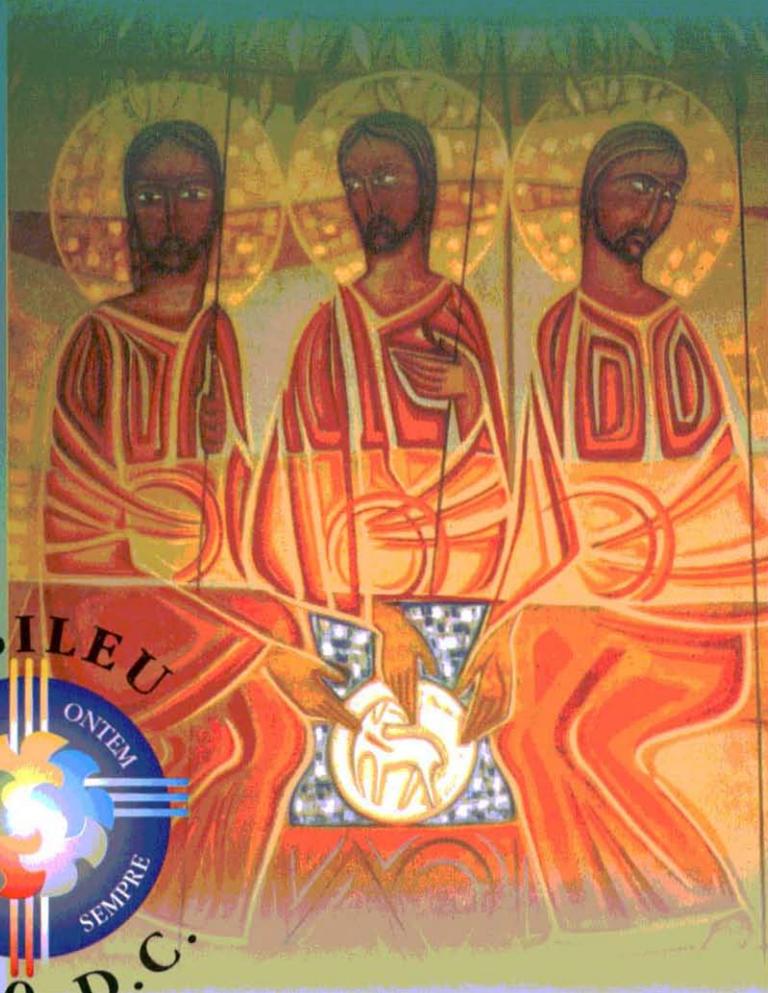


# Convergência

ISSN 0010-8162

Outubro - 2000 - ANO XXXV - N. 336

- Como Hóspedes na Tenda de Abraão
  - A Cidade e a Evangelização
- Teresa de Jesus e a Experiência de Amizade
- Trinta Anos de Teologia na América Latina



# SUMÁRIO

Editorial .....	449
Palavradopapa .....	452
InformeCRB.....	456
Artigos .....	458
Como Hóspedes na Tenda de Abraão .....	458
<i>Paulo Suess</i>	
A Cidade e a Evangelização .....	471
<i>Frei Nilo Agostini, ofm</i>	
Teresa de Jesus e a experiência de AMIZADE .....	489
<i>Ir. Maria Carmen Castanheira Avelar, salesiana</i>	
Trinta Anos de Teologia na América Latina .....	503
<i>Pe. Carlos Palácio, SJ</i>	

*A ilustração da capa de Convergência-2000 é uma versão brasileira do ícone russo da Santíssima Trindade de Rublev, por Cláudio Pastro.*

## ASSINATURA PARA 2000:

BRASIL: Terrestre ou aérea .....	R\$ 72,00
Número avulso (Brasil) .....	R\$ 7,20
EXTERIOR: Terrestre ou aérea .....	US\$ 85,00
ou o correspondente em ....	R\$ (Reais).

*Os artigos assinados são da responsabilidade pessoal de seus autores e não refletem necessariamente o pensamento da CRB como tal.*



## convergência

Revista Mensal da

Conferência dos Religiosos do Brasil: CRB

ISSN 0010-8162

### DIRETOR-RESPONSÁVEL:

Pe. João Roque Rohr, SJ

### REDATOR-RESPONSÁVEL:

Pe. Marcos de Lima, SDB (Reg. 12679/78)

### EQUIPE DE PROGRAMAÇÃO:

Coordenadora:

Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

### Conselho editorial:

Ir. Romi Auth, FSP

Pe. Francisco Taborda, SJ

Pe. Jaldemir Vítório, SJ

Pe. Cleto Caliman, SDB

### DIREÇÃO, REDAÇÃO, ADMINISTRAÇÃO:

Rua Alcindo Guanabara, 24 • 4º andar  
20038-900 • Rio de Janeiro • RJ

Tel.: (0\*\*21) 240-7299

e-mail: crb006@ibm.net

### DIAGRAMAÇÃO E IMPRESSÃO:

Edições Loyola

Rua 1822 n. 347 • Ipiranga  
04216-000 • São Paulo • SP

Tel.: (0\*\*11) 6914-1922

e-mail: loyola@ibm.net

## Seguir Jesus, o Enviado do Pai

MARIA CARMELITA DE FREITAS, FJ

A solene proclamação de Jesus na sinagoga de Nazaré, aplicando a si próprio as palavras de Isaías — “O Espírito do Senhor está sobre mim porque me ungiu para evangelizar os pobres” (Lc 4,18) — constitui sua “carta de identidade” por excelência. Enviado do Pai em missão ao mundo, Jesus insiste nesse “mandato” constitutivo do ser Filho encarnado na história humana: “Eu devo anunciar a Boa Nova do Reino de Deus, pois é para isto que fui enviado” (Lc 4, 43). Aos seus seguidores Jesus transmite o mesmo mandato: “*ide e anunciai a Boa Nova*” (cf. Mc 16,15).

Ao longo do tempo, a comunidade eclesial procurou viver da fidelidade a esse envio, com a consciência de que anunciar o evangelho é para ela um dever, fazendo sua a frase de Paulo: “*ai de mim, se eu não evangelizar*” (cf. 1Cor 9,16).

“Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação próprias da Igreja, a sua identidade mais profunda”, afirma Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*. Mas a Igreja não pode viver cabalmente esta sua identidade mais profunda se ela mesma não se deixar constantemente evangelizar, se não beber com assídua humildade na fonte primigênia de toda missão que é o Deus-Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo. A comunidade eclesial só terá condições de anunciar ao mundo a Boa Notícia do Reino com credibilidade mediante uma conversão e uma renovação constantes.

Nas atuais circunstâncias da humanidade esse anúncio supõe da parte da comunidade eclesial uma coerência de vida a toda prova e uma extraordinária sensibilidade aos sinais de Deus nos caminhos da história: “a evangelização não seria completa se ela não tomasse em consideração a interpelação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social dos homens” (EN 28). Tal interpelação recíproca está na origem das grandes decisões evangelizadoras e pastorais da Igreja nos últimos decênios deste século, e continua alentando o seu compromisso missionário nesta virada de milênio.

Nessa perspectiva, a complexidade da ação evangelizadora se manifesta cada vez com mais evidência: em cada contexto histórico, em cada situação humana, em cada povo e cultura, o mandato missionário apresenta características e urgências peculiares. O mundo atual, globalizado e excludente ao mesmo tempo, cioso do pluralismo cultural e religioso, preocupado com as candentes questões ecológica e de gênero, submetido a mudanças rápidas e profundas, desafia de maneira inédita o empenho missionário da comunidade eclesial. É preciso ter presente que “entre evangelização e promoção humana — desenvolvimento, libertação — existem laços profundos de ordem antropológica... teológica... evangélica” (EN, 31); que a discriminação e a exclusão, quaisquer que sejam suas causas, mermam a credibilidade do anúncio e do testemunho; que a inculturação da mensagem tem que partir do profundo respeito e acolhimento ao “outro”, ao “diferente”; que a busca do diálogo não se pode reduzir à mera estratégia político-religiosa, em vista da convivência tolerante entre os povos e as culturas; que a Paz se funda na Justiça; que o Espírito anima e conduz o povo de Deus, rumo a insondáveis metas de salvação e de unidade.

Para a Vida Religiosa tudo isto constitui um desafio inédito e pede um processo de conversão, um esforço de *refundação*, um “deixar-se perder” por causa do Reino, aceitar morrer para dar fruto em abundância.

Paulo Suess no seu artigo — “*Como hóspedes na tenda de Abraão. Para novas prioridades missionárias a partir de práticas alternativas dos povos indígenas*” — oferece às comunidades religiosas um texto questionador e bem documentado sobre a causa indígena no Brasil de hoje e suas incidências sobre a missão da Vida Religiosa no início de um novo milênio. Neste mês de outubro, o texto tem particular atualidade e constitui um rico subsídio para o estudo e a reflexão das comunidades sobre o seu compromisso missionário no atual contexto neoliberal brasileiro. Como afirma o autor: “nessa era do pós-tudo os sonhadores são colocados na cisterna do neoliberalismo e o discurso do projeto histórico é considerado patético e retrógrado... na contramão do neoliberalismo os povos indígenas guardam a chave de um sistema social e educacional que prepara as futuras gerações para uma sociedade centrada na pessoa e na comunidade”.

“*A Cidade e a Evangelização*” é o excelente artigo de Fr. Nilo Agostini. O texto aborda com rara competência e lucidez uma das questões mais difíceis e complexas da ação evangelizadora da Igreja no mundo atual. No próprio dizer do autor: “Estamos diante de uma realidade complexa, na qual interagem fatores diferenciados, múltiplos, nem sempre fáceis de decifrar, controlar, planejar. Além disso, pululam por toda parte elementos novos que se recombinaem constantemente neste universo em permanente construção que é a cidade... a cidade está aí. Ela é o nosso espaço. Para uma grande parcela da população não há outro lugar senão este, a cidade... A Igreja sabe que o maior desafio, hoje, constitui-se em “inculturar o Evangelho na cidade”, discernindo “os valores e os antivalores” aí existentes e captando a sua “linguagem e os seus símbolos”.

A teóloga Maria Carmen Castanheira Avelar no seu interessante artigo — *“Tereza de Jesus e a experiência da amizade. Pistas para a refundação da Vida Religiosa”* — apresenta de maneira clara e inspirada a figura dessa grande mulher dos começos da Idade Moderna, que foi Tereza de Ávila, e cuja vida e missão bem podem ser consideradas paradigmáticas para a Vida Religiosa na sua atual encruzilhada histórica. Introduzindo os leitores na rica experiência mística da Santa e na sua vida de *“reformadora”* da vida carmelitana da época, a autora sugere pistas estimulantes e pertinentes para a busca da refundação em que se encontra empenhada a Vida Religiosa de hoje: *“Para fazer acontecer comunidades novas, transformadas em Jesus Cristo, precisamos não só de princípios, de normas e critérios, mas de vida humana, de experiências de relações bem trabalhadas e bem vivenciadas, de comunhão amorosa com o Deus-Trindade... que favoreçam a dimensão relacional, de alteridade do ser-pessoa”*.

Carlos Palacio, em seu excelente depoimento — *“Trinta anos de Teologia na América Latina”* — oferece aos leitores de *Convergência* uma sólida reflexão nascida da experiência, sobre esse itinerário histórico da teologia latino-americana. O artigo tem a seriedade teológica reconhecida do autor e a mordência do depoimento de alguém que se identificou com os caminhos de libertação do continente e soube colocar sua reflexão a serviço desses caminhos, onde vive e atua o Espírito Santo, suscitando vida nova e alentando a esperança dos pobres. ■

---

É PRECISO TER PRESENTE QUE “ENTRE EVANGELIZAÇÃO E PROMOÇÃO HUMANA — DESENVOLVIMENTO, LIBERTAÇÃO — EXISTEM LAÇOS PROFUNDOS DE ORDEM ANTROPOLÓGICA... TEOLÓGICA... EVANGÉLICA” (EN, 31);

QUE A DISCRIMINAÇÃO E A EXCLUSÃO, QUAISQUER QUE SEJAM SUAS CAUSAS, MERMAM A CREDIBILIDADE DO ANÚNCIO E DO TESTEMUNHO;

QUE A INCULTURAÇÃO DA MENSAGEM TEM QUE PARTIR DO PROFUNDO RESPEITO E ACOLHIMENTO AO “OUTRO”, AO “DIFERENTE”;

QUE A BUSCA DO DIÁLOGO NÃO SE PODE REDUZIR À MERA ESTRATÉGIA POLÍTICO-RELIGIOSA, EM VISTA DA CONVIVÊNCIA TOLERANTE ENTRE OS POVOS E AS CULTURAS;

QUE A PAZ SE FUNDA NA JUSTIÇA;

QUE O ESPÍRITO ANIMA E CONDUZ O POVO DE DEUS, RUMO A INSONDÁVEIS METAS DE SALVAÇÃO E DE UNIDADE.

---

## O Jubileu do Ano Santo empenha toda a Igreja num Novo Advento Missionário

1. A comemoração anual do *Dia Missionário Mundial*, que será celebrado no dia 22 de outubro de 2000, impele-nos a tomar renovada consciência da dimensão missionária da Igreja e recorda-nos a urgência da missão *ad gentes*, que «compete a todos os cristãos, a todas as dioceses e paróquias, instituições e associações eclesiais» (Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 2).

Neste ano, o Dia enriquece-se de significado à luz do Grande Jubileu, ano de graça, celebração da salvação que Deus, no seu amor misericordioso, oferece à humanidade inteira. Recordar os 2000 anos do nascimento de Jesus quer dizer celebrar também o nascimento da missão: Cristo é o primeiro e o maior missionário do Pai. Surgida com a encarnação do Verbo, a missão continua no tempo por meio do anúncio e do testemunho eclesial. O Jubileu é tempo favorável, para que a Igreja inteira se empenhe, graças ao Espírito, num novo impulso missionário.

Dirijo, portanto, um especial e premente apelo a todos os batizados para que, com humilde coragem, respondendo ao chamamento do Senhor e às necessidades dos homens e mulheres da nossa época, se façam arautos do Evangelho. Penso nos Bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas e leigos; penso nos catequistas e outros agentes pastorais que, a diversos níveis, fazem da missão «*ad gentes*» a razão da própria existência, perseverando apesar das grandes dificuldades. A Igreja é grata à dedicação daqueles que muitas vezes, «*semeiam entre lágrimas...*» (cf. Sl 126,6). Sabemos que o seu esforço e os seus sofrimentos não serão perdidos, mas antes constituem o fermento que fará germinar no coração de outros apóstolos o anseio de se dedicarem à nobre causa do Evangelho. Em nome da Igreja agradeço-lhes e encorajo-os a perseverar na sua generosidade. Deus recompensá-los-á de maneira abundante.

2. Penso também em tantos que poderiam iniciar ou aprofundar o seu empenho no anúncio do Evangelho da Vida. De modo diverso, todos são convidados a continuar na Igreja a missão de Jesus. É este um título de glória: o enviado está

associado de modo singular à pessoa de Cristo para realizar, como afirma o divino Mestre, as suas mesmas obras: *«Aquele que acredita em mim, fará também as obras que Eu faço; e fará obras maiores do que estas, porque Eu vou para o Meu Pai»* (Jo 14,12). Todos são chamados a colaborar, partindo da própria situação de vida. Neste tempo de graça e de misericórdia, sinto de modo especial que é preciso empenhar todas as forças eclesiais em prol da nova evangelização e para a missão *ad gentes*.

3. Como não dedicar aqui uma recordação especial, repleta de afeto e de comunhão profunda, a inúmeros missionários, mártires da fé que, como Cristo, deram sua vida derramando o próprio sangue? Foram inumeráveis também no século XX, no qual *«a Igreja se tornou novamente Igreja de mártires»* (Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, 37). Sim, o mistério da Cruz está sempre presente na vida cristã. Eu escrevia na Encíclica *Redemptoris missio*: *«Como sempre, na história cristã os “mártires”, isto é, as testemunhas, são numerosos e indispensáveis no caminho do Evangelho...»* (n. 45). Vêm à mente as palavras de Paulo aos Filipenses: *«Porque a vós é dado por Cristo, não somente que creais n'Ele, mas ainda que por Ele padeçais...»* (1,29). O próprio Apóstolo encoraja Timóteo, seu discípulo, a sofrer com denodo, juntamente com ele pelo Evangelho, ajudado pela força de Deus (cf. 1Tm 1,8). A inteira missão da Igreja e, de modo especial, a missão *ad gentes*, tem necessidade de apóstolos dispostos a perseverar até ao fim, fiéis à missão recebida, seguindo a mesma estrada percorrida por Cristo, *«o caminho da pobreza, da obediência, do serviço e da imolação própria até à morte...»* (Decreto *Ad gentes*, 5). Possam as testemunhas da fé, das quais fizemos memória, ser modelo e estímulo para todos os cristãos, de maneira que o anúncio de Cristo seja percebido como tarefa própria de todo o cristão.

4. Neste esforço, o cristão não está sozinho. É verdade que não há proporção entre as forças humanas e a grandeza da missão. A experiência mais comum e mais autêntica é não se sentir digno dessa tarefa. Mas é também verdade que *«a nossa capacidade vem de Deus. É Ele que nos tornou capazes de ser ministros de uma nova aliança»* (2Cor 3,5b-6a). O Senhor não abandona aquele a quem chama para o seu serviço. *«Foi-Me dado todo o poder no céu e na terra. Ide, pois, ensinai todas as nações... Eu estarei sempre convosco, até ao fim do mundo»* (Mt 28,8-20).

5. Como eu dizia antes, também a perspectiva do grande Jubileu, que estamos a celebrar, nos induz a um maior empenho missionário *ad gentes*. Dois mil anos após o início da missão, são vastas as áreas geográficas, culturais, humanas e sociais em que Cristo e seu Evangelho ainda não penetraram. Como não ouvir o apelo que emerge dessa situação?

Quem conheceu a alegria do encontro com Cristo não a pode conservar fechada dentro de si, deve irradiá-la. É preciso ir ao encontro daquela invocação não expressa do Evangelho que se levanta de todas as partes do mundo, como certa vez chegou ao apóstolo Paulo durante a sua segunda viagem: *«Passa à Macedônia e vem ajudar-nos!»* (At 16,9). A evangelização é uma «ajuda» oferecida ao homem, uma vez que o Filho de Deus se fez carne para tornar possível ao homem aquilo

que, somente com as suas forças, ele não poderia conseguir: «a amizade de Deus, a sua graça, a vida sobrenatural, a única onde podem achar solução as aspirações mais profundas do coração humano... Ao anunciar Jesus de Nazaré, verdadeiro Deus e perfeito Homem, a Igreja oferece a todo o ser humano a perspectiva de ser “divinizado” e, dessa forma, tornar-se mais homem. Este é o único caminho pelo qual o mundo pode descobrir a sublime vocação a que é chamado, e realizá-la na salvação operada por Deus» (Bula *Incarnationis mysterium*, 2).

6. Desejo agora dirigir o olhar para os numerosos protagonistas da missão específica *ad gentes*: os Bispos, em primeiro lugar, e seus colaboradores, os sacerdotes, recordando ao mesmo tempo a obra dos Institutos missionários masculinos e femininos. Sinto o dever de dedicar uma palavra especial aos catequistas em terras de missão: são eles «que merecem, de modo muito especial, o título de “catequistas”... Igrejas agora florescentes não teriam sido edificadas sem eles» (Exortação Apostólica *Catechesi tradendae*, 66).

O Decreto conciliar sobre a atividade missionária fala deles como de «exército com tantos méritos na obra das missões entre pagãos... Eles, cheios do espírito apostólico, prestam com grandes trabalhos uma ajuda singular e absolutamente necessária à expansão da fé e da Igreja» (Decreto *Ad gentes*, 17).

Se o seu papel é tão importante, é ainda mais necessária a sua formação, isto é, uma sua «preparação doutrinal e pedagógica mais cuidada, a constante renovação espiritual e apostólica» (Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 73). O trabalho deles é sempre necessário. Faço votos por que o empenho de toda a Igreja nesta tarefa seja sempre mais sentido. A formação dos catequistas, como de todo o pessoal missionário, é uma prioridade pastoral; representa — por assim dizer — um «investimento de pessoas», visto que só evangelizadores e formadores à altura da sua tarefa podem contribuir de modo eficaz para edificar a Igreja.

7. O campo é vasto e ainda há muito a fazer: é necessária a colaboração de todos. Ninguém, com efeito, é tão pobre que não possa dar alguma coisa. Participe-se na missão, antes de tudo, com a oração, na liturgia ou no segredo do próprio quarto, com o sacrifício e a oferta a Deus dos próprios sofrimentos. Esta é a primeira colaboração que cada um pode oferecer. Depois, é importante não se subtrair à contribuição econômica, que é vital para muitas Igrejas particulares. Como se sabe, tudo o que é recolhido neste Dia, sob a responsabilidade das Pontifícias Obras Missionárias, é destinado integralmente às necessidades da missão universal. Nesta circunstância, sinto o dever de manifestar viva gratidão a esta benemérita Instituição eclesial que, há 74 anos, se preocupa em organizar este Dia e anima em sentido missionário o inteiro povo de Deus, ao recordar que das crianças aos adultos, dos Bispos aos presbíteros, dos religiosos aos fiéis leigos, todos são chamados a ser missionários na própria comunidade local, abrindo-se ao mesmo tempo às necessidades da Igreja universal. A animação e a cooperação missionária, promovida pelas Pontifícias Obras Missionárias, apresenta ao povo de Deus a missão como dom: dom de si e dom dos próprios bens materiais e espirituais, em benefício da Igreja inteira (cf. Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 81).

Neste ano, o Dia realizar-se-á com particular solenidade em Roma, com a celebração do Congresso Missionário Mundial, que reunirá membros das Pontifícias Obras Missionárias provenientes de todas as partes da terra, em representação das Igrejas locais de todos os continentes, como sinal da universalidade da mensagem de salvação de Jesus. Eu mesmo, se Deus quiser, terei a alegria de presidir a esta significativa celebração.

8. Caros Irmãos e Irmãs, possam estas minhas palavras servir de encorajamento para todos aqueles que têm a peito a atividade missionária. Ao celebrar o Jubileu do Ano Santo 2000, «toda a Igreja está ainda mais empenhada num novo advento missionário. Temos de alimentar em nós a ânsia apostólica de transmitir aos outros a luz e a alegria da fé e, para este ideal, devemos educar todo o Povo de Deus» (Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 86). O Espírito de Deus é a nossa força! Ele, que manifestou o seu poder na missão de Jesus, enviado a «anunciar a Boa Nova aos pobres... e a proclamar um ano de graça do Senhor» (Lc 4,18), foi derramado no coração de todos os crentes (cf. Rm 5,5), para nos dispor a sermos testemunhas das obras do Senhor.

A Virgem Santa, Mãe de Cristo e Mãe dos crentes, mulher plenamente dócil ao Espírito Santo, nos ajude a repetir em todas as circunstâncias o seu «fiat» ao desígnio de salvação de Deus, ao serviço da nova evangelização.

Com estes sentimentos, a todos vós, que vos empenhais sem reservas na grande missão *ad gentes*, e às vossas comunidades envio de todo o coração uma especial Bênção Apostólica. ■

Vaticano, 11 de junho de 2000, solenidade do Pentecostes.

*Joannes Paulus II*

---

QUEM CONHECEU A ALEGRIA DO ENCONTRO COM CRISTO NÃO  
A PODE CONSERVAR FECHADA DENTRO DE SI, DEVE IRRADIÁ-LA.  
É PRECISO IR AO ENCONTRO DAQUELA INVOCAÇÃO NÃO EXPRESSA  
DO EVANGELHO QUE SE LEVANTA DE TODAS AS PARTES DO MUNDO,  
COMO CERTA VEZ CHEGOU AO APÓSTOLO PAULO DURANTE A SUA  
SEGUNDA VIAGEM: «PASSA À MACEDÔNIA E VEM AJUDAR-NOS!».

---

## 1. Carta às Comunidades Eclesiais de Base – 10º INTERECLESIAL: 11 a 15 de julho de 2000

**L**evamos à Trindade, a melhor comunidade, nossa ação de graças pelo 10º ENCONTRO INTERECLESIAL das CEBs, em Ilhéus, na Bahia. Expressimos, ao mesmo tempo, nossa alegria e satisfação por este encontro eclesial, fruto do admirável trabalho da Igreja de Ilhéus e das dioceses do Regional Nordeste III, ao qual se somaram as CEBs de todos os Regionais, mesmo dos mais pobres, ofertando sua contribuição, em grande mutirão de partilha e solidariedade.

Alegramo-nos, também, com a presença dos irmãos e irmãs de Igrejas Evangélicas, dos povos indígenas, de comunidades afro-brasileiras, das CEBs de muitos países da América Latina e do Caribe, de amigos e amigas de Igrejas da Europa e América do Norte, que vieram celebrar conosco estes 2000 anos de caminhada do Povo de Deus, vivendo em comunidade, os 25 anos dos Intereclesiais e a busca de outros 500 anos, com justiça e paz para o povo brasileiro, fazendo memória, gestando sonhos e reafirmando compromissos.

O Secretariado do Intereclesial, junto com as equipes locais, as famílias e comunidades de Ilhéus e Itabuna, a Ampliada Nacional, assessores e artistas realizaram um precioso trabalho de preparação com o texto-base, subsídios populares, o jornal "A Caminho", vídeos, cartazes, programas de rádio que colocaram as CEBs de todo o Brasil na estrada do Intereclesial. Estas se prepararam pela reflexão, pela oração, estreitando sua rede de intercâmbio e apoio mútuos, mediante encontros locais, diocesanos e regionais que as animaram e fortaleceram.

Sentimos o quanto as CEBs estão vivas e atuantes e nos colocamos à escuta do Espírito que nelas se manifesta.

Como pastores, acreditamos nas CEBs, confirmamos sua caminhada e reafirmamos sua importância para nossas Igrejas particulares que, em sua quase totalidade, enviaram seus delegados e delegadas para Ilhéus.

Nelas, reencontramos os traços e a eclesiologia das primeiras comunidades descritas nos Atos dos Apóstolos que eram perseverantes na oração, na escuta da

Palavra, na fração do pão e na partilha fraterna dos bens (cf. At 2,42-45). Nelas, também, encontramos uma resposta às orientações do Concílio Vaticano II.

Exortamos as CEBs a perseverarem em sua vivência comunitária, na leitura orante e popular da Bíblia, no amor à Eucaristia e no compromisso social e político.

Estamos conscientes das mudanças e dos novos desafios que exigem transformações nas expressões concretas das CEBs. Queremos acompanhá-las no esforço para intensificar o trabalho de formação dos cristãos e cristãs leigos, conforme as linhas dadas pelo documento 62 da CNBB (Missão e Ministérios dos Leigos e Leigas Cristãos), para:

- lutar pelo reconhecimento da dignidade e igualdade da mulher, nos diversos âmbitos da vida da Igreja e da sociedade;
- consolidar a floração dos novos ministérios assumidos igualmente por homens e mulheres, adultos e jovens;
- manter o fecundo método de trabalho baseado no “ver, julgar, agir, celebrar e rever”;
- aprofundar a espiritualidade e prática ecumênica e de diálogo inter-religioso, a dimensão missionária e de presença transformadora na sociedade, assim como a expressão inculturada de suas celebrações e de sua reflexão bíblica, teológica e pastoral.

Queremos apoiar as CEBs em nossas dioceses, com uma maior presença nossa nas bases, assim como a de padres e seminaristas, religiosos e religiosas; dar o melhor de nós mesmos e dos recursos de nossas Igrejas para que continuem desabrochando como comunidades de fé, de anúncio, de testemunho, de comunhão, de diálogo e de serviço entre os mais pobres (cf. Diretrizes da Ação Evangelizadora do Brasil). As CEBs são herdeiras do sonho de Jesus e de sua missão libertadora, pela qual Ele entregou a sua vida e para a qual nos convocou, dando-nos seu Espírito e sua graça. Que Maria, presente em Pentecostes com os apóstolos, discípulos e discípulas, invocada entre nós como a Nossa Senhora Aparecida e, na América Latina, como a Virgem de Guadalupe, acompanhe e inspire, fortaleça e anime nossa caminhada. ■

---

COMO PASTORES, ACREDITAMOS NAS CEBs, CONFIRMAMOS SUA  
CAMINHADA E REAFIRMAMOS SUA IMPORTÂNCIA PARA NOSSAS IGREJAS  
PARTICULARES QUE, EM SUA QUASE TOTALIDADE, ENVIARAM SEUS  
DELEGADOS E DELEGADAS PARA ILHÉUS.

---

## Como Hóspedes na Tenda de Abraão

PAULO SUESS

*Para Novas Prioridades Missionárias a partir de Práticas Alternativas dos Povos Indígenas*

Dois mitos contemporâneos envolvem o projeto histórico dos povos indígenas: O mito de que a sua história começou com a intervenção da conquista e o mito do fim da história como conseqüência da globalização econômica. Os dois mitos foram produzidos pelo poder hegemônico. São armas ideológicas para perpetuar privilégios no presente. Estão fechados frente a um futuro que exige uma nova ordem social. Os mitos indígenas, pelo contrário, mantêm o futuro aberto. Em seus ritos que são dramatizações dos seus mitos e reconciliações com o “princípio da esperança na realidade”, os povos indígenas celebram a reconstrução da vida em sua inteireza e a busca da “terra sem males”.

Na mitologia dominante, o que começou como gesta heróica personalizada, com Cristóvão Colombo e Álvares Cabral, termina no anonimato do mercado total. Na mão única desta “redução mitológica” não há saídas. A *memória* se tornou protocolo de “descobrimento”; o *presente*, privilégio e exclusão. E os sonhos, o projeto, o futuro e a esperança? Nessa era do pós-tudo, os sonhadores são colocados na cisterna do neoliberalismo e o dis-

curso do “projeto histórico” é considerado patético e retrógrado.

O sistema neoliberal formatou o mundo no interior de uma lógica de exploração e exclusão, como mundo-mercado. Avalia com a lógica de custo-benefício as pessoas como clientes e os objetos como mercadorias. Os projetos populares, indígenas e negros se opõem a esta lógica. Como pensar a contextualidade do movimento indígena e a universalidade de sua causa além e aquém do mundo globalizado movido pela lógica da exclusão? Existem saídas para os povos indígenas, para os pobres e os excluídos *no* mundo globalizado ou *fora do* mundo globalizado?

Tornou-se um lugar comum entre os governantes que a chave para a solução dos problemas sociais estaria na educação. Esses “problemas sociais” que caracterizam mundialmente a má qualidade de vida das sociedades humanas — exclusão social e concentração da riqueza, fome e falta de moradia, crime organizado e corrupção, menor abandonado e violência — são desconhecidos entre os povos indígenas, desde que vivam suficientemente distantes das respectivas sociedades nacionais com sua lógica de

mercado. Na contramão do neoliberalismo os povos indígenas guardam a chave de um sistema social e educacional que prepara as futuras gerações para uma so-

cidade centrada na pessoa e na comunidade. Apesar dos 500 anos e do neoliberalismo, os povos indígenas continuam construindo sociedades sem exclusão.

## 1. ENGRENAGEM NEOLIBERAL

Para compreender a coreografia mundialmente sincronizada, funcionamento e lógica da globalização neoliberal, podemos debruçar sobre alguns elementos estruturantes que configuram a sua "má notícia". O processo de globalização econômica produz a integração dos mercados e a homogeneização dos padrões de produção e consumo. Educação e saúde, transporte e moradia, trabalho e lazer são tratados como bens rentáveis de consumo. Redes de comunicação e conglomerados financeiros não têm um compromisso com a *unidade* ou com o *futuro* da humanidade. Os padrões de consumo que a globalização estimula, não são para todo mundo, nem para muito tempo. Enquanto uns escolhem seu pão de cada dia na "Boutique de Pão", outros esperam um pão seco na fila indiana de uma ONG.

A globalização gera, sobretudo em países econômica e politicamente frágeis, violentos mecanismos de exclusão social e de depredação ambiental, além de produzir a síndrome da mesmice. Hoje, ao sair de um ônibus, navio ou avião, nos encontramos defronte à mesma paisagem comercial, à mesma rede de supermercados e hotéis, diante de telas de TV que transmitem os mesmos programas de diversão e as mesmas propagandas. Omitem e transmitem globalmente o mesmo noticiário tedioso e sensacionalista. Ao atravessar qualquer centro urbano somos forçados a enfrentar a mesma passarela de miséria humana e ostentação de luxo. No mundo inteiro, a mesma pergunta: Como está o dólar hoje? E ao

aterrizar no aeroporto de Sydney, para assistir aos Jogos Olímpicos, ou no aeroporto de México, Quito, La Paz e Rio de Janeiro, sempre cabe a mesma pergunta-resposta: Como vão os povos aborígenes, originários, indígenas, autóctones? Mal, *por supuesto*.

No mundo globalizado, o próximo é visto como cliente, o sujeito como objeto de lucro e desejo; do outro-pobre, do não-cliente sem caixa postal ou correio eletrônico — não se tem registro. O mundo dividido entre "clientes" e "não-clientes" transformou as nossas sociedades em lojas 24 horas. O dono dessa rede de lojas, o poder hegemônico com seus subordinados conglomerados financeiros e redes de comunicação, configura um novo império colonizador, com a sua língua geral, o inglês, a serviço da moeda única, o dólar. A "má notícia" da globalização é a sua **indiferença contextual**, sua **exclusão global** e sua **homogeneização cultural**.

A globalização enquanto expansão econômica e liberação do sistema financeiro de sua responsabilidade social não une a humanidade. Pelo contrário, acentua a divisão, a segregação e a exclusão. O inglês e o dólar unem somente as elites. Sob o escudo da legalidade virtual que substitui a justiça real, protegido pelo exército dos sem-misericórdia e armado com os meios de comunicação, o neoliberalismo se instalou como a nova ordem protetora das elites. Estas divulgam a idéia de que o pensamento crítico e dialético desmoronou com o muro de Berlim. O pensamento crítico estabelece

C O N T E N T O S

uma linha divisória entre o bem e o mal porque tudo tem limites. Agora vivemos num momento “além do bem e do mal”, como Nietzsche previa. A “boa notícia” de projetos alternativos, portanto, deve responder a essa indiferença microestrutural, à exclusão macroestrutural e à perda de identidade pela homogeneização cultural.

Na hermenêutica das elites fartas e de seus teóricos vive-se dias do “pós-tudo”, minutos do “já era”, segundos do “fui”. Vivemos num século que sobreviveu a si mesmo, antes de nascer; num século pós-histórico, pós-industrial, pós-metafísico, pós-marxista, pós-moderno, pós-territorial. O tempo deixou de ser divino. Nem Cronos, nem Kairós são os seus

donos. O senhor do tempo é o Dólar que faz coincidir o presente com o futuro. Portanto, não há futuro. A necessidade confraterniza com a possibilidade. Portanto, não há possibilidades alternativas. A esperança tornou-se uma sem-terra nômade; a alternativa, uma sem-teto excluída; a utopia, uma sem-tempo desencarnada. O “pós-tudo” produziu os “sem- e os com-tudo”. O “pós” é o *swimmingpool* dos “com” e o manguezal dos “sem”. Mas o rei também está “sem”. Sobretudo sem povo. O rei está nu em sua torre de marfim, protegido das “ovações” do povo apenas pela farda das Forças Armadas, como mostraram as festividades oficiais, por ocasião dos 500 anos, no porto que aos portugueses parecia ser um Porto Seguro.<sup>1</sup>

## 2. UNIVERSALIDADE CONTEXTUALIZADA

Para os povos indígenas e os movimentos populares, para os outros, pobres e excluídos, o conceito e a realidade da globalização invocam a experiência de um profundo sofrimento e mal-estar. Não é mais possível resgatar a dimensão universal da causa dos pobres-outros adjetivando o conceito da globalização. Poder-se-ia, por exemplo, distinguir a “má” globalização dos mercados financeiros da “boa” globalização de um congresso científico em Tóquio ou de um festival internacional de música em Monte Carlo. Poder-se-ia até pensar em “globalizar a esperança”. Mas o conceito “globalização” está definitivamente marcado pela *face escura* da modernidade, por sua racionalidade instrumental e eficácia funcional. Seu produto final é a exclusão econômica em função da maximização dos lucros. E essa dimen-

são “global” tem uma incidência nefasta não somente sobre o campo macroestrutural. Ela corrompe também as microestruturas. Por isso uma proposta alternativa precisa se opor terminologicamente ao global a partir da micro e da macroestrutura.

Ao “global”, a *face escura* da modernidade, se opõe a *face luminosa* desta mesma modernidade — autonomia, fraternidade, liberdade, igualdade — que é “universal” e, ao mesmo tempo, “contextual”. A “má notícia” da modernidade pode ser resumida com seu vetor técnico e funcional, a “globalização”; a “boa notícia”, com seu vetor humanista, a “universalização” acoplada à “contextualização”. Este vetor emancipatório, que é pluralista e respeitoso frente à identidade de cada pessoa e grupo, tem uma afinidade profunda com a “Boa Notícia” de

1. Enquanto os gastos pela demarcação das terras indígenas de um ano somaram R\$ 1,5 milhão, as Forças Armadas gastaram R\$ 1,7 milhão garantindo a segurança do presidente Fernando Henrique Cardoso durante os festejos dos 500 Anos do Descobrimento do Brasil em Porto Seguro. Cf. OESP, Política (5.7.2000): A7.

Jesus de Nazaré. No evangelho encontra-se em todas as páginas a **proximidade contextual** da inculturação articulada com a **relevância universal** da libertação. O Deus da história da salvação judeu-cristã, o Deus-Pai revelado por Jesus de Nazaré, é um Deus próximo, um Deus da Nova Aliança com seu desdobramento em novas relações. A sua verdade é não-esquecimento e memória.<sup>2</sup> Para o Deus da Bíblia lembrar é uma questão de verdade. Ele não exclui, nem esquece. Seu amor é espacial e temporal. Mas seu amor também é corporal e espiritual. Sua universalidade cresce com sua proximidade que é “cognitiva” em sua memória, “sensitiva” em seu olhar e em sua escuta, e “emocional” em sua compaixão.

No labor missionário, a “proximidade contextual” é articulada mediante o paradigma da inculturação. A inculturação é uma tentativa histórica de desconstruir o colonialismo político-cultural e o fundamentalismo religioso. A “relevância universal” está presente no paradigma da libertação visando à universalidade de justiça e solidariedade. Ambos os paradigmas são inseparáveis. A libertação ganha profundidade com seu enraizamento contextual. Deus se encarnou na história por causa da nossa libertação. A inculturação é libertadora e a libertação há de ser universalmente inculturada. O evangelho não favorece um contextualismo pós-moderno, um regionalismo cego e um corporativismo alienado, nem um universalismo autoritário do super-homem (Nietzsche) ou do *big-brother* (Or-

well). Historicamente, os povos indígenas sofreram tanto pelo suposto universalismo dos poderes hegemônicos, como pelo contextualismo míope da sociedade envolvente. Isso explica a sua sensibilidade frente a qualquer hegemonia política, cultural e religiosa. O “universalismo hegemônico” é uma contradição em si. Na realidade trata-se de um regionalismo impostor. A vigilância anti-hegemônica não só entra em cena quando as botas do autoritarismo pisam nas flores do próprio quintal. É posta em estado de alerta contra a repressão dos sem-terra, contra a marginalização cultural das mulheres e contra qualquer “exclusão do terceiro” e terceirização do outro. A aliança dos outros e dos pobres é anti-hegemônica.

No equilíbrio articulado entre o universal e o contextual está a possibilidade de viver bem e ser feliz, solidário com o mundo a partir do rio da aldeia, ou, com outras palavras, está a possibilidade da emancipação, da autonomia, da participação, do protagonismo e do projeto histórico. O projeto hegemônico, que impõe valores, objetivos e horizontes regionais, é o inimigo da universalidade contextual. A universalidade dos valores permite a articulação dos contextos num projeto comum da humanidade. Sem esse projeto comum, mediado por valores universais como solidariedade, igualdade, liberdade, participação e tolerância, também os projetos históricos de cada grupo étnico-social perdem a característica de uma “causa” que pode ser defendida por todos.

### 3. ALTERNATIVAS, SAÍDAS, MARCHAS

Alternativas ao modelo neoliberal podem ser delineadas a partir dos esquecimentos da própria globalização neoliberal.

Concretamente, a globalização se esquece da nação, da região, do campo e da aldeia. Falsas alternativas à globalização

2. No grego antigo “ser verdadeiro” (verdade =  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ ) significa ser inesquecível (esquecimento =  $\lambda\eta\theta\eta$ ).

seriam um nacionalismo míope e um regionalismo pós-moderno. Uma das falsas alternativas à globalização seria a miopia microestrutural, acompanhada por uma “retórica da diferença” e uma “política das cotas”. A proposta da pureza racial pode apontar para a guerra étnica. A cotação — para cada branco um negro e para cada homem uma mulher — pode desviar a atenção da qualificação, que a sociedade racista e machista nega, em benefício de critérios meramente numéricos.

A outra alternativa espúria seria a proposta de uma globalização “melhor”, não radicalmente desligada do seu suporte neoliberal. Podemos imaginar saídas no interior do sistema neoliberal como reformas que procuram organizar a pobreza tornando-a mais branda, ou como pequenas ilhas prósperas banhadas pelo mar da exclusão e da riqueza acumulada. Numa perspectiva economicista poder-se-ia imaginar os povos indígenas respeitados por sua adesão ao mercado, por sua produção agrícola, por exemplo, ou pela transformação de sua aldeia em pólos turísticos e ecológicos. O lema desta saída seria: Preservar para produzir e exibir; preservar os povos indígenas enquanto produtores de mercadorias, folclore, imagens e horizontes utópicos. Essa globalização *light* ofereceria aos excluídos a inclusão como clientes e sócios submissos ao pensamento hegemônico, sem solucionar estruturalmente a desigualdade social.

Os povos indígenas, os sócio-economicamente excluídos, os setores pobres e as mulheres militantes frente ao patriarcalismo sabem que a racionalidade de sua luta depende da capacidade de articulação. E essas articulações não são meras “parcerias”. São alianças. Na causa dos pobres, dos outros e das mulheres trata-se de esferas diferentes que ao mesmo tempo são entrelaçadas e interde-

pendentes, porque outros e pobres são também mulheres. Outros podem também ser pobres, mas nem sempre o são. Os Sinti e Roma nem sempre são pobres, mas desprezados. Em Auschwitz havia muitos judeus, “outros ricos”, portanto. Por serem ricos, a sua alteridade deixaria de ter a configuração de uma causa a ser defendida? E se não conectamos a questão feminista e as questões de gênero à causa dos pobres e dos outros, ela se tornaria uma questão elitista da classe média-alta. Se os pobres e os outros não assumem também a questão feminista, a hegemonia patriarcal continua no movimento dos sem-terra, dos sem-teto e nas organizações autogestoniárias dos povos indígenas. Também os pobres não são, enquanto pobres, imunes ao etnocentrismo e ao machismo. Sem articulação com o movimento de libertação, produzindo sinais de justiça e imagens de esperança, facilmente a afirmação da alteridade pode-se tornar moda; pode correr atrás do imaginário dominante e aderir à falsa utopia do consumismo. Ela é falsa por ser “global”, portanto, excludente e elitista, e não “universal”. Para universalizar a mesa farta das elites, com outras palavras, para que possam os pobres participar do bem-estar dos ricos, a humanidade precisaria os recursos naturais de cinco planetas terra. A solidariedade aponta para a partilha e rearticulação dos bens da terra e da humanidade. E estes bens são não somente pão e trabalho, terra e casa, saúde e educação. São também autonomia e liberdade, justiça e solidariedade, democracia e paz. Num momento que relativiza a territorialidade pela virtualidade sem solidariedade, o movimento popular retoma territórios geográficos, ideológicos e imaginários e incrava seu logotipo nos *outdoor* do mercado e nas agendas políticas.

Saídas *do* mundo-mercado globalizado ou, no caso de muitos povos indígenas, a não-entrada nesse mundo, visam a uma espécie de *exterioridade* ao sistema hegemônico. Essa exterioridade aponta para transformações radicais que resgatam a dimensão universal inerente a cada causa particular. Aponta para a universalidade como participação de todos em contrapartida à globalização excludente. Os acontecimentos de Chiapas (México)<sup>3</sup>, Seattle (USA)<sup>4</sup>, Bangcoc (Tailândia)<sup>5</sup>, Quito (Equador) e Porto Seguro (Brasil) revelam a gestação de uma nova consciência mundial que não agüenta mais a “realidade” do “Consenso de Washington” (1989), em que estruturas e receituário do neoliberalismo foram juramentados.<sup>6</sup>

Todos esses acontecimentos têm uma dimensão política imediata e simbólica a longo prazo. A emergência de novos sujeitos históricos — os pobres dos países ricos, os povos indígenas, militantes e solidários de outras classes sociais e excluídos, os pobres dos países pobres — permite novamente falar de utopia, esperança, transformação estrutural e projeto alternativo. Juntaram nestes 500 anos um monte de desespero, exclusão e humilhação preparando fogueira e festa. Este monte, para os

pobres, é monte de aliança, bem-aventurança e transfiguração. O monte — Sinai, Tabor, Calvário, Pascal — é, como o deserto, um lugar de visão e discernimento, de promessa e esperança. Clareia a vista e faz perceber a idolatria em torno do bezerro de ouro. Faz a promessa de que lutar não foi em vão. Gera a esperança de que os “humildes possuirão a terra” (Mt 5,5).

Os acontecimentos do Equador, por exemplo. Em 1991, Quito é ocupado por 4000 indígenas aos quais, em seguida, o governo distribui 1.700.000 hectares de terras. Em 15 de agosto 1997, indígenas e camponeses exigem uma nova Constituição e provocam uma greve geral. No auge de uma crise econômica e social, em 9 de janeiro 2000, o presidente equatoriano Jamil Mahaud propõe a dolarização. O descontentamento interno não tardou. Os indígenas, convocados pela Confederação das Nações Indígenas do Equador (Conaie), marcharam em direção à capital, Quito, apoiados por um grupo populista de coronéis do exército.<sup>7</sup> Em 21 de janeiro de 2000, uma junta assume o poder executivo: o líder da organização indígena, um dos coronéis, e o presidente da Corte Suprema de Justiça. Essa junta julgava ter o apoio das forças armadas. Em seguida o coronel populista é substi-

3. No dia 1º de janeiro de 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) ocupa San Cristóbal de Las Casas e outras cidades de Chiapas protestando contra a incorporação do México ao Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA). O NAFTA obrigou o México a revogar a parte do artigo 27 da Constituição que protegia as terras indígenas coletivas dos *ejidos*. Cf. informações atualizadas: [www.ezln.org/](http://www.ezln.org/)
4. Em fins de novembro de 1999, realizou-se a 3ª Conferência Ministerial da Organização Mundial do Comércio (OMC) em Seattle, EUA, em preparação imediata à Rodada do Milênio. A Conferência terminou num fiasco graças à articulação de uma sociedade civil internacional embrionária. Cf. Luiz Gonzaga Belluzzo, “Seattle: Os Pobres dos Ricos”, F.d.S.P. (12/12/99): 2-2.
5. Entre 12 e 19 de fevereiro de 2000, realizou-se em Bangcoc a 10ª Reunião Quadrienal da Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento, a UNCTAD 10 (United Nations Conference of Trade and Development). Procurou-se trabalhar um novo “Paradigma 2000” para substituir o paradigma do “Consenso de Washington”.
6. Oficialização de um Poder Executivo Planetário, configurado por: Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial, Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico, Organização Mundial do Comércio (OMC).
7. Cf. UCHÔA, Rodrigo. “Equatorianos ajudam a depor presidente”, F.d.S.P. (20/2/00): 1-24.

tuído por um general e este, pressionado pelos Estados Unidos, renuncia e nomeia o vice-presidente para exercer o cargo de presidente. O governo dos Estados Unidos reconhece imediatamente o novo governo do Equador. Os indígenas, que são 50% da população de Equador, se sentiram traídos.

Mas cada marcha — a marcha do dia 12 de outubro de 1992 em San Cristóbal, México, como processo de mobilização para o levante de 1994, a marcha dos in-

dígenas para La Paz, a marcha dos sem-terra para Brasília, a marcha dos povos indígenas do Brasil para Porto Seguro — é um ensaio para uma marcha e consciência maior, com objetivos mais claros e parceiros mais definidos. Muitas vezes, a marcha, com sua oralidade coletiva, tem um valor simbólico e político maior que a própria “assembléia” indígena. Permite fazer um real discernimento sobre as correntes internas do movimento e sobre futuras alianças.

#### 4. RETOMAR A TERRA, RECOBRAR A ESPERANÇA

Nas marchas indígenas se articulam os três princípios: o princípio da *realidade*, o princípio da *ruptura* e o princípio da *esperança*. Na luta pela terra e na marcha com seu valor simbólico de êxodo e de busca da “terra sem males”, a terra representa o núcleo de um outro modelo de vida. O movimento indígena e tudo o que acontece na aldeia tem uma plus-valia pedagógica. Se a “retomada do sistema educacional” pelos povos indígenas significa assumir a escola para construir uma sociedade que não produz menores abandonados nem drogados, a retomada das terras indígenas — além de ser uma vitória contra o latifúndio e a reparação de uma injustiça — é um projeto pedagógico que mostra como “produzir para viver” em vez de “viver para produzir”.

O “lucro” está na conquista e retomada de espaços de vida e no orgulho de pertencer a um povo indígena, na auto-estima da comunidade, não na acumulação de bens ou no negócio de alguns. Contra os que definem o início e o fim de sua história, os povos indígenas, ao retomar as suas terras, estão reafir-

mando seu projeto histórico, como o fazem o movimento dos sem-terra, o movimento negro e o movimento feminista. Em plena euforia de desterritorialização do capital vivemos uma reterritorialização emergente e real a partir das retomadas das terras indígenas. Algo semelhante acontece com o movimento dos sem-terra que representa a memória histórica da reforma agrária negada.

Expulsos de sua área Caramuru-Catarina-Paraguassu/BA que desde 1937 foi progressivamente reduzida e por meio de “títulos arrendatários” liberada para a invasão, os Pataxó Hã-Hã-Hãe viveram até 1982 como exilados em suas próprias terras.<sup>8</sup> Com a terra perderam também sua língua e a possibilidade de realizar os seus rituais. Muitos foram recolhidos ao Centro de Recuperação Krenak/MG, uma espécie de Febem para os índios, ou se refugiaram na Fazenda Guarani, em Minas Gerais. Em abril de 1982, os Pataxó Hã-Hã-Hãe retomam a área da então denominada “Fazenda São Lucas”, de 1079 hectares, e reiniciam a luta pelo seu território tradicional e por sua memória. Hoje, o Povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, com cerca

8. Cf. dados e texto em: CIMI-REGIONAL LESTE. Campanha internacional pela regularização do território Pataxó Hã-Hã-Hãe. 2000.

C O N V E R G Ê N C I A

de 1.800 indígenas aldeados, está em posse de 3.269 hectares. Seu território de 54.100 hectares, demarcado em 1926, ainda está invadido por mais de 380 fazendas. A morosidade da justiça e a impunidade perpetuam todos os tipos de violência: assassinatos de lideranças, seqüestros, torturas físicas, esterilização criminosa de suas mulheres. Na recente história pataxó encontra-se condensada a violência de 500 anos contra os povos indígenas. No final de 1988, o líder João Cravim, pai de três filhos, é brutalmente assassinado numa emboscada que liga a aldeia à cidade de Pau Brasil/BA. Nove anos depois, no dia 20 de abril de 1997, o irmão de João Cravim, Galdino Jesus dos Santos, é queimado vivo em Brasília, enquanto dormia numa marquise de ônibus. Galdino estava com um grupo de lideranças, cobrando da Justiça providências para regularização de suas terras. O crime que chocou o país, até hoje clama por justiça. No entanto, a luta dos Pataxó Hã-Hã-Hãe pela recuperação de suas terras continua. Retomaram alguns dos seus rituais. Se aconselham com os “encantados”, “espíritos ancestrais” que vêm à terra para amparar o povo. Embalados pelos sons dos maracás e os cantos da comunidade, os Pataxó realizam a “Dança do Toré”, ritual lúdico que marca os acontecimentos importantes no território reconquistado.

No dia 20 de dezembro de 1998, 58 famílias da comunidade indígena de Cerro Marangatu do povo Guarani-Kaiová retomou a fazenda “Fronteira”, de onde havia sido expulsa em 1959.<sup>9</sup> Até o dia 19 de dezembro, a comunidade, com uma população de 380 pessoas, vivia comprimida em um pedaço de terra de 8,5 hectares localizado no distrito de

Campestre, no município de Antônio João (MS). Marçal de Souza, assassinado em 1983, residia, na época da sua morte, junto à comunidade do Cerro Marangatu. Ele opôs-se ao processo de encurralamento dos indígenas. Desde 1959, a comunidade Guarani-Kaiová alimentava o sonho de retornar à sua terra. Após dias de rezas e conversações, optou pela retomada e liberação de sua terra, descharacterizada pelo desmatamento e pelas pastagens de gado.

Na madrugada de 11 de maio de 2000, um grupo de duzentos Kaingang das áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul acompanhou os seus “parentes” sem-terra do Toldo Imbu (SC) na retomada do território dessa comunidade. Há 51 anos, os Kaingang do Toldo Imbu foram expulsos de suas terras pelo próprio Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Amarrados na carroceria de dois caminhões, foram levados para a sede do posto da atual Área Indígena Xapecó, no vizinho município de Ipuacu (SC). A centenária Virgínia Mendes, em 1949, uma das pessoas colocadas naqueles caminhões, era uma das pessoas mais felizes, no momento da reocupação da terra, hoje invadida pela Escola Técnica Municipal de Abelardo Luz. Após meio século de exílio, voltou para ficar. Lutar não foi em vão.

Um mês mais tarde, na madrugada de 10 de julho de 2000, cerca de duzentos Guarani, procedentes de áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, retomaram parte de suas terras de Araçá, vendidas pela Colonizadora Sul Brasil, a partir da década de 1920. Com a invasão de suas terras, os Guarani foram morar nas Áreas Indígenas de Nonoi, Votouro e Serrinha (RS), basicamente terra dos Kaingang. Liderado pelo

9. Cf. *Porantim* XX/212 (Jan./Fev.-1999): 8s.

cacique Pedro Barbosa e suas lideranças da aldeia M'baracá (Al Nonoai), a comunidade está acampada em 49 hectares de uma área localizada no município de Saudades, oeste de Santa Catarina, e ocupada por uma serraria. Praticamente todos os territórios indígenas estão ameaçados por novas "Colonizadoras". Mas as sentinelas da terra libertada, os povos da madrugada, os povos indígenas e o movimento dos sem-terra, estão de alerta. Ao reconstruir sociedades sem exclusão, prestam um serviço à nação. Libertam a terra da ditadura do latifúndio e o planeta de sociedades insustentáveis por serem centradas no desejo consumista.

A luta dos povos indígenas por terra e território não aponta para o "caos original" da pré- ou pós-modernidade, mas para as exigências da justiça e para o

mistério da esperança. As dicotomias entre natureza e cultura, realidade e virtualidade, objeto e sujeito produziram uma civilização em que a normalidade ensaiada pela mídia e por um sistema educacional viciado é representada por bárbaros da normalidade (os *normaliens*). Em suas lutas, os povos indígenas não são ativistas do imediatismo. Sabem parar no meio do caminho, como a tartaruga, e deixam passar a fúria por cima do seu escudo de sabedoria ancestral. Ciclicamente rompem o círculo de giz da normalidade do absurdo. As retomadas de terra são saídas das molduras com as quais os governos colocaram os povos indígenas na parede para comemorar seu passado e negar seu futuro. O pulo das molduras do imaginário oficial à realidade histórica caracteriza a passagem da tutela à autoterminação.

## 5. O MENOR BEM AMPARADO

Em seus territórios, os povos indígenas dão contribuições específicas para um projeto de vida centrado nas pessoas. A preservação de sua sabedoria, o seu espírito comunitário, sobretudo, é proporcional à sua distância do estado e das sociedades que aderiram ao projeto do capitalismo neoliberal. Os trombadinhas são um subproduto da sociedade estratificada em classes sociais. Os moldes indígenas tradicionais, a sua estrutura familiar, uma certa autonomia econômica e coesão cultural interna, mecanismos de reciprocidade e redistribuição dos bens, não permitem o surgimento de pivetes ou Pixotes. Os povos indígenas sabem que não podem sobreviver como povos reproduzindo as estruturas individualis-

tas e competitivas do neoliberalismo. Como conseguem reproduzir suas estruturas comunitárias e igualitárias neste mundo, que os pressiona pela homogeneização cultural e pela lucratividade de toda produção de bens?

Os ritos e costumes de socialização indígena variam bastante de um povo para outro. O que não varia é a atenção comunitária que o indivíduo experimenta ao nascer numa aldeia. A criança xavante, assim que nasce, recebe o seu primeiro banho ritual que a insere na comunidade.<sup>10</sup> Na iniciação xavante a água, sobretudo seu significado simbólico, tem grande importância. A "água viva" dos rios é habitada pelos bons espíritos. A "água morta", a água parada

10. Cf. GIACCARIA, Bartolomeu. "Significado da água na cultura xavante". *Revista de Antropologia*, vol. 21/1ª parte (1978): 104s. - Ver tb. SUESS, P., "O menor bem amparado: a criança indígena". *Vida Pastoral* XXVIII/133 (março-abril 1987): 2-7.

dos lagos é habitada pelos espíritos maus. Assim a luta pelos rios é uma luta pela presença dos bons espíritos. O “banho do noivado” tem por finalidade tornar as futuras crianças dos noivos “fortes e belas”, além de colocar as bases do noivado e de zelar pela união entre as famílias dos futuros esposos.

Na aldeia indígena dificilmente se vê alguém bater em criança. “Amam os filhos extraordinariamente (...) e não lhes dão nenhum gênero de castigo,”<sup>11</sup> relata Fernão Cardim dos Tupinambá do século XVI. Com seis ou sete anos, a criança já assume muita responsabilidade. “Da infância”, conta o padre Henrique Ugge, falando dos Sateré-Mawé da Amazônia, “passam rapidamente à vida dos adultos. Depois da ‘Dança da Tucandeira’, que é o rito de iniciação, o rapaz com seus 13 ou 14 anos já é considerado homem para todos os efeitos”.

A vida ritual — com seu enraizamento comunitário, sua dimensão simbólica e estrutura de gratuidade — é um fator essencial na construção do indivíduo e da pessoa indígena. A sociedade envolvente dos povos indígenas não consegue realizar nenhuma festa de Natal, nenhuma cerimônia de nascimento ou morte, nenhuma Festa do Padroeiro, sem as sombras de um faturamento comercial. Onde o lucro marca a festa e se sobrepõe à gratuidade dos ritos, aí ele substitui a renovação festiva e o renascimento ritual pelo desejo insaciável de objetos e consumo. Os rituais religiosos e seculares, como tudo que poderia ser considerado um investimento na construção das pessoas que constituem a futura geração, a sociedade neoliberal transformou em ocasiões de grandes negócios individuais. Desde cedo, a sociedade nacional,

em vez de construir pessoas, produz clientes e comerciantes.

Na festa da “Moça Nova” entre os Tikuna do Alto Solimões, festa que encerra o ritual de iniciação feminina, a comunidade local tem um cuidado todo especial e gratuito com cada indivíduo. Após a primeira menstruação, a moça é recolhida a um canto da casa. Durante o período de reclusão, a moça tikuna recebe de sua mãe e dos avós ensinamentos específicos para a sua vida de esposa e de adulta na aldeia. Depois de meses de preparação, a moça é retirada do cubículo e cercada pelos parentes, no centro da casa, onde recebe mais uma vez conselhos e ensinamentos. Após vários rituais, anciãs arrancam demoradamente os cabelos da moça para simbolicamente mostrar “a morte da personalidade imatura e o nascimento de uma pessoa nova, com plena maturidade social”.<sup>12</sup> A sociedade indígena sabe “perder” tempo com o crescimento de seus jovens. O banho ritual da iniciação xavante, com as cerimônias conexas, se estende por um mês ou mais. Os ritos-sacramentos indígenas, como geralmente também o trabalho e o lazer, são realizados em comunidade. A comunidade indígena não deixa ninguém cair fora e não empurra ninguém à margem das suas fronteiras geográficas ou sociais. Entre os 5.000 Xavante nasce a cada ano uma aldeia nova, com mais de 250 crianças.

A educação indígena é uma tarefa compartilhada entre os pais, clãs e a comunidade. O índio, desde que nasce bem amparado como indivíduo, é educado para viver em grupo e comunidade. Danças e cantos, ritos, jogos e trabalhos são sempre ensaios de educação comunitária. A vida na comunidade não

11. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980, p. 96.

12. SCHADEN, Egon, “Educação indígena”. *Problemas Brasileiros*, XIV/152 (1976): 28.

reprime a espontaneidade e a liberdade individual. Na concepção xavante, o período de adolescência é considerado a fase mais importante de sua vida. Ele é respeitado e cercado de muitos cuidados. Os *wapté* (adolescentes) são o centro de várias cerimônias, ritos e lendas. Os adolescentes xavante não são considerados “aborrescentes”. Sua função social mais importante é executar os cantos nas várias horas marcadas do dia e da noite para alegrar a comunidade. Cada adolescente tem um padrinho determinado, mas todo o grupo dos padrinhos é também padrinho do grupo dos *wapté*.

Diante da educação permanente dos povos indígenas, a escola da sociedade nacional pode ter um papel complementar na transmissão de conhecimentos novos, desde que não se torne uma arma ideológica de domesticação e exclusão. Experiências concretas, entre o povo *m?ky* (MT), por exemplo, mostram que a escola indígena pode ter um pa-

pel importante para assumir a situação de contato com a sociedade envolvente, desde que haja plena participação da comunidade no processo escolar. Certo dia, uma professora-missionária entre os *M?ky* disse a uma mulher indígena: “Escuta, eu tenho uma coisa para te ensinar”. A mulher olhou para a professora e disse: “Não! Não me diga uma coisa dessa!” A escola alternativa nascerá no exato momento em que o “eu tenho uma coisa para te ensinar” for substituído pela nova atitude do “nós temos algo a aprender juntos”. Até hoje, a maioria dos povos indígenas soube se defender contra a invasão cultural da aldeia pela cidade, pela escola e pelos meios de comunicação social graças aos eixos de sua própria cultura tribal: A liberdade frente ao tempo e ao espaço, o espírito comunitário na administração dos bens e dos problemas e a prioridade absoluta da construção da pessoa e da relação igualitária sobre a aquisição de objetos e a produção de lucros.

## 6. QUEBRAR ESPELHOS, ABRIR CAMINHOS

A globalização neoliberal é corporativista em seus valores, pornográfica com seu olhar para o faturamento e indiferente frente às necessidades das maiorias. Essa globalização ameaça a alteridade contextual dos povos indígenas não só pela redução, mas também pela hipertrofia do poder hegemônico. A sociedade hierarquizada em função da produtividade econômica faz nascer pessoas para perder, sem nome e sem rosto. Ao contrário da globalização, a universalidade garante a alteridade do Outro e da Outra e a singularidade de seus projetos. A universalidade, que a rigor é sempre

uma universalidade de valores mediadores da singularidade e da alteridade, faz parte dos pressupostos da identidade. O evangelho lembra a universalidade planetária contextualizada do mundo novo, onde o pão e a esperança são repartidos e multiplicados entre todos. Lembra que os confins do mundo estão no meio de nós e que no meio de nós experimentamos os confins limitados do mundo. Por isso inspira uma nova consciência. “Nós éramos desprezados como bichos do mato”, contou José Macuxi de Roraima no X Encontro Intereclesial das CEBs.<sup>13</sup> “O trabalho da Igreja nos fez acreditar

13. O X Encontro Intereclesial foi realizado em Ilhéus/BA, de 11 a 15 de julho 2000, norteado pelo tema/lema: CEB's, Povo de Deus – Caminhada, Memória, Sonho, Compromisso.

em nós mesmos. Nos devolveu a auto-estima e o orgulho de sermos índios. Nos organizamos. Aí começou a perseguição dos fazendeiros da região e dos políticos do Estado.” Na “Missa da Terra-sem-Males”, celebrada no mesmo evento e precedida por uma tensa discussão, se seria Missa ou Memorial, Eucaristia ou Ágape, um índio subiu ao palco e gritou em português precário para uma platéia assustada: “*Eu estar vivo, eu não morreu!*” O grito dos povos indígenas redimensiona as ambivalências de suas próprias lideranças, mas relativiza também certas preocupações identitárias do âmbito eclesial.

O Deus da proximidade universal, que os povos indígenas invocam com muitos nomes, se cala muitas vezes frente ao grito do inocente. Por quê? A Sua intervenção milagrosa não substituiria a luta pela reza? Não significaria esta intervenção o fim da história? Não só o “pensamento único” da globalização, também a corrida atrás das “facilidades” do milagre, do favor e da sorte — movimento pós-moderno e fundamentalista ao mesmo tempo — são fenômenos do “fim da história”. Deus emprestou a sua voz ao nosso grito e à nossa canção. Nos deu braços para sentir o prazer das mãos estendidas aos povos indígenas e aos pobres. Nos dotou com suficiente razão para esclarecer as injustiças e iluminar a cisterna funda, onde falsos irmãos esconderam José-Índio, para negociá-lo no mercado da escravidão (cf. Gn 37). Aos povos indígenas ele deu “palavras que caminham” e recusou outras que não caminham. A palavra “rendição”, por exemplo, não existe nas línguas indígenas. “Por isso”, disse o Velho Antônio, um sábio das montanhas de Chiapas, “os nossos nunca se rendem. Preferem

morrer, porque nossos mortos mandam que não vivam as palavras que não caminham.”<sup>14</sup>

A **sensibilidade contextual** articulada com a **responsabilidade universal** é como uma pedra atirada contra o espelho à nossa frente. Espelhos não somam a nossa luz à luz dos outros. Sua reciprocidade ótica — semelhante à reciprocidade acústica do eco que reproduz as palavras de ordem — devolve exatamente o que recebeu, sem gratuidade, crescimento ou criatividade. Atrás de cada vidro feito espelho há uma película prateada que impede a transparência. Prata é também moeda. A moeda atrás do vidro o transforma em espelho. A moeda atrás do pensamento o reduz à *especulação* na bolsa de valores. Espelhos apenas “refletem”, invertem os lados e impedem a visão dos Outros. Fazem de nós satélites lunares, sem luz e órbita próprias, prisioneiros dos que roubaram o nosso caminho e a nossa luz, e nos colocaram na cisterna. Depois de ter levantado a sua taça com sangue e cachaça para dar vivas à morte dos povos indígenas e de todos os empobrecidos, o brinde do colonizador continua sendo até hoje um “espelhinho”. O neoliberalismo é uma prisão revestida por espelhos, que escondem a saída e os outros, porque os outros e as outras são a saída. Os povos indígenas e os pobres apontam para saídas. Realmente, por total ausência de alteridade, na câmara de espelhos não há saídas.

Quebrar espelhos pode significar romper o consenso hegemônico, cair fora das molduras, abrir janelas, desatar os nós da miopia e abandonar a gaiola dourada da normalidade, do esquecimento e do desespero. Abrir janelas pode significar somar luzes e ver longe,

14. EZLN, comunicado de junho de 1994.

abrir caminhos e partir até os confins do mundo, repartir pão e esperança. Experiência feliz do ser próximo e universal. Podemos compreender a nossa presença junto aos povos indígenas, mas tam-

bém a presença dos povos indígenas em nossas sociedades como a presença dos hóspedes na tenda de Abraão. Anunciam o filho que nascerá do ventre estéril de Sara (cf. Gn 18).

---

## QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. A questão indígena no Brasil hoje está presente nas preocupações evangelizadoras da sua comunidade? Como repercute esta questão nas opções de vida e missão da comunidade?
2. Que pode ser feito no contexto da sua província e/ou comunidade para que o respeito ao "outro", ao "diferente" e o compromisso com a sua causa sejam efetivamente uma prioridade de vida e de missão?

 Paulo Suess: Teólogo e antropólogo

*Endereço do autor:*  
Caixa Postal 46-023  
CEP: 04046-970 — São Paulo-SP

---

NO EQUILÍBRIO ARTICULADO ENTRE O UNIVERSAL E O CONTEXTUAL  
ESTÁ A POSSIBILIDADE DE VIVER BEM E SER FELIZ, SOLIDÁRIO COM O  
MUNDO A PARTIR DO RIO DA ALDEIA, OU, COM OUTRAS PALAVRAS,  
ESTÁ A POSSIBILIDADE DA EMANCIPAÇÃO, DA AUTONOMIA,  
DA PARTICIPAÇÃO, DO PROTAGONISMO E DO PROJETO HISTÓRICO.

O PROJETO HEGEMÔNICO, QUE IMPÕE VALORES,  
OBJETIVOS E HORIZONTES REGIONAIS,  
É O INIMIGO DA UNIVERSALIDADE CONTEXTUAL.

A UNIVERSALIDADE DOS VALORES PERMITE  
A ARTICULAÇÃO DOS CONTEXTOS NUM PROJETO COMUM DA HUMANIDADE.  
SEM ESSE PROJETO COMUM, MEDIADO POR VALORES UNIVERSAIS COMO  
SOLIDARIEDADE, IGUALDADE, LIBERDADE, PARTICIPAÇÃO E TOLERÂNCIA,  
TAMBÉM OS PROJETOS HISTÓRICOS DE CADA GRUPO ÉTNICO-SOCIAL  
PERDEM A CARACTERÍSTICA DE UMA "CAUSA"  
QUE PODE SER DEFENDIDA POR TODOS.

---

# A Cidade e a Evangelização

FREI NILO AGOSTINI, OFM

## INTRODUÇÃO

Estamos ainda tateando a forma de como evangelizar e/ou sermos evangelizadores na cidade. Porém, antes de ousar delimitar isso, faz-se necessário conhecer a cidade, percorrê-la em sua extensão e diversidade, inserir-se nela até enxergar as malhas que se entrecruzam e lhe dão alento e sustentabilidade ou que a desafiam desde dentro. Faz-se necessário aprender a conviver com a cidade.

Os números, como veremos, dão-nos uma primeira idéia da escala das transformações ocorridas, mas certamente não dizem tudo. Nem a palavra “cidade” é capaz de exprimir toda a diversidade de situações demográficas e culturais que se trançam ou que convivem nos processos de urbanização. Há quem prefira termos como “metrópole”, “megápole”, “conurbação”, “megalópole” etc.

Estamos diante de uma realidade complexa, na qual interagem fatores diferenciados, múltiplos, nem sempre fáceis de decifrar, controlar, planejar. Além disso, pululam por toda parte elementos novos que se recombina constantemente neste universo em permanente construção que é a cidade. Estamos no coração de uma evolução, sem

saber aonde vamos chegar. O certo é que a cidade está aí. Ela é o nosso espaço. Para uma grande parcela da população não há outro lugar senão este, a cidade.

Evangelizar ou sermos evangelizadores na cidade exige uma vontade de acompanhar seu dinamismo próprio. “É preciso conhecer, enxergar, estudar, penetrar a própria cidade e os seus habitantes... O importante é adquirir o conhecimento da cidade, aprender a conviver com a cidade e entrar num processo de conversão”<sup>1</sup>. Cabe um cuidado com os receituários trazidos do campo, pois estarão sempre defasados na cidade. “As *receitas* somente funcionam com pessoas que mudaram a mentalidade e passaram mentalmente do campo para a cidade”<sup>2</sup>.

A Igreja sabe que o maior desafio, hoje, constitui-se em “inculturar o Evangelho na cidade”, discernindo “os valores e os antivalores” aí existentes e captando a sua “linguagem e os seus símbolos”, ou seja, trata-se de ir buscando os caminhos de “realizar uma pastoral urbanamente inculturada”<sup>3</sup>. Estes são elementos que retraçam o desafio captado pela Igreja da América Latina.

1. COMBLIN, José. *Pastoral urbana. O dinamismo na evangelização*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999, p. 7.

2. *Ibidem*.

3. CELAM – IV Conferência Geral. *Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã* (Documento de Santo Domingo). Petrópolis, Editora Vozes, 1992, n° 256.

## 1.1. Os números

Na virada para o terceiro milênio, para cada dois habitantes da Terra, um mora na cidade. O século XX, por sua vez, destacou-se por um crescimento histórico sem precedentes das aglomerações urbanas. Do início ao final deste século, enquanto a população mundial triplicava, ou um pouco mais que isso, as cidades que chegavam a ultrapassar um milhão de habitantes multiplicavam-se por 18 e o número daquelas que ultrapassavam os dois milhões chegavam a ser 28 vezes maior<sup>4</sup>. O Departamento de Informação Econômica e Social (Divisão População) da ONU prevê, para o ano 2025, uma população por volta de 8 bilhões de pessoas, das quais cerca de 2/3 habitarão em cidades.

No Brasil, a migração do campo para a cidade acelerou-se em meados do século XX. É bom notar que até o recenseamento de 1970, registrava-se ainda uma taxa de crescimento da população rural. O recenseamento de 1980 mostrou, por sua vez, a inversão dessa tendência<sup>5</sup>. Mesmo assim, em 1970, já se constatava uma população mais numerosa nas cidades, que abrigavam 52 milhões de habitantes contra 41 milhões nas zonas rurais. Se em 1970, 55,9% da população brasileira morava nas cidades, esta taxa sobe para 67,6% em 1980 e 75% em 1991. Atualmente, esta taxa está por volta dos 80%.

Esta forte migração é reveladora de uma situação que tem forçado o trabalhador rural a deixar o campo. Entre os

motivos principais enumeram-se a tendência à concentração da propriedade da terra, a expansão das áreas destinadas às pastagens e a transformação nas relações de trabalho na lavoura, sem contar os milhares de migrantes que simplesmente migraram para os países vizinhos<sup>6</sup>.

Esta migração em massa realizou-se em duas grandes direções. Uma grande parte dos lavradores emigrou e emigra em direção às grandes cidades, onde buscam algum tipo de trabalho. Na verdade, isso só fez aumentar a população nas periferias de nossas cidades, restando-lhes uma vida subumana, de subemprego e de desemprego. Fixaram-se nas incontáveis favelas, alagados, invasões, loteamentos clandestinos, cortiços, barracões etc. Outra parte tomou a direção das novas fronteiras agrícolas. Porém, as dificuldades foram e continuam sendo enormes, como a morosidade para obter o título definitivo da terra, a falta de apoio governamental, o fracasso de múltiplas colonizações, as novas expulsões de terra, a grilagem constante, a divisão artificial das terras, as doenças etc. Muitos desses colonos fracassaram indo engrossar as fileiras dos subempregados e desempregados de nossas cidades.

## 1.2. Urbanização e industrialização

É bom notar que até a década de 70 eram justamente as pequenas propriedades que forneciam a base alimentar do brasileiro, composta pelo arroz, milho, feijão, mandioca e o trigo. "Em 1972, as propriedades com menos de 100 hecta-

4. Cf. PAQUOT, Thierry. "L'urbanisation planétaire". *Spiritus*, 35 (1994), p. 261.

5. Somente as regiões do Norte e do Nordeste ainda tinham um crescimento positivo da população rural, o que não impede que a população urbana seja mais numerosa. De 1970 a 1980, a população rural no Norte e Nordeste passa de 54,8% a 48,3% e de 58,2% a 49,5%, respectivamente. Cf. FIGUEIREDO, Vilma. "La question agraire et la stratégie gouvernementale". *Amérique Latine*, 10 (1982), p. 59.

6. CNBB - XVIII Assembléia Geral. "Igreja e Problemas da Terra". *REB*, 40 (1980), p. 139, n. 25.

res, que ocupavam menos de 20% da superfície cadastrada do Brasil, produziam 66,8% do milho, 48,8% do trigo, 34,7% do arroz e 71,8% do feijão colhidos no país<sup>7</sup>. Pouco a pouco, de maneira progressiva, instalou-se uma política favorável às grandes empresas agrícolas, com vistas à exportação, o que levou o país a importar parte da produção de nossa base alimentar.

Para melhor compreender este fenômeno é necessário ter claro que “o desenvolvimento das zonas rurais constitui na história um fenômeno paralelo à expansão do capitalismo na agricultura. No entanto, no caso brasileiro, um tal fenômeno torna-se explosivo à medida que a capacidade de absorção da mão-de-obra de origem rural nas atividades industriais é mínima, visto o controle oligopolista do mercado e a absorção da tecnologia importada que economiza a mão-de-obra<sup>8</sup>”.

A urbanização representa, na verdade, um ajuste ao processo de industrialização em curso no país. Há uma simbiose entre os dois processos, mesmo que não possamos identificá-los sem mais. O fenômeno da urbanização não é comandado exclusivamente pela industrialização já que incluem-se aí “variáveis inerentes ao nosso processo de colonização e ocupação do território, como a estrutura fundiária<sup>9</sup>”. Podemos, contudo, afirmar que a industrialização potencia a urbanização, mesmo que esta última seja superior à primeira<sup>10</sup>. A

força de trabalho empregada nas atividades industriais é facilmente ultrapassada pelas taxas de urbanização, o que resulta na marginalidade social de verdadeiras massas de reserva para a indústria, quando não sobranças de fato<sup>11</sup>.

O Estado brasileiro influenciou este processo, criando empresas próprias e associando-se a setores privados nacionais e estrangeiros. Não faltaram suporte financeiro, incentivos fiscais e creditícios. Podemos dizer que “o Estado ‘bancou’ a industrialização e a modernização no país<sup>12</sup>”. Suas motivações políticas, ideológicas e sócio-instrumentais levaram-no a vários tipos de intervenções<sup>13</sup>. Assim, excluiu setores populares do jogo político e desmobilizou a população, sobretudo urbana; reorientou a concentração de riquezas; reduziu os níveis reais dos salários; introduziu políticas estatais para gerir os desequilíbrios regionais...; até chegou a ceder à ânsia de ‘participação’, controlando a redemocratização lenta e gradual; e está liberalizando a economia dentro dos moldes neoliberais de uma economia globalizada.

### 1.3. Desenraizamento

A implantação deste modelo “urbano-capitalista-industrial” conviveu e convive, em nosso país, com um movimento migratório de grandes proporções, o que fez e faz do Brasil um país de corredores, por onde corre, sem parar, toda uma população em busca de sobrevivência. Nisso, há um processo de

7. EGLIN, Jean et THERY, Hervé. *Le pillage de l'Amazonie*. Petit Collection Maspero, Paris, 1982, p. 129-130.

8. FIGUEIREDO, Vilma. Op. cit., p. 59.

9. Cf. SOUZA, Maria Adélia Aparecida de. “Metropolizando: A Cidade Vertical”. Em: *Simpósio: A Metrópolis e a Crise*. São Paulo, USP, 1985, p. 1 (mimeografado).

10. Cf. OLIVEIRA, Francisco de. “O Estado e o Urbano no Brasil”. *Espaços & Debates*, 6 (1982), p. 41.

11. Cf. SINGER, Paul. *Economia política da urbanização*. 11ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1973, p. 39.

12. Cf. DAVIDOVICH, “Fany. Urbanização brasileira: Tendências, problemas e desafios”. *Espaço & Debates*, 13 (1983), p. 14.

13. Cf. SCHMIDT, Benício Viero. “A politização do espaço urbano no Brasil”. *Espaço & Debates*, 5 (1982), p. 9 e 11.

U  
C  
O  
P  
I  
C  
O  
S  
E  
P  
T  
E  
M  
B  
R  
E  
1  
9  
8  
3

*desenraizamento* que se dá em grande escala. Esta população carrega consigo sua história, suas tradições, seu modo de vida. Porém, desenraizada de seu *ethos*, sente-se fragilizada, obrigada a uma "acomodação", a um "ajustamento" forçado, a toda uma constelação de elementos que lhe são impostos.

O documento *Igreja e Problemas da Terra*, da XVIII Assembléia Geral da CNBB, em 1980, assim se expressava sobre a realidade acima: "O desenraizamento do povo gera insegurança pelo rompimento dos vínculos sociais e perda dos pontos de referência culturais, sociais e religiosos, levando à dispersão e à perda de identidade"<sup>14</sup>.

Há uma descontinuidade, não raro uma verdadeira ruptura, que se introduz com a nova percepção do mundo e da sociedade a partir da cidade. Nela ampliam-se as relações capitalistas, estabelecendo-se como 'lugar' da produção e da reprodução, quer dos processos eco-

nômicos, quer dos processos sociais e simbólicos. Além de um lugar espacial, a cidade emerge como o espaço da representação, do abstrato e do simbólico.

Estudos mostram como "a partir do rápido processo de urbanização operam-se profundas mudanças no modo de vida e nas relações humanas. As pessoas conferem um novo sentido à sua vida. Ela recebe novas significações. Novos valores norteiam as relações sociais e padrões diferenciados orientam a existência. O território em que as pessoas trabalham, circulam e moram é mais que um simples conjunto de objetos. O dado simbólico não pode ser ignorado. O simbólico expressa-se precisamente na cultura como 'forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver'"<sup>15</sup>.

## 2. O PROCESSO URBANIZATÓRIO

### 2.1. Transição e recomposição

No documento de Santo Domingo, da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em 1992, a percepção da passagem, acima assinalada, é assim captada:

"A cidade não representa só uma variante do tradicional habitat humano, mas constitui, de fato, a passagem da cultura rural à cultura urbana, sede e motor da nova civilização universal. Nela altera-se a forma com a qual

num grupo social, num povo, numa nação, os homens cultivam sua relação consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com Deus"<sup>16</sup>.

A passagem para uma "civilização urbana" produz uma transição e recomposição das relações perpassando as várias dimensões do humano e atingindo em cheio a própria religião. O tecido tradicional tende a desaparecer, inclusive em seus referenciais religiosos<sup>17</sup>.

14. CNBB - XVIII Assembléia Geral. Op. cit., p. 139, n. 26.

15. SCHÜNEMANN, Rolf. *Em busca de dinamicidade - A presença pastoral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e de São Paulo entre 1960 e 1990*. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC, Rio de Janeiro, 1997, p. 97; cf. SANTOS, Milton. *O Espaço do Cidadão*. São Paulo, Nobel, 1987, p. 61.

16. CELAM - IV Conferência Geral. Op. cit., n° 255.

17. Cf. DE CHARENTENAY, Pierre. "Silence et cacophonie. La religion en ville". *Spiritus*, 35 (1994), p. 271.

Este processo não significa a supressão, no seu todo, de “comportamentos anteriores. Antes eles são reciclados e combinados com novas atitudes do novo contexto”<sup>18</sup>. Porém, isto “não diminui o peso do desenraizamento, da ausência de ligações de solidariedade mais profundas, da solidão, do preconceito... e do anonimato”<sup>19</sup>.

No caso do grupo doméstico-familiar, houve significativas transformações, sobretudo à medida que a grande indústria passa a tratar com indivíduos e não mais com famílias. Igualmente, as atividades educacionais e ocupacionais vão se somando no sentido de “liberar” o indivíduo de obrigações, cargas e dependências familiares. O trabalho, por exemplo, que antes se dava dentro do grupo familiar extenso, agora passa a um meio não familiar, cujos critérios são igualmente extra-familiares<sup>20</sup>.

Isto não significa, por sua vez, o alijamento da família. Esta tem que se reorganizar. Continua ocupando um lugar importante para o bem-estar e a segurança até econômica dos seus membros. “Nela acontecem as reelaborações dos padrões de comportamento e das representações coletivas”<sup>21</sup>. Neste processo, a família tradicional, extensa, doméstica ou monogâmica foi dando lugar a uma família nuclear, com funções ‘privadas’ e informais, com lares compostos por poucas pessoas, não raro por uma só. A família vai deixando de exercer suas funções “públicas”

para assumir funções “privadas”, sendo absorvida pela vida privada individual<sup>22</sup>.

Vemos, com efeito, que “a urbanização é mais que um conjunto de estatísticas básicas, que um dado quantitativo. Ela é também e sobretudo um *processo transformador* de costumes, de atitudes, de crenças, de valores. A urbanização do planeta não significa unicamente uma transferência demográfica das zonas rurais para as cidades, mas *a entrada numa nova civilização* ancorada em novos valores societários”<sup>23</sup>.

## 2.2. O “homo urbanus” ou...

Na origem da cidade moderna, encontramos as cidades mercantilistas e as cidades universitárias, mais que as de guarnição e administrativas. Um fluxo constante a percorre: mercadorias, dinheiro, capitais, informações, homens, mulheres, rumores, línguas, cultos, energia... Descendente do *homo oeconomicus*, eis que desponta o *homo urbanus*.

Sujeito da civilização urbana, este *homo urbanus* é o ator principal da cidade moderna. Existe um *savoir-vivre* urbano por ele gestado, pouco importante seu sexo, suas ocupações ou sua origem. Caracteriza-se por pautar-se pela autonomia e liberdade. A cidade “cresce e povoa-se de indivíduos autônomos face às linhagens, às famílias tradicionais, aos clãs que as sociedades rurais entretêm em função de sua própria reprodução”<sup>24</sup>.

18. Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. Op. cit., p. 99.

19. Cf. FARIA, Vilmar. “Cinquenta anos de urbanização no Brasil – Tendências e perspectivas”. Em: *Estudos do CEBRAP*, São Paulo, nº 18, out./dez., 1976, p. 106.

20. Cf. HINOJAL, Isidoro Alonso. *A crise da instituição familiar (entrevistando William J. Goode)*. Rio de Janeiro, Salvat Editora do Brasil, 1979, p. 43ss.; DE LAGENEST, Barruel. “Ensaio de tipologia da família no Brasil”. *REB*, 50 (1990), p. 194-200.

21. SCHÜNEMANN, Rolf. Op. cit., p. 100; cf. DURHAM, Eunice Ribeiro. *A caminho da cidade*. 2ª edição, São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 189.

22. Cf. PROST, Antoine, VINCENT, Gérard. “A família e o indivíduo”. Em: *História da vida privada*. Vol. V: Da Primeira Guerra aos nossos dias. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 61.

23. PAQUOT, Thierry. Op. cit., 35 (1994), p. 260.

24. Cf. *Ibidem*, p. 263.

A uniformidade, própria da origem rural, não consegue pautar a vida urbana. Assim, o *homo urbanus* integra outros elementos em sua configuração própria e complexa, tais como: a troca, o debate, a renovação, a confrontação, a tolerância. Elabora “redes sociais”, nas quais se entrecruzam uma diversidade de situações econômicas, sociais, religiosas e culturais que cohabitam na cidade moderna.

Desenvolve-se ali um “espírito citadino” ou uma “alma urbana”, fundados na liberdade. Esta característica atrai para dentro de seus muros personagens e correntes dos mais diversos matizes. Na cidade, todos são supostamente “iguais”, inclusive a mulher; esta rompe com a “divisão sexual” que incidia fortemente em sua vida doméstica e do trabalho, próprias do mundo de origem. As agressões contra a mulher são mais prontamente desaprovadas, mesmo que persistam. Assim, a vida cidadina alardeia seu charme, alimenta seu orgulho, provoca paixões, desperta interesse, atrai e encanta.

Na cidade, o conjunto de referenciais que o indivíduo traz de sua comunidade de origem passa necessariamente pelo chamado “efeito urbano”. A regra é passar pela integração, assimilação, co-habitação pacífica ou cair na segregação. Na cidade, o modelo de adoção não é único. Porém, seja qual for o modelo, força sempre o migrante rural ou mesmo aquele vindo das pequenas cidades do interior para a cidade grande a reavaliar as suas concepções de mundo. Ele é talhado numa conformação à cidade.

Maior mobilidade, infinidade de possibilidades de relacionamentos e escolhas, multiplicidade de ambientes e de grupos, comparação possível entre produtos e serviços fazem o espaço urbano

influir sobremaneira na área comportamental; nela se verificam as grandes mudanças sócio-culturais. As alterações não são pequenas. As áreas familiar, associativa/política, de consumo, saúde mental e religiosa recebem influxos que interferem muito e não raro modificam profundamente a vida das pessoas.

### 2.3. ... ou um “urbanóide”?

A cidade, tão conhecida e badalada pelas possibilidades que oferece, torna-se em nossos dias um lugar de preocupação, também mundial. A Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Urbanos (Habitat II), realizada em Istambul, Turquia, em 1996, refletiu sobre o futuro das cidades; debruçou-se sobre as condições econômicas e humanas nelas existentes, apontando para o necessário desenvolvimento e a qualidade de vida. Constatou que o processo acelerado de urbanização é vivido, em muitos países, de maneira desordenada, com efeitos desgastantes para a vida de seus moradores.

Mesmo morando majoritariamente na cidade, somos ‘seres urbanos’ mal urbanizados. Sentimo-nos como que forasteiros na própria cidade<sup>25</sup>. O asfalto, as pedras, os edifícios, as casas nos morros, as lojas, os armazéns, os supermercados, os shoppings centers, os plásticos, os computadores vão tomando espaços há pouco inimagináveis e, com isso, o ser humano deixa de se relacionar diretamente com a natureza que, por sua vez, é captada — quando captada — toda fracionada. Além disso, a vida agitada já não nos possibilita mais parar, respirar, contemplar numa comunhão com o todo, cujo enlace cósmico passa distante de nós. A própria poluição já embaça os horizontes, enfraquece a luz do sol, muito mais da lua e das estrelas. A degradação

25. Cf. LEERS, Bernardino. *Francisco de Assis e a moral cristã*. Petrópolis. Editora Vozes, 1995, p. 107s.

do meio ambiente atinge índices alarmantes, com ameaças diretas à qualidade da vida existente<sup>26</sup>.

O CERIS, num de seus encartes no *Jornal de Opinião*, chega a analisar a deterioração da qualidade de vida nas cidades com as seguintes palavras:

“Nesse sentido, é possível identificar o tipo ‘urbanóide’, indivíduo que deixou de ser cidadão urbano, ao ser afetado pela desumanização crescente de um ritmo de vida que o torna vítima e agente dessa insensibilidade; corrobora a subida de alguns mitos

alienantes como o desabafo no carnaval, que perdeu a graça das antigas festas, e o apego aos ídolos no esporte ou na TV. Ele não se projeta continuamente no futuro; conflitado, só espera que o futuro não seja assustador; não se sente como ser físico, nem como cidadão de plenos direitos; não cobra dos políticos, apesar da frustração; se ilude a cada promessa e se deixa enganar pela palavra fácil; insiste passivo na esperança mágica de que o futuro venha a lhe favorecer, sem ao menos se preparar para tanto”<sup>27</sup>.

### 3. A MODERNIDADE E SUA CRISE

#### 3.1. A revolução da “pessoa consciente”

A cidade de nossos dias alicerçou sua visão do mundo e do humano na modernidade. Esta, calcada sobre a multiplicidade das ciências, privilegiando a razão e a produção, influenciou e influiu de maneira especial sobre o quadro da *pessoa*<sup>28</sup>, com ressonância direta sobre a vida na cidade. Fundada na ‘revolução da pessoa consciente’, dotada de razão, capaz de produção, a modernidade pensou ter chegado enfim à afirmação do ser humano autônomo, sujeito de si e da história. Grandes, é claro, foram as conquistas, sobretudo ao lançar as bases da ordem democrática, bem como ao proclamar os direitos da pessoa humana.

Com o advento da razão, o ser humano busca conhecer e transformar a natureza e a sociedade, tentando extrair delas o máximo de benefícios para si. As

ciências lhe dão o saber de que necessita e as técnicas lhe oferecem os instrumentos, fixando a partir daí as bases de legitimação e validade de tudo o que vem a compor sua vida. A utilidade e a eficiência transformam-se logo em critérios por excelência.

No entanto, este ser humano, que parecia tão autônomo e poderoso face a toda injunção externa e que se pretendia, enfim, emancipado, não demorou em sentir-se mergulhado num desequilíbrio do que lhe era vital. A razão deslizou na pretensão de tudo dizer e definir a partir de campos relativos a esta ou àquela ciência, fragmentando a realidade e atendendo apenas parcialmente o ser humano. A produção, já delimitada pelo que é útil e eficiente, passou a nor-tear-se pela busca da lucratividade sem limites, num acúmulo de bens capitali-

26. Cf. AGOSTINI, Nilo. “A crise ecológica: o ser humano em questão. Atualidade da proposta franciscana”. Em: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *Herança franciscana*. Petrópolis, Editora Vozes/Universidade São Francisco, 1996, p. 223-255.

27. CERIS. “O futuro do habitat nas cidades e a questão da moradia”. *Jornal de Opinião* (Encarte Especial nº 9), 08 a 14 de setembro de 1997, p. 1.

28. Cf. AGOSTINI, Nilo. *Ética e evangelização. A dinâmica da alteridade na recriação da moral*. 3ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, p. 144ss.

C O N T E U D O

zados, com a consequente depreciação da natureza e submissão do ser humano, quando não simplesmente a exclusão deste.

Neste quadro, confundiram-se valores, prioridades e necessidades vitais, caindo num desequilíbrio grave, cujo preço social já atingiu grandes e escandalosas proporções, denunciador do capitalismo selvagem instalado entre nós, sobretudo em sua versão neoliberal, na hegemonia do econômico globalizado.

### 3.2. A emergência do “indivíduo”

A cidade é o lugar onde esta ‘revolução da pessoa consciente’ expandiu-se e expande-se com força, tendo o ‘indivíduo’ como elemento pivô. Na verdade, é o indivíduo que acaba se afirmando face à coletividade. Busca, assim, marcar sua independência frente a toda determinação que venha de fora (religião, tradições, autoridades...), ou seja, de toda *heteronomia*. Este indivíduo, proclamado autônomo, conduz sua vida numa cidade moderna que se quer revolucionária face à sociedade tradicional, ou seja, aquela marcada pelos padrões sociais pré-estabelecidos, pela funcionalidade dos papéis, pelos ritos e cultos, pela integração ao *status quo*, num quadro em que tudo ou quase tudo estava previsto de antemão.

Na sociedade moderna, a referência primeira e última passa a ser o indivíduo. Ele emerge como a medida inclusiva do que está além de si mesmo. Cabe ao indivíduo encontrar o seu lugar na sociedade, já que não é mais esta (no estilo rural/tradicional) que lhe fixa um lugar, que o casa, que o emprega, que o engaja num esquema de pensamento. Cabe, portanto, ao indivíduo captar, es-

colher, decidir-se e “virar-se” diante de uma gama muito grande de possibilidades e de exigências da vida moderna.

Porém, este indivíduo, elemento pivô da modernidade, pretensamente livre, autônomo, sujeito de si e da história, descobre-se *de facto* numa situação extremamente frágil. Dentro desse quadro, ele tem dificuldade de definir-se, pois cabe a ele — só a ele — “virar-se”, diante de um universo múltiplo e fragmentado de saberes e técnicas, que lhe impõe condições para “ser incluído” e ter chance de sobrevivência.

Não é de estranhar que o ‘indivíduo moderno’, dentro desse emaranhado, tenha dificuldade de auto-identificar-se, seja instável e mesmo incapaz de estabelecer relações mais duráveis e engajamento por um tempo mais longo. Entrega-se fácil ao consumismo, buscando saciar-se, não raro como compensação de vazios existenciais; assume uma atitude mimética ante a publicidade; fica à mercê das “ondas” do momento, sugeridas sobretudo pelos meios de comunicação social. Além de extremamente frágil, este indivíduo revela-se vulnerável.

O peso dado ao processo produtivo, passando pelo crivo da razão técnico-científica, acabou sacrificando elementos vitais neste indivíduo, deslocando o lugar do gratuito, do afetivo, do simbólico e do espiritual, quando não excluindo-os sem mais. Ele descobre-se hoje entregue a uma crise, marcada sobretudo por um vazio afetivo e espiritual<sup>29</sup>. As mais diversas formas de ‘explosão da subjetividade’ trazem à tona os sinais desta crise. Não raro, acompanha este fenômeno a busca ‘compensatória’ de toda sorte de manifestações e/ou cultivo do estritamente pessoal, dispensando o comunitário e o social; a ênfase é sem-

29. Cf. IDEM. *Teologia Moral: O que você precisa viver e saber*. 4ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, p. 23ss.

pre dada ao indivíduo, caindo até no intimismo.

O surgimento do fenômeno das “novas religiosidades”, o acento de vertentes mais “psicológicas”, bem como a busca de novos “espaços de experiências” remetem para um indivíduo em busca de segurança e insatisfeito, gritando contra a disparidade entre o ritmo da “máquina” moderna e o ritmo da vida e da natureza toda. O mundo das técnicas e das ciências, da produção e das invenções, não está preenchendo e realizando o mundo da vida.

### 3.3. A “crise” ou tentativas de redefinição pós-moderna

A modernidade tornou-se um marco referencial na história, porém não esconde a crise que lhe é inerente. Por isso, compreendemos que esteja em curso tentativas de redefinições a partir de novos pólos norteadores, num momento chamado de pós-modernidade. É a cidade que recebe, mais uma vez, o grande impacto desta onda que ricocheteia em suas bordas até espalhar-se pela sua superfície.

Perfilam-se muitas tentativas de decifrar este fenômeno pós-moderno. Alguns o definem como uma *desmodernização*; outros apontam para a existência de uma ‘redefinição pós-moralista’; outros ainda constataam um *regresso da ética*; e há quem aponte para o *resgate da mística e da subjetividade*. A cidade está como que no fluxo e refluxo destas tendências ou

como agente e paciente das e nas mesmas. Estamos longe ainda de uma síntese.

A *desmodernização* faz menção ao processo de ruptura do modelo clássico, próprio da sociedade moderna, segundo o qual a razão, o indivíduo e as instituições interagiriam numa correspondência harmoniosa<sup>30</sup>. Na verdade, triunfou, dentre eles, o mundo da razão, soçobrou a política como mediação e o indivíduo ficou à mercê. O declínio deste modelo clássico criou, conseqüentemente, as condições propícias para a autonomia crescente das forças econômicas, tendo o mercado a função de organizar a vida. A própria razão vai acabar por perder seu lugar central. Chega-se à ruptura entre o sistema e o ator, com processos de desinstitucionalização<sup>31</sup> e dissociação<sup>32</sup>. Isso faz com que o mundo da vida não tenha mais unidade e esteja à mercê de forças centrífugas.

As sociedades modernas, muito ciosas dos direitos soberanos do indivíduo, estiveram muito ligadas, isto sim, ao “culto do dever”, exaltando os valores de abnegação e de desinteresse de si e sacralizando as virtudes privadas e públicas, numa moral rigorista e até puritana<sup>33</sup>. Desenvolveu-se toda uma educação de ‘bons cidadãos’, capazes de ‘morrer pela nação’, de servir ao interesse geral, com destaque da ‘lei e da liberdade republicana’, como que num ‘dever sem religião’, numa ‘moral sem Deus’. Nas últimas décadas, damo-nos conta que esta fase está chegando ao fim ou já passou. A obrigação moral rigorista perde sua

30. Cf. TOURAINE, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris, Fayard, 1997, p. 34ss.

31. “Por desinstitucionalização, é preciso entender o enfraquecimento ou o desaparecimento das normas codificadas e protegidas por mecanismos legais, e mais diretamente o desaparecimento dos juízos de normalidade que eram aplicados aos comportamentos regidos pelas instituições”. *Ibidem*, p. 54.

32. A dissociação, por sua vez, aponta para “o desaparecimento dos papéis, normas e valores sociais segundo os quais se construía o mundo vivido. Ela é a conseqüência direta da desinstitucionalização da economia, da política e da religião”. *Ibidem*, p. 58.

33. Cf. MARDONES, José María. *Postmodernidad y neoconservadorismo*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1991, p. 120ss.

b  
-  
U  
E  
E  
E  
>  
E  
C  
C

capacidade de efetivação e fica desacreditada. Surge uma nova disposição social dos valores morais<sup>34</sup>. “A cultura sacrificial do dever morreu, entramos no período *pós-moralista* das democracias”<sup>35</sup>.

Em meio ao aparente caos das duas explicações acima, entrevemos uma ‘desordem organizadora’ ou um ‘caos organizador’. O individualismo reinante já dá mostras de graus de responsabilidade, aberto às regras morais, à equidade, aberto ao futuro, como que numa reabilitação da ‘inteligência’ sob forma de ética. Isto mostra, por um lado, que as sociedades não conseguem viver sem um regulador e, por outro lado, que os “brevíssimos ideológicos deixaram de responder às urgências desse momento”<sup>36</sup>. Isto fez Gilles Lipovetsky afirmar: “O século XXI será ético ou não existirá”<sup>37</sup>. Ou, segundo Regis de Moraes: “Repor a ética como referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna é desafio da atualidade”<sup>38</sup>.

Sabemos como a sociedade moderna, ciosa de sua autonomia, fez com que, pouco a pouco, “as funções políticas, econômicas, científicas fossem se livrando da função religiosa e assumindo um

caráter temporal cada vez mais acen- tuado”<sup>39</sup>. Este fenômeno caracterizou-se pela separação Igreja e Estado, pela laicização das instituições e pelo fenômeno generalizado da racionalização de todos os setores da vida. Assim, a cidade moderna viu a experiência de fé sendo confinada ao privado, com a tendência de suprimir as referências religiosas comuns. Criou-se, assim, a impressão de que se podia viver sem religião na cidade.

Porém, o fenômeno recente do retorno ao religioso está mostrando o inverso. Assistimos hoje a uma reapropriação do universo religioso/transcendental, sob forma de uma *bricolagem* dos aportes rurais com os da cidade<sup>40</sup>. Já no final dos anos 60, o fenômeno aparece sob a forma de *novos movimentos religiosos rurais*, arregimentando cidadãos que tinham voltado para o campo, seguidos depois de grande número de movimentos urbanos<sup>41</sup>. No entanto, o fenômeno dá-se tendo como componente uma subjetividade liberada, sem passar necessariamente pelo crivo das grandes instituições, deixando emergir a espiritualidade, numa busca de experiência de Deus, coligada a um senso ético da vida<sup>42</sup>.

#### 4. RELIGIÃO E CIDADE

##### 4.1. “O tédio de um mundo sem Deus”

O homem e a mulher modernos bem que pretenderam uma impositação a-re-

ligiosa, na qual eles seriam os únicos sujeitos da história, recusando qualquer referência à transcendência. Era como

34. Cf. VALADIER, Paul. *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* Paris, Albin Michel, 1997.

35. LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994, p. 56.

36. Cf. TOURAINE, Alain. Op. cit., p. 23.

37. LIPOVETSKY, Gilles. Op. cit., p. 235.

38. MORAIS, Regis de. “Ética e vida social contemporânea”. *Tempo e Presença*, nº 263, maio/junho de 1992, p. 5.

39. DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris, Lacan, 1922, p. 143.

40. Cf. POITEVIN, Guy, RAIKAR, Hema. *Femmes coolis en Inde*. Éditions Syros, 1994; PÉTONNET, C. (dir.). *Ferveurs contemporaines*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1993.

41. Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle, CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 137ss.

42. Cf. BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Brasília, Letraviva, 2000.

colocar a condição humana, nas diversas situações históricas, como o parâmetro de humanidade. Assim, o ser humano iria se construindo à medida que avançaria a dessacralização de si e do mundo. Eliade completa muito bem a descrição deste quadro do homem moderno ao afirmar: "O sagrado é o obstáculo por excelência diante de sua liberdade. Ele só será ele mesmo no momento em que for radicalmente desmistificado. Ele só será verdadeiramente livre no momento em que matar o último deus"<sup>43</sup>.

Hoje, damo-nos conta que tal imposição foi exagerada. Nas últimas décadas, verifica-se, na verdade, uma tendência que se define muito mais na direção do "deísmo" que do "ateísmo". Vivemos, antes, uma reversibilidade do processo de secularização. Peter Berger tende a explicar tal processo como sendo fruto do "tédio generalizado de um mundo sem deuses"<sup>44</sup>. Esta civilização fria e muda do concreto armado não satisfaz o ser humano. O consumo não lhe basta. O ritmo da máquina não preenche o mundo da vida. O virtual, por mais sofisticado, continua artificial. É, no impasse, eis que surpreendentemente este ser humano reencontra o caminho da fé. A cidade foi o lugar desta virada.

A modernidade vive este paradoxo. À medida que tende a dissolver a religião, ela cria a necessidade no ser humano de ir buscá-la sem cessar. No entanto, esta busca não responde mais aos mesmos critérios de antes. "É claro que se crê em Deus, mas é um Deus providência, um Deus perfeição, um Deus força e energia. Não estamos longe, assim, das idéias e das práticas da *New Age*, tal como ocorre

nos Estados Unidos e que correspondem ao ambiente urbano: um vitalismo profundo que favorece a intensidade de vida (viver, sentir-se bem na sua pele), uma comunhão com a natureza (tão desejada quando se está na cidade), freqüentemente identificada com Deus, um cuidado e uma busca de cultivo do corpo, lugar da consciência e da liberdade (explosão dos clubes de aeróbica e de recuperação da forma)"<sup>45</sup>.

Entramos, então, num movimento que é de pós-modernidade, capaz de liberar as subjetividades dos "grandes relatos", ou seja das grandes cosmovisões totalizantes do mundo, do humano e do religioso. Estas tendem a enquadrar os indivíduos em instituições fortes, morais padronizadas e universais, partidos hegemônicos e filosofias globalizadoras. A perspectiva, agora, pode até ser holista<sup>46</sup>, na qual o religioso entra em interação com o conjunto dos fenômenos (quer sociais e políticos, quer econômicos e culturais). Porém, guarda uma dinâmica própria, não só pluralista, mas muito mais policêntrica. Estabelecem-se muitos lugares de articulação, verdadeiros pólos não raro autônomos, inclusive quando se trata de visões e práticas religiosas, mesmo as que ainda se definem no interno das grandes instituições.

## 4.2. Um pulular de iniciativas

A cidade está sempre em construção. Não se define pelo estático. Hoje, planejamentos que visem dar diretivas e estabelecer organogramas mais duradouros conseguem ser menos eficazes do que no passado. Na cidade, tudo tende a fluir sem o peso das burocracias e

43. Citado por PAQUOT, Thierry. Op. cit., p. 267.

44. Citado por DE CHARENTENAY, Pierre. Op. cit., p. 277.

45. DE CHARENTENAY, Pierre. Op. cit., p. 277.

46. Cf. GUTWIRTH, Jacques. "Anthropologie urbaine religieuse: une introduction". *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 73 (janv.-mars), 1991, p. 5-15.

fora dos esquemas que buscamos a uniformização. A diversidade é sua marca registrada. Nela encontramos pessoas, idéias, religiões, culturas, modos de viver, profissões, atividades, projetos, partidos, grupos dos mais diversos.

No passado, a homogeneidade do campo garantia a transmissão de costumes e valores diversos, tendo a religião, a escola e a família lugares de destaque. Isso coincidia com o regime de cristandade ou de neo-cristandade e de sociedade patriarcal. Hoje, nas cidades, não há mais garantia da transmissão do modo de viver, do modo de pensar e de agir dos pais, da escola ou mesmo da religião. Estes são substituídos pela grande força dos meios de comunicação social, em especial da televisão. Salta aos olhos, na transição do campo para a cidade, a diferença e mesmo a tensão entre cristandade e pluralismo, entre sociedade patriarcal e sociedade moderna.

O mundo rural é mais parado; o era sobretudo no passado, já que hoje se aproxima e 'bebe' cada vez mais do urbano. Já na cidade, há um pulular de iniciativas, a todo momento e em todo lugar. Quer-se progredir, melhorar, mesmo que seja um sonho que se vá realizando muito lentamente. Acompanham-se as modas, seguem-se as ondas, buscam-se as novidades. Quer-se liberdade; adota-se a criatividade. Os limites territoriais são fluidos ou pouco importam.

Na cidade, formam-se grupos afins, tendo o lazer importância cada vez maior. Os clubes, os centros de diversões, as praias, as casas de campo, as associações diversas, as tribos urbanas vão dando o tom dos domingos e das festas, for-

mando um novo tecido de sustentação da convivibilidade. Em geral, são grupos pequenos e homogêneos que substituem a grande família rural.

### 4.3. Uma pastoral adequada

A situação acima coloca o sistema pastoral católico em dificuldades de operar na cidade. A Igreja Católica sofre com tal situação, devido à sua atual configuração estrutural, marcada pela pouca mobilidade. Vejamos alguns aspectos desta dificuldade:

- "tamanho das paróquias urbanas;
- dificuldade em atender pessoalmente os fiéis;
- relações funcionais na Igreja: distribuição de sacramentos, portas fechadas;
- isolamento das pastorais;
- o embate da proliferação das seitas com sua força de atração e pedagogia de massa;
- dificuldade de situar-se diante dos novos movimentos sociais"<sup>47</sup>.

A constatação geral é que a estrutura paroquial que trouxemos do mundo rural não responde mais com adequação aos desafios do mundo urbano<sup>48</sup>. Ocorre, com frequência, uma ação fragmentada e desarticulada. Cada um vai fazendo o seu caminho. Não se consegue integrar devidamente elementos como evangelização, sacramentalização e pastoral social. Faz-se necessário repensar a presença da Igreja na cidade, tomando como ponto de partida a própria cidade, sujeito que se pretende evangelizar.

Urge percorrer a cidade, conhecê-la bem; dar-se conta de sua geografia, conhecer os bairros, saber quais são os

47. LIBÂNIO, João Batista. "Missão da Igreja na cidade - Pastoral Urbana". Em: FERNANDEZ José C. (Org.). *A presença da Igreja na Cidade - II. Novos desafios, novas abordagens*. Petrópolis, Editora Vozes, 1997, p. 51.

48. Cf. CALIMAN, Cleto. "A Igreja na cidade". Em: ANTONIAZZI, Alberto, CALIMAN, Cleto (Org.). *A presença da Igreja na cidade*. Petrópolis, Editora Vozes, 1994, p. 7ss.

lugares de encontro e os tempos fortes da vida coletiva; identificar as entidades sociais (educação, saúde, meios de comunicação, movimentos sociais, entidades culturais, entidades de lazer); conhecer as empresas, compreender o giro da economia, os setores informais, os desempregados; discernir, com clareza, o jogo político; fazer um bom levantamento da situação religiosa da cidade<sup>49</sup>.

Feito isto, importa investir fortemente na *presença cristã*. Já passou o tempo em que o Padre sabia tudo, respondia a tudo e podia estar em todos os lugares. A pastoral investirá, na verdade, numa grande quantidade e diversidade de leigos evangelizadores que possam estar presentes em cada ambiente da cidade. Trata-se, sim, em nosso caso, de presença católica, mesmo que conscientes da importância do ecumenismo. Não basta ficar restritos àqueles que já estão persuadidos; urge ir lá onde falta a presença da Igreja. Trata-se de uma missão contínua dentro da cidade.

Esta missão terá como tarefas: revitalizar/resgatar o catolicismo adormecido, indo para junto das pessoas, lá onde se encontram; investir na pessoa e sua conversão, numa opção de seguimento de Jesus; criar a pertença a algum grupo concreto, que se torna a sustentação de um compromisso; suscitar uma expressão de fé que envolva a totalidade da pessoa; ser capaz de exprimir em sinais visíveis a fé; incluir o social, assumindo um serviço concreto; investir em múltiplas iniciativas pequenas, num trabalho de formiga; voltar a dar sentido à vida e

cuidar de cultivar as mais diferentes dimensões do humano, sem criar vazios existenciais comprometedores.

Redimensiona-se, inclusive, a própria prática de libertação que, para José Comblin “passa por milhares de pequenas transformações no tecido urbano. Não existe mais a possibilidade de imaginar uma mudança global... A verdadeira libertação está no serviço ao próximo. Por conseguinte, o critério de autenticidade do evangelho está no efeito produzido: nos serviços que produz. Se produz uma vida de serviço, foi autêntico. Se não produzir, não foi autêntico”<sup>50</sup>. Quanto discurso de libertação que ficou estéril ou até produziu alienação porque não foi autenticado por um serviço real, um engajamento de fato...

Esta leitura, no entanto, não poderá diminuir a contribuição de toda uma caminhada da Igreja que atuou fortemente e continua atuando no nível do “micro” e do “macro” com uma presença e atividades conscientizadoras (pastorais sociais, CEBs, movimentos populares, alianças diversas na sociedade, produção literária, etc.). A Igreja despertou, neste caminhar, para a urgência de uma *evangelização conscientizadora*. Esta implica uma ação evangelizadora que propicie o despertar do ser humano para um nível crítico e responsável, criador e aberto, sempre pronto/apto a redescobrir o seu lugar e o sentido dos acontecimentos; o que requer um engajamento lúcido a favor da vida, fazendo da opção pelos pobres ao mesmo tempo seu desafio primordial e a condição de sua conversão<sup>51</sup>.

49. Cf. COMBLIN, José. Op. cit., p. 16-22.

50. Ibidem, p. 29, 31.

51. Cf. AGOSTINI, Nilo. *Nova evangelização e opção comunitária. Conscientização e movimentos populares*. Petrópolis, Editora Vozes, 1990, p. 223.

### 5.1. Uma “boa-nova” para pessoas urbanizadas

Se o Evangelho é *boa-nova*, cabe anunciá-lo de forma que as pessoas urbanizadas possam entendê-lo como realmente uma *boa-nova*. Para isso, não basta repetir fórmulas e chavões que funcionavam bem no mundo rural e tradicional. Conhecendo bem a cidade e o tipo de pessoas com as quais nos deparamos, haveremos de propor um conteúdo apropriado, capaz de oferecer um caminho eficaz para aquele público ou aquela situação específica. Saberemos valorizar a “cultura da imagem” e, por meio dela, visibilizar a força do Evangelho e sua proposta de vida.

Neste aspecto, dever-se-á prestar muita atenção, pois alguns desafios devem ser encarados para que a *boa-nova* possa ser veiculada no urbano, tais como:

- “Levar em conta a sensibilidade do homem urbano, sem perder a identidade cristã;
- promover a articulação e comunhão entre as diversas atividades;
- expressar a unidade da presença da Igreja na cidade e promover a comunicação e a solidariedade entre as diversas comunidades e pastorais que atuam na cidade;
- investir na criação de organismos ‘metropolitanos’ de pastoral, para a evangelização da cidade mediante aqueles interesses abrangentes que superam o nível das comunidades, e na qualificação de agentes de pastoral para esta tarefa de evangelização”<sup>52</sup>.

Importa, hoje, acrescentar como desafios próprios da pastoral urbana a in-

corporação do protagonismo dos leigos, a capacidade de atuar no plano do “micro” (indivíduos, pequenas comunidades...) e do “macro” (grandes estruturas, aspectos abrangentes variados...), bem como a capacidade de deparar-se com a diversidade cultural.

Tenha-se em conta também as situações que extrapolam a paróquia. Entram aqui realidades humanas e sociais tais como os sem-teto, os menores de rua, a mulher marginalizada, os que moram em cortiços, etc. É certamente uma urgência do momento, transpor os limites da paróquia, criando *pólos de evangelização*. Por pólos de evangelização, entende-se “espaços de irradiação do Evangelho e de acolhimento das pessoas, que respondem a situações humanas específicas, próprias da grande cidade”<sup>53</sup>.

As situações humanas aludidas são geralmente as que são vividas pelos migrantes, meninos de rua, sofredores de rua, etc., ou as que se referem a ambientes próprios como os intelectuais, profissionais liberais, universitários, políticos, comunicadores, etc. É indispensável atingir estes espaços por meio de serviços e/ou presenças específicas, pois aí estão se formando novos pontos de convergência na cidade.

### 5.2. O fermento cristão na multiplicidade da cidade

A cidade e sua multiplicidade exige pessoas preparadas, capazes de “indivíduoar métodos apropriados às exigências dos diversos grupos humanos e dos vários âmbitos profissionais, para que a luz de Cristo penetre em cada setor humano e o fermento da salvação transforme a

52. FERNANDEZ, José C. (Org.). Op. cit., p. 103.

53. *Ibidem*, p. 104.

partir de dentro a vida social, favorecendo a consolidação de uma cultura permeada pelos valores evangélicos<sup>54</sup>.

Visto que em meio à urbanização a Igreja não é mais onipresente, urge redimensionar inclusive a compreensão de missão<sup>55</sup>. No passado, até recente, a atividade missionária identificava-se com territórios ou regiões afastadas dos grandes centros urbanos. Hoje, esta idéia deve ser repensada em vista dos grandes centros urbanos, onde encontramos populações descristianizadas ou pós-cristianizadas. Para estas, esvaziaram-se os referenciais cristãos. E entre as gerações mais novas, há quem nem sequer tenha tido um real contato com a Igreja.

Esta nova situação repercute no quadro missionário. A própria Igreja reagiu recentemente ao falar dos “novos areópagos”<sup>56</sup>. Estes requerem “uma linguagem adaptada e compreensível àquele ambiente”<sup>57</sup>, já que não reproduzem mais a linguagem da Igreja. Situam-se nos vários campos da civilização contemporânea e da cultura, passando pela política e a economia. Destaca-se o mundo da comunicação. Existem também outros tantos “setores a serem iluminados pela luz do Evangelho” como, por exemplo, “o empenho pela paz, o desenvolvimento e a libertação dos povos, sobretudo o das minorias; a promoção da mulher e da criança; a proteção da natureza”<sup>58</sup>.

Há certamente muitos outros ambientes, verdadeiros *novos areópagos* em

nossos dias: as universidades, os centros de pesquisa, a produção artística, a participação em debates públicos. Também inscrevem-se aí muitos projetos alternativos, hoje emergentes, que redimensionam os valores vitais e os eixos básicos da vida humana, bem como os movimentos sociais e o empenho pelo resgate da ética. Não se trata de sermos donos destes distintos espaços públicos, mas de marcar presença neles e ir sabiamente *inculturando* o Evangelho.

Na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI apresenta a evangelização como a “vocação própria da Igreja”, pois “ela existe para evangelizar”<sup>59</sup>. Ao mesmo tempo, o Papa tem o cuidado de ampliar o sentido de evangelização ao afirmar:

“Para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade que se apresentam em contraste com a palavra de Deus e com o desígnio de salvação”<sup>60</sup>.

Esta noção não exclui que a evangelização continue a ser levada “a todas as parcelas da humanidade, em qualquer

54. JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica “Vita Consecrata”*. Col. “Documentos Pontifícios” n° 269, Petrópolis, Editora Vozes, 1996, n° 98.

55. Cf. AGOSTINI, Nilo. “Das missões à missão: o impulso renovador do Concílio Vaticano II”. Em: *Evangelização. Contribuição franciscana*. Petrópolis, Editora Vozes, 2000, p. 26-34.

56. Cf. JOÃO PAULO II. *Carta apostólica “Tertio Millennio Adveniente”*, SEDOC, 27 (1995), p. 642-675, n° 57.

57. Cf. IDEM. *Carta encíclica “Redemptoris Missio”*. Col. “Documentos Pontifícios” n° 239, Petrópolis, Editora Vozes, 1991, n° 37.

58. *Ibidem*, n° 37.

59. Cf. PAULO VI, *Exortação apostólica “Evangelii Nuntiandi”*. Col. “Documentos Pontifícios” n° 188, 6ª edição, Petrópolis, Editora Vozes, 1984, n° 14.

60. *Ibidem*, n° 18.

meio e latitude”<sup>61</sup>. No entanto, importa reter aqui que, em qualquer das situações, a evangelização é sempre “levar a boa-nova”, operando uma transformação “a partir de dentro” dos distintos ambientes, da diversidade de situações, a “partir de dentro” da própria humanidade, tornando-a nova<sup>62</sup>.

Tendo como eixo central a evangelização, as pastorais não deixarão de traçar com clareza as prioridades, mesmo que estas não coincidam com as da sociedade global. Muitas vezes entram até em conflito. Não poderá faltar entre estas a opção pelos pobres, elegendo a solidariedade como sua base alimentadora, fundada no amor. Tornar visíveis os conflitos pode ajudar o cristão a bem discernir, sobretudo quando está em jogo a vida, ameaçada por idolatrias que a sugam sem escrúpulos, levando-a ao sacrifício.

### 5.3. Espiritualidade e mística alimentadoras

Hoje, há uma demanda religiosa que é plural. Identificamos, com clareza, um anseio de espiritualidade. Ressurge a busca intensa pela experiência religiosa. Trata-se, é claro, da procura de uma experiência pessoal, nutrida de sensações e sentimentos, numa mística mais da interioridade e de sintonia com o cosmos.

Esta busca dá-se em meio à crise de nossa civilização, com o vazio das utopias, o agravamento dos problemas gerados pelo capitalismo, o aumento da pobreza e da violência, a setorização e fragmentação da vida, o anonimato, a solidão, o consumismo etc. Há um vazio existencial que requer ser preenchido.

A desintegração interior é grande e reclama por suportes imediatos. Tudo isso fez com que o terreno fosse propício à demanda religiosa. Uns vão procurar as seitas, outros as experiências transcendentais e esotéricas. A religião é *ligth*, quase invisível, uma questão privada e pessoal, sem muita necessidade de instituições e doutrinas.

Vive-se Deus de diferentes maneiras. Para alguns, Ele é um “pronto-socorro”; para outros inspira medo; há quem o tenha como humano e misericordioso. Para uns, Ele não tem rosto, é uma energia cósmica difusa; para outros, é um “freio”, um “anestésico” face às tensões; mas há para quem Ele seja mesmo. Aquele que intervém na história e toma partido pelos pequenos e pobres, levando à tomada de consciência dos direitos e apontando para a libertação. Convivem a busca de curas e de exorcismos, com forte apelo emocional, ao lado do empenho político e das lutas populares. Persiste uma fé ingênua e devocional. Começa a despertar uma fé mais ecumênica. Em meio a tudo isso, não faltam os oportunistas e aproveitadores que buscam manipular a fé.

A revalorização da experiência religiosa aponta para a busca da experiência de Deus. Aqui, a proposta cristã remeterá a Deus enquanto atinge todos os níveis da pessoa. Neste novo contexto, faz-se indispensável “integrar o prazer e o esforço, a diversão e o compromisso, o permanente e o transitório, o sexo e o amor”<sup>63</sup>. Urge uma reconciliação com os sentimentos, sabendo que a realidade nós a medimos muito mais pelo eco que ela desperta na esfera afetiva<sup>64</sup>, estabele-

61. Cf. *ibidem*.

62. Cf. *ibidem*.

63. Cf. GERVILLA, E., *Postmodernidad y Educación*. Madrid, Dykinson, 1993, p. 178.

64. Cf. GONZALEZ CARJAVAL, L. “Educar en un mundo postmoderno”. *Selecciones de Teología*, 128 (1993), p. 250.

cendo-se uma *ligação afetiva* com tudo o que nos cerca e nos habita<sup>65</sup>.

Os jovens pós-modernos, por exemplo, “estão ávidos de experiências concretas, de relação e convivência, de espontaneidade. Querem que se valorize o corpo, o sentimento, o desejo, e que se lhes abra o horizonte de um novo estilo de vida. Querem sentir-se acolhidos dentro de um grupo que possam chamar de ‘seu’. Como muitos carecem de relações pessoais e seus amigos se reduzem à televisão e aos jogos eletrônicos, necessitam profundamente de refúgios *personalizados* onde possam ser alguém para outra pessoa”<sup>66</sup>.

Com a crise das ideologias políticas, das crenças religiosas, das grandes instituições e dos valores tradicionais, urge “renovar a espiritualidade cristã, cujo ponto de apoio deveria situar-se na experiência que se faz de Deus na oração e contemplação... Rahner dizia: ‘O cristão de amanhã ou será místico ou não será cristão’. Sem sentir a Deus como aquilo que de mais real existe, será difícil manter a fé e, mais ainda, chegar a crer”<sup>67</sup>.

Faz-se necessário investir numa atitude acolhedora, em comunidades saudáveis e calorosas, onde se cultive a fraternidade, a solidariedade, até a assistência mútua, num processo de personalização. As fraternidades terão que ser abertas, no sentido missionário também, onde estiverem situadas. Não se economize nos *sinais* visibilizadores, nos *ritos* com seus símbolos e expressões corporais, bem presentes na própria liturgia, na *mística* que vivencia o gratuito que escapa à razão e nos abre ao transcendente<sup>68</sup>.

A espiritualidade deverá ser uma motivação de vida, tendo, porém, claro a centralidade de Jesus, no vigor do Espírito Santo que infunde vida, dá ânimo e renova a face da terra. Importa resgatar a imagem do Deus que caminha conosco, Deus presente, solidário, misericordioso, próximo da vida das pessoas e que aponta para os pobres como seus preferidos. A experiência de fé terá, enfim, como fonte primeira a Trindade, numa experiência pessoal e comunitária.

## CONCLUSÃO

O momento que vivemos é possibilitador de passos decisivos. Diz-nos José Comblin: “Nunca, em dois mil anos, foi tão fácil evangelizar. Nunca foi tão fácil levar pessoas à conversão e à fé cristã. Porém, precisa usar a metodologia adequada”<sup>69</sup>. Para isso, cabe articular a fidelidade às origens com as exigências do mundo de hoje, cada vez mais urbano,

com a escuta dos sinais dos tempos, discernindo os novos caminhos que o Espírito suscita.

Cabe olhar o horizonte com esperança. “Conscientes de nossa rica tradição e convidados a responder adequadamente aos ‘sinais dos nossos tempos, não tenhamos receio de sedimentar o que já faz parte de nossa identidade e

65. Cf. AGOSTINI, Nilo. “Ser afetivo: com ternura e sem medo”. Em: *Ética e Evangelização*. Op. cit., p. 160s.

66. GASTALDI, Ítalo. *Educar e evangelizar na pós-modernidade*. São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco, 1994, p. 83.

67. *Ibidem*, p. 81.

68. Cf. AGOSTINI, Nilo. “Evangelização. Contribuição franciscana”. Op. cit., p. 107.

69. COMBLIN, José. Op. cit., p. 26.

tradição e de assumir 'novas e audaciosas iniciativas'<sup>70</sup> que venham a apontar, com imaginação e criatividade, os caminhos adequados e fecundos diante das novas situações<sup>71</sup>.

A sintonia com o Espírito do Senhor, a ausculta de seus apelos nos sempre novos sinais dos tempos nos levam a uma vigilância constante e a uma esperança sem limites. A atitude básica é "desejar o Espírito do Senhor e o seu santo modo de operar"<sup>72</sup>, abrindo-nos, assim, "às sugestões interiores do Espírito... Ele chama a vida consagrada a elaborar novas respostas para os problemas novos do mundo atual. São solicitações divinas, que só almas habituadas a procurar em tudo a vontade de Deus conseguem captar fielmente e, depois,

traduzi-las corajosamente em opções coerentes seja com o carisma originário, seja com as exigências da situação histórica concreta"<sup>73</sup>.

Lidos os sinais dos tempos, queremos responder com *novos projetos de evangelização*, apropriados às novas situações atuais<sup>74</sup>. Alimentamos a certeza, na fé, que "o Espírito sabe dar as respostas apropriadas mesmo às questões mais difíceis"<sup>75</sup>. Não há nada que deixe de merecer a nossa atenção, porque tudo está atravessado pelo desígnio de Deus e banhado por seu Amor. Instaure-se a comunhão; tudo faz-se ressonância; o universo inteiro emerge em sua eloquência; a história deixa-se ler, na transparência, até na mais secreta senda do Senhor.

"Ai de mim se não evangelizar!"<sup>76</sup>

---

## QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Na sua percepção, quais são os principais desafios para a evangelização da cidade hoje?
2. Como esses desafios provocam a Vida Religiosa a ser criativa na missão, para encontrar respostas adequadas?
3. Que passos precisam ser dados para que a evangelização da cidade entre por novos caminhos e abra novas perspectivas nesse novo milênio do cristianismo?

 Frei Nilo Agostini: Teólogo.  
Membro da Equipe de Reflexão  
Teológica da CRB Nacional.

*Endereço do autor:*  
Caixa Postal 90023  
25689-900 Petrópolis RJ  
Tel.: (0—24) 242-6915  
E-mail: agostini@itf.org.br

---

70. Cf. JOÃO PAULO II. *Carta encíclica "Redemptoris Missio"*. Op. cit., n° 66.

71. SCHALÜCK, Hermann. "Encher a terra com o Evangelho de Cristo" - O ministro geral aos frades menores sobre a Evangelização: da tradição à profecia. Roma, Pentecostes de 1996, n° 38.

72. Cf. SÃO FRANCISCO DE ASSIS. "Regra Bulada 10,9". Em: *Fontes Franciscanas. Escritos e biografias de São Francisco de Assis* - Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

73. JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica "Vita Consecrata"*. Op. cit., n° 73.

74. Cf. *ibidem*.

75. Cf. *ibidem*.

76. 1Cor 9,16.

# Teresa de Jesus e a experiência de AMIZADE

IR. MARIA CARMEN CASTANHEIRA AVELAR, SALESIANA

Desde que foi considerado importante aprofundar o tema da refundação da VR, a CRB Nacional não tem medido esforços para descobrir caminhos eficazes de superação de modelos ultrapassados que diminuem o vigor da vocação-missão profética dos religiosos/as na Igreja. O artigo que nos foi solicitado responde ao propósito de busca de iluminações para esta importante iniciativa que abre horizontes revitalizadores para a Vida Religiosa no Brasil.

## 1. POR QUÊ TERESA DE JESUS?

Todos nós que conhecemos e valorizamos a grandeza de Teresa de Jesus, mestra espiritual, escritora mística, teóloga e pedagoga, encontramos diversos motivos para evocá-la e torná-la presente, enquanto personagem-sinal que pode iluminar qualquer iniciativa que surja, visando à refundação da Vida Religiosa. De nossa parte, percebemos a atualidade da mensagem e da proposta reformadora de Teresa de Jesus e constatamos também forte sintonia entre o tempo em que ela viveu, escreveu e atuou (século XVI) e os tempos atuais.

Na composição deste artigo, no qual destacamos um dos temas trabalhados pela inesquecível monja espanhola que batalhou, decididamente, para implan-

tar altos ideais de renovação da experiência cristã, apoiamos-nos nas razões expostas, anteriormente, e também na sugestão proposta pela redação da revista *Convergência*. Esperamos, além do mais, que a abordagem de uma experiência do passado, que trouxe inúmeros benefícios para a Igreja de séculos anteriores ao nosso, possa oferecer orientações enriquecedoras às iniciativas do presente.

Insigne mestra espiritual e reformadora corajosa da Vida Religiosa do século XVI, Teresa de Jesus inclui-se, de fato, entre os grandes personagens que irradiam força, luz e coragem a quem pretende avançar no itinerário da experiência cristã. Sábia, prudente e audaz, essa mulher espanhola realizou diversas

iniciativas, com “*decidida determinação*” (CV 21,2), com bom senso e criatividade, na reestruturação das comunidades carmelitas. Propôs e fez acontecer um retorno aos fundamentos cristológicos da Vida Religiosa que, naquela circunstância, se impunha como inadiável. Lutou para conseguir a recriação de um ambiente comunitário alicerçado no “*amor de umas para com as outras, no desapego, e na verdadeira humildade*” (CV 4,4), e para fazer da vida de oração, da contemplação um compromisso de generoso serviço à Igreja.

No contraditório e movimentado “Século de Ouro Espanhol”, durante o qual eclodiram variadas iniciativas de mudança sócio-política como também diversos movimentos de espiritualidade e tentativas de revitalização da vida cristã e religiosa, Teresa de Jesus distinguiu-se

como mulher protagonista, solidária aos anseios renovadores de seus contemporâneos, como filha dedicada da Igreja e como reformadora da vida consagrada que buscava uma nova compreensão da própria identidade.

Profeta de primeira grandeza, na Espanha e na Igreja de 1500 (viveu entre 1515-1582), Teresa de Jesus continua atual. Suas palavras, seus gestos, seus sonhos, sua luta, seu dinamismo incansável, seu idealismo contagiante têm encontrado ressonâncias em diversos setores da atualidade. Teóloga mística, mulher experiente e sábia, pedagoga perspicaz e escritora habilidosa e sedutora, Teresa de Jesus pode, por conseguinte, indicar algumas pistas que nos ajudarão no aprofundamento antropológico e espiritual-místico, da refundação da Vida Religiosa do Brasil.

## 2. QUE MENSAGEM TERESA DE JESUS NOS ENVIA HOJE?

Colocando-nos diante de Teresa de Jesus, acreditamos que, entre as numerosas mensagens que ela pode oferecer a religiosos e religiosas preocupados/as com a refundação da Vida Religiosa, destaca-se a insistente proposta de cultivo do amor-amizade, da valorização de interações afetivas, solidamente alicerçadas no evangelho; relações interpessoais enraizadas em Jesus Cristo e na centralidade da pessoa. Por isto, acreditamos que a experiente reformadora do Carmelo e renovadora da experiência cristã, gostaria de nos indicar, hoje, o *amor-amizade* como um pedagógico princípio refundador da Vida Religiosa<sup>1</sup>.

Junto a tantas e valiosas temáticas já veiculadas pela Convergência e colocadas à consideração dos religiosos/as, incluiremos, portanto, nossa pequena contribuição, retomando essa mensagem que foi insistentemente vivenciada e indicada por Teresa de Jesus às suas monjas como condição imprescindível a todo processo renovador da experiência cristã, máxime quando se pretende a radicalidade evangélica. Convocados/as por Jesus Cristo a vivermos como filhos/as: ABBA, PATER!, na verdade, não temos outra missão-vocação senão a de vivermos como filhos/as e irmãos/ãs, procurando assumir, na convivência cotidiana, relações fraternas e solidárias.

1. As reflexões aqui apresentadas foram, em parte, retiradas da tese doutoral apresentada e defendida junto ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, por Maria Carmen CASTANHEIRA AVELAR: *Experiência Mística e Comunicação Teológica. Estudo sobre o estilo pedagógico da teologia de Teresa de Jesus, na Vida, no Caminho de Perfeição e no Castelo Interior*, Rio de Janeiro, 1998.

TAMBÉM nós, como tantos outros que já se pronunciaram sobre este assunto, estamos convencidos de que os fundamentos da refundação encontram-se em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, e, por conseguinte, no primado da pessoa, na sua incontestável vocação à alteridade, porquanto criada à imagem e semelhança do Deus Trindade, Amor-Agape que se faz presente e presença na relação.

Com muita simplicidade e de maneira muito breve, vamos apresentar, então, alguns pontos que emergem da vida e da doutrina de Teresa de Jesus sobre o *amor-amizade*, enquanto elemento constitutivo e caracterizador das comunidades cristãs (e religiosas) renovadas pela for-

ça do Espírito, em Cristo Jesus. Vamos considerar, portanto, o princípio do *amor-amizade*, a partir de sua fundamentação cristológica, e explicitando-o na sua dupla vertente, assim como a grande escritora mística o considerava, em suas obras e em sua vida:

- a) Amor às irmãs e irmãos, concretizado na simplicidade de relações afetuosas do cotidiano.
- b) Amor a Deus, vivenciado numa ininterrupta oração de amizade.

Antes, porém, importa ressaltar o quanto a experiência de ser amado/a é fundamental para que haja, nas comunidades, relações interpessoais transformadoras.

### 3. TERESA DE JESUS E A EXPERIÊNCIA DE SER AMADA

Não obstante as inúmeras dificuldades inerentes ao contexto sócio-cultural do século XVI, Teresa de Jesus valorizou fortemente as diversas experiências de amizade, os contatos afetivos, o estar junto e ocupada com os outros. E esta postura que articula, admiravelmente, intenso dinamismo realizador, comprovada capacidade de estar mergulhada no mundo interior e refinada sensibilidade, atenção e abertura carinhosa ao mundo exterior e às pessoas foi cultivada por Teresa de Jesus, ao longo de toda sua caminhada de crescimento humano e espiritual-religioso<sup>2</sup>. A raiz desta valorização encontra-se, sem dúvida, na vivência de inúmeras relações afetivas, de amizades enriquecedoras, desde sua infância, junto a

seus familiares e, posteriormente, junto às suas irmãs e “filhas” religiosas como também junto a confessores e orientadores espirituais<sup>3</sup>.

No desenrolar da própria vida, Teresa de Jesus descobriu a amizade como um espaço humano de transformação extraordinário, um espaço privilegiado de comunicação interpessoal. Descobriu também a importância da integração afetiva no processo de desenvolvimento espiritual.

A capacidade de ser amiga revela o rosto humano de Teresa de Jesus que “*acaricia as pessoas e delas se aproxima, como se fossem ela mesma*”<sup>4</sup>. Além do mais, mostrando-se pedagoga perspicaz, dotada de realismo e bom senso, ao

2. Cf. O. STEGGINK, *Sin Amor.... Todo es nada (Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús)*, Madrid: Ed. de Espiritualidad, 1987, p. 31.  
3. Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*. Cf. tb. O. STEGGINK, “Experiencia de Dios y afectividad, cuán afectiva es la mística? cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?”, in: T. E. MARTINEZ et alii, *Actas del Congreso Internacional Teresiano II*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, 1057-1073.  
4. Cf. J. BARRENA SANCHEZ, *El Rostro Humano de Teresa de Ávila*, Salamanca: Sigueme, 1982, pp. 133-151.

conseguir o equilíbrio entre corpo e espírito, percebeu que a afetividade pode atuar como elemento integrador da experiência de amizade com Deus. Amadurecida enquanto mulher e enquanto cristã, não se deixou influenciar pela "mal assimilada" visão neoplatônica que desvaloriza a corporeidade e a considera, inclusive como impedimento à experiência mística da contemplação. Assumiu a dimensão humana da experiência cristã e, por meio de seu posicionamento nitidamente feminino comprovou o significado e a relevância da reciprocidade entre o homem e a mulher<sup>5</sup>.

Numa acentuada atitude de subjetividade aberta, Teresa de Jesus valorizou encontros interpessoais fraternos tanto com mulheres quanto com homens. Entre seus principais amigos, podemos destacar parentes, Irmãs carmelitas, colaboradores, confessores ou diretores espirituais tais como Fr. García de Toledo, Fr. Pedro Ibáñez, Fr. Domingos Báñez, ilustres teólogos dominicanos inquisidores, além dos carmelitas João da Cruz e Jerônimo de Gracián<sup>6</sup>. Sem dúvida alguma, foi por meio dessas experiências inter-

personais que adquiriu a compreensão da importância da afetividade, dos sentimentos, da amizade como princípio educativo, chegando a realizar, com êxito, em sua vida e em seus escritos, forte sintonia entre a abordagem nitidamente feminina da experiência mística ou da teologia espiritual e a ortodoxia proclamada e defendida pelos teólogos e espirituais do seu tempo<sup>7</sup>.

Nas principais obras de Teresa de Jesus, percebemos, com facilidade, que ela apostou nas amizades autênticas, nos encontros profundos em que a pessoa é considerada na sua integralidade, na sua humanidade toda, corpo e espírito, emoções, sentimentos, afetos e desejos, razão e vontade. Comunicou-se de modo integral, humano e profundo com as pessoas e fez de suas amizades um espaço educativo, ao longo de toda sua vida. Não somente ela se enriqueceu, humana e espiritualmente, nas relações de amizade, mas também soube aproveitar estas oportunidades para ajudar seus amigos e amigas a crescerem, enquanto pessoas, e segundo as próprias possibilidades<sup>8</sup>.

#### 4. A HUMANIDADE DE JESUS E A EXPERIÊNCIA DE SER AMADA

O processo de valorização das relações inter-pessoais, vivenciado e testemunhado por Teresa de Jesus, foi influenciado não só por sólidas experiências de amizade mas, de modo especial, pelo profundo significado atribuído por ela à centralidade do mistério da encarnação na vivência espiritual. De fato, a

descoberta da importância da "*Humanidade Sacratíssima*" de Jesus Cristo, guia e mestre no itinerário de amadurecimento humano-espiritual, vem acompanhada, na teologia mística teresiana, da convicção de que, na interação de amizade, que transforma e plenifica a pessoa, pode desabrochar a vida nova,

5. Cf. O. STEGGINK, art. cit., p. 65-90.

6. Cf. *ibid.*, pp. 77-78.

7. A respeito da pedagogia da afetividade considerada como "uno de los mayores descubrimientos de Teresa de Jesús", cf. J. M. POVEDA ARIÑO, *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Ed. Rialp, 1982, p. 242. Cf. tb. S. M. ALONSO, "Personalidad humana de Teresa de Jesús", In: *Vida Religiosa*, 53(1982): 331-342, e ainda cf. F. JUBERIAS, "La importancia de los 'deseos' en la doctrina de Santa Teresa", In: *Vida Religiosa*, 52(1982): 383-395.

8. Cf. J. BARRENA SÁNCHEZ, *op. cit.*, pp. 133-151.

renovada em Cristo. Assim, o efeito transformador proveniente da intimidade com a “*Sacratíssima Humanidade*” de Jesus Cristo pode ser observado na interação interpessoal que constitui para Teresa de Jesus um elemento chave na comunicação dos mistérios de fé, das suas experiências sobrenaturais.

“É muito importante enquanto vivemos e somos humanos ter um apoio humano, [...] Cristo é um amigo muito bom, porque O vemos Homem, com fraquezas e sofrimentos, e permanecemos em sua companhia” (V 22,9-10).

O Deus com quem Teresa de Jesus se encontrou e que marcou, de modo determinante, sua vida, é o Deus-proximidade, presença amiga que se dá a conhecer, mediante interrelações pessoais de amizade, a nível de profundidade. No encontro com a Humanidade de Jesus Cristo, plenamente homem, amigo bondoso, solidário e misericordioso, Teresa encontrou respostas libertadoras sobre sua própria humanidade, sobre sua identidade de mulher. Em Jesus Homem, que não escondia os mais sublimes sentimentos de amor e de bondade, de compreensão e de benignidade, mediante os quais toda a humanidade foi renovada, Teresa de Jesus descobriu razões para não se envergonhar de seus próprios sentimentos e também para não se dei-

zar seduzir por sutis suspeitas espiritualistas, correntes no seu tempo, que consideravam tanto o humano quanto o corpóreo como impedimentos ao crescimento espiritual<sup>9</sup>:

“[...] não somos anjos, pois temos um corpo; querer ser anjo estando na terra — ainda mais do modo como eu estava — é disparate, devendo-se ter um apoio material para o pensamento, [...]” (V 22,10).

O contato com a “*Sacratíssima Humanidade*” de Jesus Cristo, a experiência de ser amada e de se deixar transformar pela união amorosa com o Senhor contribuiu, então, para fortalecer em Teresa de Jesus a convicção da necessidade do amor recíproco, a necessidade de que o importante é amar, de que relações de amizade concretas e verdadeiras propiciam o ato educativo-transformador e dão eficácia às iniciativas renovadoras<sup>10</sup>.

“A pessoa pode imaginar que está diante de Cristo e acostumar-se a enamorar-se da Sua sagrada Humanidade, tendo-O sempre consigo, falando com Ele, pedindo-lhe auxílio em suas necessidades, queixando-se dos seus sofrimentos, alegrando-se com Ele em seus contentamentos e nunca esquecendo-se Dele por nenhum motivo, [...]. É excelente maneira de progredir, e com rapidez” (V 12,2).

## 5. A EXPERIÊNCIA DE SER AMADA NA VIDA, NO CAMINHO E NO CASTELO INTERIOR

No contato com as obras, com a mensagem, com a reforma de Teresa de Jesus, percebemos que, ao exercer sua missão, seu carisma de comunicadora, de reformadora, a experiente mestra

espiritual, convida leitores, orientandos e companheiros de luta a que se aproximem e até mesmo a que entrem nos espaços de sua intimidade. Teresa de Jesus convida à interação afetiva. Faz-

9. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Introducción al libro de la Vida*. Roma: Teresianum, 1984, pp. 26-47, nas quais o autor apresenta elementos para maior compreensão da *crístologia* de Santa Teresa.

10. Cf. A. M. LÓPEZ DÍAZ-OTAZÚ, *Experiencia de Fe*, Madrid: Narcea, 1981, pp., 135-139.

se presença e atua, pedagogicamente, no campo da proximidade. Trata-se esta de uma postura dinâmica e ativa de educadora que se entrelaça com uma real disposição feminina de concretizar relacionamentos inter-pessoais profundos e afetuosos.

Os leitores percebem, com facilidade, este agir teresiano, nitidamente pedagógico, que se revela em genuína capacidade de diálogo interativo e em habilidade para envolver o leitor como protagonista.<sup>11</sup> Para conseguir isso, ou seja, para manter maior interação com seus interlocutores/as, Teresa de Jesus usa, em suas obras, e de maneira integradora, recursos literários e outros elementos morais, psicológicos, afetivo-experienciais<sup>12</sup>, além do aproveitamento do potencial dos desejos. Mas, lendo seus escritos, percebemos que o êxito desta insigne autora espanhola em manter profunda e eficaz sintonia com seus/suas leitores não é simplesmente o resultado de eficiente aplicação de técnicas de envolvimento do leitor. Mais do que isto, seus livros revelam uma indiscutível capacidade de interrelação pessoal marcada pela valorização do/a interlocutor/a, permeada de humanismo, de cordialidade, de atenção, de sentido do outro/a. De fato, o agir de Teresa de Jesus como escritora retrata o seu agir como pessoa humana, humanizada, comunicativa e acolhedora. Ela propõe e inspira aquilo que vivenciou, ao longo de toda sua existência.

Por isso, para entender melhor o significado que Teresa de Jesus atribui à in-

teração-afetividade, é importante que nos aproximemos de sua trilogia clássica: *Vida, Caminho de Perfeição e Castelo Interior*<sup>13</sup>. Só assim poderemos perceber o quanto seus escritos estão conectados com sua vida, com suas atitudes (a experiência pessoal sempre foi o ponto de partida de suas obras).

a) O *Livro da Vida*(1554-1565), enquanto “extensa carta”, ou “confissão íntima” ou “diálogo confidencial” e “comunicação efusiva”, vem marcado por um profundo sentido de amizade que autoriza a participação de elementos psicológicos que enriquecem a interação entre a autora e seus interlocutores<sup>14</sup>.

“Era tanto o meu amor pelo meu pai que resolvi transmitir-lhe o tesouro que acreditava ter encontrado na oração que eu considerava o maior desta vida. [...] Mas ele, com a sua opinião de mim e o amor que me tinha, em tudo acreditou [...]” ( V 7, 10.13).

b) Por sua vez, o *Caminho de Perfeição* (1565-1566) desenvolve-se em clima de amizade constante. Livro notadamente comunitário, expressa a relevância das relações de amor, tanto o humano quanto o divino. Relações construídas em encontros personalizados, acolhedores, afetuosos e tendendo, sempre à perfeição. Teresa de Jesus é categórica, ao afirmar que a comunhão com Deus nasce da comunhão com os(as) irmãos(ãs) e amadurece no exercício de encontros fraternos cordiais, calorosos em que a afetividade se integra na acolhida fundamentada na fé e no amor sobrenatural.

11. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, “Espiritualidad Teresiana, Rasgos y Vivencias”, in: BARRIENTOS, A. et alii, *Introducción a la Lectura de Santa Teresa*, Madrid: Ed. de Espiritualidad, 1978, pp. 129-130.

12. Cf. E. LLAMAS, “*Libro de la Vida*”, in: *Ibid*, pp. 219-222.

13. Estas obras constituem a trilogia clássica teresiana, porque, além de serem consideradas seus principais escritos, apresentam ainda uma aproximação temática (as vivências espirituais de Teresa de Jesus) que vai sendo desenvolvida, de modo crescente e sempre mais aprofundado, no conjunto destes três livros.

14. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù. Introduzione a Vita, Cammino di Perfezione e Castello Interiore*, Roma: Teresianum, 1991, pp. 40-41.

“Essa maneira de amar é a que eu queria tivéssemos pelas outras. Mesmo que, no princípio não o façamos de modo tão perfeito, o Senhor haverá de aperfeiçoá-lo. Começemos por um meio-termo que, embora tenha algo de ternura, não prejudique, por não ser esta particularizada. É bom e necessário demonstrar algumas vezes ternura na amizade e até mesmo tê-la, chegando a sentir alguns sofrimentos e enfermidades das irmãs, mesmo pequenos [...] Procuremos também recrear-nos com as irmãs quando estas tiverem necessidade disso[...]” (CV 7,5.7).

c) No *Castelo Interior* (1577), a relevância das relações interpessoais amorosas aparece sobretudo quando a autora, ao apresentar o matrimônio espiritual como ponto culminante da vida mística, inclui o afeto na comunhão amorosa com Deus.

“Parece-me que a união ainda não chega ao noivado espiritual. É como se passa no mundo quando duas pessoas vão se casar: procuram ver se há harmonia de temperamentos e se um e outro

desejam o matrimônio. Por fim, marcamos um encontro, para maior satisfação de ambos. Assim é aqui. Pressupõe-se que o contrato já está feito, a alma, bem informada das vantagens da aliança e determinada a fazer em tudo a vontade do Esposo, de todas as maneiras que a Este aprovar. Sua Majestade [...] — está contente com ela e concede-lhe a graça de querer conhecê-Lo melhor. Como dizem, concede-lhe que se vejam e se encontrem. Aproxima-a de Si” (5M 4,4).

Mas, também no *Castelo*, o amor de Deus nasce, cresce e se desenvolve em consonância com o amor efetivo aos irmãos.

“A meu ver, o sinal mais certo para verificar se guardamos essas duas coisas é a observância fiel do amor ao próximo. Com efeito, não é possível saber se amamos a Deus (embora haja grandes indícios para entender que O amamos); já o amor ao próximo pode ser comprovado. E convencei-vos: quanto mais praticardes este último, tanto mais estareis praticando o amor a Deus” (5M 3,8).

## 6. A EXPERIÊNCIA DE SER AMADA NA ORAÇÃO TERESIANA

A convicção da força transformadora do amor-amizade que se revela a todos pela *Humanidade Sacratíssima* de Jesus Cristo, influencia na elaboração teresiana da oração toda centrada na amizade. Quando Teresa de Jesus define a oração como *tratado de amizade* (V8,5), convoca e abre espaço para todos, porque está respondendo à aspiração mais profunda que envolve a pessoa humana, ou seja, ao anelo vital, primário e profundo de encontro, de interrelação com os outros, com Deus.

A *oração-amizade*, chamado a “viver-com” a “viver-para”, procura unir vidas e realizar a comunhão. Esta definição de

oração: “*relação de amizade*”, tal como aparece no *Livro da Vida*, indica, segundo alguns autores, a genialidade de Teresa de Jesus que, de modo concreto e existencial, soube explicar a riqueza de sua experiência mística. A partir deste conceito, a autora ensina que a oração é uma forma de ser, de estar existencialmente voltada para o Outro, de viver na sua presença, ali onde Ele nos espera e nos convoca, por iniciativa dEle.

Rezar é, portanto, na perspectiva teresiana, estar com Ele, em comunhão e solidariedade, deixando acontecer, profundamente, a amizade e a comunhão, permitindo que “Deus conduza para aonde

quiser ou que dê seu amor pelo caminhos que desejar”<sup>15</sup>. Com Teresa de Jesus aprendemos que a oração não é questão de tempo, mas de amor, pois, onde houver uma experiência do Outro, aí haverá uma oração autêntica.<sup>16</sup>

Personalismo e afetividade são, portanto, dois aspectos muito acentuados no conceito e na vivência teresianos de oração. De fato, no encontro que se dá

nessa “*tarefa do coração*”, entre Deus e o orante, as pessoas contam muito mais do que as coisas que devem ser ditas, do que os sentimentos e as emoções que devem ser expressos. Enquanto “*coisa do coração*”, a oração teresiana “*privilegia o coração sobre o intelecto, o recolhimento sobre a meditação, o olhar cheio de amor mais do que as considerações[...] o que importa é o amor*”.<sup>17</sup>

## 7. A ORAÇÃO-AMIZADE NA VIDA, NO CAMINHO DE PERFEIÇÃO E NO CASTELO INTERIOR

A experiência da oração como *relação de amizade*, segredo nuclear da obra de Teresa de Jesus, uma das principais chaves interpretativas de sua teologia mística, transformou-se em método pedagógico. Um dos aspectos originais da pedagogia teresiana consiste, então, no fato de que Teresa de Jesus prioriza o amor (a Deus e ao próximo), identificando-o com a vida de oração.

Partindo da categoria da amizade, relação-recíproca, Teresa de Jesus delinea o caminho da oração, de perfeição cristã, como itinerário do encontro interpessoal, dinâmico, transformador, teológico, enquanto exercício da fé, da esperança, da caridade<sup>18</sup>.

“Dir-me-eis: como sabemos se temos essas duas virtudes tão grandes? E teréis razão em fazê-lo, pois, sinal muito certo e determinado não há; porque, se possuíssemos indício de ter amor, ficaríamos seguros de que estamos em graça. [...] Aqueles que de fato amam a Deus amam tudo

o que é bom, desejam tudo o que é bom, estimulam tudo o que é bom, louvam tudo o que é bom. Aos bons se unem sempre, favorecendo-os e defendendo-os; não amam senão a verdade e as coisas verdadeiramente dignas de amor[...]” (CV 40,2-3).

### a) No Livro da Vida

Este conceito teresiano de oração, como *trato de amizade* aparece de modo explícito na *Vida* (V 8,5), sobretudo nos caps. de 8 a 22<sup>19</sup>.

“Falando agora dos que começam a ser servos do amor (que não me parece outra coisa além de nos decidirmos a seguir, por esse caminho de oração, Aquele que tanto nos amou) [...]. Porque o temor servil logo desaparece. Ó Senhor de minha alma e Bem meu! Por que não quisestes que, determinando-se a amar-Vos — fazendo tudo o que pode para deixar o mundo e se dedicar ao amor de Deus —, a alma não gozasse logo a elevação a esse amor perfeito?” (V 11,1).

15. Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, *La Oración. Pedagogía y Proceso*, Madrid: Narcea, 1986, pp. 15-33.

16. *Ibid.*

17. J. CASTELLANO CERVERA, “La preghiera Cristiana: Amicizia con Dio”. Dottrina e messaggio di Santa Teresa”, in: A BALLESTRETO, *Teresa D'Avila. Introduzione storico-teologica*, Torino: Sezione Torinese della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, p. 214.

18. Cf. *Ibid.*, pp. 218-229. cf. *ib.* CV 22-23; CV 1; 17,5-7; CV 19-21; V 7.

19. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Introducción al Libro de la Vida*, pp. 18-20.

Esta experiência de amizade humana e divina, na perspectiva bíblica, traz a experiência do Deus Amigo que se revela aos amigos e nos remete para o ensinamento de Jesus em Mt 6,6.

“Quando fores rezar, entra no teu quarto, fecha a porta, e reza a teu Pai em segredo. E teu Pai, que vê o escondido te pagará”.

Trata-se, então, a oração teresiana, de um encontro pessoal, dinâmico, de uma procura da presença do Outro, de atenção e acolhimento ao Interlocutor, de estar com Ele e de com Ele deixar acontecer um confronto na Verdade. Trata-se de um encontro teologal transformador, mediante o qual se faz o exercício da Fé, da Esperança, da Caridade<sup>20</sup>.

“[...] Tudo espero da misericórdia de Deus, pois ninguém fez amizade com Ele sem dele obter grande recompensa” (V 8,5).

## b) No Caminho de Perfeição

No *Caminho*, a preocupação de Teresa de Jesus não se dirige tanto ao conceito de oração, mas, sim, e mais especificamente, ao *caminho da oração*: um caminho progressivo do crescimento no amor. Por isto, como este tipo de oração está impregnado do conceito de amizade, relação de amor, a análise da pedagogia teresiana da oração exige uma aproximação da oração-contemplação, enquanto relação-dialogal e amorosa união e, por conseguinte, enquanto compromisso de vida cristã renovada pela graça transformadora de Deus-Amor<sup>21</sup>.

Enquanto no Livro da Vida, o conceito de oração como relação de amor (“que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,5), no Caminho, ao falar das coisas necessárias à vida de oração-contemplação, Teresa de Jesus coloca o amor como a primeira das virtudes evangélicas a serem conquistadas pelo orante, uma vez que a santidade consiste na prática e no exercício do amor fraterno real, explicitado mais com obras do que com palavras<sup>22</sup>.

“Só me alongarei em falar de três[...]. A primeira é o amor de umas para com as outras; a segunda, o desapego de todo o criado; a terceira, a verdadeira humildade —, [...]” (CV 4,4).

## c) No Castelo Interior

O tema da oração de união, de comunhão é nuclear no *Castelo* no qual a autora descreve, com engenho literário e profundidade teológica, o crescimento progressivo do orante no mistério de comunhão plenificante com a Trindade, com Deus-amor, em Jesus Cristo, ou seja, um livro que pretende apresentar a teologia da vida da graça<sup>23</sup>.

A dinâmica das 7 Moradas indica o movimento de aprofundamento e crescimento na relação de recíproca amizade-comunhão, entre Deus Trino que se doa no amor e a pessoa que acolhe e se deixa envolver pela graça divina, num movimento de verdadeiro matrimônio espiritual<sup>24</sup>.

20. Cf. Id., “La Preghiera Cristiana: Amicizia con Dio”, pp. 220-229.

21. Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, “Teresa de Jesús. Testigo y Maestra de oración”, in: Cuadernos de Espiritualidad, 3(1987): 39.

22. Cf. CV4;7,1; 40,3. Cf. tb. C. DI RIENZO, “Vivi nello Spirito. La Direzione Spirituale”, in: VV.AA., S. Teresa D’Avila, Napoli: Dehoniane, 1982, pp. 70-76.

23. Cf. J. CASTELANO CERVERA, *Introducción al Estudio y Lectura del Castillo Interior*, Roma: Teresianum, 1992, p. 4.

24. Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, “Santa Teresa, educadora. Formación y pedagogía de la vida espiritual”, In: Vida Religiosa, 52(1982): 108-111.

“[...] Crede que Deus rouba toda a alma para Si e, tomando-a já como coisa Sua e Sua esposa, vai lhe mostrando alguns aspectos do reino que mereceu em função dessa condição [...]” (6M 4,9).

Por isto, por meio da trilogia clássica de Teresa de Jesus, deduz-se um princípio chave de sua teologia mística: edu-

car à oração é educar à amizade, à relação. É educar para a aceitação do ser e do agir de Deus-Amor-relação, mas, educar à oração é também empenhar-se na renovação do próprio ser, a fim de se preparar para viver a relação-alteridade, a relação amizade: ser-com-o-Outro, ser-com-os-outros<sup>25</sup>.

## 8. O AMOR-AMIZADE COMO ESPAÇO PEDAGÓGICO

Teresa de Jesus viveu o primado do amor, desde os inícios de seu itinerário místico, experimentando a oração como trato amoroso e empenhando-se no exercício da caridade (caritas), enquanto virtude teologal básica cuja perfeição é sinônimo de santidade<sup>26</sup>. Contudo, foi depois de um longo percurso de procura e de fidelidade no seguimento de Jesus Cristo, o “Mestre Divino”, que aprendeu e colocou em prática a pedagogia do afeto, da reciprocidade. Se a experiência de amizade com tantos homens e mulheres ajudou, com certeza, a santa educadora a compreender o valor pedagógico da afetividade, foi sobretudo por meio da experiência de amizade com Jesus Cristo, ao se deixar transformar pela força do amor do principal amigo, que se conscientizou mais claramente sobre a excelência da pedagogia da amizade.

Teresa de Jesus educou-se e amadureceu como mulher e mística, vivenciando relações profundas de amizade, quer seja no plano vertical (com Deus), quer seja no plano horizontal (com homens e mulheres). Assim, como educadora e formadora, quer atrair e introduzir a pessoa na experiência do mistério do amor de Deus, revelado em Cristo. E é enquanto

experiente mestra espiritual que insiste em considerar a amizade como um espaço pedagógico, como um meio de a pessoa se transformar e chegar à união com Deus<sup>27</sup>.

“Quero ainda dizer-vos o que me parece ser esta oração de união [...]. Já te-reis ouvido dizer muitas vezes que Deus se une espiritualmente às almas. E não encontro outra (comparação) melhor do que o sacramento do matrimônio para explicar o que pretendo. Não há dúvida de que é de maneira diferente. Nisto que tratamos nada há que não seja espiritual [...]. Aqui, tudo é amor com amor, sendo suas operações tão límpidas — e tão delicadas e suaves — que não há palavras que as possam descrever. Mas, o Senhor sabe muito bem dá-las a sentir” (5M 4,2-3).

Acolhendo, concomitantemente, a revelação de um Deus-Bíblico, amor-agape e as fraternas manifestações de amizades humanas, Teresa de Jesus soube proclamar nos seus escritos o primado do amor, entrelaçando, sabiamente, o amor de Deus e o amor dos irmãos, acentuando que o diálogo fraterno e amoroso entre irmãos e irmãs de uma determinada comunidade desemboca

25. Cf. M.HERRÁIZ GARCÍA, “Teresa de Jesús. Testigo y Maestra de Oración”, p. 39.

26. Cf. A. MARRANZINI, “Il Cristo di Teresa”, in: L.BORRIELLO (org.), *Temî maggiori di Spiritualità teresiana*, Napoli: Dehoniane, 1982, pp. 133-134. Cf. ainda: C. DI RIENZO, op. cit., pp. 70-76.

27. Cf. *Ibid.*, p. 134.

na comunhão com o Pai, no diálogo com o Deus de Jesus Cristo. Sob este ponto de vista teresiano, a postura comunitária de quem reza e a maneira como trata irmãos e irmãs é que revela a autenticidade de sua oração.

Nesse contexto, o “estar com” Deus, o “ser para” Deus não se opõe ao “estar com” os irmãos, com o “ser com” e “para” os irmãos e irmãs. Muito pelo contrário, um é condição para o outro. O amor do irmão/ã prepara o caminho da comunhão amorosa com Deus e, ao mesmo tempo, aperfeiçoa-se, quando o amor a Deus se torna realidade no coração e na vida de quem reza. Segundo Teresa de Jesus, o “trato” com Deus, por sua vez, não só está relacionado com o “trato” com os irmãos, senão que o qualifica. Logo, existe um movimento único que integra e harmoniza a relação com Deus e a relação com os irmãos. Daí se compreende porque, ao discorrer sobre a oração, a primeira palavra a ser dita deve referir-se ao amor aos semelhantes<sup>28</sup>.

“Se quereis ser boas parentes, é esta a verdadeira amizade; se quereis ser boas amigas, entendei que não o podeis senão por este caminho. Ande a verdade em vossos corações, como deve andar pela meditação, e vereis com clareza o amor que somos obrigadas a ter pelo próximo” (CV 20,4).

Tanto em sua definição — de cunho nitidamente existencial, bíblico-teológico —, quanto em sua vivência da oração, Teresa de Jesus demonstra ter sido influenciada por uma rica experiência de amadurecimento e de convivência humana como também pela sua extraordinária abertura ao Dom do Deus-Amor-Agape. Por outro lado, ela também soube

pautar sua experiência humana de amor de acordo com o mistério da salvação, do Reino de Deus, com a vivência diária do PATER NOSTER que congrega homens e mulheres de fé, como filhos e irmãos<sup>29</sup>.

Ao acentuar, na vivência da oração-amizade, a dimensão afetiva, amorosa, própria de um relacionamento entre filhos e irmãos, Teresa de Jesus descortina o caminho da subjetividade aberta, do encontro interpessoal profundo, da gratuidade livre e recíproca, da oração enquanto “*tarefa do coração*”, enquanto colóquio familiar com Deus, enquanto relação de filiação e fraternidade, de comunhão amorosa<sup>30</sup>.

“Deixai, filhas, dessas humildades, tratando com Ele como com um pai, um irmão, um Senhor e um Esposo, às vezes de uma maneira e às vezes de outra; Ele vos ensinará o que tendes de fazer para contentá-Lo [...]” (CV 28,3).

A trilogia clássica teresiana objetiva ajudar a todos/as que desejarem a “*Ver as Misericórdias de Deus*” (V 8,10) e a chegar “*a beber desta fonte de água viva*” (CV 42,4). Mas, é sobretudo no Caminho de Perfeição que é delineado o itinerário da experiência de oração-amizade que transforma e liberta. Escrito num período de maturidade humano-espiritual da autora, o *Caminho de Perfeição* oferece aos leitores(as) páginas permeadas de procedimentos e convicções próprios da pedagogia da afetividade. Assim, esta obra, verdadeiro manual de amadurecimento espiritual, ajuda monjas e cristãos a encontrarem o melhor modo de percorrerem, concomitantemente, os caminhos do amor humano e do amor divino, porque: “*sólo el amor es que da valor a todas las cosas*” (E 5,2).

28. Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, *ORAÇÃO. História de Amizade*, Oeiras: Ed. Carmelo, 1983, pp. 176-177s.

29. Cf.: J. CASTELLANO CERVERA, “La Preghiera Cristiana: Amicizia con Dio”, pp. 207- 213.

30. Cf. *Ibid.*, pp. 213-214. [...]”.

## 9. A EXPERIÊNCIA DE AMIZADE VIVIDA EM COMUNIDADES DE COMUNHÃO

O *Caminho de Perfeição*, obra clássica de Teresa de Jesus sobre a pedagogia da oração de amizade, surgiu no recém-fundado convento de São José de Ávila. A pequena comunidade, primeira a assumir a proposta de reforma teresiana e que se empenhava por cultivar o primado do amor fraterno, da amizade, e onde se reconhecia a importância e se insistia na vivência da intimidade, da confiança mútua, do diálogo, do amor recíproco, foi o espaço familiar e pedagógico onde surgiu o *Caminho de Perfeição*. Ali a autora, ainda que observando um rigoroso silêncio conventual, exercitou um diálogo íntimo, uma conversação dialógica, uma presença amorosa com suas filhas/irmãs e igualmente suas leitoras. Neste fecundo ambiente de interação fraterna, a grande mestra e reformadora compôs o itinerário teresiano do diálogo espiritual. Aí, os grandes ideais de reforma da vida religiosa encontraram um chão receptivo, propício para a sua concretização<sup>31</sup>.

Tentando superar os inconvenientes do relacionamento impessoal da numerosa comunidade do convento da Encarnação, onde viviam mais de cem monjas, submetidas a uma estrutura "comunitária" que favorecia as desigualdades e o isolamento<sup>32</sup>, Teresa de Jesus orienta as monjas de São José, pelos "conselhos e avisos" do *Caminho de Perfeição* sobre um tipo de relação interpessoal afetuosa e evangelicamente fraternal que desabrochasse na oração-amizade, na aceitação do diálogo no qual a iniciativa vem de Deus.

"[...] Porque esse temor acovarda muito pessoas que ainda não conhecem de todo a bondade do Senhor por experiência, se bem que a conheçam pela fé. Mas é grande coisa ter experimentado o prazer e a amizade com que Ele trata quem segue por este caminho [...]" (CV 23,5).

Por meio da experiência viva do encontro com um Deus pessoal, amigo, relação-agape, Teresa de Jesus compreendeu que o discipulado de Jesus Cristo caminha junto com a dinâmica e progressiva abertura à relação filial, à comunhão com o *Pater Noster* (*ABBA, Paizinho!*), numa perspectiva pneumatológica, e, por conseguinte, com a disponibilidade à relação fraternal: filhos/as e irmãos/ãs que a todos congrega numa grande fraternidade, que a todos reúne na Igreja, comunidade dos/as seguidores/as de Jesus Cristo<sup>33</sup>.

"Voltando ao amor de umas pelas outras, parece impertinência recomendá-lo, porque quem será tão rude que não se afeiçoe muito a pessoas com quem tem contínuas relações, com as quais vive e com as quais conversa — sem conversar com estranhos, nem tratar com eles ou se recrear em sua companhia —, ainda mais acreditando, como ocorre entre nós, que Deus ama as nossas Irmãs e elas a Ele, pois por Sua Majestade deixaram tudo? Isso ocorre, em especial, porque a virtude suscita por si o amor e porque ela, espero em Sua Majestade, com o favor de Deus, sempre estará presente nas irmãs desta casa" (CV 4,10).

A fundamentação trinitário-ecclesial da pedagogia teresiana explica a insis-

31. Cf. T. ALVAREZ, "La Lezione del Camino", in: BALLESTRERO, A. et alii, op.cit. pp. 100-101.

32. Cf. D. DE PABLO MAROTO, "Camino di Perfección", in: BARRIENTOS, A. et alii, op. cit., p. 285.

33. Cf. T. ALVAREZ - G. CASTELLANO, *Nel Segreto del Castello. Il cammino della preghiera in Santa Teresa d'Avila*, Firenze: Ed. O.C.D., 1982, pp. 180-187.

tência da autora para que se construam comunidades de comunhão, abertas ao diálogo relacional com o Pai e com os irmãos, e empenhadas em superar as diferenças de classe e pontos de honra, linhagem e dinheiro, que dificultem a comunhão. Este foi um empenho nuclear da recém-fundada comunidade do convento de S. José (primeiro da reforma carmelita): afastar as prejudiciais e anti-evangélicas desigualdades de classe e de modo de viver e construir comunidades cristocêntricas, fundamentadas numa genuína caridade fraterna<sup>34</sup>.

"[...] Deus nos livre, por sua Paixão, de dizer ou mesmo pensar, detendo-nos aí, "se sou mais antiga", "se tenho mais anos", "se tenho trabalhado mais", "se tratam outra melhor que a mim". Se esses pensamentos vierem, deveis combatê-los de imediato, porque, se vos demorardes neles ou os puserdes em prática, instalar-se-á a pestilência, de que nascem grandes males [...]" ( CV 12,4).

Conhecedora das dificuldades encontradas no itinerário a ser percorrido em direção à comunhão com o Pai e com os irmãos, Teresa de Jesus desenvolve no *Caminho de Perfeição* uma valiosa versão doutrinal sobre o empenho ascético-pedagógico, conectando formação pessoal com formação grupal. Com fina sabedoria e perspicácia, indica a necessidade de "preparar a terra", de

"cultivar diretamente" a oração, o que implica em pressupostos que se referem à vida comunitária cristã: ter a Igreja como ideal de serviço, exercitar as virtudes práticas, evangélicas (*amor, desapego, humildade*-CV 4,4), com *decidida determinação*. Um verdadeiro caminho pedagógico este que deve ser percorrido pela pessoa e por todo o grupo<sup>35</sup>.

"[...] Tratemos um pouco de como se deve iniciar essa jornada, porque isso é o mais importante, ou melhor, é de absoluta importância (CV 20,3).

O caráter relacional da oração-amizade implica, indubitavelmente, no desenvolvimento de uma estrutura relacional interna tanto por parte da pessoa quanto por parte da comunidade. A atitude contemplativa de si mesma, do outro, do mundo, de Deus e do seu dom, por Cristo no Espírito, desenvolve-se sobre o alicerce da capacidade de relação e abertura, de ajuda recíproca, de gratuidade<sup>36</sup>. Por isso, Teresa de Jesus recomenda empenho radical no plano afetivo, no exercício do amor verdadeiro, na alegria de uma doação incondicionada<sup>37</sup>.

"Eu gostaria de que houvesse muitas destas amizades nos grandes conventos. Mas, nesta casa, onde não são mais de treze, não o hão de ser, todas as Irmãs devem se amar, todas devem se querer bem, todas devem se ajudar[...]" (CV 4,7).

## 10. CONCLUSÃO: O AMOR-AMIZADE E A REFUNDAÇÃO DA VIDA RELIGIOSA

Todos nós, religiosos/as do Brasil, estamos convencidos de que é importante nos ocuparmos com a re-signifi-

cação da Vocação Religiosa. Por isso, as valiosas e importantes reflexões que têm surgido, nos últimos anos, sobre a refun-

34. Cf. D. DE PABLO MAROTO, art. cit., pp. 286-288.

35. Cf. T. ALVAREZ - J. CASTELLANO CERVERA, *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*, Burgos: Monte Carmelo, 1981, pp. 73-86.. Cf. tb. CV20, 3.

36. Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, *La Oración. Pedagogía y Proceso*, pp. 74-88.

37. Cf. C. GENNARO, art. cit., pp. 164-190.

dação da Vida Religiosa, indicando-nos pistas sábias e bem fundamentadas, estimulam-nos a prosseguir procurando meios de superação do que tira o brilho e a eficácia da nossa missão profética e revitalizadora dentro do dinamismo eclesial. Neste contexto, a dimensão antropológica e espiritual-mística da experiência cristã desponta como um elemento de primeira grandeza.

Justamente porque o alicerce fundante da vocação religiosa é Jesus Cristo, Homem-Deus, é que urge repensar, então, sobre o lugar do “primado da pessoa”, sobre a importância que nós, religiosos e religiosas, damos à “centralidade das relações” em nossas organizações comunitárias. Se já temos consciência da intocável “centralidade de Jesus”, eixo catalisador de toda adesão ao Plano salvífico amoroso do Pai, é preciso que consideremos, seriamente, a subsequente “centralidade da comunhão”, ou seja, é necessário que apostemos na centralidade do “amor-amizade”, em sua dupla vertente (com o Pai e com os irmãos), como um elemento refundador da Vida Religiosa.

A experiência de Teresa de Jesus, enquanto reformadora e mestra espiritual, confirma que toda iniciativa renovadora cristã radicada no mistério de Jesus Cristo, inclui a perspectiva humano-relacional, inclui a pessoa humana considerada em

sua totalidade, em sua concretude existencial, com sua capacidade de entender, de pensar, de sentir, de amar, de se relacionar e de se transcender. Para fazer acontecer comunidades novas, transformadas em Jesus Cristo, precisamos, portanto, não só de princípios, de normas, de critérios, mas, indiscutivelmente, de vida humana, de experiências de relações humanas bem trabalhadas e bem vivenciadas, de comunhão amorosa com o Deus-Trindade, de estruturas comunitárias que favoreçam e estimulem a dimensão relacional, de alteridade do ser-pessoa.

Como Teresa de Jesus, acreditamos que a eficácia de toda vocação-missão cristã vem do amor que se doa, que se compromete, do amor-amizade, aprendido e desenvolvido na escola de Jesus Cristo e que se manifesta em gestos e obras concretas. Assim, esperamos que, a partir do interior mesmo das comunidades religiosas que se empenham na vivência do amor-amizade, *jorrarão fontes de água viva* (cf. Jo 8, 14) e todos *terão vida abundante* (Jo 10, 10) e verão acontecer “*novos céus e novas terras*” (Ap 21, 1).

Abreviaturas:

V = *Livro da Vida*

CV = *Caminho de Perfeição, código de Valladolid*

CI ou M = *Castelo Interior ou Moradas*

E = *Exclamações de Santa Teresa*

## QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Qual é na sua opinião, a principal mensagem de Tereza de Jesus para a Vida Religiosa hoje?
2. Como a experiência do amor amizade, vivida por Tereza de Jesus pode questionar e inspirar a Vida Religiosa de hoje, nos seus caminhos de refundação?

 Maria Carmen Castanheira Avelar (SALESIANA). Professora na PUC/RIO, no Departamento de Teologia, coordenadora-adjunta do Curso de Iniciação Teológica à Distância (PUC/Rio) e professora no Centro Loyola de Fé e Cultura do Rio.

*Endereço do autor:*  
Rua Alberto de Sequeira, 22 — TIJUCA  
20260-160 RIO DE JANEIRO — RJ  
E-mail: teodist@mail.rdc.puc-rio.br

# Trinta Anos de Teologia na América Latina

PE. CARLOS PALÁCIO, SJ

---

## *Um depoimento*

---

### 1

Seria impossível não associar os últimos 30 anos da teologia na América Latina à 'teologia da libertação'. Mais ainda, é preciso reconhecer que até certo ponto são uma coisa só. Não que a 'teologia da libertação' tenha sido a única prática teológica durante esses 30 anos. Mas é inegável que ela representa o *fato maior*. Amada por uns e execrada por outros, ela constitui, do ponto de vista teológico, o único acontecimento novo e verdadeiramente original.

É verdade que não é fácil definir o que se entende por 'teologia da libertação'. Mais do que uma 'escola' ou um 'movimento teológico' de contornos nítidos, ela foi desde o início uma questão de sensibilidade eclesial e social, uma perspectiva, um ponto de vista e quase poderíamos dizer um 'espírito' no qual podiam comungar de fato muitas pessoas sem que fosse necessário reduzi-las a um único denominador comum. Por isso, no momento em que se fez necessário caracterizá-la, não era fácil estabelecer as suas fronteiras, classificar-lhe as tendên-

cias ou nomear seus autênticos representantes. O tempo se encarregaria de provar que a questão de saber se existiam uma ou várias 'teologias da libertação' era não só irrelevante mas insolúvel. E a tentativa de prestar-lhe uma pureza ideológica (por exemplo, o modo de entender a questão do povo como 'sujeito' ou a oposição entre análise social e perspectiva culturalista) só podia terminar em guerras fratricidas que condenaram ao ostracismo alguns dos principais nomes da 'teologia da libertação'.

Para o nosso objetivo, contudo, é suficiente reconhecermos o fato: a eclosão, a partir do fim dos anos 60, na América Latina de uma maneira não convencional de fazer teologia que acabaria sendo chamada 'teologia da libertação'. 'Não convencional' não por princípio, como se fosse o resultado de um projeto arquitetado de antemão, mas como necessidade de pensar à luz da fé os angustiantes problemas de uma pastoral responsável; como exigência de pôr em relação a consciência viva da Igreja com a reflexão

C O N V E R S I O E S P I R I T U A L I S M O

teológica. A temática de tal reflexão só podia ser ditada pelos desafios e pelas urgências pastorais de uma comunidade eclesial situada de maneira muito realista numa sociedade cruel. Por isso, as preocupações e as abordagens dessa teologia se distanciavam inevitavelmente do método e da temática da teologia veicu-

lada nos Seminários e mesmo nas Faculdades de teologia. Esse é o fato maior que não pode ser contestado e cujos resultados marcaram a teologia da América Latina, independentemente das críticas que possam ser feitas ou da polêmica que se travaria depois ao redor da 'teologia da libertação'.

## 2

Mas a 'teologia da libertação' não caiu pronta do céu. O Concílio Vaticano II e a Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín são dois marcos de referência sem os quais seria impossível pensar esta teologia. O Concílio foi a guinada que marcou definitivamente os rumos da Igreja e da teologia no mundo contemporâneo: depois de vários séculos de hostilidade declarada, a Igreja se reconciliava com o 'mundo moderno', esse mundo que se revela cada dia mais complexo e problemático aos nossos olhos. Basta ter presente os traumas causados pelo fantasma do 'modernismo' ao longo do século XX para cairmos na conta que a virada do Concílio foi uma verdadeira revolução. Revolução que não tinha nada de ingênuo — mesmo que nos resulte difícil compreender os desdobramentos da Igreja e do mundo no tempo do pós-Concílio — porque era a vontade decidida de fazer com que a 'boa notícia' cristã fosse significativa para os homens e mulheres de hoje. Foi o Concílio que nos abriu o caminho da 'volta às fontes', que nos ensinou que a tradição só é tradição se for viva e fizer viver, que, por isso mesmo, a palavra de Deus não se pode separar do 'hoje' no qual tem que ressoar e ser acolhida. E assim nos fez tomar consciência que o 'mundo' faz parte do ser da Igreja — de uma Igreja que não pode ser 'espiri-

tualizada' ou 'desencarnada' — da mesma forma que o homem não é um espírito sem corpo. Sem essa nova percepção do mundo e dos seus problemas como parte da missão evangelizadora da Igreja não teriam sido possíveis as 'teologias do mundo' ou as 'teologias das realidades terrestres' que surgiram depois do Concílio. E, de maneira própria e original entre nós, a 'teologia da libertação'. /

A Conferência de Medellín foi a transposição da perspectiva do Concílio e das suas intuições ao contexto específico do continente latino-americano. Sem o Concílio não teria existido Medellín, mas Medellín não teria sido Medellín sem o esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizavam a América Latina. De fato, a 'teologia da libertação' só podia nascer onde nasceu: no *momento histórico* preciso (década 'revolucionária' dos anos 60) em que um continente *empobrecido* (a pobreza como resultado da longa dependência histórica) e reconhecido como *cristão* tomava consciência dessa situação contraditória, tanto do ponto de vista da análise social (causas estruturais da pobreza) quanto do ponto de vista da fé cristã (a injustiça como contradição do ser cristão e negação da vontade de Deus).

A eclosão de uma 'nova consciência' na Igreja da América Latina nos anos 60 foi o resultado de uma nova sensibilidade da fé aliada a uma série de fatores externos (a situação política e social). A lucidez espiritual dos chamados cristãos de vanguarda — sobretudo da Ação Católica — tornava cada vez mais insuportável a contradição entre um continente que se denominava cristão e a sua injustiça estrutural. Era impossível continuar reprimindo uma pergunta angustiante: como ser cristão nesse contexto de opressão e injustiça? Essa questão decisiva para a fé encontrou um eco profundo num Episcopado excepcionalmente sensível à problemática social. Nos documentos da Conferência de Medellín ficou plasmado o que mais tarde viria a ser designado como 'consciência crítica' da Igreja: com relação ao modo de ser Igreja, ao elitismo das suas instituições e à incapacidade de pastoral tradicional de responder aos problemas que a situação da continente colocava à consciência eclesial.

A noite escura do militarismo que se abateu sobre América Latina acrescentou ao panorama desolador da pobreza e da injustiça a dor insuportável da perseguição política, da repressão e da tortura. É difícil negar que essa trágica experiência golpeou a consciência do Episcopado latino-americano e pôs a Igreja decididamente do lado dos pobres, levando-a a tomar posição e a situar-se de uma maneira inusitada dentro da sociedade, dando lugar ao que depois seria designado como uma nova maneira de ser e de entender-se como Igreja.

Olhando retrospectivamente para aqueles anos, vendo as dificuldades de todo tipo que teve que enfrentar essa nova maneira de ser Igreja e, sobretudo,

ao constatar o que foi a evolução da Igreja nas décadas de 80 e 90, como negar que aquela 'virada eclesial' foi um autêntico milagre do Espírito na Igreja latino-americana?

A 'teologia da libertação' seria incompreensível fora dessas circunstâncias. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada ela foi a *necessidade vital* de pensar teologicamente a experiência viva e concreta da comunidade eclesial. De uma experiência que era, ao mesmo tempo, experiência de Deus e responsabilidade pela realidade humana e social. Mais ainda, de uma tomada de *consciência da situação social* inseparável de uma *experiência espiritual*, isto é, de uma exigência de *conversão* provocada por uma *fidelidade maior ao Deus cristão*, ao Deus que, em Jesus Cristo, se tinha feito carne e história humana. Não era urgente que a comunidade dos 'com Jesus' deixasse transparecer na sua maneira de viver e de agir o que há de verdadeiramente novo e original nessa experiência? Essa foi a matriz da 'teologia da libertação'. 'Momento segundo', sem dúvida, mas indispensável como esforço reflexivo para iluminar essa complexa experiência.

A evolução posterior e, sobretudo, os embates aos quais foi submetida a 'teologia da libertação' deixaram na penumbra, ou levaram a esquecer, este dado simples e à primeira vista sem grande importância sem o qual, porém, é impossível compreender a originalidade da 'teologia da libertação' e interpretar corretamente algumas das suas características que só depois viriam a ser plenamente explicitadas.

Em primeiro lugar *a vida da comunidade eclesial como 'lugar natural' da teologia*. Dessa maneira se afirmava não só que a teologia é inseparável da

consciência viva da Igreja mas a convicção reflexa de que a vida e a experiência de uma Igreja situada *precedem* — e devem preceder — a teologia; por isso mesmo a teologia há de ser sempre um 'ato segundo', o esforço para transpor para o conceito a experiência vivida a partir da fé: momento teórico da vida e do agir eclesiais.

A importância atribuída progressivamente à *práxis* e o recurso às análises sociais — outra das características da 'teologia da libertação' — seriam incompreensíveis fora deste ponto de partida. Para a comunidade eclesial, a tomada de consciência da realidade *social* era, ao mesmo tempo, o lugar de uma experiência *espiritual*, de um encontro com Deus que exigia conversão e responsabilidade. Esta experiência única e unificada — a percepção da realidade social como lugar espiritual — permitia e exigia que os mesmos acontecimentos fossem considerados sob dois pontos de vista — ou sob duas perspectivas — aparentemente irreduzíveis: uma compreensão mais ou menos sociológica dos acontecimentos e o olhar da revelação e da fé feito teologia para iluminar a mesma realidade.

A articulação da linguagem sociológica com a linguagem da fé e da revelação, mais ainda, a necessidade de 'suprassumir' a linguagem das ciências sociais dentro da lógica e da perspectiva da fé constituiu desde o início um dos grandes desafios a serem enfrentados pelo método da 'teologia da libertação'. É possível que o problema do 'bilingüismo' nunca tenha sido resolvido satisfatoriamente do ponto de vista teórico e que tenha sido também o responsável por uma certa dicotomia, e mesmo de um paralelismo esterilizante e mortal,

na maneira de encerrar a *práxis* e na experiência existencial de muitos cristãos desiludidos pelo 'fracasso da libertação' no contexto de uma economia globalizada e da evolução da própria sociedade e da Igreja na década dos 90. Mas nada disso seria suficiente para desqualificar o uso das mediações sociais na teologia e muito menos para acusar os teólogos simplesmente de marxistas. Foi assim — por caminhos desconcertantes e por muitas dificuldades e sobressaltos — que a Igreja da América Latina se tornou consciente de que a luta pela justiça e a defesa dos pobres e excluídos era parte integrante da sua missão evangelizadora porque era inerente ao próprio evangelho.

A 'teologia da libertação' nasceu, portanto, como *resposta situada* a um contexto social e eclesial determinado. Tinha que ser, por isso mesmo, uma *teologia particular* e no sentido positivo *parcial*. Esta é a terceira das suas características mais importantes que não podia deixar de lhe causar sérios problemas. Porque abrir espaço para a reflexão própria de uma Igreja particular era, querendo-se ou não, abrir uma brecha na concepção monolítica de uma suposta teologia universal igualmente válida em toda parte. A experiência da Igreja latino-americana era a prova de que a resposta às necessidades de uma *Igreja particular* só poderia ser feita por uma *teologia particular* que assumisse o ponto de vista dessa situação. E nesse sentido *parcial* porque era o esforço de pensar a totalidade da fé a partir de *um* ponto de vista, particular e específico embora não exclusivo. O que modificava em primeiro lugar o método tradicional da teologia e não podia deixar de afetar igualmente a maneira de apresentar os seus conteúdos.

Independentemente de todas as vicissitudes pelas quais teve que passar a 'teologia da libertação' na sua curta mas tumultuada história, a sua maior contribuição à Igreja e à teologia é o fato de ter existido. Os passos que deu, os obstáculos encontrados, as críticas de que foi objeto e mesmo os resultados — maiores ou menores — que possa ter conseguido parecem insignificantes diante do fato em si: a afirmação da Igreja da América Latina como *Igreja particular* — não mais como puro reflexo da 'Igreja universal' mas como fonte real de uma experiência própria e original — e inseparavelmente a elaboração de uma *teologia particular* também, criativa e não pura repetição da 'teologia universal'.

Esse fato está na origem de algo que hoje pode nos parecer evidente: a existência de outras teologias particulares (como as da Ásia ou da África) e a cidadania reconhecida das Igrejas particulares sem as quais seria impossível levar a sério o que exige uma verdadeira inculturação da fé e do evangelho. Trinta ou quarenta anos atrás eram muito maiores a tentação e o perigo de confundir a unidade da Igreja com uma uniformidade cinzenta que, apoiada na rigidez do

direito, se estendia a todos os âmbitos e manifestações da Igreja. Em tal concepção da unidade não cabiam as 'particularidades' eclesiais ou teológicas.

Nesse sentido a experiência da Igreja latino-americana foi pioneira e paradigmática. E uma contribuição providencial, sem lugar a dúvidas, para que a Igreja universal pudesse tomar consciência do que significava concretamente levar a sério a 'particularidade' de uma Igreja com todas as conseqüências. Não seria exagerado afirmar que foi mediante a Igreja da América Latina que a 'opção pelos pobres' como exigência do evangelho e, portanto, parte integrante da evangelização, se impôs à consciência da Igreja universal.

A 'teologia da libertação' é parte dessa experiência. E o fato dela ter conquistado o direito de cidadania na Igreja representou uma das primeiras realizações de um pluralismo teológico de fato. É mais do que justo, pois, reconhecer que ela foi realmente o *fato maior* da teologia latino-americana nos últimos trinta anos, independentemente do que possam ter sido os avatares da sua gênese e desenvolvimento.

## 5

A 'teologia da libertação' foi sendo elaborada em condições pouco favoráveis. Não teve o tempo necessário para amadurecer naturalmente. Pressionada por dentro e por fora foi obrigada a dar frutos antes do tempo. Nasceu, cresceu e se desenvolveu em pouco mais de dez anos, entre duas significativas Conferências Gerais do Episcopado: a de Medellín em 1968 e a de Puebla em 1979. Do ponto de vista eclesial foi uma década

marcada pelo entusiasmo e dinamismo de Medellín, traduzidos concretamente na identificação cada vez maior da Igreja com os pobres, na defesa dos direitos humanos e na experiência na própria carne da perseguição e do martírio. Do ponto de vista teológico foi provavelmente a época mais fecunda e original: momento propício para as primeiras formulações nas quais foram sendo recolhidas e explicitadas as intuições e

as expectativas difusas na consciência da Igreja e da teologia latino-americana; época de fermentação, de grande criatividade e de confronto e sedimentação das idéias.

Não é este o momento de reconstituir esta história, de caracterizar-lhe as etapas ou de apresentar os temas dominantes daquela nova maneira de fazer teologia que começava a ser elaborada pelos teólogos daquela primeira geração que se tornariam os representantes mais conhecidos da 'teologia da libertação'. Basta dizer que nessa mesma década de 70 foi elaborada a questão fundamental do método e da identidade da teologia latino-americana e desenvolvidas uma eclesio-logia e uma cristologia que pretendiam iluminar e interpretar a nova situação da fé e da Igreja na América Latina.

Mas esse momento de sedimentação foi surpreendido e atropelado por um tempo de turbulências que não mais abandonaria a recém-nascida 'teologia da libertação'. Ao redor da Conferência de Puebla, em 1979, vieram à tona e se cristalizaram muitas das tensões que suscitava não só a 'teologia da libertação' mas a própria Conferência de Medellín e o rumo tomado depois de Medellín pela

Igreja latino-americana. Em Puebla ficou patente que não havia mais uma 'consciência eclesial' comum. E que, por isso mesmo, não se podia falar de uma experiência eclesial comum (a mesma maneira de perceber social e espiritualmente a realidade) nem de uma teologia comum para essa experiência eclesial e social.

Foi o momento crítico da passagem da 'teologia da libertação' para as 'teologias da libertação', isto é, de uma intuição comum e convergente que estava na origem da 'teologia da libertação' para uma diversificação progressiva de perspectivas em função de experiências históricas, diversidades regionais ou culturais e opções ideológicas diferentes. Conceitos até então aparentemente claros e unívocos (como, por exemplo, 'práxis histórica', 'comunidade de base', 'Igreja popular', etc.) ficavam carregados da ambigüidade de pontos de vista não só diferentes mas por vezes contraditórios. A começar pelo próprio conceito de 'libertação' que para acolher dentro de si perspectivas tão diferentes tinha que se dilatar cada vez mais, tornando difícil definir exatamente que era a 'teologia da libertação'.

## 6

Esse foi, em grande parte, o drama dos teólogos da 'segunda geração'. A 'teologia da libertação' nascera como reflexão explícita sobre uma experiência eclesial determinada. Mas nos anos 80 a consciência eclesial não oferecia mais uma base comum para a teologia. A que experiência eclesial respondia a reflexão teológica? A 'teologia da libertação' corria o risco de se tornar abstrata, isto é, uma reflexão sem raízes numa comunidade eclesial concreta. E o perigo então podia

consistir em que a 'idéia' da libertação acabasse prevalecendo sobre a realidade da história. Uma história que manifestamente estava passando por profundas transformações políticas e sociais, religiosas e culturais. E que não se deixava aprisionar em esquemas de interpretação pré-estabelecidos.

Não cabe aqui decidir até que ponto esse perigo se tornou realidade. O que não pode ser negado é que a partir desse momento a ameaça de tornar-se um

'mito' começo a pairar sobre a 'teologia da libertação'. Com todos os perigos que cercam os 'mitos', com a polarização de posições que impede uma análise serena e objetiva do que está em questão. Era necessário a todo custo tomar posição: a favor ou contra. Sem saber muito bem por quê e, sobretudo, sem explicitar os interesses que comandavam essa tomada de posição.

É preciso reconhecer que, em grande parte, essa evolução foi provocada de fora. As circunstâncias político-sociais e a crescente desconfiança do Vaticano com relação a tudo o que se referia à Igreja da América Latina foram empurrando a 'teologia da libertação' para uma posição cada vez mais defensiva de auto-afirmação: diante dos ataques — que tiveram na *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* um estatuto oficial — era preciso defender-se; diante das críticas era necessário justificar-se. Era como se só pudesse afirmar a sua identidade acentuando as diferenças que a separavam de outras teologias.

Essa foi provavelmente uma das razões pelas quais a 'teologia da libertação' sentiu cedo demais a necessidade de 'sistematizar-se', de constituir um 'corpo doutrinal' coerente, sem cair na conta que assim se interrompia o crescimento de uma reflexão que — como está claro na história da teologia — carecia ainda de mais tempo para amadurecer. A expressão mais evidente dessa pressa é a conhecida coleção "Teologia e Libertação" que, em poucos anos, quis abranger na prática a totalidade da temática da teologia.

O mérito desse esforço foi mostrar que, dentro da sua perspectiva, era possível, dar razão, de maneira perfeitamente ortodoxa, de todo o conteúdo da fé cristã. Não terá sido excessivo, contudo, o preço que foi pago? Ao 'sistematizar-

se', a 'teologia da libertação' estava colocando as premissas para transformar-se cada vez mais em 'escola teológica' ou num 'movimento de idéias', abandonando assim o que foi a sua intuição original: ser uma reflexão colada à vida da comunidade eclesial. A vida — sempre surpreendente, mutável, essencialmente aberta — precedendo e provocando a reflexão teológica. Por isso mesmo *essa* teologia não podia se constituir em 'sistema' mas tinha que permanecer aberta aos imprevistos do novo.

Aqui se deu a transição da segunda para a terceira geração, das gerações que abriram caminhos para as gerações dos 'manuais'; da 'teologia da libertação' como atitude, espírito e tarefa criadora para a 'teologia da libertação' como afirmação ideológica; da teologia 'por fazer' — "aprender a aprender" — para a teologia 'estudada' nos livros e descoberta nas 'bibliografias'. Ensimesmada, valorizada pelo que era *em si mesma*, a 'teologia da libertação' não se perguntava mais se as suas análises respondiam aos novos problemas que lhe vinham da realidade. O tempo se encarregaria de provar, por exemplo, que a emergência de outras 'minorias' (como os negros, as mulheres, os índios) ao lado da 'maioria' dos pobres não podia ser reduzida sem mais ao seu aspecto sociológico porque respondia a outra sensibilidade social e cultural e não cabia nos esquemas sócio-analíticos da teoria da dependência. Ou então que o fato da teologia confrontar-se com os problemas da modernidade não significava necessariamente abandonar o 'theologoumenon' da libertação. Que era mais importante: a 'idéia' ou a vida? Preservar a univocidade do 'conceito' ou submeter-se às exigências de uma realidade que estava fazendo explodir em pedaços o próprio conceito?

B  
1  
3  
E  
3  
50  
1  
3  
>  
E  
O  
O

Mas era difícil, talvez, nesse momento separar o que foi uma conquista inegável — o fato de existir uma ‘teologia da libertação’ (com tudo o que ela representava de novo) — e o que era simplesmente a etiqueta — ‘libertação’ — com a qual foi classificada essa conquista. A questão primordial não era de nomes; o decisivo era que uma Igreja particular com a sua maneira específica de fazer teologia fossem plenamente reconhecidas na Igreja. Teríamos que nos perguntar se muitas das tensões e mesmo divisões dentro da ‘teologia da libertação’ não teriam aqui a sua raiz. À medida que a ‘teologia da libertação’ se tornava um ‘sistema’ — inevitavelmente fechado como todo sistema — não podia evitar a tentação de

excluir tudo o que não se encaixava nele. Era indispensável definir ‘a verdadeira teologia da libertação’, com a sua inevitável dose de sectarismo: separar, cortar-se dos outros. Mas como conceber uma experiência eclesial uniforme num continente tão rico e heterogêneo do ponto de vista social, religioso e cultural? A dificuldade de lidar com as diferenças e a impossibilidade de reconhecer as diversidades dentro da ‘teologia da libertação’ foi uma maneira ilusória de criar uma unidade artificial. Não poderia ser essa uma das explicações para a sensação de cansaço, monotonia e repetitividade que num determinado momento começou a produzir a literatura da ‘teologia da libertação’?

7

Muitas destas questões que (por falta de um debate teológico aberto? ou talvez por estratégia?) não tinham sido discutidas até então se impuseram de maneira imperiosa na década de 90. Não havia mais como fechar os olhos. A realidade era outra: do ponto de vista social, eclesial e teológico. O sonho de uma sociedade justa parecia cada vez mais irreal. A globalização da economia impôs de maneira cruel e impiedosa as regras do jogo social agravando cada vez mais as desigualdades sociais e a pobreza. Por outro lado, a modernidade levou de roldão os valores tradicionais e configurou com seus traços característicos um novo tecido social: indivíduos e grupos, ricos e pobres. Os efeitos da mentalidade moderna não faziam acepção de pessoas. Nem a Igreja nem a teologia podiam ignorar essa situação. O panorama eclesial se modificara profundamente. Não só de portas adentro mas também na maneira de estar presente na sociedade. A Igreja não estava acostumada a

conviver com o tipo de problemas que lhe vêm de um mundo — religiosa e culturalmente — plural. Os efeitos dessa situação não podiam deixar de fazer-se sentir na Igreja do Brasil e da América Latina.

É o que explica a crise existencial que se apoderou de muitos cristãos — agentes de pastoral, religiosos, religiosas e leigos — que tinham gasto literalmente as suas vidas ‘pelos pobres’ e empenhado todas as suas energias — humanas e espirituais — na luta pela justiça e pela transformação da sociedade. A sociedade mudara mas não na direção sonhada. É o que explica igualmente a perplexidade do Episcopado diante do agravamento da exclusão e da pobreza. A ‘opção pelos pobres’ é mais necessária do que nunca, mas nem a sociedade é a mesma nem a Igreja ocupa na sociedade o lugar — social e simbólico — que lhe permitiu nas décadas precedentes um protagonismo social na defesa dos excluídos.

É perfeiramente compreensível nessas circunstâncias que a própria teologia tenha orientado discretamente o seu interesse para outros problemas. Basta passar os olhos pelas publicações teológicas ou lembrar a temática dos Congressos de teologia nos últimos anos para aperceber-se do deslocamento da problemática. Sedução do sagrado e do religioso na sociedade atual, o problema do diálogo entre as religiões, a questão dos 'novos paradigmas' da teologia, etc. são alguns dos temas que preocupam hoje a reflexão teológica. Sem entrar nas questões da relação entre teologia e ciências da religião ou dos desafios que a ecologia e a bioética, por exemplo, apresentam à reflexão ética e à moral tradicional.

Não se pode ocultar, contudo, que, em nome da 'teologia da libertação' e do que se considerava já o específico e quase diríamos 'autóctone' da reflexão teológica na América Latina, houve não poucas resistências a enveredar por esses novos caminhos. Por violentar os temas reduzindo-os de alguma forma à questão dos pobres. É a impressão que dava, num primeiro momento, a tentativa de revitalizar a 'opção pelos pobres' com a problemática do negro, do índio ou da mulher. Ou, de forma mais explícita, não reconhecendo a relevância de outras

perspectivas aparentemente não libertadoras como a da modernidade, das culturas ou das religiões. Em ambos os casos, não se tratava simplesmente de "temas novos" mas de perspectivas diferentes sobre uma realidade social e cultural cada vez mais complexa cuja compreensão, por isso mesmo, não podia ser obra exclusiva da análise sociológica.

De qualquer maneira todo esse trabalho faz parte da teologia da América Latina nos últimos 30 anos. Reconhecer esse fato não equivale a pronunciar a 'oração fúnebre' sobre a 'teologia da libertação' ou sobre o papel por ela desempenhado nesses anos. Mesmo porque o seu 'theologoumenon' fundamental permanece: a inegável dimensão evangélica da opção pelos pobres e a permanência intolerável da injustiça e da desigualdade social. A questão é saber até que ponto a 'teologia da libertação' — incontestavelmente o fato teológico maior desses 30 anos — será capaz de renunciar ao 'sistema' construído para abrir-se ao inacabado da nova situação social e eclesial que deve ser pensada teologicamente. A configuração da teologia latino-americana de amanhã será o resultado de um debate teológico livre e aberto e da capacidade de manter-se fiel ao que foram as intuições principais que estão na origem da 'teologia da libertação'.

## 8

É possível continuar tratando a teologia latino-americana como um todo único e homogêneo? A aceitação de um pluralismo que não pode ser ocultado — entre outras razões pelas diferenças sociais e culturais do continente — significa inevitavelmente renunciar a uma certa unidade e identidade de perspectivas na teologia? Continuará a futura teologia latino-americana a ser denomi-

nada 'da libertação'? Onde reside o caráter latino-americano da teologia: no fato de ser feita na América Latina? Em ser realizada por latino-americanos? Em falar as línguas do continente? Ou na capacidade de dizer a fé em Jesus Cristo de forma própria, a partir da experiência eclesial latino-americana?

Seja qual for a resposta a essas perguntas o que deve ser defendido são

algumas das características que, depois do longo reinado de uma teologia uniforme e tida ilusoriamente como universal, fizeram possível o milagre de uma reflexão teológica particular dentro de uma Igreja particular também: o fato de ser uma *reflexão situada* numa experiência eclesial vivida dentro de uma realidade social e cultural de pobreza, desigualdade e exclusão; o fato de ter uma *ótica própria* e, por isso mesmo, necessariamente *parcial e particular* sem que isso lhe impeça estar aberta criticamente a outras perspectivas; a busca da *inteligibilidade teológica* dessa realidade ou seja a convicção de que a encarnação introduz na imanência da história um 'excesso' que

permite à fé cristã reconhecer no pobre o lugar da transcendência.

É evidente que nenhuma dessas características depende unicamente da teologia mas do modelo de comunidade que se põe em prática e da maneira de entender o lugar da Igreja na sociedade. A experiência destes 30 anos, porém, permite afirmar que a preservação da sua ótica própria não exime a teologia latino-americana de ter que pensar também — a partir da sua própria experiência — o problema radical de dizer de novo, no atual contexto cultural e religioso, em que consiste o que há de verdadeiramente novo e original no cristianismo.

---

### QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Procure debater em comunidade esta afirmação contida no texto: "Amada por uns e execrada por outros, ela (a teologia latino-americana) constitui do ponto de vista teológico o único acontecimento novo e verdadeiramente original", durante esses trinta anos.
2. Qual é a maior contribuição da teologia da libertação à Igreja e à teologia?
3. Como essa teologia interpela hoje a Vida Religiosa latino-americana?

 Pe. Carlos Palácio, SJ

*Endereço do autor:*

Caixa Postal: 5047

CEP 31611-970 — Belo Horizonte — MG

Tel.: (0—31) 499-1619

Fax: (0—31) 499-1611