa ele sonhou?

No século XIX, os religiosos recebiam da sociedade monárquica católica praticamente todo o sustento. Contudo, a Vida Religiosa Consagrada encontrava-se em pleno processo de reforma desde o pontificado de Gregório XVI (1831-1846), que, diante da fragilidade vocacional da época e da crise na vida comum e dos conselhos evangélicos, devido ao período napoleônico, iniciou uma ampla revisão constitucional de todas as Ordens e Congregações, continuada depois pelo Papa Pio IX com a reforma do clero, inclusive.

Um cenário complexo

O agravante ou providencial desta reforma foi a promulgação da Lei Rattazzi, em 1855, que suprimiu 35 institutos, fechou 334 casas religiosas e jogou nas ruas 5.456 religiosos sem nenhum direito civil. Foi um *tsunami* religioso que

1 FRANCISCO. Carta Apostólica por ocasião do Ano da Vida Consagrada. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>. Acesso em: 28/11/2014.

balançou por completo qualquer iniciativa de criar novas formas de Vida Religiosa.

Mergulhado neste cenário complexo, Dom Bosco começou uma atividade oratoriana com jovens pobres da periferia de Turim e contou com a ajuda de padres e leigos simpatizantes de tal iniciativa. Não passava pela cabeça dele fundar uma Congregação religiosa aos moldes tradicionais. Seus colaboradores eram amigos e formavam com ele e os jovens uma família. Para manter a obra isto parecia mais do que suficiente. Dom Bosco era um padre da diocese de Turim, que, por sua vez, passou 19 anos sem bispo residente e vivia uma crise profunda relativa ao projeto pastoral, à obediência e à eclesialidade.

À medida que a obra de Dom Bosco se consolidava, os olhares dos governantes se voltavam para Valdocco, oratório periférico de Turim repleto de jovens pobres. O próprio Ministro Ratazzi, numa conversa com Dom Bosco, em 1857, sugeriu que ele pensasse na continuidade deste trabalho e lhe aconselhou um estilo de Vida Religiosa no qual os membros não perderiam a cidadania diante do Estado e seriam reconhecidos como religiosos para a Igreja. Uma mescla até então inovadora. Um ano depois, 1858, Dom Bosco foi a Roma para encontrar o Papa Pio IX e conversou com ele sobre a possibilidade de uma Congregação.

Para sua surpresa, o Papa, após longa escuta de suas histórias, lhe propôs que fundasse uma Congregação com votos simples, com vestes e formas de oração também simples e popular, com Constituição adaptada aos tempos e de fácil observância, para manter a cidadania de cada membro e serem religiosos de fato para a Igreja; e assim, chamar de Sociedade e não de Congregação religiosa. Estes conselhos de Pio IX caíram como luva e reforçaram o plano político do Ministro Ratazzi.

Uma Sociedade da “caridade”

Dom Bosco começou, então, os ensaios fundacionais com adultos, mas não foi feliz, muitos o abandonaram. Na

seqüência, voltou-se aos meninos do oratório e com eles começou um processo de seleção e proposta de vida que ele chamou de “exercício de caridade” aos jovens mais pobres. Começou com 18 “pais fundadores”,² a maioria jovens: o próprio Dom Bosco, 44 anos, Vitório Alasonati, 47 anos, Miguel Rua, 22 anos, Ângelo Sávio, 24 anos, João Cagliero, 21 anos, João Bonetti, 21 anos, Carlos Chivarello, 24 anos, João Batista Francesia, 21 anos, Francisco Provera, 23 anos, José Lazzero, 22 anos, Francisco Cerruti, 15 anos, Celestino Durando, 19 anos, José Bongiovanni, 23 anos. Cinco deles se inscreveram e depois desistiram: João Anfossi, 19 anos, Luís Marcellino, 22 anos, Segundo Pettiva, 23 anos, Antonio Rovetto, 17 anos, Luís Chiapale, 16 anos.³

Foi a dilatação do carisma fundacional. Nos inícios, estes jovens não tiveram um noviciado para aprender a ser religiosos. Eles viviam no meio dos meninos e com eles partilhavam o cotidiano. Aqui está a diferença fundamental desta nova Sociedade religiosa: não eram membros convertidos, mas meninos tocados pelo zelo apostólico de Dom Bosco, que queriam continuar fazendo o que ele fazia – “ser Dom Bosco”, como eles diziam. O único compromisso, voto, era o da “caridade”. Isto “encheu os olhos” dos políticos liberais, escandalizou a hierarquia da época e motivou Dom Bosco a continuar aprofundando o ideal de sua obra. A luta entre carisma e poder foi titânica. Ora ele cedia, ora a Igreja teve que ceder.

Novo modelo de Vida Religiosa

Contudo, os tempos de sinais ainda eram nebulosos e Dom Bosco teve que recuar em muitas de suas intuições. Aos poucos, deixou princípios inovadores para a época, por exemplo, o desejo de ter salesianos internos e externos. Os internos seriam religiosos comprometidos com os conselhos evangélicos e os externos, leigos no mundo, porém, professando a mesma Constituição.

A Igreja não aceitou, evidentemente. O próprio arcebispo de Turim, Dom Gastaldi, homem inteligente e zeloso

2 PASCUAL CHAVEZ VILLANUEVA. “Chamou os que ele quis; e foram a ele” (Mc 3,13), no 150º Aniversário de Fundação da Congregação Salesiana. In: *Atos do Conselho Geral*, n. 404, abril-junho 2009, p. 14.

3 *Ibid.*, p. 14-27.

pastor, não aceitou a forma institucional iniciada por Dom Bosco e se colocou na oposição e passou de grande benfeitor a grande opositor, não do carisma e da obra de Valdocco, mas da forma como Dom Bosco queria a Sociedade Salesiana.

Hoje falamos de salesiano “místico, servo e profeta” como uma grande novidade, mas o ambiente de Valdocco era assim. Havia uma mística juvenil ali feita de profunda experiência de Deus e da caridade ativa, amor ao próximo, oração alegre, devoção mariana, luta contra o pecado. Em síntese, superação do egoísmo.

Os meninos se colocavam a serviço uns dos outros nas Companhias, Associacionismo, como regra de serviço cotidiano.⁴ Isto despertou um profetismo particular Valdocchiano, quer dizer, cheio de realismo e sinergia que surgia da realidade mesma dos fatos que definiam o perfil daqueles meninos: pobres, violentos, rústicos e sedentos de afeto.

Dom Bosco não fez discursos contra as mazelas sociais que os afligia, tão pouco se colocou como um mensageiro da desesperança. Ele apenas trabalhou. Foi às ruas, aos canteiros de obras e encontrou os meninos. Dialogou com eles e propôs uma nova vida. Deu a mão a eles e proporcionou: estudo, alimentação, moradia, família, lazer, liberdade e amor. Este foi o profetismo dos inícios e, ao mesmo tempo, a forma concreta de ser servo dos jovens.

Voltar ao status nascendi

O Concílio Vaticano II (1962-65) pediu aos religiosos que fossem à fonte carismática para beber novamente do manancial primeiro. Ir ao poço onde o fundador encontrou a água que o saciou. Deixar as trincheiras que ao longo do tempo foram se juntando nos porões de nossas instituições e as tornaram pesadas demais. Devemos deixar um estilo de vida voltado para a manutenção da instituição, da disciplina rígida, da fria fraternidade, acomodada na mesmice pragmática, infantil e infantilizadora.

⁴ Ibid., p. 36s.

A Vida Religiosa deve ser o lugar do encontro. Isto quer dizer, reencontrar os fundadores e recriar o carisma fundacional. O paradigma para este ato criador, para nós salesianos, é o pátio místico de Valdocchiano. Lugar teológico do encontro com Deus nos jovens e concretização da caridade ativa tão cara a Dom Bosco.

Beber na fonte carismática é saber manter vivo o carisma, purificando-o da rotina institucional que pode levar a fixar o olhar para dentro, esquecendo que fomos criados pelo Espírito Santo para nos voltar para fora, para os destinatários privilegiados da missão comum. Este olhar é benéfico e nos impulsiona de forma missionária a não ceder à tentação de parar no tempo e nas armadilhas da comodidade.

Rompendo paradigmas

A fundação da Pia Sociedade de São Francisco de Sales (1859) foi um caminho longo, cheio de espinhos e de rompimento de alguns paradigmas.

O primeiro foi o condicionamento camponês: Dom Bosco saiu de uma realidade rural, marcada pela pobreza e pela ideia de que fazer a vontade de Deus era não ir além da própria realidade natural. Portanto, quem nascia pobre e na roça tinha que se manter ali porque Deus assim desejava. João Bosco não se acomodou a esta realidade. Ele teve a coragem de sair, não para ficar rico e poderoso, mas para estudar, ser padre e cuidar dos meninos mais pobres.

O segundo paradigma foi o cultural. Ele deixou o campo e foi para um ambiente mais desenvolvido – a cidade de Chieri –, a fim de crescer culturalmente, depois chegou a Turim e ali amadureceu sua opção pelos jovens mais pobres. Esta saída o colocou dentro do emaranhado urbano do século XIX, onde ele encontrou os jovens em situação de risco e entendeu que deveria gastar a vida por eles.

O terceiro paradigma foi a riqueza do Sistema Preventivo que ele assimilou e traduziu dentro de suas condições, produzindo cultura juvenil em livros, jornais, panfletos, teatro, música, orações etc., para favorecer os meninos com

condições de crescerem sabendo aprender, para assim desenvolver a razão, sempre iluminados pela fé, tendo a religião como o reforço do afeto, bondade.⁵

O quarto paradigma foi o projeto de Vida Religiosa e missão. Dom Bosco fundou uma Sociedade composta de irmãos e padres dedicados à evangelização dos jovens. Distinto, nasceu o impulso missionário que levou os salesianos a sair do ninho Valdocchiano e andar pelo mundo para levar Dom Bosco onde estão os jovens. É uma Vida Religiosa juvenil, missionária e midiaticizada.

Conclusão

Ao completar, em 15 de agosto de 2015, duzentos anos do nascimento de Dom Bosco, queremos voltar a este espírito Valdocchiano para verificar se estamos na trilha certa ou nos distanciamos demasiado. É constatável que os salesianos continuam crescendo, sobretudo na África e na Índia, embora na Europa estejamos envelhecidos e na América Latina e Caribe, quase estagnados. A marola que chegou do Velho Continente nos afeta também hoje com a fragilidade vocacional e a falta de encantamento. No Brasil, com tantas obras significativas, cheias de jovens, não conseguimos manter um ritmo constante de crescimento vocacional.

É o momento da escuta do Espírito que fala às nossas comunidades. É tempo de retornar ao *status nascendi*. Sobre tudo, convocar as novas gerações, como bem diz Francisco na sua recente Carta Apostólica sobre o Ano da Vida Consagrada:

Dirijo-me, sobretudo, a vocês, jovens. Vocês são o presente! Porque já estão vivendo ativamente dentro dos vossos Institutos, oferecendo a contribuição determinante com a jovialidade e a generosidade da vossa escolha. Ao mesmo tempo, vós sois o futuro, porque brevemente sereis chamados a assumir em vossas mãos a guia da animação, da formação, dos serviços, da missão. Este Ano vos encontrará como protagonistas no diálogo com as gerações que estão diante de vocês.⁶

5 PIETRO BRAIDO. *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*. Roma: LAS, 1988; FERNANDO PERAZA. *Los estigmas de nuestro tempo y la pedagogia de la bondade*. Quito: Abya-Yala, 2012. p. 72ss.

6 FRANCISCO. Carta Apostólica por ocasião do Ano da Vida Consagrada. Disponível em: <<http://www.vatican.va/>>. Acesso em: 28/11/2014.

Precisamos, então, reagir com a força de Deus e o sonho de Dom Bosco, porque, no cenário evangelizador das juventudes, o carisma salesiano, sem sombra de dúvida, desponta com dois eixos articuladores: o Sistema Preventivo e a nova linguagem da comunicação; ambos necessários para chegar ao coração dos jovens e reacender neles o desejo de fazer aquele “exercício da caridade” para o bem de outros jovens.

Termino com outro pensamento de Francisco na referida Carta:

Abraçar o futuro com esperança deve ser o terceiro objetivo deste ano. Conhecemos as dificuldades que vão de encontro à Vida Consagrada nas suas várias formas: a diminuição das vocações e o envelhecimento, sobretudo no mundo ocidental, os problemas econômicos devido à grave crise financeira mundial, os desafios da internacionalização e globalização, a incidência do relativismo, a emancipação irrelevância social... Próprio desta incerteza, que partilhamos com tantos de nossos contemporâneos, se concretiza nossa esperança, fruto da fé no Senhor da história que continua a nos repetir: “Não tenha medo... não tenha medo porque eu estou contigo” (Ger 1,8).

A esperança da qual falamos não se fundamenta nos números ou nas numerosas obras, mas sobre aquele no qual depositamos a nossa confiança (cf. 2Tm 1,12) e para o qual “nada é impossível” (Lc 1,37). Esta é a nossa esperança que não nos ilude e que permitirá à Vida Consagrada continuar a escrever uma grande história no futuro, para a qual devemos ter fixo nosso olhar, conscientes de que é para lá que o Espírito Santo nos envia para continuar a fazer conosco grandes coisas.⁷

Neste sentido, “caminhar é preciso”, pois somente no caminho aprendemos a rever os passos, calcular as distâncias, deixar o que pesa, descansar e alimentar a alma e o corpo para continuar o itinerário rumo à meta.

7 Ibid.

Referências bibliográficas

- FERNANDO PERAZA. *Los estigmas de nuestro tiempo y la pedagogia de la bondade*. Quito: Abya-Yala, 2012. p. 72ss.
- FRANCISCO, Carta Apostólica por ocasião do Ano da Vida Consagrada. Disponível em: <<http://www.vatican.va/>>. Acesso em: 28/11/2014.
- PASCUAL CHAVEZ VILLANUEVA, “Chamou os que ele quis; e foram a ele” (Mc 3,13), no 150º Aniversário de Fundação da Congregação Salesiana. In: *Atos do Conselho Geral*, n. 404, abril-junho 2009.
- PIETRO BRAIDO, *L’esperienza pedagogica di Don Bosco*. Roma: LAS, 1988.

Pe. João Mendonça, sdb*

* **Pe. João da Silva Mendonça Filho**, sdb, é membro da Província Salesiana do Norte do Brasil. Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma/Itália, com especialização em Metodologia Vocacional. Bacharel em Teologia e licenciado em Filosofia, pós-graduado em Comunicação pelo SEPAC-SP e PUC-SP. Autor de numerosos livros, artigos para revistas, pregador de retiros. Atualmente é pároco e diretor de colégio em Ananindeua/PA. E-mail: pe.mendonca@hotmail.com.

“Como descubro a Deus na vida do meu povo”

Iniciando a conversa

O tema “Como descubro a Deus na vida do meu povo” é um olhar às nossas culturas indígenas da região do rio Negro, Amazonas – Brasil. Somos vinte e três povos diferentes, cada qual com suas espiritualidades, divindades, suas crenças, tradições, celebrações, músicas, danças, ritmos; com seus modos de viver. É uma visão muito pessoal sobre o tema.

Deus da Vida na pessoa humana

Nós somos filhos/filhas do Deus da Origem/Transformação,¹ filhos e filhas das divindades. Por isso, nós acreditamos que em cada manhã ele nos desperta. Convidamos a acordar, abrir nossos olhos, levantar de nossas redes e descer ao rio para o banho matutino. Nós saboreamos gostosa água matutina e ganhamos novo sentido e nova energia da vida para vivermos animados e alegres com nossos familiares e membros da comunidade. Sentimo-nos uma grande família, filhos e filhas de um mesmo Pai.

Deus da Vida nas nossas partilhas

Na nossa região, desde crianças aprendemos com os nossos pais e parentes o valor da partilha da comida e bebida. As refeições familiares e comunitárias são expressões da bondade das pessoas, da gratuidade, da hospitalidade (acolhida), da reciprocidade, do amor e respeito aos membros da

¹ Na mitologia do Utâpinopona Tuyuka e de outros povos da bacia do rio Uaupés, dizemos que nascemos junto ao Pamuri Oaku (Deus da Origem).

comunidade. Nós acreditamos que esses valores foram plantados por Deus da Vida em nossos corações indígenas. Na convivência familiar e comunitária procuramos viver nossa alegria e a expressamos através de nossos sorrisos, e achamos graça de nossas histórias e das histórias dos outros. Outras vezes ouvimos atentos, com muita seriedade, tais histórias. Os nossos rostos irradiam-se de alegria e paz. Falamos palavras bonitas que alegram os nossos corações, os corações de nossos irmãos e irmãs. Os nossos avós, benzedores desde que nascemos e ao longo de todos os ciclos da vida, benzem as nossas vidas para que consigamos criar harmonia em nosso coração, nossa mente, nas forças físicas e espirituais. Fazendo assim estamos em harmonia e equilíbrio com as vidas que existem ao nosso redor. Por isso que acreditamos que Deus está presente nesse clima de nossa vida.

Deus da Vida nas nossas belas águas

Nós, ʘtāpinopona² Tuyuka, temos relação muito estreita com águas. Nossas histórias sagradas (mitos) nos contam que surgimos das águas. O Ser ʘtapino (Cobra-de-Pedra) nos conduziu dentro da água até à nossa emergência fora da água. Para o longo percurso de construção de nossas vidas denominamos Rotas de Transformações. Na verdade, nós viemos dentro de seu ventre, por isso, ele é o espírito que nos deu a Vida. Nós acreditamos que Deus está nas águas, pois elas geram vidas, fecundam a criação toda, saciam a sede de todos os seres vivos. As águas são cheias de vitalidades. As águas correm exuberantes sempre para a frente, em diferentes ritmos seguem seus destinos. As águas geram vidas e mortes, são belas, fortes, traiçoeiras e perigosas. Águas bonitas são nossas irmãs, amigas e companheiras de nossa existência; elas nos acompanham desde o início de nossa existência no ventre materno até o fim de nossa vida. Sabendo disso os mestres de benzimentos fazem rituais e cerimônias para apaziguamento das forças das águas e pedem às divindades que as águas não prejudiquem a vida humana.

2 ʘtā = Pedra; Pino = Cobra; Pona = Filhos. Filhos-da-Cobra-de-Pedra é o nome mitológico dnr035w T*9c 0 Tw 42.5197.7210(ã8 6(-)Tj7.6-0 0 8 42.5197.72.5109 Tm5E)-18.4(d)mw T*9c 0F)0.5(0.139 Tw T*9n)T)-25.u21.81(y.9(5)-26(i3r)-1k19.8(a)-2(0)28)-8.78(m)-3.5(e) ʘT6E)-250 -1.9Tw 0 -1(n)7.4(o)-8p0.14eip.5(m)-86(i7681(3)-58.2(0F7a)-).5(s . Tw T*42T)

veados, tamanduás, macacos. Encontram inambus, mutuns, jacamins, jacus. Cachorros caçadores, acompanhados por seus donos, encontram animais comestíveis. Minhas irmãs indígenas limpam suas roças, cultivam mandioca, macaxeira, sujam-se de carvão e banham-se com prazer nos igarapês de águas bem frias. Ralam mandioca e depois fazem gostosa farinha.

Preparam um saboroso beiju para comer com peixe. O dia é generoso e é sábio quem aproveita bem cada dia. Por entender assim é que acreditamos que Deus se manifesta para nós através do dia.

Deus da Vida nas nossas amizades

Para nós indígenas é muito importante fazer amizades. Desde crianças nossos pais nos ensinam como fazer amizades. Os nossos benzedores, desde que nascemos, nos benzem para que sejamos pessoas capazes de viver bem com as pessoas; essa vontade para fazer o bem já está posta no nosso coração. Assim, acreditamos que o Deus da Vida manifesta-se a nós em nossas amizades. A amizade faz brotar em nós energia positiva que dá sabor às nossas vidas, torna-nos pessoas especiais. Amizade nos dá a capacidade de estarmos atentos aos outros, de saber admirar, dar carinho, respeito etc. A amizade transforma nossas vidas, pois aprendemos a partilhar nossos projetos de vida, conquistamos e vencemos juntos. A amizade não nos abandona. Por isso que acreditamos que a amizade é a força divina atuando em nós e entre nós, ensinando a amar, compreender, valorizar e perdoar sempre. Nós acreditamos que, através de nossas amizades, Deus faz muitas coisas boas para as pessoas.

Deus da Vida na nossa alegria

Uma das características dos povos indígenas é a alegria. O meu povo Utãpinopona Tuyuka é muito alegre. A alegria é um bem-estar que nos deixa entusiasmados. A alegria torna a nossa vida humana mais bonita, dá qualidade à nossa

vida. Tornamo-nos pessoas satisfeitas, de fácil comunicação, simpáticas, generosas. Sorrimos para vida sem grandes explicações. Superamos as dificuldades com facilidade. A alegria torna a nossa vida mais leve, fácil de ser conduzida, amada, vivida e saboreada. Com a alegria queremos viver mais e mais. Por ser assim é que acreditamos que a alegria é divina, dom para o mundo, para as pessoas. Os nossos sábios benzedores também benzem a nossa alma (vida e espírito) para que ao longo de nossas vidas possamos cultivar a alegria e o bem-estar entre nós, pessoas humanas, e o mundo que nos envolve.

Deus da Vida nas belezas das cachoeiras

A nossa região amazônica possui grandes e bonitas cachoeiras. Os meus avós diziam que as cachoeiras são as Casas das Divindades. Por isso, nossos pais sempre nos educam para o respeito e veneração às cachoeiras. Se olharmos bem, elas são obras da arte divina, criadas com gosto e amor. Os movimentos das águas determinam sua formosura. Cada pedra ocupa seu lugar na sua grandeza. Os detalhes se perdem no conjunto maravilhoso. As águas chegam de todos os lugares, de mansinho, correndo para a frente e entrando no ritmo da dança. Cada vez mais criam harmonioso movimento e aparências assustadoramente bonitas. As cachoeiras são bonitas por si mesmas, são belezas e riquezas do universo. As cachoeiras exibem sua beleza para o próprio Criador. Por isso, nós acreditamos que o Deus da Vida está na beleza de sua criação.

Deus da Vida nas bonitas noites

Nós indígenas vivemos nas beiras dos rios e dentro das florestas. Durante a noite enxergamos a grandeza do Deus da Vida. De noite muitos seres vivos acordam, caminham, cantam, dançam, trabalham. Na nossa Amazônia as noites são presentes divinos. Para além da escuridão, vemos a beleza das estrelas, das constelações. Enxergamos aviões

piscando suas luzes, carregando centenas de pessoas, homens, mulheres, crianças, jovens, de diferentes países, de diversas culturas e línguas, vão passando na velocidade do grande avião para chegarem a seus destinos e suas casas. Cá embaixo muitas pessoas saem a pescar, trabalhar, cantar, dançar. Muitos seres dormem tranquilamente em suas redes, balançando de um lado para outro.

Descansam felizes para terem sonhos bons. Por isso, também entendemos que as noites são manifestações do Deus da Vida. Nas meditações noturnas de nossos sábios, Deus manifesta sua vontade, que no dia seguinte eles transmitirão aos seus parentes. Nos sonhos noturnos de pessoas sábias, Deus se manifesta e aponta caminhos e destinos das comunidades.

Deus da Vida nas nossas danças

Nós indígenas da Amazônia possuímos muitas riquezas. A dança é uma de nossas grandes riquezas. Nossas Casas Rituais representam a Divindade que nos trouxe: *Utapi-no*. Existem inúmeras danças do universo! Nossas músicas, danças, ritmos, sons e vozes estão muito relacionados com as vidas da natureza que nos cerca. A criação toda participa da grande dança das vidas! Nossa vida segue a dança, ritmo, parada, silêncio. Dança é a essência da existência, das histórias e seres viventes. A fonte das danças está mesmo no Criador! São infinitos motivos para as danças. Os ritmos e melodias saem de dentro dos corações, dos sentimentos, emoções. Os seres humanos são produtores de músicas, ritmos, melodias e danças. Expressam sentimentos de alegria, paz, dores, decepções, frustrações, realizações, medos, esperanças, desejos, pedidos, súplicas. Os corpos movimentam-se de acordo com os ritmos. Os ritmos mexem os homens e as mulheres por dentro e por fora, dançam, suam, cansam e realizam-se. Os povos indígenas dançam, tocam instrumentos e acompanham seus pares. Cantam, dançam, gritam e pisam forte no chão da vida. Expressam suas alegrias, tristezas, pedidos, emoções. Envolvem a natureza que os

sustenta em suas danças. As danças corporais deixam ligado o homem e a mulher com a vida. Dançam pelos acontecimentos da natureza, da vida, da história, da morte. As danças nos deixam cansados e realizados, deixam-nos extasiados, transformados, alegres, satisfeitos, leves. As danças simbolizam o entusiasmo pela vida. As danças são mistérios, são forças que nos envolvem e mostram outros sentidos da vida. As danças seguem os diversos ciclos da vida humana, da natureza e do cosmo. É Deus que se manifesta pelas músicas, ritmos, ornamentos, discursos, letras que muitas vezes são misteriosas e linguagens incompreensíveis originadas nas Casas das Divindades.

Deus da Vida na nossa saúde

Entre nós indígenas da região do rio Negro, os nossos benzedores no cotidiano e nas festas rituais benzem para que a nossa vida humana caminhe com a saúde. Saúde significa bom estado de vida, harmonia e equilíbrio dos diversos aspectos da vida, que nos ajudam a interagir bem com as pessoas, vivermos por inteiro, sentindo-nos bem com a vida, com trabalhos e com a existência. No estado bom de saúde desfrutamos de amizades e companheirismo, da vida familiar e comunitária. Sentimos prazer de viver bem. Por isso, acreditamos que aqui também Deus se manifesta nas nossas vidas indígenas, pois Deus é fonte de vida, energia, alegria etc.

Deus da Vida no trabalho

Nós indígenas descobrimos a presença do Deus da Vida nos nossos trabalhos. O trabalho é essência da vida dos seres vivos. Nós, povos indígenas, ajudamos a cuidar do universo. As pessoas organizam diversos trabalhos. Cada povo é diferente. Existem infinitas maneiras de trabalhar: cuidar da vida, cuidar das coisas, desenvolver ações, cuidar da casa, educar as pessoas, cuidar de si mesmo, cultivar valores, transmitir conhecimentos. São centenas e milhares formas

de trabalho. Os nossos benzedores nos benzem para que haja mútuo respeito entre as pessoas, seres vivos, e a natureza em geral. Assim é que pode haver harmonia e equilíbrio entre as diversas vidas. Quando trabalhamos, Deus se manifesta como um Deus providente, da fertilidade etc.

Deus da Vida na vida de nossas mães

Nós indígenas enxergamos a grandeza do Deus da Vida a partir da presença de nossas mães. Nome mulher é nome bonito que mexe com nossa vida, tem muito a ver com o nosso ser gente, dá origem a nossa vida. Mulher mãe, irmã, filha, amiga, companheira. Querida amiga mulher, seu nome é Vida! É Carinho, Amor e Doação! Mãe é símbolo da Vida! Sua missão é viver e morrer pela Vida! Sua Vida é Doação cotidiana, assumida com o Coração cheio de amor e emoção! Mulher é Criadora da Vida como Criador-criadora. Os nossos benzedores também benzem o corpo humano feminino para que seja fonte de Vida. Nós acreditamos que através de nossas mães Deus se manifesta a nós.

Deus da Vida na educação das pessoas

Para nós indígenas a ação educativa é muito importante, é ação sagrada e divina. Educar é cuidar da pessoa com carinho e amor. É crescer junto com outros, na sua alegria, tristeza, dificuldades, nas vitórias. Ser educador é ser especial na vida de uma pessoa, de um grupo e até da multidão das pessoas: estar junto ao outro, ser pai, mãe, amigo, amiga, companheiro; abaixar-se no nível do pequeno, elevar-se na altura do maior, empobrecer-se para o mútuo enriquecimento; tornar-se humilde cada dia; tornar-se paciente consigo mesmo e com os outros; promover a vida das pessoas; ser artista, ser artesão para lapidar, moldar, esculpir a vida com criatividade, amor, paciência, carinho, com jeito para o outro ser humano tornar-se elegante, bonito, ganhar a vida. Por isso, acreditamos que Deus se manifesta também na educação das pessoas, pois é ele que faz dar frutos os

esforços de nossa educação. A pessoa é como uma planta que cresce sem que percebamos como acontece de fato o milagre do crescimento da pessoa, apesar de nossa simples contribuição humana.

Deus da Vida nas comunidades cristãs

Aqui na nossa região, há cem³ anos chegaram os missionários. Vieram de longe. Nossos avós e pais indígenas sempre acreditaram que o missionário saiu do coração de Deus. Eles o viram como mensageiro de paz, alegria e amor. Os missionários como seres culturais também tiveram seus problemas e limitações, erraram e corrigiram, mas, para além disso, ser missionário entre os povos indígenas é amar os povos indígenas, é encarnar-se nas culturas, tornar-se amigo e companheiro. É entregar-se sem medida, é olhar com os olhos divinos para cada pessoa. Muitos missionários foram enterrados nos cemitérios indígenas e estão entre os indígenas. Ser missionário é ouvir com os ouvidos de Deus a voz de crianças, jovens, adultos. É sorrir e achar graça das maravilhas de Deus. Ser missionário é ser esperança, defender as pessoas, a vida, é amar infinitamente os povos indígenas de cada aldeia. Por causa disso, ser criticado, ser perseguido etc. Ser missionário é estar com Deus e estar próximo dos povos indígenas. Com os missionários nós fomos evangelizados, fomos batizados e recebemos os sacramentos da Igreja. Formamos comunidades cristãs. Nossos parentes tornaram-se catequistas, ministros da palavra e da Eucaristia; outros indígenas seguiram a Vida Religiosa Consagrada e outros se tornaram sacerdotes. Nas nossas comunidades indígenas os catequistas dirigem orações comunitárias e depois fazem refeições comunitárias. Nossos catequistas ensinam com nossas línguas, nossas histórias, explicam do jeito indígena a Palavra de Deus. Em muitas comunidades cantam com nossas línguas indígenas, utilizam símbolos indígenas nas celebrações. Por isso, acreditamos que Deus se faz presente nas nossas comunidades cristãs e nas diversas atividades pastorais e nos ministérios.

3 Refiro-me à chegada dos missionários salesianos no ano de 1915. Mas no século XVI já andavam pela região os missionários jesuítas, mercedários, capuchinhos e franciscanos.

Concluo afirmando que as experiências do Deus da Vida são muito variáveis. Cada povo e cada pessoa, dentro de seus contextos históricos, encontra o Deus da Vida e cria relacionamentos que herdou de seus antepassados e os modos novos que o homem e a mulher contemporâneos criam com o Deus da Vida. Mas o que acreditamos é que o amor de Deus sempre nos acompanhou desde que surgimos como povos viventes neste mundo. Quando o cristianismo chegou, revelou-nos que o nosso Criador tinha um nome, que houve encontro de saberes oriundos de um mesmo Pai.

Pe. Justino Sarmiento Rezende*

* **Pe. Justino Sarmiento Rezende** é indígena do povo ʼŬtāpinopona Tuyuka. É religioso e sacerdote salesiano. Artigo preparado para o V Simpósio latino-americano de Teologia Índia – 13-18/2014, Chiapas – México. Partilha feita em 14/10/2014. "Tema do Simpósio: Revelação de Deus e os Povos Originários".

A arte das artes "Vida Religiosa" no Oriente

MASSIMO PAMPALONI*

Quero iniciar com algumas palavras sobre o título que escolhi para o presente artigo. A expressão *arte das artes* é de S. Bulgakov (1871-1944), que a utiliza para a vida monástica: "A ortodoxia define a vida cristã como uma arte espiritual – considerando o estado monástico como a arte entre todas as artes, a arte de sua própria alma: aí se expressa propriamente a natureza da ortodoxia. Esta é amor e visão da beleza espiritual. O amor da beleza exige que esta última resplandeça através da vida inteira..."¹

Este aceno à vida monástica explica o porquê das aspas que eu pus na expressão "Vida Religiosa" no título do artigo. De fato, quando no Ocidente falamos de Vida Religiosa, temos um conteúdo bem preciso em nosso imaginário. Mas isto não se pode aplicar à Igreja Oriental, enquanto Oriente e Ocidente, neste campo, como em outros, tiveram uma evolução paralela em suas formas monásticas, a partir do séc. IV. Posteriormente, do séc. XIII em diante, a diferenciação se fez ainda maior, porque o Ocidente vê surgir o fenômeno das Ordens mendicantes que introduzem o que hoje chamamos de vida ativa. Este aspecto não faz parte da tradição oriental, na qual o monaquismo permanece a forma fundamental de Vida Consagrada.

Mas há um motivo ulterior de complexidade, porque, sobretudo a partir do séc. XVI, muitas partes das Igrejas Orientais entraram em comunhão com Roma. Surgiram assim formas de Vida Religiosa no Oriente, mas com características inspiradas na ocidental. Só para limitar-me a alguns exemplos, são muito conhecidos e presentes no Brasil

* **Massimo Pampaloni**, sj, é doutor em Ciências Eclesiásticas Orientais pelo Pontifício Instituto Oriental (PIO) de Roma (2008). É vice-reitor do PIO, onde leciona Teologia Patristica oriental e Patrologia Siríaca. Também é Professor associado da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, de Belo Horizonte (MG), onde leciona no programa de Pós-Graduação em Teologia, na área de Teologia Patristica, e professor convidado de Patrologia na Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi di Napoli. É membro de Syriaca, a associação dos siríacos italianos.

1 BULGAKOV, S. Le ciel sur la terre. In: VON ARSENIOW, N.; VON MARTIN, A. *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift. Una Sancta*. Stuttgart, 1927, 60. (= BULGAKOV, Le ciel).

os monges da Ordem Basiliana de São Josafá (OSBM), oriundos da Ucrânia, depois da União de Brest (1596), com características bastante apostólicas, segundo o modelo da Companhia de Jesus; a Ordem dos monges armênios Mequitaristas, fundada no início do séc. XVIII; muitas congregações indianas malabareses que se inspiram concretamente em ordens latinas, mas com características orientais próprias, como os Carmelitas de Maria Imaculada, nascidos na primeira metade do séc. XIX em Kérala (Índia). Embora haja casos de monges orientais pregadores e missionários, também no primeiro milênio (excepcional é a vitalidade missionária da Igreja da Pérsia, que alcança a China já no séc. VII), é indubitável que uma forma de Vida Religiosa ativa e apostólica se introduz no Oriente graças ao contato com a Igreja Latina.²

Por isso temos, também no Oriente, a presença de uma Vida Religiosa assim como hoje nós latinos a entendemos comumente.³ Mas não se erra ao reduzir o *próprio* da Vida Religiosa oriental ao monaquismo. Sustento, portanto, que para entender a Vida Religiosa no Oriente se deve partir de uma compreensão mais profunda do monaquismo. Por isso escolhi esta perspectiva para minha reflexão. Depois de uma breve apresentação de alguns “arquétipos” do monaquismo (expressão de P. Miquel), ilustrarei brevemente certas particularidades do monaquismo oriental, entre as quais o monaquismo interior, outro aspecto bastante peculiar do Oriente cristão.

Refletir sobre o monaquismo, e sobretudo sobre o monaquismo oriental, é sempre um retorno salutar às origens também para nosso caminho de religiosos. De fato, hoje “as comunidades fazem numerosos esforços para encontrar como adaptar a Vida Religiosa às exigências dos tempos atuais. O estudo do monaquismo, assim como ele se apresenta na tradição, põe em evidência os elementos essenciais e invariáveis que não dependem das circunstâncias de tempo e lugar”.⁴ Integrar os elementos permanentes da tradição no interior da renovação da Vida Religiosa é o verdadeiro serviço que podemos fazer, como religiosos responsáveis e

2 Uma panorâmica útil sobre a questão é apresentada em D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (CCEO), Bologna, 2006. Embora a perspectiva seja jurídico-canônica, no comentário emerge muito claramente a teologia que subjaz aos cânones que se referem à Vida Religiosa, no que diz respeito ao Oriente católico (= SALACHAS, *Vita consacrata*).

3 Sem considerar, além disso, a presença de membros orientais em ordens ou congregações latinas, como nos redentoristas ou nos jesuítas, só para dar um exemplo.

4 ŠPLIDÍK, T.; TENACE, M.; ČEMUS, R. *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente Cristiano*. Roma, 2007 (orig. em francês, 1999). (= ŠPLIDÍK, *Monachesimo*).

guardiães da experiência de nossos pais, à missão da Igreja, na docilidade ao Espírito que deveria sempre assinalar nossa opção de vida.

Arquétipos monásticos e monaquismo oriental

No importante verbete “Monachisme” do *Dictionnaire de Spiritualité*,⁵ Pierre Miquel, verificada a quase impossibilidade de dar uma definição rigorosa do que seja o monge, esboça nove ideias-guia que descrevem o monge, apresentando-as quase como verdadeiros arquétipos, no sentido próprio da palavra. Se me é permitido usar um processo muito oriental, típico, por exemplo, da teologia poética de Efrém, o Sírio (306–373), quereria comunicar ao leitor, através da *apresentação* dessas imagens e de breves comentários que lhes farei,⁶ uma compreensão sincrônica das tantas facetas do fenômeno monástico, privilegiando os aspectos mais presentes no Oriente. Para o posicionamento de Miquel, remeto obviamente ao verbete mesmo do *Dictionnaire*.

A primeira imagem, e de longe a mais marcante, é a da *imitação de Cristo*.⁷ O monge é aquele que procura conformar-se completamente ao Senhor, não só na imitação “externa” (como Antão, que dá tudo aos pobres para seguir o Senhor, depois de ter ouvido a perícopes de Mt 19,21),⁸ mas numa transformação sempre mais profunda, que faz crescer a vida divina em nós, num processo que no Oriente não se tem problema em chamar de *divinização*.⁹ Esta transformação acontece, sobretudo, na contemplação, na contínua visão de Deus (*theoptia*) que transforma o rosto de quem contempla no rosto mesmo do amado contemplado. O monge procura com todas as suas forças deixar-se conformar a Cristo, a imagem do Pai de esplendente beleza (porque é a ação divina do Espírito nele que realiza esta *metamorfose* – cf. Mt 17,2; Mc 9,2), para que a beleza espiritual seja posta no centro de sua vida e todo o resto seja subordinado a esta beleza.¹⁰

A evocação dos “sumários” do livro dos Atos dos Apóstolos, em que se fala da vida da comunidade primitiva, é

5 P. MIQUEL. Monachisme. III. Signification et motivations du monachisme. *Dictionnaire de Spiritualité*. t. X, Paris, 1977, col. 1547-57 (= P. MIQUEL, Monachisme).

6 Repetirei aqui algumas ideias que já tinha tratado, rapidamente e por outro motivo, num artigo precedente publicado nesta mesma revista: PAMPALONI, M. O tesouro do escriba. *Convergência*, 45 (2010), 440-457. Aqui tratarei do assunto de modo mais amplo.

7 MIQUEL, P. Monachisme, 1551.

8 ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Vie d'Antoine*, 2, 1-5 (*Sources Chrétiennes*, 400).

9 Cf. ŠPLIDÍK, *Monachesimo*, 30.

10 Cf. BULGAKOV, *Le ciel*, 60.

definida por Miquel como “nostalgia”. Uma comunidade no interior da qual seja possível viver a harmonia – e a beleza – de uma comunhão renovada pelo Espírito é o sonho de toda vida cenobítica. Basílio Magno (329–379), nas suas *Regras*, cita frequentemente o versículo At 4,32, embora permaneça uma importante dialética entre solidão e cenóbio. A este respeito T. Šplidík escreve: “Mesmo vivendo com os outros, o monge permanece, não obstante, completamente só com Deus, sob a condição de que os irmãos sejam unânimes. Eis a razão deste apotegma que um ancião deixou: ‘Vale mais viver com três irmãos que temem o Senhor do que com dez mil que não têm o temor de Deus. Porque nos últimos dias, sobre cem cenobitas, mal e mal um que outro será salvo’. É, portanto, assim que Basílio concebe o mosteiro. Neste caso, a comunidade dos irmãos não constituirá um perigo de dissipação, mas será, pelo contrário, uma ajuda preciosa para viver na contínua recordação de Deus”.¹¹ Mas a vida em comum é obstaculizada pela diversidade de opiniões que há entre os irmãos. Emerge, então, a necessidade de uma regra comum que ajude a criar a harmonia necessária. Já que a Palavra criou o mundo, deve ser a Palavra que crie a unidade entre os irmãos. A Palavra nos é dada pela Escritura e é a ela que devemos recorrer como regra comum. Como observa Šplidík, “Todas as suas regras [de Basílio] não fazem mais que precisar, interpretar, sublinhar a centralidade e o conteúdo da Palavra de Deus na Bíblia”.¹² Notemos, *en passant*, como este aspecto é como a terapia contra o fratricídio originário de Gn 4.

A terceira imagem é a substituição ou preparação ao martírio. Esta é uma das “raízes” do monaquismo que é frequentemente a mais citada: não havendo mais a necessidade, ou possibilidade, de um testemunho à custa da vida, se teria desenvolvido uma espécie de martírio “branco” na vida monástica. Uma interpretação banal desse fenômeno levaria a uma visão errada do monaquismo, como uma espécie de fanatismo dos cristãos, mesmo que fosse “controlado”, os quais pareceriam estar sempre em busca de gestos irracionais: não podendo mais morrer pela mão do mundo,

11 ŠPLIDIK, *Monachismo*, 264-5.

12 ŠPLIDIK, *Monachismo*, 265.

teriam então decidido “morrer” ao mundo. Embora algumas páginas da *Vida de Antão*, de Atanásio de Alexandria (295–373), numa leitura superficial que não tenha em conta a intencionalidade antiariana de Atanásio, possam dar esta impressão, em realidade, na base fica a exigência puramente cristã do testemunho (*martyria*, precisamente), e não o *Ersatz* (substitutivo) de um mártir fracassado. É, mesmo, consenso unânime, entre os Padres do período das perseguições, considerar o martírio de sangue como algo a que não todos são chamados, enquanto “ao contrário, todos os cristãos são obrigados a dar testemunho de sua fé na vida de cada dia com o martírio ‘gnóstico’, ‘espiritual’, o martírio ‘da consciência’”.¹³ O testemunho dos cristãos durante a perseguição se torna estímulo para um testemunho igualmente radical também em tempos em que as perseguições tinham terminado: “A paciência e a fidelidade rigorosa com que os monges perseveraram na profissão que abraçaram definitivamente, não cumprindo mais sua vontade, fazem deles todos os dias pessoas crucificadas para o mundo e mártires viventes”.¹⁴ Mas de modo particular são dois aspectos que sobressaem na conexão vida monástica/martírio: a virgindade, enquanto comporta certo sacrifício do corpo; e a conexão entre martírio e batismo: no Oriente o monaquismo é frequentemente chamado “segundo batismo” e a profissão monástica, de “morte mística” para uma vida nova.¹⁵

O quarto arquétipo assinalado por Miquel é a luta contra os demônios. Costumeiramente se associa o retirar-se ao deserto como uma espécie de “fuga” do mundo na busca da tranquilidade e da paz, longe das confusões e das tentações do mundo. Poderia, ao contrário, causar assombro encontrar cânones antigos que mostram antes que a motivação fundamental para a vida monástica não pode ser esta. O Sínodo de Gangres (cerca de 340), por exemplo, diz no cânon 9: “Se alguém observa a virgindade ou a continência, deixando o mundo por desprezo do matrimônio, e não por causa da beleza e da santidade da virgindade, seja anátema”; o cânon 10 precisa ainda: “Se algum dos que observam a virgindade pelo Senhor tornam-se soberbos em relação

13 ŠPLIDIK, *Monachismo*, 31.

14 João Cassiano (*Conf. XVIII, 7*), citado por P. MIQUEL, *Monachisme*, col. 1552.

15 Cf. ŠPLIDIK, *Monachismo*, 33.

àqueles que contraíram matrimônio, seja anátema”.¹⁶ Muito eloquente é o cânon 21, onde o Sínodo esclarece que suas posições neste ponto não são contra o monaquismo em si (ou, como diz o texto, o ascetismo), corretamente praticado; senão “para excluir aqueles que, impulsionados por sua soberba por ascetismo, querem elevar-se acima daqueles que levam uma vida ordinária, e introduzem novidades igualmente opostas às Sagradas Escrituras e aos cânones eclesiais”.¹⁷ Uma regra elementar de hermenêutica jurídica nos diz que, se há um anátema contra certo comportamento, significa que ele existia, era um problema e precisava ser regulamentado. Não se nega, portanto, que alguns – como o encratismo, por exemplo – impulsionassem naquela direção; mas a posição oficial da Igreja, expressa em anátemas como estes, não esposou jamais tais excessos. Não só, mas se ressalta como era importante o contrário, ou, como se deve partir da beleza de todo caminho para seguir o Senhor, para depois escolher o *magis* entre dois positivos, para falar em termos inicianos, e não por exclusão de um negativo. Mas ir para o deserto, sobretudo, para os monges é entregar-se ao combate contra os demônios. É uma opção positiva de luta, não uma fuga,¹⁸ segundo uma espiritualidade de *militia Christi* que não tem medo de travar uma luta serrada contra o inimigo que é o demônio. Eles habitam no deserto (cf. Asmodeu, que aí é acorrentado por Rafael segundo o livro de Tobias). No deserto é que Jesus é tentado: “Se o monge deixa a cidade e os lugares habitados, não é por procurar a tranquilidade, mas para enfrentar o inimigo sobre seu terreno”.¹⁹ Antão – pai e arquétipo de todos os monges – trava suas mais duras batalhas com o demônio justamente no deserto. O terreno principal, além do deserto “físico” dos primeiros anacoretas, é obviamente o próprio coração, é a luta contra as próprias paixões desordenadas, como diria Inácio de Loyola. Esta dimensão está sempre viva em toda experiência monástica oriental.

Um quinto “arquétipo” é chamado por Miquel “migração ascética e êxodo espiritual”. É também o tema da *xeniteia* (Hb 11,8.13). De modo particular são três figuras bíblicas

16 Cânones citados em SALACHAS, *Vita consecrata*, 19.

17 Cit. em SALACHAS, *Vita consecrata*, 19-20.

18 Não nego, por certo, que houve casos em que ir ao deserto significava fugir do serviço militar ou dos impostos, como parece ter sido um dos significados originários do termo *anacoreta*. O que sustento é que não é o significado pretendido pelo monaquismo. Para uma abordagem mais extensa do tema da *fuga mundi* nos Padres monásticos antigos, cf. ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 179-193.

19 P. MIQUEL, *Monachisme*, col. 1553.

que ilustram este aspecto da vida monástica: Abraão, que deve deixar tudo para seguir somente a voz do Senhor (Gn 12,1); o caminho de Moisés, que foi lido magistralmente como modelo da vida do monge, a partir da saída do Egito rumo à terra prometida, por Gregório de Nissa (†depois de 394), na sua *Vida de Moisés*, onde o percurso ideal do monge parte da revelação de Deus na sarça ardente – ou seja, na admiração do ser das coisas, passa pela treva da nuvem –, onde se compreende que Deus não está nas coisas, até a sequela infinita da *epektasis*, onde ver a Deus de costas significa segui-lo sempre;²⁰ e Elias sobre o monte Horeb, que encontra Deus ao retirar-se ao deserto, no qual aprende a ouvir o silêncio, para poder perceber sua passagem.²¹ O famoso texto de 1Rs 19,12, onde Elias encontra Deus numa “voz de silêncio sutil”, nos dá efetivamente o sentido de um abafar-se de todo som, até justamente alcançar o silêncio, e requer uma grande atenção e discernimento para “ver” e reconhecer a presença de Deus.

Também a sexta imagem é bastante conhecida e igualmente se presta a equívocos. É a da imitação da *vida angélica*. Com esta expressão se quis dizer frequentemente que os monges deveriam viver como anjos, no sentido exclusivo da castidade. A expressão quer sublinhar, ao invés, que os monges, como os anjos, não têm outro objetivo senão contemplar a Deus, e, *portanto*, estar livres das preocupações mundanas (cf. Lc 20,36), tornando-se – como os anjos – anunciadores, mensageiros da salvação de Deus. Ter um fim somente é ser *monotropos*; ora, o monge “tem uma só finalidade em tudo o que faz, também quando realiza as ações mais comuns, como comer e beber (cf. 1Cor 10,31). “Ao invés, variado e multiforme é o modo de viver a vida do mundo, porque ela muda continuamente para agradar a quem quer que seja.”²² Dar atenção somente ao serviço e à contemplação de Deus é ser *vigilante*, e não por acaso, na língua siríaca (à qual se deve recorrer para compreender muitos significados interessantes do monaquismo antigo, dentre os quais o siríaco foi um dos mais originais) os anjos são chamados exatamente com este termo. O mesmo termo

20 Permito-me remeter a M. PAMPALONI, A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa, *Cadernos Patrísticos*, 5(2010), 69-88.

21 Quero chamar a atenção, justamente ao falar de monaquismo, para o filme *O grande silêncio* (2005), de Ph. Gröning. Durante todo o filme-documentário, rodado, como se sabe, no silêncio da Chartreuse, em momentos específicos do filme se vê um leve indício de vento que encrespa a água numa pia de água benta, balança suavemente a toalha de mãos ao lado do lavabo diante do refeitório comum etc. É um modo poético e cinematográfico de sugerir a presença discreta do Espírito dentro daqueles muros, visível/perceptível somente a quem afinou os sentidos espirituais a tal ponto que o pode reconhecer.

22 ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 35-6. A citação no final dessa passagem de Šplidík é de São Basílio.

monachos indica, talvez graças ao Ps. Dionísio,²³ não tanto o sentido de “quem está só” senão que é aplicado a estes ascetas “por causa de sua vida indivisa e unificada”.²⁴ E estes dois adjetivos nos remetem a outro termo com o qual, sempre na língua siríaca, se indicavam os monges: *ihidaya*, o mesmo termo com que se refere ao Unigênito. Para viver esta unificação interior é necessário buscar incessantemente a *hesychia tēs kardias*, ou a paz do coração. Isto é uma necessidade central da espiritualidade e da vida monástica oriental que está no centro de uma de suas mais originais manifestações, qual seja, o hesicasmo e a assim chamada *oração de Jesus*.²⁵ A *hesychia* é “uma maneira de viver, um estado de vida, a ponto de se poder dizer ‘conduzir a vida do hesicasmo’, vida que é o resultado da vitória obtida sobre as potências da perturbação, da agitação e da paixão”.²⁶ Esse é o caminho para chegar a Deus do modo mais seguro. E, continua Šplidík, “supõe a solidão, o silêncio exterior e interior (*amerimnia*), a atenção, a aplicação dos métodos especiais da oração”.²⁷

A sétima imagem é a do retorno à inocência de Adão. Nas histórias dos Padres do Deserto, como de resto na *Vida de Antão*, encontramos frequentemente que os solitários tinham uma relação pacificada com os animais ferozes habitantes das charnecas pelas quais eles vagavam. A dimensão contemplativa e de harmonia com o criado, que tinha o Adão pré-lapsário, é vivamente descrita em muitos autores. Cito, só para exemplo, um texto de outro teólogo poeta siríaco, Narsai de Edessa (†503):

(O homem) imagem do Criador é admirável, tão notável é sua constituição; de forma que sua potestas se estende sobre todas as coisas, e tudo o que existe lhe foi submetido.

Os viventes e os dotados de razão estão todos ligados a ele; e, por causa de sua afinidade com ele, honram-no como um rei. Ele pôde unir o mundo do alto e o de baixo, com sua substância, o mar e a terra; com sua vitalidade, os ventos e as brisas, com seu repouso o verão e o inverno.

23 Cf. ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 36.

24 Cit. em ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 36.

25 Há muitíssimos estudos sobre a questão. Por motivos históricos, sobretudo, mas também por sua, em minha opinião, não superada intuição de aspectos fundamentais do hesicasmo, não hesito em sugerir a leitura de I. HAU-SHERR, *Hésychisme et prière*, Roma, 1966 (OCA, 176).

26 ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 40.

27 ŠPLIDÍK, *Monachismo*, 40.

As criaturas se alegram nele, e o escutam como um mestre; os anjos se congratulam, alegram-se a seu serviço.

As naturezas mudas e as dotadas de razão se reúnem com amor em torno a ele; e se congratulam porque sua natureza foi associada a sua glória.²⁸

O pecado romperá essa harmonia, provocando um estranhamento recíproco entre o homem e a criação. O monge, com sua vida unificada, monotrópica, retoma essa inocência originária justamente porque reencontra antes de tudo a paz do coração na unificação a Cristo na vida do Espírito, para viver do amor do Pai.

O oitavo arquétipo é a vigilância atenta na expectativa da parusia. Sobre a vigilância já dissemos algo quando falamos da vida angélica. Aqui vale sublinhar uma dimensão interior de expectativa do retorno do Senhor, que faz do monge não o nostálgico de algo perdido, senão alguém que zelosamente espera com alegria a vinda de seu Senhor. Em seu vigiar incansável o monge não cumpre somente um dever pessoal: ele vigia e espera o retorno do Senhor em nome de todos, dando razão ao famoso dito de Evágrio: “o monge é aquele que está separado de todos e unido a todos”.²⁹ A lembrança constante do retorno do Senhor é um antídoto poderoso contra o fascínio fatal do imediato e do imanente. Ensina a esperar os tempos de Deus e impede que a “abóbada celeste” se torne um fechamento hermético e sufocante, mas deixa abertas as janelas para que, ao mesmo tempo, entre “ar divino” na existência humana e permaneça sempre desperto o desejo com o qual Deus nos atrai a si. O monge é a testemunha constante e o indicador da existência e da direção dessas janelas.

Por fim, a última imagem proposta por Miquel é a da vida monástica como verdadeira filosofia. Ouvimos aqui o eco da filosofia entendida como formação à *vida boa*. “A definição comumente admitida no tempo dos Padres é a seguinte: a filosofia é ‘o conhecimento das coisas divinas e humanas’. De fato, segundo Gregório de Nazianzo, no

28 Esta homilia é intitulada, na edição crítica de Ph. Gignoux, “Homélie de Narsai sur la création d’Adam et d’Eve et sur la transgression du commandement”. Encontra-se em *Homélie de Narsai sur la création*, Patrologia Orientalis, v. 34, Paris, 1968, hom. IV, vv. 91-100, 617.

29 Evágrio do *Tratado sobre a oração*, 124, citado em P. MIQUEL, *Monachisme*, col. 1555.

terceiro grau da hierarquia dos seres se encontram os filósofos. Os cristãos afirmam sem hesitar que tal conhecimento não pode vir senão de Deus e que o meio de adquiri-lo é a oração, filosofia por excelência.”³⁰ O amante da sabedoria, o filósofo, encontra sua mais perfeita realização no amante da Sabedoria que se fez carne, revelando-nos o verdadeiro rosto do Pai. Portanto, o verdadeiro filósofo é aquele que conheceu a verdadeira *sophia* e, sendo esta o Cristo, o verdadeiro filósofo é, pois, o cristão que se dedica completamente a esta *vida em Cristo*, ou seja, o monge.

Oriente e monaquismo interior

O leitor atento, chegando ao fim deste percurso sobre tais ideias-guia do monaquismo, provavelmente poderia perguntar-se: 1) “mas tudo isto que foi escrito vale para o monaquismo cristão em geral, seja oriental ou ocidental: onde está a especificidade?”; 2) ou, também de modo mais radical: “mas tudo isto vale para todo cristão, não há uma especificidade monástica?”.

Porém, pondo-se estas duas questões, nosso leitor atinge ao mesmo tempo o coração da resposta.

1) É verdade que estes aspectos são *hoje* patrimônio comum da autoconsciência monástica – e também em parte da Vida Religiosa “ativa”; e isto depende justamente do fato de serem “arquétipos” da Vida Consagrada. Mas é também verdade que tal autoconsciência, no âmbito ocidental, foi uma redescoberta relativamente recente, devida também ao movimento de volta às fontes propiciado pelo assim chamado “movimento patrístico”, que, juntamente com “movimentos” análogos talvez mais conhecidos no campo bíblico e litúrgico, prepararam o Concílio Vaticano II e lhe forneceram os elementos mais duradouros e interessantes que ainda hoje fazem florir a atração pela vida monástica. Nesta “fecundação” é inegável a contribuição das riquezas da tradição oriental:

30 ŠPLIDÍK, *Monaquismo*, 34-5.

Também no Oriente se encontram as riquezas daquelas tradições espirituais, que o monaquismo sobretudo expressou. Pois, desde os gloriosos tempos dos santos Padres, floresceu no Oriente aquela elevada espiritualidade monástica, que de lá se difundiu para o Ocidente e da qual a Vida Religiosa dos latinos se originou como de sua fonte, e em seguida, sem cessar, recebeu novo vigor. Recomenda-se, por isso, vivamente que os católicos se abeirem com mais frequência destas riquezas espirituais dos Padres do Oriente que elevam o homem todo à contemplação das coisas divinas.³¹

Tem-se, portanto, a impressão de que, no Oriente, os “arquétipos” monásticos antigos conservaram-se melhor no nível da autoconsciência, e o fato de terem sido postos de novo em contato com a tradição ocidental beneficiou-a pela redescoberta de suas raízes; e beneficiou também a outra, sobretudo na sua vertente católica oriental, enquanto a ajudou a integrar os elementos de dinamicidade apostólica mais próprios da tradição ocidental. Que tais elementos fundamentais do monaquismo tivessem sido conservados sobretudo no monaquismo oriental, é o mesmo São João Paulo II que o recordava na Exortação *Vita consecrata* de 1996, instaurando como que uma continuidade entre as origens da Vida Consagrada e o monaquismo oriental

Desde os primeiros séculos da Igreja, houve homens e mulheres que se sentiram chamados a imitar a condição de servo abraçada pelo Verbo encarnado, e puseram-se a segui-lo vivendo de um modo específico e radical, na profissão monástica, as exigências derivadas da participação batismal no mistério pascal da sua morte e ressurreição. Deste modo, fazendo-se portadores da Cruz (*staurophóroi*), comprometeram-se a tornar-se portadores do Espírito (*pneumatophóroi*), homens e mulheres autenticamente espirituais, capazes de em segredo fecundar a história, com o louvor e a intercessão contínua, com os conselhos ascéticos e as obras de caridade. Com a intenção de transfigurar o mundo e a vida enquanto se aguarda a visão definitiva do rosto de Deus, o monaquismo oriental privilegia a conversão, a renúncia a si próprio e a contrição do coração, a procura da *hesichia*, isto é,

31 CONCÍLIO VATICANO II, decreto *Unitatis Redintegratio*, 15.

da paz interior, e a prece incessante, o jejum e as vigílias, a luta espiritual e o silêncio, a alegria pascal pela presença do Senhor e pela expectativa da sua vinda definitiva, a oferta de si mesmo e dos próprios bens, vivida na santa comunhão do mosteiro ou na solidão eremítica.³²

Há também aspectos bem peculiares da vida monástica oriental. O mais evidente é a ausência de “ordens” como as conhecemos no Ocidente (Benedictinos, Cartuxos etc.). O que caracteriza os mosteiros orientais são os *typika*, documentos normativos que ordenam a vida de um mosteiro (seja no campo litúrgico, seja no monástico). Cada mosteiro tem o seu *typikon*, dado frequentemente por seu fundador ou por seu “restaurador”. Para compreender esse fato se deve ter em conta a diversa evolução da vida monástica no Ocidente e no Oriente. “Enquanto no Ocidente a legislação do monaquismo se fez em geral fora dos poderes públicos, dos concílios e até mesmo da Sé Apostólica (que intervinha só para confirmar Regras e Constituições), no Oriente o monaquismo formava uma ordem à parte no interior da sociedade e representava o modelo da vida cristã.”³³ Isto trouxe, portanto, consigo que os monges fossem objeto direto de legislação por parte de concílios, sínodos e legislação imperial. Além disso, isto nos ajuda a compreender também seu *status* diferente do ocidental, numa sociedade como a bizantina, em que o monaquismo tinha um posto próprio específico na *taxis* mais geral do império cristão. Cada mosteiro, portanto, tem sua “regra” geral e seus usos.

Outro aspecto específico do monaquismo oriental, não elencado entre as ideias-guia, mas citado por Miquel, é o fenômeno dos *loucos de Cristo* (*jurodivye*, em russo). Embora este tipo de espiritualidade possa ser vivida também por leigos (cf. o §2, a seguir), é indubitável que o fenômeno é um tipo de “consagração” ao amor da cruz de Cristo, típico sobretudo da profunda alma russa. A essência desta dimensão de *loucura* “consiste em assumirem-se voluntariamente as humilhações e os insultos, para carregar no grau mais elevado a humildade, a doçura e bondade de coração e

32 JOÃO PAULO II, Exortação apostólica *Vita Consecrata* (25 de março de 1996), 6.

33 A. SKAF, “Typika”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Paris, 1991, col. 1358.

fazer nascer assim o amor, até mesmo pelos próprios inimigos e perseguidores. É uma luta mortal não somente contra o pecado, mas também contra a raiz mesma do pecado, o amor-próprio nas suas manifestações mais secretas e íntimas”.³⁴ Não se deve, porém, esquecer que o louco em Cristo participa, sim, da estultícia da cruz – a grande loucura de Deus, cf. 1Cor 1,23 –, mas participa dela juntamente com o Cristo ressuscitado. O louco de Cristo “já está no Reino que rompe a suficiência, o orgulho, o ódio e a mentira ‘deste mundo’, toma ao pé da letra as Bem-aventuranças e o Sermão da Montanha, toda aquela insuportável loucura, a terra dada aos mansos, a alegria aos perseguidos e o oferecer a face esquerda quando nos esbofeteiam a direita, o dar o manto quando nos tomam a túnica, em três palavras: amar os inimigos. Em Cristo ele revela possível a impossibilidade de cristianismo”.³⁵ Encontramos sem dificuldade os arquétipos de que falei acima, mas com uma originalíssima reinterpretação típica da alma russa.³⁶

2) Tudo que foi dito no §1 nos ajuda a entrar num outro aspecto peculiar do mundo oriental, qual seja, o fato de que a espiritualidade monástica é a *espiritualidade cristã tout court*. O caminho da salvação deve ser percorrido por todos, sejam leigos ou monges. E o caminho cristão, para o Oriente, é o caminho do monge, também se alguém é casado, como diz João Crisóstomo (†407).³⁷ Se quiséssemos de verdade encontrar um ponto de redução especial para a Vida Consagrada oriental, eu escolheria este: a vida do monge é proposta a todos. “Está claro que não existe mais que uma espiritualidade para todos, sem nenhuma distinção quanto à sua exigência, seja bispo, monge ou leigo, e esta é a espiritualidade monástica”,³⁸ escreve o teólogo leigo Paul Evdokimov (1901-1970). Inútil dizer que, se me é permitido uma observação maliciosa, ao nosso leitor atento não terá escapado que é exatamente o contrário de como frequentemente vivem os religiosos ocidentais hodiernos, para os quais parece antes que é a vida do “mundo” que deve ser o *analogatum princeps* da Vida Religiosa... isto nos leva a outro aspecto do Oriente que tem sua influência

34 I. Kologrivov, *Santi russi*, Milano, 1977, 273 (original francês de 1953).

35 Assim escreve Olivier Clément no prefácio a I. GORAÏNOFF, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Milano, 1988, 8-9.

36 Poderia aconselhar ver o bellissimo filme *Ostrov* (A ilha), 2006, de P. Lungin, onde se narra a história de um “louco de Cristo” e onde se ilustra a verdade das palavras de Leroy-Beaulieu, citado por Kologrivov: “O povo russo pertence ao grupo exíguo daqueles que amam o que representa a essência do cristianismo: a cruz. O russo não desaprendeu o valor do sofrimento, aprecia sua virtude, sente a eficácia da expiação e saboreia sua amarga doçura”, cit. em I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, 273. No que diz respeito ao amor aos inimigos e aos perseguidores, no Oriente é forte a experiência de Isaac de Nínive (séc. VIII) e, mais recentemente, de Silvano do Monte Athos (1866-1938).

também na Vida Consagrada em nossos dias, qual seja, o que com Paul Evdokimov é chamado *monaquismo interiorizado*. Em sua obra de 1964, *As idades da vida espiritual*, já citada, Evdokimov, no capítulo intitulado com esta expressão, cita um texto de G. Florovsky (1883-1979): “Esquece-se com demasiada frequência o caráter provisório do monaquismo. São João Crisóstomo confessava que os mosteiros são necessários porque o mundo não é cristão. Que se converta e desaparecerá sua necessidade”.³⁹ O testemunho cristão que, depois do sangue dos mártires, encontrou sua realização na vida monástica, agora, diz Evdokimov, vem encontrar um novo *habitat* na sensibilidade ao monaquismo por parte do sacerdócio universal dos fiéis. A subdivisão ocidental entre “conselhos evangélicos” e os “preceitos”, este dizendo respeito às coisas necessárias para a salvação e os outros valendo para os meios que ajudam a alcançar o fim para o qual fo-

mos(a)-25.5(e)-1(m)7.5(u)-20n o0.5(-1(5.4(, T*[p)3w 6.996 030 6.996 271.7622 462.185(e2-5.348.38.5(5(e)-4]TJ00226 0 Td.996 023)42..6643 458.199(v346.34

Individualidade e comunidade

Tensão e harmonia na Vida Religiosa Consagrada

JACKSON CÂMARA SILVA*

Introdução

Viver em sociedade é uma característica inerente ao ser humano. Entretanto, ao longo da história este vem descobrindo sua individualidade e posteriormente sua subjetividade, sobretudo nos tempos atuais. Como cristão é também chamado pelo *Deus-Trindade* a viver em comunidade, amando e respeitando aquele pelo qual se faz próximo (cf. 1Jo 4,21; Lc 10,29-37). No entanto, aqueles pertencentes à Vida Religiosa Consagrada (VRC) não só devem viver, mas também irradiar essa forma de vida para a humanidade.

Com a vivência comunitária, a VRC se depara com a individualidade de seus membros e, ao mesmo tempo, com seu carisma congregacional específico, pelo qual vive e desempenha sua missão. Por outro lado, oriundos e imersos em uma sociedade pós-moderna, os consagrados cada vez mais individualizados muitas vezes podem confrontar seus projetos pessoais com aqueles da congregação. Essa relação apresenta conflitos, mas também pode ser marcada por harmonia.

Diante disso, este trabalho aborda a relação entre a individualidade dos membros da VRC e sua comunidade, destacando as principais problemáticas, tensões e conflitos dessa relação e, posteriormente, possíveis saídas para atenuar isso, verificando também a possibilidade de harmonia entre essas duas instâncias.

* **Ir. Jackson Câmara Silva**, nj, é membro do Instituto Religioso Nova Jerusalém. Licenciado em Física pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e concluiu curso de pós-graduação em Formadores para Vida Religiosa no Instituto São Tomás de Aquino (ISTA) recentemente. **Endereço:** Rua A, 231, Vila Esportiva. CEP: 33200-000 – Vespasiano-MG. **E-mail:** jack22nj@hotmail.com.

Individualidade e comunidade: uma tensão inevitável!

De acordo com Bauman, a desilusão com as instituições, sobretudo com as companhias da sociedade e do Estado, não proporcionaram segurança nem muito menos confiança ao ser humano. Em sua essência, ele busca um lugar confortável, aconchegante, *seguro*, onde há fraternidade, solidariedade, perdão, compreensão, entendimento, ajuda mútua, lealdade incondicional (BAUMAN, 2003, pp. 7-9). Em outras palavras, uma *comunidade* ideal bem diferente daquelas que povoam o planeta.

A concorrência entre os indivíduos na busca da sobrevivência em um mundo tão competitivo parece ser mais notória que sua união quando vivem determinadas situações semelhantes. Entretanto, mesmo que a coletividade cada vez mais pareça frágil nos tempos pós-modernos, ela ainda se apresenta como uma tentativa de ser um fundamento sólido e *seguro* diante da volatilidade das escolhas individuais. Dessa forma, aparecem os diversos tipos de “comunidade” ou agrupamentos no mundo atual: “comunidades cercadas”, as quais são protegidas do “perigo dos de fora” através dos gigantes muros, cercas elétricas e seguranças; “comunidades estéticas” que giram em torno daquilo que se apresenta (ídolos, ícones, objetos de consumo); e “comunidades de interesse”, que visam à solução de *problemas individuais* de maneira coletiva e não à contribuição de cada indivíduo na solução dos problemas coletivos.

Desse modo, o ser humano vive uma crise dicotômica entre a necessidade de viver em comunidade e querer viver voltado para si. Segundo Bauman, de um lado, na vivência da individualidade ele se depara com a liberdade. Por outro, busca segurança na vida em comunidade. Daí, segurança e liberdade são complementares, porém incompatíveis. A promoção da segurança sempre requer sacrifício da liberdade, enquanto esta só pode ser ampliada à custa da segurança. Sem liberdade, a segurança pode implicar escravidão. Enquanto liberdade sem segurança pode tornar o indivíduo

perdido e abandonado. Essa tensão nunca será resolvida, apesar de poder-se atenuar (BAUMAN, 2003, pp. 10-11).

No seguimento de Jesus essa tensão não foi diferente. Mesmo que nos evangelhos apareçam relatos de chamados individuais (Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mc 2,14; Jo 1,43), os discípulos vão se agregando em torno do mestre, que também chama coletivamente outros a fazerem parte do grupo (Mt 4,18; 16,24; Mc 1,20; 3,13; Lc 9,23). Viver em comunidade é inerente à vocação dos discípulos de Cristo. No entanto, as tensões são inevitáveis. Entre os discípulos, há a disputa pelo poder entre os filhos de Zebedeu (Mt 20,20-24) e a indagação de quem é maior no reino dos céus (Mt 18,1). Entre discípulo e mestre, vemos Pedro querendo desviar Jesus de sua missão (Mc 8,31-32 par) e Judas o entregando à prisão (Mc 14,10-11.17-21).

Em se tratando da Vida Religiosa Consagrada, seu nascimento já aponta uma dicotomia entre vida individual e comunitária. Como sinal profético diante da debilidade da vivência eclesial em um contexto de expansão da Igreja ao unir-se com o Império Romano, a Vida Religiosa iniciou-se por uma vivência individual e à parte da vida cristã com os primeiros monges *eremitas* que se dirigiam ao deserto. Com o passar dos anos, logo foi surgindo a necessidade de constituir uma vida comunitária, *cenobita*, entre esses monges, mesmo que alguns permanecessem isolados (CODINA, 1987, pp. 25-35).

É claro que durante séculos essa tensão não se apresentou tão expressiva como nos tempos atuais. Assim, sobretudo nas últimas décadas, houve diversos fatores que tornaram mais frequente e mais arraigada a tensão entre indivíduo e vida comunitária. No âmbito sócio-histórico, de acordo com Díez, as comunidades religiosas, após o Concílio Vaticano II, mudaram radicalmente. As práticas e os horários comunitários vão dando espaço aos “relógios individuais”. O profundo silêncio deu abertura para os meios de comunicação. A obediência incondicionada foi sendo criticada e deu início à obediência dialogada. As permissões excepcionais

vão caminhando para autogestão pessoal (DÍEZ, 1994, pp. 236-237).

Se outrora as comunidades, gerenciando suas próprias obras, proporcionavam uniformidade e harmonia no ritmo dos horários, dos trabalhos, dos projetos e de toda vida comunitária, nos últimos tempos isso mudou. As obras vão se reduzindo ou se configurando diferentemente com a presença também de profissionais leigos. Os novos compromissos no apostolado vão sendo assumidos fora das obras da congregação, de forma individual e com diferentes horários. Os chefes do trabalho não são mais os superiores, mas quaisquer outros, muitas vezes independentes e contraditórios com a comunidade religiosa. Ou mesmo com sincero desejo de atender às diversas solicitações da própria Igreja particular, por exemplo, “podem facilmente levar os religiosos a sobrecarregar-se de trabalho” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 5a). Com isso, a frequência de encontro nas refeições, na oração e na recreação vai se tornando cada vez mais difícil, ao ponto de por vezes se “considerar a vida fraterna em comum como um obstáculo ao próprio apostolado ou como um mero instrumento funcional” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 5d). E a tensão entre a vida do indivíduo e a vida comunitária vai ganhando largas proporções.

Através dessa nova configuração da VRC, a individualidade vem ganhando mais força em detrimento do ideal comunitário, ao ponto de se apresentar muitas vezes como um *individualismo* não salutar. Desse modo, ao invés de haver uma realização do indivíduo na comunidade, encontra-se o antagonismo entre comunidade e indivíduo, predominando mais este último. Isso concede aos religiosos vidas ambíguas e duplas pertencas, que mesmo dentro da comunidade apresentam sua vida fora dela. E aqueles que isso “preferem comunidades *light* ou pseudocomunidades permissivas em que seja fácil esconder-se nelas e ocultar condutas e pertencas escassamente evangélicas” (DÍEZ, 1994, p. 238).

Além dos fatores socioculturais, outros fatores têm contribuído para que a tensão entre individualidade e comunidade se torne cada vez mais exacerbada. Talvez se possa

encontrar a raiz disso nas primeiras etapas vocacionais. Sabe-se que há uma crise das vocações dos últimos anos. Com isso, segundo Oliveira, os “promotores” vocacionais na busca incessante de vocacionados, ao invés de proporcionarem um bom discernimento vocacional, acabam recrutando os candidatos para sua congregação (OLIVEIRA, 2013, p. 90). E muitas vezes, mesmo podendo haver uma identificação superficial no início, ao longo do processo formativo o candidato não vai identificando-se com a comunidade e com seu carisma. A tensão entre ele e a congregação aumenta ao ponto de “vegetarem” ou “consumirem” a comunidade enquanto podem.

As congregações também podem enfrentar a dificuldade de os jovens projetarem-se na missão. Segundo Cencini, há o grupo daqueles que não apresentam vivacidade em seus ideais e suas iniciativas ao ponto de não possuírem um projeto de vida consistente. Há aqueles que assumem projetos copiados ou não personalizados, os quais se identificam com alguns aspectos do projeto do Instituto, mas não conseguem senti-lo como sua identidade (CENCINI, 1994, pp. 249-250). Geralmente, ambos não se chocam com a comunidade, pois simplesmente fazem o que ela pede, desenvolvendo suas atividades sem criatividade e entusiasmo. Se colocados juntos, formam uma comunidade de “mesmice”, parada e monótona.

Por outro lado, existem outros grupos que podem ser causa de muitas tensões com a comunidade. Aqueles que com projetos parciais “ênfatizam e privilegiam um componente” de um projeto mais geral, “em prejuízo dos demais”. Isso pode favorecer um individualismo que, mascarado por um “zelo apostólico” ou uma “piedade espiritual”, forma pessoas de difícil convivência e sem abertura para um projeto comunitário (CENCINI, 1994, p. 251).

Entretanto, o grupo que apresenta maior risco de tensão com a comunidade é aquele que traz um projeto *personalístico-subjetivo*. Profundamente criativos, seus membros frequentemente tomam iniciativa na missão. Mesmo identificando-se superficialmente com o carisma da congregação,

imprimem exageradamente sua subjetividade naquilo que realizam, apegando-se a si mesmos. Podem, inclusive, utilizar “o carisma” como pano de fundo ou alibi para a realização de seus projetos pessoais. Por causa disso, dificilmente assumirão um projeto comunitário, sobretudo quando não for definido por eles. Por seu narcisismo, são rígidos e críticos a esses projetos, enquanto em suas realizações promovem autopropaganda e dedicam-se com bastante esmero. E quando não recebem algum reconhecimento social, facilmente desistem dos projetos (CENCINI, 1994, p. 250).

O conflito entre indivíduo e comunidade também pode ser acentuado quando a congregação, mesmo com seu carisma, não apresenta um projeto comunitário consistente e claro. Possivelmente, o contexto pós-conciliar, em que a Vida Religiosa Consagrada tem atravessado também uma crise de identidade e de missionariedade, possa ser um dos fatores que contribuíram para a apresentação de “projetos apostólicos vagos, sem impacto sobre a realidade, e pobres em poder de atração e estimulação” (CENCINI, 1994, p. 254). Com isso, corre-se o risco de haver uma “interpretação pessoal, particular, individualista, privada” do carisma do Instituto (OLIVEIRA, 2013, p. 97), tendo como consequência a existência de vários projetos pessoais unilaterais, incompletos, incoerentes ou contraditórios com a comunidade religiosa. Assim, os religiosos, mesmo com suas especificidades, que deveriam convergir ao serviço do carisma, passam a submetê-lo aos seus planos e exigências pessoais.

Portanto, a dificuldade da projetualidade dos jovens ou obscuridade dos projetos dos institutos resulta numa identificação frágil dos religiosos com o carisma da congregação. Isso gera uma busca de realização pessoal em outro lugar ou mudança de realização, aparecendo três fenômenos elencados por Cencini: a) *pertença frágil*, cujos membros não apoiam sua existência no carisma da congregação, buscando outra fonte mais atrativa fora do instituto religioso, sofrendo a síndrome de “cães soltos”;¹ b) *dupla ou múltipla pertença*, em que os membros dentro da comunidade buscam referências externas, como em movimentos, por exemplo; c) *pertença*

¹ Expressão que Cencini utiliza para descrever religiosos “sem pontos precisos de referência, sem centro vital, sem uma identidade nem qualquer vínculo, e que certamente possuem, por exemplo, uma regra, mas vivem como se não a tivessem, sendo desobedientes exatamente por não pertencerem a nada e a ninguém...” (CENCINI, 2003, p. 123).

compreensiva-defensiva, senso negativo em que se apoiam no “status do instituto”, buscando gratificações por isso. Disso decorre uma grande tensão entre a comunidade e os indivíduos, chegando muitas vezes a dispersar e prejudicar a verdadeira missão da congregação.

Diante disso, percebe-se que as notações individualistas tornam-se mais presentes e vão minando a vida comunitária. A autogestão, ao contrário de certa autonomia salutar para a VRC, pode provocar um fechamento em si, dificultando a abertura aos planos comunitários. O voto de obediência emitido vai dando lugar a uma obediência a si. Disso decorre a insensibilidade, a falta ou a pobreza de comunicação com o outro. Cada um administra o que é importante e partilha só o marginal (CENCINI, 2003, p. 80). Não há uma verdadeira partilha dos bens materiais e espirituais e o clima de aconchego próprio da vida em comunidade vai se deteriorando. Se o contexto sociocultural já ajuda a vivência do individualismo, com mais esse agravante, o religioso começa a isolar-se. E quando não fica amargurado e expressa revolta em diversas atitudes que tornam mais expressiva e arraigada a tensão com a comunidade, ele pode esconder-se também em um individualismo espiritual, querendo tornar-se “santo sozinho” em detrimento da santidade comunitária (CENCINI, 2003, pp. 99 e 101)

Individualidade e comunidade: uma harmonia é possível?

A Vida Religiosa Consagrada é identificada com uma comunidade de indivíduos e marcada por tensões. Entretanto, como dom de Deus, também pode apresentar harmonia entre a individualidade dos membros e a comunidade. Assim, ao trabalhar esse assunto, convém analisarmos inicialmente os elementos basilares da formação da comunidade na Vida Religiosa, pressupostos dessa harmonia.

O fundamento do chamado e da efetivação da vida em comunidade está no Deus Uno-Trino. Sendo três pessoas distintas, Pai, Filho e Espírito Santo, Deus apresenta uma

diversidade que, diferente de uma igualdade, se articula de maneira ordenada, resultando em uma unidade perfeita, essência da Trindade, um Deus único. Desse modo, as primeiras comunidades cristãs foram motivadas a viver essa unidade na diversidade, assunto muito enfatizado, sobretudo, nas cartas paulinas.

Em 1 Coríntios 12,4-6.11, o apóstolo dos gentios relata a variedade de dons, ministérios e operações que há na comunidade. Nenhum dom ou ministério é mais importante que o outro, pois o “Senhor é o mesmo que realiza tudo em todos”. Posteriormente, em 1 Coríntios 12,12-26, ele se utiliza da metáfora do corpo para expor a ordem que proporciona unidade na diversidade. Trata-se do Deus único, que age na totalidade dos dons, sendo esses utilizados para o bem da comunidade, proporcionando assim sua unidade.

Já em Efésios² 4,1-6.14-16 há o incentivo à comunidade para conservar a unidade. Compara-se aqui a diversidade das funções dos membros da comunidade, instituídos apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e doutores que constituem a unidade do corpo, cuja cabeça é Cristo. Na conclusão do trecho defende-se que a unidade do corpo depende da operação harmoniosa de cada uma de suas partes.

Desse modo, é impossível haver harmonia sem uma diversidade formando uma unidade. Ou seja, a harmonia numa comunidade não implica um aniquilamento da individualidade, no qual todos agem igualmente na busca por formar um corpo homogêneo. Deus inspira os fundadores para a realização de uma missão específica, um carisma de uma congregação. Sendo impossível se efetivar individualmente, Deus Uno-Trino chama cada vocacionado para juntos formarem uma comunidade religiosa. Por isso, uma congregação, longe de ser uma iniciativa humana de um aglomerado de pessoas que buscam santidade, é dom do Alto e deve estar ligada ao Deus Trindade que comunica sua comunhão. Sem essas razões, é em vão qualquer iniciativa para harmonizar a relação entre os indivíduos e a comunidade.

Uma vez tomando a Trindade como fonte e percebendo que a unidade não é sinônima de uniformidade, a Vida

2 A crítica moderna já não a considera como sendo autenticamente de Paulo, nomeando o grupo dessas cartas de *deuteropaulinas*.

Religiosa Consagrada, a exemplo também das primeiras comunidades cristãs (cf. At 2,42ss), deve assumir, como pressuposto para a harmonia entre os indivíduos e a comunidade, a vida fraterna. Ela favorece a realização da vocação de seus membros, visto que é um lugar de conversão, de partilha e de busca da Palavra de Deus, de solidariedade no serviço, de entrega cotidiana desembocando no compartilhamento da missão (DÍEZ, 1994, p. 256). Obedecendo mais a Deus e suas mediações, superiores e irmãos, que à própria vontade, cada religioso, sem negar sua singularidade, é chamado a ser comunhão com os demais na direção do mesmo carisma.

Desse modo, obtendo um senso de pertença forte à comunidade, os membros, com a ajuda da graça de Deus, são impelidos a formarem uma comunhão de vida, perpassada pelo relacionamento interpessoal, no qual se partilha a experiência mística e os demais bens espirituais, como: a escuta e a busca da Palavra de Deus, a oração comum e a celebração comunitária da fé – não simplesmente feita num mesmo lugar e ao mesmo tempo, mas profunda uns com os outros (DÍEZ, 1994, p. 258). Também são chamados a partilhar os bens materiais: casa, serviços e missão, além da “partilha dos males” como: a correção e a revisão de vida mútuas (CENCINI, 2003, p. 98), para assim formarem um só coração. Desse modo, a vida em comum diretamente favorecendo à vida fraterna é um dos fundamentos para proporcionar uma harmonia entre os indivíduos e a comunidade.

Outra medida que atenuaria a tensão entre indivíduo e comunidade seria um bom discernimento vocacional dos ingressados à VRC. Muitos poderiam procurar a vida comunitária como uma falsa solução para complexos ou falta de confiança em si mesmos. Ou utilizá-la como “mecanismo de defesa para cobrir um fracasso” não assumido da missão (DÍEZ, 1994, p. 259). Além disso, faz-se necessário saber se há verdadeiramente uma identificação do candidato com o carisma da congregação, uma vez que ele é um elemento balizador. Se chamado para aquela vocação específica, sua vida e a dos demais chamados integram a vida da congregação. Quanto mais se identifica verdadeiramente

com o carisma, mais o candidato descobre sua identidade e a plenifica na vivência com os outros para a missão.

Uma vez que o processo vocacional é contínuo, convém destacar a importância da formação inicial dos formandos na construção da comunidade. A continuidade do discernimento na identificação com o carisma, bem como o desenvolvimento do sentimento de pertença dele são fatores irrenunciáveis, pois “a aprofundada compreensão do carisma leva a uma clara visão da própria identidade, em torno da qual é mais fácil criar unidade e comunhão” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 45). Somado a isso, segue a preparação dos formandos na vivência comunitária, “para serem responsáveis um pelo crescimento do outro; para estarem abertos e disponíveis a receber um o dom do outro, capazes de ajudar e ser ajudados, de substituir e ser substituídos” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 24). Percebe-se que não há de modo algum anulação de sua subjetividade, porém, através da partilha, ela culmina para a objetividade da missão, para a qual todos foram chamados.

Entretanto, a formação pode encontrar desafios na busca da harmonia entre os indivíduos e a comunidade. Principalmente quando, em muitos casos, não se consegue convergir as iniciativas e dons pessoais para a missão comum. Primeiramente se deve perceber se em certa autonomia do formando há sinais arraigados de individualismo. E um dos critérios para discernir isso seria perguntar-se se “os dons de Deus nesta pessoa produzem unidade e aprofundam a comunhão”. Se positivo, devem ser acolhidos e bem trabalhados para o progresso da missão do Instituto. Do contrário, mesmo parecendo bons em si e desejáveis por parte de alguns, não são apropriados para assumi-los, visto que podem não contribuir para “um sólido andamento de unidade do instituto” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 55).

Diante disso, convém lembrar a figura do formador. Cencini elenca características fundamentais que auxiliam na harmonia da subjetividade dos formandos e na objetividade da congregação. Ele é chamado a testemunhar com sua vida, marcada “por um projeto bem definido”, encarnando

o carisma, “na medida do possível, em sua totalidade e coerência de conteúdos”, a fim de inspirar unidade e equilíbrio, sobretudo na casa de formação (CENCINI, 1998, p. 256). Apresentando segurança e confiança, dificilmente ele assume posturas dogmáticas e fundamentalistas, que podem não contribuir com o respeito à singularidade dos formandos. Mesmo buscando ser exemplo, o formador responsável também pode expor paulatinamente a realidade da comunidade, não focando em um pessimismo, mas mostrando os desafios a serem enfrentados com ajuda da graça de Deus. Assim, muitas crises e tensões entre os indivíduos e a congregação poderão ser evitadas.

Além da formação, a congregação, apresentando de acordo com o carisma um projeto comunitário claro e coeso, auxilia na orientação dos dons e projetos dos religiosos, pois, sendo superior a eles, “reúne e sintetiza as iniciativas individuais” (OLIVEIRA, 2001, p. 155). Desse modo, cada religioso, pela consagração de tudo que tem e é, colabora com a missão de sua família religiosa. “A dedicação a tal apostolado comunitário faz amadurecer a pessoa consagrada e a faz crescer em seu peculiar caminho de santidade” (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 40d).

Mesmo sendo o projeto comunitário o referencial para um instituto religioso, este pode ser enriquecido pelos diversos projetos individuais. Entretanto, eles não podem divergir do carisma; do contrário, prejudica a missão da congregação. Além do critério utilizado na formação, de resultar unidade e comunhão no grupo religioso, outras atitudes concretas podem ser tomadas para a harmonia entre os projetos individuais e o comunitário. Sendo exigente e trabalhosa essa harmonia, Oliveira aponta o discernimento comunitário como uma medida imprescindível para “evitar o individualismo, egoísmo e o desejo de aparecer” que culminam em “experiências isoladas que terminam decepcionantes e exibicionistas”. E isso se dá através da submissão das diversas iniciativas pessoais à comunidade³ e aos superiores, que juntos, ao analisarem a situação, podem negar ou apoiar sua realização (OLIVEIRA, 2001, p. 154).

3 Cencini também aponta a comunidade como “a destinação final, intérprete, critério de discernimento e mediação dos dons concedidos a cada um para o bem de todos” (CENCINI, 2003, p. 91).

O autor também destaca que a comunidade religiosa, sobretudo os superiores, jamais pode ceder às necessidades e aos anseios de cada religioso, como se a congregação fosse sustentáculo disso. O crivo do discernimento sempre perpassa pela realização da missão, partindo de seu carisma, sendo que os carismas pessoais interagem e estão a serviço dele (OLIVEIRA, 2013, p. 100). De fato, não se pode esquecer que toda missão apostólica, seja a solicitada à comunidade religiosa, a um grupo ou a um de seus membros, realizada comunitária ou individualmente, é realizada em nome da congregação.

Sabemos então que o carisma, o projeto comunitário, a comunidade religiosa e os superiores são mediações para a harmonia entre indivíduo e comunidade. Entretanto, convém ainda analisar quais atitudes práticas uma congregação poderia tomar ou evitar para que, de fato, isso se efetive.

De acordo com Díez, há duas posturas extremas que jamais se poderia adotar no seio da comunidade religiosa. A primeira trata-se da volta à observância disciplinar radical, oriunda das comunidades tradicionais que apontam para certa uniformidade de vida. Para ele, isso é “uma causa perdida”, visto que “a disciplina férrea” apresenta “sintoma de debilidade ou resultado da falta de fé na eficácia da mística comunitária”. Já a segunda postura, mais liberal, destaca mais a subjetividade dos indivíduos, reduzindo “ao mínimo os sinais de pertença comunitária”. Aqui, a comunhão de bens, característica marcante da VRC, se dá apenas por contribuições limitadas às necessidades do instituto, enquanto “a convivência reduz-se a encontros esporádicos, de variada periodicidade e intensidade”, chegando a viverem “soltos” no mundo. Outros, por trabalho, não mais convivem com seus coirmãos de comunidade, mas com outros membros de outras congregações ou com os leigos (DÍEZ, 1994, p. 240).

Por outro lado, há inúmeras atitudes que as congregações deveriam praticar a fim de auxiliar o discernimento e a execução dos projetos comunitários e individuais. O respeito mútuo entre “o caminhar lento dos mais fracos” sem sufocar as “personalidades mais ricas” torna a comunidade

mais fraterna, solidária e criativa (CONGREGAÇÃO, 1994, n. 40b). Desse modo, essa sadia convivência, apesar dos desafios, ultrapassa simples trocas de favores e gentilezas que procuram atenuar conflitos. E favorece a discussão e o diálogo comunitário que tornam mais fecundos os capítulos, conselhos e reuniões de discernimento das diretrizes da congregação.

Somado a isso, apresenta-se a transparência uns com os outros, gerando correção fraterna sem ofender, bem como o perdão e a reconciliação. Desse modo, não se deve ter medo de enfrentar decisões e problemas que muitas vezes são protelados ou escondidos. Tudo aquilo não dito ou mal resolvido vai degradando a comunidade paulatinamente, uma vez que facilmente se pode gerar instabilidade, mentira, injustiça e comentários às escondidas.

Por isso, as comunidades religiosas, ao priorizarem um diálogo aberto e claro entre seus membros, havendo respeito e engajamento mútuos entre a individualidade de cada religioso e a comunidade que dispõe de seu carisma e demais dons, certamente, apresentar-se-á madura e será sinal profético para a sociedade contemporânea.

Conclusão

A vida em comunidade é um traço inerente ao ser humano, que não consegue viver sozinho. Ao mesmo tempo que é chamado a viver uma relação harmoniosa com seus semelhantes, os desafios e as tensões também são inevitáveis.

A Vida Religiosa Consagrada, diante do forte individualismo pós-moderno, tem buscado maneiras de harmonizar ou pelo menos atenuar a tensão existente entre a individualidade de seus membros e a vida comunitária. Entretanto, para evitar possíveis frustrações, faz-se necessário aprofundar os alicerces da Vida Religiosa Consagrada em que somos chamados a viver em comunidade, servindo e respeitando uns aos outros e procurando convergir na missão e no carisma da congregação.

Desse modo, os consagrados não podem iludir-se em viver uma relação entre indivíduo e comunidade exclusivamente de harmonia, pois haveria monotonia, falta de dinamismo e “mesmice” na missão da congregação. Nem podem viver constantemente em uma tensão com a comunidade, visto que seria um forte indício de falta identificação do indivíduo com o modo de vida e com o carisma próprios do instituto.

Portanto, os desafios sempre existirão e jamais deverão obscurecer o chamado de Deus, que, em seu infinito amor, se doa espalhando diversos dons individuais e comunitários nas inúmeras congregações. Unidos a Deus que se faz *um* em *três* pessoas, os consagrados, através da genuína fraternidade, devem dar testemunho de vida para a sociedade, mostrando que é possível viver a unidade na diversidade nos tempos atuais.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *Sociedades individualizadas: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CENCINI, Amedeo. *Vida Consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- _____. *A Vida Fraterna nos tempos da nova evangelização*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- _____. *Fraternidade à caminho: rumo à alteridade*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CODINA, Victor. A Vida Religiosa como fato eclesial. In: CODINA, Victor; ZEVALLOS, Noé. *Vida Religiosa: história e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A vida fraterna em comunidade*. São Paulo: Loyola, 1994.
- DÍEZ, Felicísimo Martínez. *Refundar la Vida Religiosa. Vida carismática e misión profética*. Madrid: San Pablo, 1994.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. *Viver os votos em tempos de pós-modernidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Viver em comunidade para missão: um chamado à Vida Religiosa Consagrada*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

Questões para ajudar a leitura individual ou o debate em comunidade

1. Como temos vivido, em nossas casas religiosas, a tensão entre a individualidade de seus membros e a comunidade?
2. Como se tem trabalhado para harmonizar a vida e os projetos individuais dos(as) consagrados(as) e os projetos da congregação?
3. Como isso repercute em nossos trabalhos pastorais? Uma vez que haja conflito entre indivíduos e a proposta do grupo/pastoral/movimento, que medidas poderiam ser tomadas para harmoniar essa tensão?