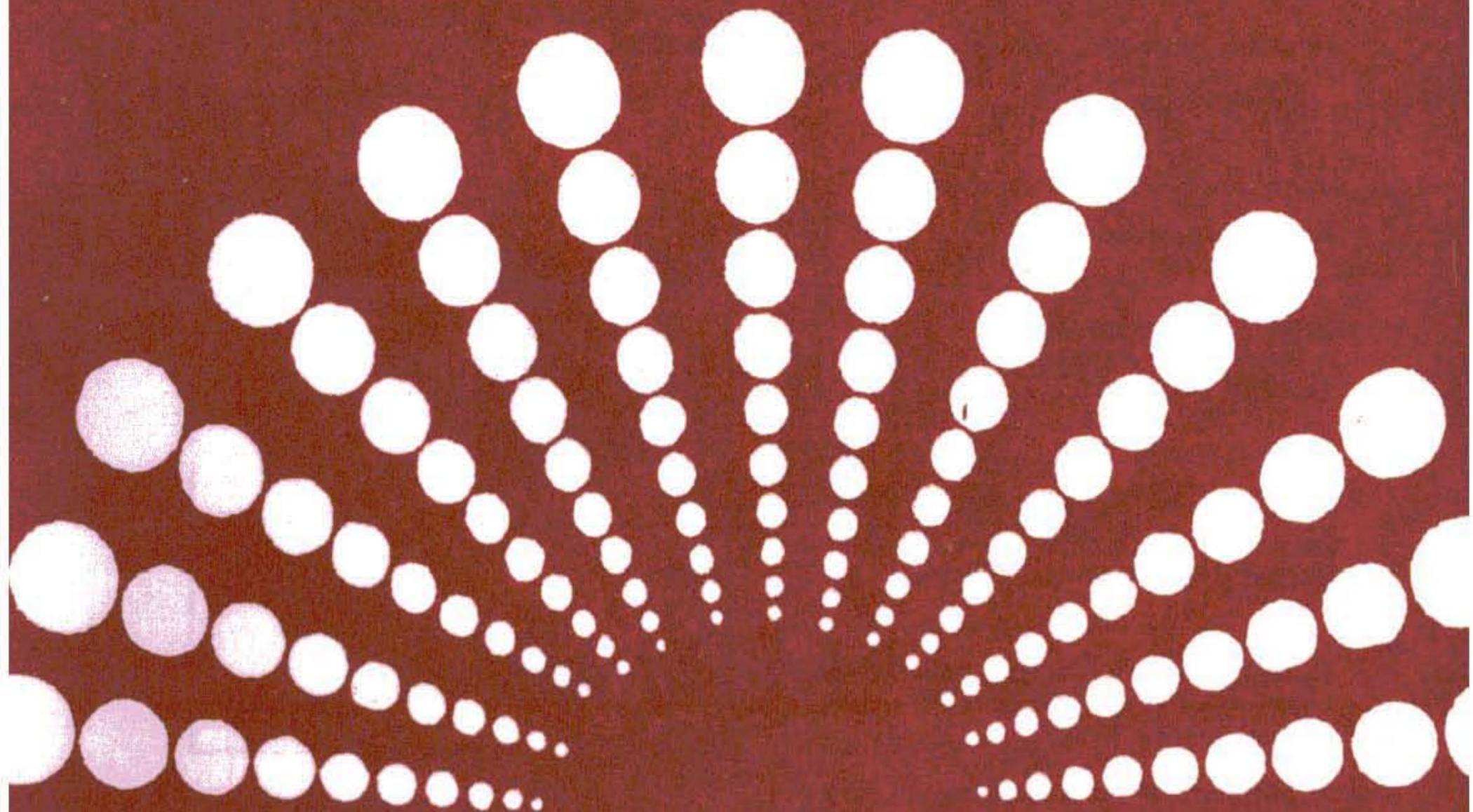


convergência

SET — 1979 — ANO XII — Nº 125



- O SEGUIMENTO DE CRISTO HOJE NA AMÉRICA LATINA
Pe. Cleto Caliman, SDB — página 394
- FORMAMOS UM SÓ CORPO EM CRISTO
Frei Camilo Maccise, OCD — página 405
- OS MINISTÉRIOS ECLESIAIS SEGUNDO O DOCUMENTO DE PUEBLA
Pe. Alberto Antoniazzi — página 413

CRB: 25 ANOS

1954/1979

CONVERGÊNCIA

Revista da Conferência
dos Religiosos do Brasil

Diretor-Responsável:

Pe. Décio Batista Teixeira, SDB

Redator-Responsável:

Padre Marcos de Lima

Direção, Redação, Administração:

Rua Alcindo Guanabara, 24 — 4º andar
20031 RIO DE JANEIRO — RJ.

Assinaturas para 1979:

Brasil, taxa única (via terrestre ou aérea).....	Cr\$ 280,00
Exterior: marítima	US\$ 17,00
aérea	US\$ 25,00
Número avulso.....	Cr\$ 28,00

Os artigos assinados são da responsabilidade pessoal de seus autores.

Composição: Compositora Helvética Ltda., rua Correia Vasques, 25 — 20211 Rio de Janeiro — RJ.

Impressão: Oficinas Gráficas da Editora Vozes Ltda., rua Frei Luís, 100 — 25600 Petrópolis — RJ.

Nossa Capa.

Tentativa de estilização, em formas geométricas regulares, do efeito que se segue à detonação de fogos de artifício. É um ano de Festa 1979. Estamos vivendo os 25 anos de vida da CRB. Festa para Você, Religioso e Religiosa, que começa ou já vai adiantado mas não se envelheceu interiormente pela capacidade de descobrir o sentimento da alegria e da esperança. Nossa caminhada, lado a lado, quando fraterna, o tempo só faz aprimorar. Bodas de Prata é uma idade jovem para uma instituição. É convite para assumir a psicologia das origens, confiando na intervenção do

Senhor que renova, periodicamente, a nossa juventude. Convite para a renovação diuturna do alegre comprometimento de ir em frente, com entusiasmo e otimismo, na rota do SOL, no caminho de DEUS.

Registro na Divisão de Censura e Diversões Públicas do D.P.F. sob o nº 1.714-P.209/73.



SUMÁRIO

INFORME DA CRB	387
O SEGUIMENTO DE CRISTO HOJE NA AMÉRICA LATINA Pe. Cleto Caliman, SDB	394
FORMAMOS UM SÓ CORPO EM CRISTO, Fr. Camilo Maccise, OCD	405
OS MINISTÉRIOS ECLESIAIS SEGUNDO O DOCUMENTO DE PUEBLA, Pe Alberto Antoniazzi..	413
MATURIDADE PSICOLÓGICA E RELIGIOSIDADE Pe. Edênio Valle, SVD	425
ENTRE A LIBERDADE E A SALVAÇÃO: A CATEQUESE DOS ÍNDIOS NA AMAZÔNIA Riolando Azzi.....	434

EDITORIAL

A Vida Religiosa não é uma célula isolada, um mundo à parte. Seu grande horizonte e sua atmosfera vital é a Igreja, dentro da qual se situa, e na qual se identifica como uma forma concreta de seguimento histórico de Jesus.

O documento de Puebla, ao tratar da Vida Consagrada, insiste, por um lado, na perspectiva do "seguimento" de Jesus e, por outro, aponta como uma das tendências mais marcantes da Vida Religiosa no Continente sua inserção vital nas Igrejas particulares (582, 578).

A insistência de Puebla nestas duas realidades, tem repercussões de capital importância na compreensão da Vida Religiosa.

O tema do "seguimento" nos remete ao Jesus histórico e ao grupo de discípulos chamados a ter com Ele uma relação pe-

culiar. Jesus, enviado pelo Pai, para realizar o desígnio libertador do Reino de Deus, chama todos os homens à conversão, a crer na sua palavra e a viver as exigências do Reino que anuncia. Mas, dentre aqueles que acolhem a sua Palavra, escolhe alguns para uma forma especial de relação com Ele: são os que o seguem e vivem **habitualmente** com Ele. Nesse grupo de pessoas, seus contemporâneos podem ver o **sinal** de que está presente entre eles o Messias, que realiza as promessas de Deus e satisfaz suas esperanças de plenitude. Deste modo, esta forma de vida configurada pelo "mais radical seguimento" de Jesus, se torna palavra existencial que anuncia a boa nova de que em Jesus irrompe o Reino de Deus que abre esperança e dá sentido à história.

Mas este Jesus ao qual se segue é o "Enviado" do Pai, tem

a missão de libertar do pecado e de anunciar e realizar o Reino de Deus. Uma vida que se especifica pelo "seguimento" e um "seguimento radical" deste Jesus, não pode ter sentido senão no pro-seguimento dessa mesma missão, que vai se realizando na história. Isto indubitavelmente exige do Religioso uma maior interiorização da radicalidade do "seguimento" para abrir-se a uma disponibilidade mais plena de serviço na Igreja.

A esta disponibilidade aponta o documento de Puebla quando pede aos Religiosos "assumir dentro da Igreja particular, os postos de vanguarda Evangelizadora" (612) e a buscar uma "crescente integração na pastoral de conjunto" (578), vivenciando profundamente sua vocação/missão na Igreja, nas suas mais diversas concretizações históricas.

Convergência oferece este mês aos seus leitores elementos de reflexão relacionados com esta realidade da sua vocação.

Pe. Cleto Caliman, SDB, no seu artigo: "O seguimento de Cristo hoje na América Latina", focaliza o tema a partir das grandes opções de Puebla e das suas conseqüências concretas para a Vida Religiosa no Continente.

O estudo do **Frei Camilo Maccise**, "Formamos um só corpo em Cristo", baseado nos textos paulinos, traça os novos enfo-

ques da vida religiosa, a partir de uma adequada perspectiva eclesiológica.

O artigo do **Pe. Alberto Antoniazzi** sobre "Os ministérios eclesiais segundo o documento da história latino-americana des- temas mais significativos da eclesiologia, a partir do Vaticano II, situando-o de maneira adequada e precisa na reflexão teológica de hoje.

Pe. Edênio Vale trata o tema da religiosidade em sua relação com a maturidade psicológica, mostrando como a "pessoa que se definiu convictamente pelo valor religioso tem um senso de humor superior pois nada mais no mundo, em certo sentido, precisa ser considerado seriamente".

O sentido da ação evangelizadora da Igreja, aos primórdios da história latino-americana descrito na primeira parte do documento de Puebla, é comentado pelo Prof. Riolando Azzi, com grande sentido de realismo histórico no seu estudo: "Entre a liberdade e a Salvação: a catequese dos Índios na Amazônia". Comentando a obra do jesuíta Pe. João Daniel, "Tesouro descoberto no Rio Amazonas", mostra com bastante nitidez os problemas que envolviam a atividade missionária na região amazônica e a ambigüidade da própria missão evangelizadora da Igreja.

Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

I N F O R M E

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL

PELAS REGIONAIS

REGIONAL DO RECIFE

Depois de oito anos de serviço à Vida Religiosa como Secretário Executivo da CRB, Regional do Recife, o **Pe. Geraldo Pennock, CSSR**, acaba de receber do Senhor e de seus superiores outra missão. A ele devem muito os Religiosos e as Religiosas daquela Regional, pois sua dedicação à CRB foi total, alegre e eficiente. Agradecendo-lhe o seu serviço e o seu testemunho de todos estes anos, formulamos a ele os melhores votos de completo êxito na sua nova missão, a serviço do Reino de Deus.

Pe. Geraldo se despede da CRB com esta carta que é mais um testemunho do seu grande apreço à CRB e à Vida Religiosa.

Carta do Pe. Geraldo Pennock, CSSR

Prezado Pe. Décio,

A última carta minha como Secretário Executivo da CRB de Recife só pode ser uma carta para agradecer. Sua carta de agradecimento a mim profundamente me comoveu. É bom saber que a gente em alguma coisa serviu. De fato, trabalhei todos estes longos anos com muito gosto pela causa da CRB, ou talvez melhor ainda, pela causa da Vida Religiosa e do próprio Reino de Deus: é

bom a gente trabalhar por uma causa que a gente profundamente ama.

Quando me sinto obrigado, de minha parte, a agradecer a CRB e todos que nela trabalham, é porque a minha permanência na CRB foi para mim de grande riqueza. Os contatos contínuos com pessoas de alto gabarito e de profunda vida espiritual, os encontros sem número de que participei e que sempre significaram um passo para frente para mim, até quando, às vezes, pesavam, as inúmeras oportunidades de reflexão, de estudo, de leitura, tudo isto significou para mim uma fonte de riqueza e uma verdadeira graça do céu.

É claro que tudo isto que lucrei, não lucrei só para mim. Os dons de Deus não são dados para a gente usufruir sozinho, mas em benefício da comunidade. Por isso, espero poder dar de mim e dos dons que Deus me deu em outras tarefas e de outras maneiras.

Receba, pois, meus sinceros agradecimentos por suas palavras amáveis e por tudo o que o Senhor fez por mim na qualidade de Presidente da CRB e queira transmitir a expressão de minha sincera gratidão a todos que trabalham na Nacional e para com quem sinto profunda amizade: as secretárias executivas, as irmãs Helena Maria e Ma. Carmelita, a diretoria nacional, o pessoal nos vários departamentos. Lembro-me de maneira

especial de Ir. Nair e os leigos amigos que colaboraram com ela. Faço votos que todos sejam abençoados por Deus por tudo que me fizeram de bem e pela amizade que me mostraram. Em espírito e coração ficarei unido com todos e todas!

Envio também um grande abraço por parte de minha auxiliar dedicadíssima, Maria Emirene de Amorim, que comigo deixa a CRB. Tive muita sorte em tê-la, durante tantos anos, como auxiliar, pois foi de uma grande eficiência e se tornou uma verdadeira amiga para mim. Ela merece certamente todo louvor da CRB!

Termino, pedindo perdão pelas falhas que houve e fazendo votos que a CRB cresça sempre mais no espírito de serviço à causa da Vida Religiosa e à causa do Reino de Deus em nosso querido Brasil! Em Cristo, seu grato amigo, **Pe. Geraldo Pennok, CSSR.**

REGIONAL DE MANAUS

IV Encontro Internúcleos

Durante os dias 1, 2 e 3 de junho, teve lugar em Rio Branco o IV Encontro Internúcleos, da regional Manaus, abrangendo as prelazias de Alto Juruá, Porto Velho e Acre Purus. Eram 45 os participantes, entre os quais o Presidente da CRB-Nacional, P. Décio Batista Teixeira, P. Bonifácio Urbanek, da Diretoria Nacional, P. Teodoro Jaspers, presidente Regional, Ir. Yara Magalhães, secretária executiva regional.

O tema central do encontro foi: "Vida Religiosa à luz de Puebla e pastoral vocacional na Igreja", e esteve a cargo do Prelado local, D. Moacyr Grecchi. Depois de apresentar uma visão de conjunto do documento de Puebla, salientando as opções mais significativas do nosso Episcopado e os critérios para a

leitura do documento, D. Moacyr focalizou o problema vocacional na Igreja, e fez uma reflexão especial sobre o capítulo dedicado à vida consagrada. Seguiu-se um aprofundamento do que fora exposto na palestra, através de estudo e debate em pequenos grupos, a partir destes três questionamentos:

- ◆ Como os religiosos poderão conhecer, assimilar e aplicar o documento de Puebla?
- ◆ As grandes tendências apontadas por Puebla estão se verificando em nossas comunidades religiosas?
- ◆ Como deve ser uma pastoral vocacional, à luz de uma Pastoral encarnada e diferencial?

Deste estudo grupal, surgiram várias conclusões, que foram levadas à Assembléia, votadas e assumidas pelos núcleos. Salientamos algumas delas:

"Que se tente promover encontros entre os animadores vocacionais das 05 Prelazias vizinhas, a fim de que sejam traçadas as linhas mestras da formação, à luz do documento de Puebla".

"Que haja em cada núcleo 'tempo forte' de conscientização do que diz Puebla sobre a pastoral vocacional. Cada representante de núcleo, presente ao encontro, deverá marcar, logo que chegue à sua Prelazia de origem, esse 'tempo forte'".

"Que haja encontros intercongregacionais de aprofundamento do documento de Puebla, pelo menos duas vezes, até o fim de 79".

Outro aspecto interessante do encontro foi o estudo do trabalho vocacional desenvolvido na prelazia do Acre Purus pela Ordem dos Servitas, tema que foi exposto pelo P. Mário Scuppa. Como perspectiva, apontou o desenvolvimento de um trabalho mais amadurecido nesta

linha, nas CEBs existentes. As próprias CEBs devem ser conscientizadas de que é delas que devem sair as vocações para os diversos ministérios, cabendo aos Religiosos despertar as lideranças para esta conscientização. Isto fará que num futuro não muito remoto, esta Igreja particular conte com muitas vocações autóctones como quer Puebla.

Houve ainda um momento dedicado ao diálogo com os Presidentes Nacional e Regional, o P. Bonifácio e a Ir. Yara. Eles deram uma visão clara e precisa da programação e atividades da CRB, em nível nacional e regional, com vistas ao objetivo de "animar, promover e coordenar a Vida Religiosa" no Brasil e na Amazônia Ocidental.

No final do encontro os participantes, frisaram como pontos altos:

"A presença amigável e fraterna do Prelado local, D. Moacyr Grecchi, do Presidente nacional, P. Décio B. Teixeira, do P. Bonifácio Urbanek, do Pe. Teodoro Jaspers — Presidente Regional — da Ir. Yara Magalhães, secretária executiva".

"A presença ativa dos religiosos durante o encontro".

"O clima de fraternidade e simplicidade que se viveu no encontro desde o primeiro momento".

"O estímulo para a vida religiosa local que o encontro significou".

Chegaram até nós estes ecos daqueles dias:

"Acre e Purus, são dois rios brejeiros, pressurosos, que escondem um tesouro. A acolhedora e risonha cidade de Rio Branco, Capital acreana. Foi ali que, de 01-03/06 do corrente ano, um encontro se realizou: o IV Encontro Internúcleos abrangendo 3 Prelazias distintas: Alto Juruá, Porto Velho e Acre e Purus. Éramos 45 participantes; uma grande família cujo objetivo único, foi a animação,

promoção e coordenação da Vida Religiosa engajada no aqui e agora daquela Igreja que desperta e que se abre para as necessidades do irmão. Puebla foi a pedra de toque. O problema da pastoral vocacional na Prelazia, foi o tema forte de reflexão. A posição do Religioso dentro da Igreja local, a viga mestra do encontro. A pessoa do Religioso, sua participação e presença dentro do Plano da Igreja local foi algo de característico e de significativo naquele encontro. Foi um encontro como tantos outros, mas foi um encontro diferente. Nossa fraternidade, simplicidade e amizade, marcaram bem profundo aqueles gostosos dias de convivência.

"Estavam conosco, o Presidente Nacional, Pe. Décio Teixeira, um Diretor Nacional, Pe. Bonifácio; o Presidente Regional, Pe. Teodoro Jaspers e nossa Secretária Executiva, Irmã Yara. O Prelado do Acre, Dom Moacyr também deu sua colaboração e, logo no 1º dia, apresentou o tema proposto à luz de Puebla.

"Refletimos, rezamos, brincamos e convivemos juntos, como outrora, os primeiros cristãos e, certamente, o eco daqueles dias memoráveis vai irradiar para bem longe o que nos diz o salmista: "Como é bom, como é agradável vivermos juntos como irmãos". **Um participante.**

REGIONAL DE PORTO ALEGRE Reunião Conjunta: Bispos e Superiores Maiores

Nos dias 16 e 17 de maio de 1979, realizou-se o encontro conjunto de Bispos e Superiores Maiores do RS.

O Cardeal Vicente Scherer fez a abertura dos trabalhos e dirigiu palavras de estímulo e bom êxito dos trabalhos a serem realizados. O Frei Carlos Zagonel, em nome da CRB/RS, reafirmou que

os religiosos estão a serviço da Igreja e por isso, é motivo de alegria e esperança nos reunirmos com os nossos Bispos.

Dom Urbano Allgayer, apresentou o temário do encontro:

“Relações entre Bispos e Religiosos na Igreja” — Explicitação a cargo de Dom Antônio do Carmo Cheuiche.

“Vida consagrada à luz de Puebla” — a cargo de Frei Carlos Zagonel.

Assuntos diversos:

Distribuição dos Religiosos.

Problema de manutenção de escolas religiosas.

Colaboração intercongregacional em escolas religiosas.

Explicitação do tema: “**RELAÇÕES ENTRE BISPOS E RELIGIOSOS NA IGREJA**”, por Dom Antônio do Carmo Cheuiche. O conferencista iniciou a reflexão, salientando a obrigação dos Bispos e Superiores Religiosos de promoverem o conhecimento da doutrina do Concílio e os documentos pontifícios sobre o episcopado, sobre a vida Religiosa e sobre a Igreja particular e as iniciativas a serem tomadas para conseguir tal objetivo, conforme nº 29 do Documento em estudo. Explicitou com muito acerto e clareza, o conteúdo do documento.

Após o intervalo, prosseguiu-se a reflexão, abordando o tema: “**VIDA CONSAGRADA À LUZ DE PUEBLA**”, a cargo do Frei Carlos Zagonel. Sintetizamos as conclusões propostas pelo conferencista:

Necessidade de colocar-se em atitude de escuta, para discernir as tendências, frutos do Espírito Santo e a urgência de comprometer-se em atitudes concretas frente a estas tendências.

Aprofundar a consciência e a práxis da Vida Consagrada, enquanto deve

estar na Igreja e ser para a Igreja Particular.

Que as experiências de engajamento pastoral dos religiosos resulte em provocação sadia de reforma interna e em crescimento espiritual e humano do próprio Instituto e do próprio religioso.

Realizar levantamentos objetivos a respeito das reais possibilidades das Congregações Religiosas, para não exigir que marchem rumo à margem da cidade ou às missões e, ao mesmo tempo, se lhes imponha de não abandonar obras ou Instituições tradicionais.

Estudar e ampliar a possibilidade de diminuir os organismos sem diminuir os serviços.

Ampliar, urgir e favorecer experiências de administração intercongregacional de obras de formação social, de evangelização ou de educação.

O Tema “**Distribuição dos Religiosos**”, esteve a cargo de Dom Jayme Chemello. Iniciou sua reflexão, a partir de uma constatação (nº 70 — Puebla) que já se está fazendo algo em favor do mais necessitado. Levantou perguntas para posterior reflexão:

No Regional, em que Dioceses os Religiosos estão mais presentes?

Nas Dioceses, em que áreas? Urbana ou periferia?

Salientou, também, a abertura de novos campos de apostolado, a falta de religiosos e o problema vocacional.

O Pe. Leandro Rossa, fez a apresentação do tema: “**Manutenção das Escolas dos Religiosos**” e a colaboração intercongregacional.

Pe. Leandro, partiu do Vaticano II, dizendo: “A Escola Católica não tem a função meramente supletiva, mas pertence à própria natureza da Igreja”. Insistiu sobre o caráter pastoral da Escola e em

que se constitui o lugar privilegiado de Evangelização. A opção pelos pobres trouxe problemática para a própria Escola dentro da conjuntura nacional e daí surgem posições bem claras, frente à realidade ESCOLA:

1 — Há os que vêm a Escola Católica como "geradora" da classe dominante.

2 — Há outros que pensam que é possível reformar a Escola e torná-la um Centro de Evangelização.

3 — Outros pensam que é necessário abandonar o tipo de Escola e iniciar um novo tipo junto às classes menos favorecidas.

O Irmão Pedro Weschenfelder apresentou o tema "NOSSA OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES NA EDUCAÇÃO".

"Dar prioridade, no campo educativo, aos numerosos setores pobres de nossa população, marginalizados material e culturalmente, orientando preferentemente a eles os serviços e os recursos da Igreja".

As congregações religiosas orientadas, por fundação, à educação preferencial dos mais pobres, sentem-se, hoje, num impasse. Por um lado, a volta às instituições fundacionais, os promissores sintomas de renovação da vida religiosa na América Latina e no Brasil, os apelos reiterados dos nossos Pastores e a própria fidelidade a Jesus Cristo, impõem-nas a querer voltar efetivamente ao seu carisma educacional, preferentemente em favor dos mais necessitados.

Por outro lado, a política educacional do País e do Estado, forçam-nas a dar preferência aos que, bem ou mal, conseguem pagar os custos da educação que recebem delas. Assim, em vez de terem em suas escolas ou instituições educacionais um satisfatório predomínio numérico de alunos carentes, ostentam uma sólida maioria de alunos de estratos sociais pelo menos "remediados".

Num país, como o nosso, em que a maioria é realmente pobre, vemo-nos forçados a favorecer aos que já estão relativamente bem, a tirar de quem lhes falta muito e a desatender a quem lhes falta tudo. Esta situação violenta a consciência social cristã, ignora os princípios de liberdade de ensino e atropela o direito das famílias pobres de escolherem o tipo de educação que realmente desejam para os seus filhos.

Infelizmente, não obstante a existência de legislação parcialmente favorável à implantação de mais justiça educacional, aos solenes pronunciamentos dos nossos pastores e às louváveis resoluções dos capítulos destas congregações a situação permanece praticamente inalterada e tendo mesmo a assumir contornos mais graves. As distorções da política educacional, em todos os níveis de ensino, não mais sequer atenuadas mediante algumas medidas que mais sabem a migalhas de favores oficiais de que ao efetivo cumprimento dos direitos das crianças, dos jovens e das famílias, no terreno da educação.

Assim mesmo, é forçado reconhecer que a culpa por esta situação não cabe apenas à política educacional oficial. Ignoramos, muitas vezes, a realidade que nos circunda além das paredes de nossas obras, somos insensíveis ao abandono educacional dos pobres deste país, permanecemos aferrados aos nossos preconceitos e faltam-nos criatividade e coragem para encontrar respostas mais evangélicas no campo da educação.

Suponho, embora superadas todas estas limitações nem a Igreja em seu conjunto e menos ainda as congregações em particular com todos os seus recursos, jamais terão condições de voltar as suas instituições educacionais preferentemente para os mais pobres a menos que se consiga um aperfeiçoamento da legislação (no sentido apontado pelo nº 842 de Puebla)) e uma mu-

dança na mentalidade, especialmente dos que gerem a política educacional do País e do Estado. Esta parece ser uma das exigências básicas da ordem social e política do país.

Na atual situação, se nos voltássemos efetivamente para os mais carentes, do imediato, tropeçaríamos neste impasse: onde buscar recursos para realizar uma educação de Igreja, com um satisfatório nível pastoral e cultural? Como não há saída à vista, permanecemos em nossas opções atuais, não mudamos de lugar geográfico e/ou sociológico, com graves conseqüências para a evangelização do pobre, para a imagem da Igreja e para a própria sobrevivência, não só das obras educacionais da Igreja, mas também da própria vida religiosa jungida a esta situação. Não é por nada que Puebla (nº 579 e 845) vê com apreensão o abandono de obras desejadas pela Igreja ou a passagem de religiosos, especialmente jovens, às funções pastorais tidas como mais diretas.

A brevíssima e sumaríssima colocação deste problema aos pastores e superiores maiores do Regional Sul III, pode ou deve despertar um desafio para ambos, para que cada um, com seus meios e suas influências, consiga mover uma nova mentalidade, induzir uma melhor legislação e criatividade, enfrentar respostas mais evangélicas, mesmo na atual situação, para que efetivamente se caminhe numa nítida e definida opção pelos mais pobres na educação que a Igreja oferece.

Observação: Para uma melhor visão do problema convém verificar a atual legislação neste setor; a realidade das escolas da Igreja; as estatísticas educacionais do país e as possibilidades dos sindicatos das escolas particulares.

Foi aberto o plenário para intervenções que resultaram na seguinte síntese de depoimentos:

a) Opção da Igreja pelos pobres. Nem todas as escolas atualmente estão dentro desta opção.

b) Por outro lado a mesma escola sente sérias dificuldades para sua própria manutenção, provenientes da falta de recursos financeiros; falta de recursos humanos; atendimento de clientela não propriamente necessitada sob o ponto de vista econômico e falta de apoio dos órgãos públicos.

Diante desta realidade foram feitas as seguintes propostas:

1. Empenhar seriamente o poder público com a intervenção da CNBB e alertá-lo para o problema de injustiça a que vem submetida a família brasileira pelo fato de não poder optar pelo tipo de escola que mais lhe convém segundo suas convicções religiosas.

2. Repensar o tipo de organização interna da escola católica tomando em consideração a situação atual dos recursos humanos.

3. As grandes escolas procurem manter alguma obra em periferia ou nas áreas mais afetadas pelo êxodo rural contribuindo para conter este êxodo.

4. As escolas que atendem as classes mais privilegiadas economicamente procurem proporcionalmente reservar vagas para alunos pobres.

5. Unir comunidade, Igreja e Poder Público no incentivo à iniciativa particular no setor da educação.

6. Constituir uma comissão da CNBB (Bispos), CRB (Provinciais), AEC para estudar e definir a posição da Igreja diante da problemática apresentada da manutenção da escola católica. O grupo já indicou algumas modalidades para esta comissão:

Apresentação dos resultados obtidos na reunião do COREPAL em outubro próximo.

Abordar o problema em termos de educação e não só de escola.

União do trabalho desta comissão com o trabalho de pesquisa e de formação de agentes de pastoral propostos pelo plano bienal pastoral.

Estudo dos documentos da Igreja já existentes sobre educação, levando também em conta a caminhada já feita pela AEC e pela CRB.

Após a apresentação desta síntese, pelo Pe. Leandro Rossa, a assembléia optou por formar uma comissão para estudar o assunto (conforme proposta 6).

No final da reunião os participantes expressaram sua satisfação com a mesma, ressaltando os pontos altos: o bom relacionamento fraterno; o bom clima de trabalho; esforço de busca comum e desejo de acertar; seriedade e serenidade na abordagem dos temas.

O SEGUIMENTO DE CRISTO HOJE NA AMÉRICA LATINA

Há uma condição prévia sem a qual não há meio de entrar no Reino de Deus.

Esta condição prévia é a conversão "tanto a nível pessoal como social". Esta conversão não pode ficar só no nível das boas intenções, mas deve ser historicamente eficaz.

"O Reino de Deus não se esgota nem se identifica com suas realizações históricas, mas ele passa por elas num contínuo processo de conversão".

Pe. Cleto Caliman, SDB

Belo Horizonte, MG

"Seguir a Cristo" é a essência mesma do "ser cristão". Por isso mesmo, hoje como sempre, esse é um tema de grande importância para nós cristãos. Ele nos repropõe no hoje de nossa vida o núcleo central da fé, explicitando a nossa relação fundamental com Cristo, "caminho, verdade e vida" (Jo 14,6).

Abordamos o tema do seguimento de Cristo neste imediato pós-Puebla, quando a poeira dos debates tende a se assentar para dar lugar às orientações práticas. Justifica-se, pois, a preocupação de passar a limpo os eixos básicos desta conferência, clareando os rumos de nossa atividade evangelizadora, como cristãos e religiosos na América Latina. Vamos tentar discernir, no emaranhado de texto longo e complexo, propostas, critérios, prioridades e opções dessa assembléia episcopal.

Neste artigo pretendemos falar da Vida Religiosa (VR) no horizonte da vida cristã, no contexto do Documento episcopal de Puebla (DP). Veremos: 1) A VR no horizonte da vida cristã. 2) Puebla: consenso interno e compromisso com os pobres. 3) O caminho de Jesus Cristo. 4) O seguimento de Cristo no espírito de Puebla.

1 — A VR no horizonte da vida cristã

O seguimento de Cristo é um tema que define em primeiro lugar e de maneira essencial a vida do Povo de Deus. Todos somos chamados a esse seguimento, cada qual na sua situação da vida; cada comunidade no mundo em que vive. Só assim é que nossa vida como seguidores de Jesus Cristo se torna sinal da presença transformadora do Reino.

O carisma da VR aparece como especificação dessa vocação universal. Seu papel é chamar a atenção sobre a dimensão escatológica do Reino de Deus presente em toda a vida cristã. Concentrando-se, como sinal, nesta dimensão do Reino a VR deixa na penumbra outros valores históricos, outras opções que normalmente constituem o modo de ser do cristão no mundo. A renúncia a esses valores e opções possui uma função: tornar o sinal mais expressivo do "amor transformador" do Espírito (Documento de Puebla, 593. De ora em diante citamos apenas o número) e da "libertação escatológica" (590).

A VR é, pois, uma mediação histórica do Reino, um sinal concreto dele. Para que seja um sinal expressivo deverá, primeiro, exprimir seu conteúdo específico, a relação com Cristo; deverá, segundo, adquirir uma forma histórica, como resposta à realidade.

1.1. A Vida Cristã se especifica a partir de Cristo

A primeira referência da vida cristã é Cristo. Não, porém, uma referência a um Cristo abstrato e distante. Mas àquele que percorreu um caminho histórico, solidário conosco e obediente ao Pai. O cristão e o religioso ligam-se por isso à causa mesma de Jesus Cristo, que é o Reino de Deus. Segundo tal perspectiva, ser cristão significa assumir como próprio o destino histórico (a cruz) e escatológico (a páscoa da ressurreição) de Jesus, como plena realização diante de Deus (585). Jesus mesmo pessoalmente é o grande sinal da libertação integral do homem.

1.2. Como resposta às exigências da realidade

Essa é a segunda referência essencial tanto para a vida cristã quanto para a VR. Sem tal referência a nossa vida seria distante e alienada não só do caminho dos homens, nossos irmãos, mas também do caminho de Deus e de sua causa. Esse nos deseja profundamente comprometidos com os irmãos. Por isso o seguimento de Cristo se especifica e se concretiza numa prática de vida. Envolve a escolha de um caminho ou projeto de vida e opções concretas.

1.3. A nossa realidade: América Latina

Vivemos no continente latino-americano dependente e explorado (1025-1027). Nele devemos definir nossa tarefa no seguimento de Cristo, tendo como quadro de referência magisterial o DP. Nele se define a evangelização como missão específica da Igreja no quadro de uma visão pastoral da realidade do continente. E qual é essa visão que agora vai orientar o rumo histórico de nosso seguimento de Cristo?

2 — Puebla: consenso interno e compromisso com os pobres

De início pode-se dizer que o DP apresenta duas propostas ligadas entre si por uma fórmula de consenso episcopal. Uma primeira proposta ao apelo de unidade e comunhão interna. Unidade e comunhão que, segundo alguns, estariam comprometidas por tensões e conflitos

gerados pelo aprofundamento do compromisso da Igreja na transformação das estruturas sociais do continente. Esse compromisso seria a substância da segunda proposta do DP.

2.1. Comunhão e Participação: fórmula de consenso?

No contexto global do DP o binômio "Comunhão e Participação" parece até certo ponto funcionar como uma fórmula de consenso entre duas tendências representadas no colégio episcopal. Assim, parece, a compreensão desse consenso alcançado é um ponto chave, ainda que insuficiente, para definir propostas concretas de ação. A fórmula tem a vantagem de definir apenas o horizonte no qual e sob o qual devem situar-se as iniciativas eclesiais. Por ser uma fórmula ainda não definida concretamente, ela cede lugar à diversidade de propostas e de opções, respeitando a diversidade de situações no continente. Não podemos esquecer que o DP é produto de muitas mãos e, sobretudo, de diferentes mentalidades. Nele se percebe um esforço de compatibilização e convergência. Apesar desse esforço, no entanto, ele deixa perceber visivelmente duas direções: uma voltada para a frente interna, visando reforçar a unidade e a autoridade que a representa; outra voltada para a frente externa, visando aprofundar a missão e o compromisso da Igreja com os povos latino-americanos. As duas propostas emergem de duas interpretações da mesma realidade que, se não são necessariamente contraditórias, estão pelo menos em tensão entre si.

2.2. Comunhão: a busca de consenso interno

Essa proposta se preocupa com a unidade da Igreja tendo em vista fazer frente ao avanço do que se convencionou chamar de "secularismo" (293, 309-311, 328, 1062 e outros). O tema central desta proposta é a relação entre fé e cultura. Parte de uma visão otimista da história da evangelização. Ela produziu bons resultados que podem ser verificados no "radical substrato católico" (2, 288, 113) e na "aproximação rumo ao Evangelho" (96) dos povos latino-americanos. Segundo esta visão, esse lastro religioso está hoje ameaçado pela "ideologia secularista" que solapa a fé popular. É necessário, pois, defender esse "radical substrato católico" presente na "religiosidade popular" contra o grande mal do secularismo e do ateísmo técnico-científico (212) e de suas ideologias (209, 210, 403, 404). Essa visão da realidade pastoral vai determinar as prioridades na evangelização: evangelização da cultura (272), a evangelização de grupos intermédios (4ª parte, cap. III) e, por fim, a evangelização da religiosidade popular (2ª parte, cap. II, 2). São elementos que reforçam a coesão interna da Igreja contra o inimigo identificado: o perigoso mundo secularizado e secularista.

2.3. Participação: compromisso com os pobres

Essa segunda proposta se preocupa com o fato brutal da exploração dos pobres no continente. Ela conserva coerência com a Conferência Episcopal de Medellín (1968 e marca a continuidade da ação pastoral

da Igreja também para depois de Puebla. Seu tema central é relação da fé com a realidade social. Visa responsabilizar a comunidade de fé frente às exigências de Justiça no continente. Afirma que a pobreza em que vivem milhões de latino-americanos "não é etada transitória" no caminho do desenvolvimento, mas "produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas" que originam "esse estado de pobreza" (19, 17, 26, 76, 325, 898, 919, 1021, 1024, 1026). Denuncia as causas da marginalidade econômica (403) e política (407-408) e a violação dos Direitos Humanos (23, 4ª parte cap. IV). Verifica ainda que se amplia a distância entre ricos e pobres (17, 969, 970, 1025). Nesta proposta a análise do sistema causador dessa situação e de suas consequências perversas e a urgência de superar estruturas sociais injustas e opressoras determinam as prioridades da ação evangelizadora. As prioridades desta proposta situam-se na linha da opção preferencial pelos pobres (4ª parte, cap. I), das Comunidades Eclesiais de Base (3.ª parte, cap. I) e da defesa e promoção dos Direitos fundamentais do Homem (4ª parte, cap. IV).

Visto que, primeiro, temos duas propostas para preencher uma mesma fórmula; segundo, que ambas as propostas defendem valores autenticamente cristãos e eclesiais (unidade e missão), nosso próximo passo consistirá em discernir à luz do caminho histórico-escatológico de Jesus e à luz do DP o modo mais coerente de unir esforços para realizar a missão da Igreja: evangelizar; e com isso iluminar o papel da VR na evangelização.

3 — O caminho de Jesus Cristo

Qualquer revisão do caminho do cristão no mundo requer um confronto com a prática de vida de Jesus Cristo. Esse passo exige do homem, como pressuposto, acolher na fé a totalidade humano-divina de Jesus Cristo (98). A partir do caminho de Jesus podemos relativizar as nossas visões parciais da realidade bem como nossas realizações históricas e ideológicas do cristianismo.

3.1. Jesus Cristo: sinal de comunhão e participação de Deus na história dos homens

A fé nos ensina que Jesus é pessoalmente a presença do Reino. Nele, como sinal, lemos aquela presença libertadora pela qual Deus entra em "Comunhão e Participação" conosco. Jesus é "Deus-conosco". Não podemos todavia nos enganar com uma fórmula. Ela poderá ser apenas um passo de mágica pelo qual nos sentimos unidos a Deus. Mas Jesus não é uma fórmula mágica de consenso entre Deus e o homem. Na realidade, a comunhão entre os homens e dos homens com Deus custou-lhe a vida, entregue **por nós**. A mediação que ele realiza se dá em sua carne, ou seja, em sua dimensão humana, solidária conosco. Essa sua entrega por nós é que dá credibilidade e legitimação à sua missão. Essa fórmula de consenso precisa pois, de um conteúdo.

Tendo em vista a dimensão histórica no sinal, vamos tentar encontrar esse conteúdo. Por um lado, Jesus Cristo, como Verbo encarnado, é libertação de Deus para nós (104). Por outro lado, como sujeito

humano, faz-se solidário com os homens, na pessoa dos pobres e pequenos deste mundo. Essa solidariedade é fruto, primeiro, de sua experiência da realidade do seu povo. Esta experiência lhe dá a medida das expectativas, das necessidades, do clamor dos oprimidos (105, cit. Lc 4, 18). Em segundo lugar ela é fruto de sua profunda experiência religiosa de Deus como Pai. Esta experiência lhe dá a medida da amplitude da libertação.

Diante dessa visão da realidade Jesus dá uma resposta total. Ele concentra toda sua vida na pregação e na articulação histórica do Reino. Não é seu desejo deixar que seu programa de instaurar o reino se transforme numa fórmula mágica e vazia de "Comunhão e Participação". Conseqüentemente ele organiza sua atividade em duas direções: primeiro, na construção de um caminho solidário e fraterno entre os homens, exigindo para isso conversão pessoal e social; segundo, na direção de um compromisso com sua missão de "evangelizar os pobres".

3.2. A "Comunhão e Participação" que Jesus prega

Antes mesmo de usarmos os termos "Comunhão e Participação" faz-se necessário desmitificá-los. Eles podem ser usados tanto para encobrir as tensões e conflitos quanto para expressar a convergência que resulta de uma conversão pessoal e social. Quando, porém, se trata de Jesus, esses termos tem um sentido bem definido pela sua própria vida, pelo seu próprio caminho histórico. Comunhão com Deus e participação solidária con-

co significam para Jesus o mesmo compromisso missionário. Ele "identificou-se com os homens, fazendo-se um deles, solidário com eles e assumindo a situação em que se encontram". Mas como Jesus não vê os homens do mesmo modo, mas divididos entre si pela injustiça e prepotência de uns sobre os outros, ele revela um compromisso preferencial "com os mais necessitados" (905 paralelo ao 105, ambos citando Lc 4, 18-21. 906). O anúncio do Reino vem de encontro à esperança e à urgência de libertação dos pobres e oprimidos.

O anúncio de Jesus não podia ficar nos limites de um discurso proclamatório. Ele exige, para ser conseqüente, uma articulação histórica. Mas como? Onde buscar o modelo de articulação histórica que lhe servisse de instrumento ideológico para realizar o Reino? As alternativas estavam na praça, vinculadas por grupos de interesses partidários. A essas alternativas ideológicas os Evangelhos dão o nome de tentações, (no DP 106b fala-se apenas da tentação do poder político).

Jesus rejeita as alternativas que lhe oferecem os diferentes grupos de interesse, não porque simplesmente destituídos de valores, mas porque esses valores estavam amarrados a visões particulares que levariam Jesus a um compromisso. Ora, para Jesus o Reino não poderia de forma alguma avançar historicamente a toque de compromissos meramente humanos. Tais compromissos, mesmo com os seus valores, são insuficientes para expressar a libertação que vem de Deus. Eles podem pre-

parar o novo que vem. O Reino porém, não é obra dos homens, mas de Deus. Exige uma caminho novo, uma prática histórica nova, que possa expressar a transcendência de Deus sobre as ideologias. Cristo é livre frente a elas, o cristão também deve sê-lo.

3.3. A prática de vida de Jesus: participação como compromisso com os pobres

Jesus anuncia e articula um projeto radical de transformação da pessoa e da sociedade no horizonte de Deus. Seu caminho é exigente. Todos são chamados a segui-lo, mas nem todos o percorrem realmente. Há uma condição prévia sem a qual não há meio de entrar no Reino de Deus. Essa condição prévia é a conversão “tanto a nível pessoal como social” (106c). Essa conversão não pode ficar só no nível das boas intenções, mas deve ser historicamente eficaz. Mesmo afirmando que o Reino de Deus “não se esgota nem se identifica” com as suas “realizações históricas”, o DP diz, o que é importante, que ele “passa” por elas, num contínuo processo de conversão (idem).

O caminho histórico de Jesus comporta diferentes passos. O primeiro deles diz respeito à tomada de posição frente ao conjunto de ordenações sociais, políticas, econômicas e religiosas que oprimia o povo. Ele critica e denuncia como contrária à dignidade do homem a compreensão dos chefes a respeito da Religião, da Tradição e da Lei dos Antigos. Mas Jesus não se satisfaz com esse primeiro passo. Não se amarra à crítica pela crítica, à

denúncia pela denúncia. Seu objetivo é outro. Seu horizonte transcende os limites da mera “crítica ideológica” que desmascara o fundo falso da visão da realidade.

Baseado na proclamação original do Reino, Jesus dá um segundo passo no sentido de articular uma nova prática histórica fundada na justiça do Reino de Deus. Ressaltamos três momentos que concretizam esse passo:

a) Jesus toma posição decidida em favor dos mais pobres, dos pequenos e marginalizados (905, 906, 106b). Evangelizar os pobres é sinal e prova da autenticidade de seu ministério 906: Lc 4, 18-21; 7, 21-23);

b) Jesus assume pessoalmente um modo de vida pobre. A pobreza é para ele um “modelo de vida” vivido e proclamado como bem-aventurança (912);

c) Jesus organiza uma comunidade histórica de cunho messiânico. O grupo dos Apóstolos, dos discípulos e de seus Seguidores. Esses grupos de solidariedade histórica reforçam sua pregação e seu caminho e, como tais, são sinais do Reino. Por eles a pregação do Reino adquire eficácia histórica e grande força mobilizadora. A prática de vida de Jesus e de seus seguidores dá a medida da força de sua pregação.

Sua prática histórica gerou um conflito com a prática sustentada pelos chefes do Povo. O mesmo povo não chegou a compreender sua missão, nem mesmo seus discípulos. O n° 106a do DP fala de “forças do mal” que “rejeitam” seu “servi-

ço de amor". Nos Evangelhos essas forças levam um nome. São os Sumos Sacerdotes, os Escribas, os Anciãos do povos e os Fariseus (Mc 14, 1; Mt 26, 3; Lc 22, 1; Jo 11, 57). Eles é que decidem sua sorte.

Entre o compromisso com os chefes e a coerência com sua missão, prevalece a coerência. Jesus é morto, vítima da injustiça dos homens. Sua morte é como o "clamor que pede libertação e redenção para todos os homens" (107). Não são essas "forças do mal" que dão a última palavra sobre a morte do justo. Deus mesmo vem-lhe ao encontro: ressuscita-o dos mortos e o constitui Senhor da História (108).

4 — O seguimento de Cristo no espírito de Puebla

O seguimento de Cristo é o apelo mais radical da fé. O DP diz que seguir o seu "modelo de vida pobre é exigido de todos os fiés" (913). Dentro dessa vocação mais geral é que se compreende a vocação específica da VR. Os religiosos são chamados a viver "de forma radical" esse modelo de vida pobre (913-588).

Na realidade esse seguimento exige, conforme o DP, que a VR se ligue essencialmente ao caminho de Jesus e ao seu testemunho do Reino, "identificando-se com ele a partir das bem-aventuranças". Mas exige também que ela se legitime como sinal e testemunho do Reino "para os homens do mundo atual" (João Paulo II às Religiosas, 584). Numa palavra, exige-se um testemunho concreto e atualizado como prova da autenticidade da VR, para que fale ao homem de hoje.

Ora, no contexto da visão pastoral do DP, de sua fórmula de consenso, com suas duas propostas, qual é o testemunho que a VR deve dar como prova de autenticidade? Qual é a orientação que lhe vem do DP? Tentamos abordar essas questões em três itens: 1) O espírito de Puebla de "Comunhão e Participação". 2) O apelo à comunhão como reforço à unidade eclesial. 3) Participação como missão.

4.1. O espírito de Puebla: "Comunhão e Participação"

Os bispos reunidos em Puebla não estavam interessados em produzir novas interpretações teológicas da VR na Igreja. Seu objetivo era mais prático: orientar a evangelização no continente. Dentro desse objetivo mais amplo a VR é compreendida como "evangelizadora em si mesma" (Int. à "Vida Consagrada"). Para melhor explicitar o objetivo geral da evangelização os bispos afirmam, primeiro, a prioridade da evangelização; segundo; em continuidade e para além de Medellín; terceiro, seguindo um **princípio** (que estabelece a relação da Igreja com a sociedade como um todo) e dois **critérios** (que visam a unidade e a missão da Igreja no continente).

4.1.1. A prioridade da evangelização

Esse é o dado mais amplo do DP e resume todos os esforços da produção do documento. Sem entrar em detalhes, ressaltamos dois pontos em função do nosso tema: a) No DP reafirma-se a visão do Vaticano II (especialmente LG II) de que "a missão evangelizadora compete a

todo Povo de Deus" (240, 169, 170).
b) Como parte desse Povo de Deus a VR constitui "um modo específico de evangelizar" (567, 581 e 670, citando EN 69).

A prioridade da evangelização no contexto da fé impõe-se como evidente. Sem evangelização não há comunidade crente, não há Igreja. O Reino ficaria sem seu sinal privilegiado. Mas dizer que a evangelização é prioritária ainda não é tudo. Há uma questão mais prática: Evangelizar, mas como? com que espírito?

4.1.2. De Medellín a Puebla

Olhando no seu conjunto, a orientação do DP é mais genérica do que a de Medellín. A Conferência Episcopal de Medellín havia assentado com clareza algumas premissas de análise da realidade que não permitiam dúvidas sobre os passos a serem dados na evangelização. O DP sob esse aspecto, por meio do binômio "Comunhão e Participação", abriu mais o leque. São duas propostas que teimam em ocupar o espaço do DP uma ao lado da outra. As duas envolvem a autoridade do colégio episcopal. Não cabe a ninguém descartar uma com prejuízo da outra. Ora, diante das responsabilidades que a VR tem no campo da evangelização no continente, como articular frutuosamente as duas propostas?

4.1.3. Um princípio e dois critérios

Visto no seu conjunto o DP apresenta alguns dados que o percorrem de início ao fim. Há um **princípio**

que define os limites da atividade eclesial no horizonte da sociedade. Esse princípio serve como premissa para dois **critérios**.

a) **O princípio.** A Conferência episcopal parte da premissa de que a Igreja **não** é partidária. Por isso, no anúncio do Evangelho não poderá fazer acepção de pessoas, uma vez que todos são chamados à salvação em Cristo. O que se admite é que, dentro dessa concepção não partidária da Igreja haja uma "opção preferencial" ("não exclusiva") pelos pobres, estabelecendo assim um ponto de vista para articular o conjunto da ação pastoral da Igreja. Nesta perspectiva essa "preferência" torna-se uma tendência que, privilegiando os pobres, não exclui os demais.

b) **Os dois critérios.** Sendo a Igreja uma comunidade que acolhe a todos, sem acepção de pessoas e grupos (a não ser aquela acepção de pessoas expressa pela predileção que Jesus mesmo mostrou ter em sua vida), suas opções concretas são condicionadas por essa premissa. Isso vem mostrar que em Puebla havia uma questão prévia a qualquer opção. Essa questão prévia estava ligada a uma preocupação prevalentemente intra-eclesial, ou seja, uma preocupação referente à unidade da Igreja. Essa foi a medida da continuidade de Medellín. E foi dentro desse limite que os grandes temas de Medellín foram retomados, buscando equilibrar a unidade interna com as exigências da missão. Aqui afloram dois critérios da atividade evangélica da Igreja pós-Puebla: 1) O critério da **unidade interna**: visa atender às "neces-

sidades da Igreja" (506, 598, 576, 579 e outros lugares), reforçando a ordem e a disciplina. 2) O critério da **missão** da Igreja no mundo: visa atender às "necessidades do povo" (às vezes especificando: "do Povo de Deus": 603, 579, 918, 919), reforçando a atividade missionária.

Esses dois critérios vão orientar não só a atividade da Igreja em geral, mas também dos grupos eclesiais dentro dela. E o que os bispos pedem é que o VR na AL afine sua presença evangelizadora com os critérios dados.

Os dois critérios reproduzem a um nível mais prático o que de forma genérica está contido na fórmula "Comunhão e Participação". De um lado fica a "Comunhão" (necessidades da Igreja, unidade interna), do outro, "participação" (necessidade do povo, missão).

Concretizando: a atividade dos religiosos deverá situar-se dentro dos limites do princípio (premissa) e dos dois critérios decorrentes.

4.2. Apelo à comunhão como reforço à unidade eclesial

Há três pontos que concretizam o critério da unidade eclesial no DP: a preocupação com as "necessidades da Igreja", com a "comunhão eclesial" e com a "fidelidade ao carisma do Instituto". Deve se notar, que esse terceiro ponto situa-se no plano da criatividade do Povo de Deus e abre caminho para o critério seguinte: o critério da missão. De fato, por um lado, incentivar a fidelidade ao carisma do Instituto reforça a

unidade interna da Igreja. Mas, por outro, é um estímulo a compreender essa unidade interna de uma forma dinâmica e criativa frente às exigências da missão e do vigor do carisma.

A primeira preocupação do DP é com as "**necessidades da Igreja**" (596). Neste sentido: a) Os bispos manifestam sua preocupação com o abandono das obras tradicionais (579) e recomendam uma revisão delas (576). b) O DP apóia setores tradicionais da atividade dos religiosos como educação, saúde, serviço social, ministério paroquial, cultura, arte (598). c) Especificamente o DP fala em "redescobrir e aprofundar o sentido pastoral" da escola (845).

A segunda preocupação refere-se à **comunhão eclesial**. Para que haja equilíbrio entre o socorro às "necessidades" da Igreja e a resposta às exigências da realidade o DP estabelece alguns critérios. Por eles se deseja manter ao nível do suportável as tensões internas, tendo em vista o bem da "comunhão eclesial". O DP confessa que existem tensões entre Igreja particular e carisma religioso, mais especificamente, entre "missão pastoral do bispo" e "carisma do próprio Instituto" (579). Mostra-se inclusive sensível a esse problema. Há uma insistência para que o trabalho dos religiosos se oriente segundo as normas da comunhão eclesial, tendo em vista que: 1) É "nas Igrejas particulares" que os religiosos concretizam sua "relação de comunhão vital e de compromisso eclesial evangelizador" (583, 606-608). 2) Importa, pois, inserir-se "com espírito eclesial na missão

da Igreja particular" (483), com uma opção mais decidida pela pastoral de conjunto" (498, 578), assumindo "postos de vanguarda evangelizadora" (612).

A terceira preocupação do DP liga-se à **fidelidade ao carisma** do Instituto. Afirma-se que os carismas das diversas famílias religiosas "brotam na... Igreja" em resposta "às necessidades dos homens" (579, citando LG 46) e devem se atualizar e se adaptar frente "às novas necessidades do Povo de Deus" (603). Procurar novos caminhos faz parte da fidelidade ao carisma (612 e 613).

Este último aspecto nos leva ao campo da missão da Igreja no mundo.

4.3. Participação como missão

Creemos que, à medida que estamos chegando ao fim, estamos divisando o rumo a que nos leva o DP e a proposta que nele tem maior peso. Acreditamos que a proposta que sobressai a que expressa a missão da Igreja no mundo latino-americano na linha da GS e de Medellín. Na verdade, na Igreja o mesmo apelo à comunhão e à unidade está em função da missão. Cuidar da identidade e da especificidade da vida cristã constitui uma exigência da mesma missão. Hoje, mais do que descobrir inimigos, importa unir forças para fazer frente aos desafios da realidade.

No DP a evangelização como objetivo geral se especifica prioritariamente pela opção preferencial pelos pobres. Essa opção pressupõe

uma visão global da realidade e estabelece um ponto de vista para a compreensão do conjunto da pastoral e das opções específicas. Estas são vistas então não mais como questões isoladas, mas como partes deste todo mais amplo, numa sociedade injusta e desigual em mudança para uma sociedade mais justa e mais fraterna. No DP há, pois, uma opção preferencial que condiciona a interpretação das demais. Tal opção é pelos pobres e tem prioridade sobre as demais opções. Essa opção concretiza a prioridade da missão no mundo de hoje afirmada pelo Vaticano II e por Medellín para a AL, exprimindo a mesma predileção de Jesus pelos pobres. Esse é o "lugar" a partir do qual todas as demais opções da pastoral deverão ser analisadas e articuladas.

4.3.1. O seguimento de Cristo na linha da opção preferencial pelos pobres

Segundo o DP essa opção é "exigida pela realidade escandalosa da América Latina" (919, 918). Ela se explicita, por um lado, como "anúncio do Cristo Salvador" (918), por outro lado, como "serviço aos pobres". Como tal é "a medida privilegiada, mas não exclusiva, do nosso seguimento e serviço a Cristo" (909). Essa opção exige do cristão e mais ainda do religioso assumir um "modelo de vida pobre", uma "vida simples, sóbria e austera" para que haja "comunicação e participação dos bens materiais e espirituais" (912-915).

Esse serviço deverá ser prestado "como solidariedade ao pobre e como rejeição da situação em que

vive a maioria do continente" (921). Segundo o mesmo texto, "a exigência evangélica da pobreza liberta o pobre de seu individualismo", enquanto "o testamento de uma Igreja pobre pode evangelizar os ricos... libertando-os da escravidão (da riqueza) e do egoísmo" (idem).

Afirma-se ainda nesta linha, que "a abertura pastoral das obras e a opção preferencial pelos pobres é a tendência mais importante da vida religiosa" na AL (575), tornando-se assim "mais realista... o compromisso com os pobres" (900).

Assim como para Jesus Cristo, o "amor preferencial e solicitude pelos pobres e necessitados" é prova de uma evangelização autêntica (262-906).

4.3.2. Opções específicas na linha da opção preferencial pelos pobres

Quando no DP se fala de opção preferencial não se deve esquecer que ela constitui antes de mais nada uma ótica ou um ponto de vista para ordenar as realidades pastorais que constituem o dinamismo da Igreja numa sociedade pluralista. Essa opção, não excluindo, outras, sugere uma ordem. Realmente, supondo uma visão da totalidade, ela envolve de uma forma ou de outra as de-

mais. Situam-se na linha desta opção preferencial, entre outras orientações: a) O incentivo às CEBs (4ª parte, cap. I, 2). b) A afirmação da Religiosidade Popular como força evangelizadora (3ª parte, cap. II, 3). c) A afirmação da prioridade da educação popular (847-951). d) A defesa e promoção dos Direitos fundamentais da pessoa humana como parte da "missão evangelizadora" da Igreja (1030. 4ª parte, cap. IV).

Conclusão

Por tudo o que se diz e que se vê, a VR hoje está em clima de mudança. Ela se desloca para a periferia, como diz o DP, "em missão evangelizadora especial" (573, 614), "em zonas marginalizadas e difíceis" (575). O mesmo DP nos pede que aprofundemos esse compromisso sem, porém, deixar a descoberto aqueles outros setores tradicionais que no contexto das transformações por que passa a Igreja na AL, no seu entender ainda é necessário conservar e renovar.

Creemos que, no espírito do DP, os religiosos atualmente são chamados a buscar novas formas de "Comunhão e Participação", atentos às exigências do povo, fiéis ao seu carisma e por isso mesmo fiéis à Igreja de Jesus Cristo.

FORMAMOS UM SÓ CORPO EM CRISTO

“O que unifica os membros da Igreja de procedências tão diversas é a fé em Jesus ressuscitado e a adesão ao projeto evangélico do Reino. Isto exige rupturas com os esquemas deste mundo e com os egoísmos de classes e nações. Isto exige um compromisso manifesto com os pobres porque eles são os primeiros destinatários da mensagem salvífica”.

Frei Camilo Maccise, OCD

O Concílio Vaticano II teve um acentuado caráter eclesiológico. Nele a Igreja buscou uma compreensão nova de si mesma e de seu papel no mundo de hoje. Reviu sua liturgia, seu apostolado, seu caráter missionário, suas relações com os irmãos separados e com outras religiões. Orientou a renovação da vida sacerdotal e religiosa. Redescobriu o papel dos leigos.

Entre outras coisas, colocou a Vida Religiosa no seio da Igreja, como um sinal dentro desta destinado a atrair eficazmente todos os membros da mesma Igreja a cumprirem sem esmorecimento os deveres da vocação cristã (1).

Neste processo de redescoberta e acentuação do caráter comunitário da história da salvação (2), são de

importância capital os ensinamentos de Paulo. Ele é o teólogo da unidade da comunidade cristã. Para ele esta unidade decorre do plano divino de salvação. Há “um só Senhor, uma só fé e um só batismo, um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4, 5-6). Na Igreja todos os homens encontram guarida, judeus e gregos (Ef 2, 16; 3, 6).

1. Colocações deficientes da vida religiosa na Igreja

À margem de uma Igreja separada do mundo

A vida religiosa tem participado, desde o princípio, das luzes e sombras das diferentes eclesiologias, que condicionavam necessariamente o

conceito que a Igreja tinha de si mesma e de sua missão no mundo.

Pouco a pouco a Igreja foi abandonando os conceitos bíblicos de Povo de Deus, de Família, de Casa de Deus, e outros que lhe permitiam compreender-se e situar-se no mundo. Sua reflexão foi-se orientando na linha institucional e jurídica. E assim foi até atribuir a si o conceito de sociedade perfeita. A Igreja usou para si esta definição durante muitos séculos. Automaticamente, colocou-se diante de outra sociedade perfeita: a organização civil dos Estados. Sua missão era a de influir nestes permanecendo de fora, e resguardar-se bem da influência do mundanismo que, não obstante, nela penetrava, atingindo principalmente as esferas de poder.

Não foi difícil que, em tal situação, a vida religiosa, embora considerando-se teoricamente dentro da Igreja, em suas orientações práticas e em sua vida em geral, estivesse um tanto à margem da vida do resto do Povo de Deus.

Por um lado, dentro de uma concepção clerical de Igreja, a vida religiosa afastava-se dos leigos e aproximava-se do clero e da Hierarquia. Por outro, ao chegar à conclusão de que existiam dois caminhos propostos por Jesus aos cristãos: o dos preceitos (obrigatórios para todos) e o dos conselhos (livre e oferecido a alguns poucos privilegiados), os religiosos separavam-se também do clero. E esta distinção entre caminho de preceitos e caminho de conselhos esteve vigente durante vários séculos na Igreja. Uma leitura superficial de alguns textos evangélicos,

e um conceito não muito claro do que é a perfeição, originaram e mantiveram esta maneira de pensar. O chamado à perfeição, à santidade, foi considerado como sinal distintivo da vocação à vida religiosa.

Assim, o papel dos religiosos concebiam-se na linha de um testemunho do definitivo, completamente diferente do presente. Por isso, chegaram a ser chamados de "testemunhas da cidade de Deus".

Reforço dos aspectos institucionais da Igreja

Curiosamente, o fato de estar, de certo modo, à margem de uma Igreja, sociedade perfeita, não impediu que a vida religiosa se constituísse um reforço dos aspectos institucionais.

Uma instituição preocupa-se sobretudo com a ortodoxia, a ordem, a disciplina, a organização. O domínio do enfoque institucional da Igreja, por outro lado necessário, acentuou demasiadamente tais preocupações e tais pólos de interesses. Passaram a segundo plano as relações mais pessoais e diretas, a fraternidade, a corresponsabilidade, o comunitário.

A isto é preciso acrescentar o natural distanciamento dos quadros diretivos de uma sociedade em confronto com a base. Tende-se a organizar tudo à distância, oferecem-se diretrizes com autoridade e vive-se em um mundo elitista (3). A Igreja descuidou-se, assim, da presença próxima e solidária um meio do povo, a fim de dar aí um testemunho evangélico.

A vida religiosa foi passando, naturalmente, pela evolução dos grupos: de uma organização simples e em consonância com a vida, para outra cada vez mais complicada, que deu origem ao predomínio do institucional. Deste modo, os religiosos foram-se afastando do povo e passaram a preocupar-se mais com a continuidade e com a pureza do carisma específico da instituição, com a disciplina e a uniformidade em todos os níveis, do que com a praxe. Situaram-se nos setores elitistas e orientaram neste sentido seus serviços apostólicos. Assim sendo, em lugar de constituírem para a Igreja-instituição um questionamento contínuo que a equilibrasse e que impedisse seu afastamento da realidade, acabaram servindo de baluartes da mesma. Chegaram até a superar a Igreja no apego ao tradicional, na absolutização das estruturas, no excessivo valor dado a coisas muito secundárias e de origem cultural. As reformas que a Igreja tem querido introduzir, especialmente a partir do Vaticano II, encontraram muitas vezes nos religiosos o maior obstáculo. Basta pensar, por exemplo, nas Federações de Religiosas contemplativas que já Pio XII propunha nos anos cinquenta e que ainda não são de todo aceitas, depois de quase 30 anos!

A negação do específico

No extremo oposto, encontramos agora uma corrente de pensamento que nega a existência de algo específico dos religiosos na Igreja. A excessiva exaltação do estado religioso como estado de perfeição trouxe como consequência uma reação que busca quase uma identifica-

ção do religioso com o leigo. Esquece-se que, embora sem ser um caminho de privilégio, a vida religiosa é um modo de viver o cristianismo, é um carisma na Igreja. Não é, convém repeti-lo, uma vida que, por exceção, estivesse orientada para a consecução da perfeição evangélica, meta de toda vida cristã. Contudo, é uma forma particular de tender ao que é obrigação e compromisso do discípulo de Cristo.

Esta negação do específico da vida religiosa não afeta unicamente este estado de vida na Igreja enquanto tal. Também, como reação, busca-se agora uma homogeneidade em todos os institutos religiosos. Isto traz um empobrecimento que afeta a própria Igreja. Quando não se reconhecem os carismas específicos de cada instituto, perde-se uma grande riqueza de serviços especializados que trariam maiores benefícios para todos.

É verdade que não devemos cair na estreiteza de outras épocas nem na concepção estática do carisma. Isto impedia dinamismos de renovação e novas encarnações que os tempos pediam. Mas também não podemos passar ao extremo de negar algo próprio e peculiar de cada instituto. É absurdo pretender, como acontece com bastante frequência, encaixar os religiosos nos lugares que lhes são apontados por uma pastoral de conjunto elaborada no escritório e sem suas contribuições diretas.

2. A Igreja em São Paulo

Da riquíssima eclesiologia paulina vamos tomar apenas três aspectos

que constituem outros tantos questionamentos para a vida religiosa. Esta é um carisma no seio do Povo de Deus, que é a Igreja, Corpo de Cristo.

A Igreja: Povo de Deus que peregrina

Para Paulo, os cristãos são eleitos por Deus antes da constituição do mundo para fazer parte de seu Novo Povo (Ef 1, 4). Assim como Deus, no Antigo Testamento, conquistou seu Povo, da mesma forma Cristo com seu sangue conquista para si os cristãos (Hbr 20,28). Ao receber o Batismo "em um só espírito", eles formam um só corpo (1 Cor 12, 13), a Igreja, povo, propriedade do Senhor Jesus o qual deve agir de acordo com as exigências do Mestre (Tt 2, 14).

A Igreja para Paulo é o Novo Israel que peregrina como o Antigo (1 Cor 10) e os apóstolos são os ministros da nova aliança (2 Cor 3, 6). Este Povo de Deus é universal. É formado não só de judeus, mas também de gentios. Cristo destruiu a barreira que havia entre eles; agora todos são participantes da única salvação, porque Jesus "reconciliou uns e outros num só corpo mediante a cruz" (Ef 2, 16).

Esta Igreja peregrina deve inserir-se no meio do mundo. Terá que evitar tudo aquilo que não está de acordo com a revelação de Jesus Cristo, mas não poderá afastar-se do relacionamento com os outros homens (1 Cor 5, 9-13). Ela será aí no próprio coração da história, um fermento de transformação. Pu-

rificará sua levedura para ser uma "nova massa" (1 Cor 5, 7-8).

A Igreja peregrina tem que lutar antes de chegar á sua consumação (Ef 6, 10-19), e caminha na esperança ativa, fazendo seu o grito: "Maran tha" = Vem, Senhor nosso! (1 Cor 16, 22).

Este povo de Deus concretiza-se nas comunidades cristãs dos diversos lugares, as "igrejas locais". Estas formam, em sua comunhão, a Igreja universal e permitem sua encarnação em todos os ambientes. São diferentes entre si devido às circunstâncias e à idiosincrasia dos povos, cujas características assumem. No entanto, as igrejas particulares são vistas por Paulo na projeção de um Povo de Deus universal (2 Cor 9, 12-14).

A Igreja: Corpo de Cristo

Paulo usa várias metáforas para expressar o mistério da Igreja. Fala dela como da "esposa de Cristo" (Ef 5, 23-32), como "edifício ou habitação" (Ef 2,20-22); como "família de Deus" (Ef 2,9). Define-a, outrossim, como a "Jerusalém do alto" (Gál 4, 26).

A Igreja, corpo de Cristo, é a principal metáfora que Paulo usa para expressar o que ela é (1 Cor 12, 12-31; Ef 4, 4-16; Rom 12, 4-8). Com tal metáfora, Paulo quer enfatizar a unidade que deve estar presente entre todas as igrejas particulares. O princípio de unidade é Cristo, cabeça deste corpo, e o Espírito que une o crente a Cristo no batismo (1 Cor 6, 11; Rom 6,1) e os crentes entre si (1 Cor 12, 13).

Por este motivo, formamos um corpo em Cristo. Este corpo é de Cristo, está em Cristo, pode ser chamado Cristo (1 Cor 12, 12-27; Rom 12,5). Isto certamente não se verifica no sentido individual, mas numa unidade superior e misteriosa, porém, real.

Paulo apresenta Cristo como redentor desta Igreja (Ef 5, 23-27) e como fonte de seu crescimento e de sua vida: "pelo qual e no qual" se realiza o crescimento e a edificação de seu corpo mediante o Espírito e mediante o amor (Ef 4, 15-16; 4, 4).

A Igreja é a "plenitude" daquele que recebe dela sua realização total e universal. A Igreja deve crescer até completar o Cristo total, o "pleroma" do Cristo cósmico (Ef 1,23).

Os carismas na Igreja

Cristo, cabeça da Igreja, irradia plenitude sobre ela através dos carismas que derrama nos membros que a formam.

Paulo insiste na **diversidade e unidade dos carismas** na Igreja. Concebe-os como dons que Deus comunica gratuitamente para o serviço dos outros. Vê neles uma manifestação do poder de Deus. As quatro palavras gregas que utiliza para designá-los (1 Cor 12, 1, 4-6), unidas entre si, constituem esta definição que acabamos de formular.

Carismas não são apenas nem principalmente as manifestações extraordinárias do Espírito. Também o são outros serviços funcionais, entre os quais Paulo menciona seu apostolado em geral (Rom 12, 6-7; Ef 4, 7-11).

Na Primeira Carta aos Coríntios Paulo sublinha a origem trinitária dos carismas, que Deus comunica para o bem do corpo de Cristo: "Há diversidade de carismas, mas o **Espírito** é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o **Senhor** é o mesmo; diversidade de funções, mas é o mesmo **Deus (Pai)** que opera tudo em todos" (1 Cor 12, 4-6).

Existe entre os carismas uma estrutura harmoniosa porque eles são, no fundo, expressão e manifestação do mesmo Espírito, que os dá para o bem comum. A estrutura harmoniosa verifica-se precisamente na multiplicidade e na diversidade dos carismas. Todos devem ser uma concretização da caridade. É o amor cristão o programa que guiará sua realização. Ficarão sob a direção da autoridade, que também é um carisma, porém não o único.

O valor dos carismas depende, para Paulo, do maior ou menor serviço que prestam à comunidade. Por isso, escrevendo aos coríntios, há de fazer-lhes ver que existem manifestações carismáticas extraordinárias que pouco adiantam para a comunidade e que, por isso mesmo, devem ser colocadas em segundo plano, deixando lugar para outros carismas realmente úteis aos cristãos (1 Cor 14, 1-33). Temos de aspirar aos melhores dons, mas acima destes está o ágape cristão (1 Cor 12, 31).

O acolhimento dos carismas e o uso dos mesmos deve ser acompanhado de um discernimento prudente e aberto à experiência que dêem a chave para se distinguir o verdadeiro do falso (1 Ts 5, 19-21).

3. Novos enfoques da vida religiosa partindo da perspectiva eclesiológica

Vida religiosa dentro de uma Igreja no mundo

A Constituição conciliar "Gaudium et Spes" apresentou-nos a Igreja não mais como uma realidade separada do mundo, mas nele presente, vivendo e agindo com ele (4). O Capítulo IV da mesma Constituição intitula-se "Função da Igreja no mundo atual". Aí aparece claramente delineada a missão do Povo de Deus em meio dos outros povos, progredindo no mesmo ritmo que toda a humanidade e sendo como que o fermento e a alma da cidade humana (5).

Consideram-se três aspectos da vida humana: o individual, o comunitário e o de relações com o mundo, que o homem é chamado a transformar.

Sob o aspecto individual, a missão da Igreja consiste em fazer o homem compreender quem ele é à luz de Deus: um filho chamado à liberdade e responsável diante de um Pai. É por isso que a Igreja não pode deixar de rejeitar toda escravidão e tudo aquilo que atenta contra a dignidade humana.

Nós, homens, fomos feitos para o relacionamento. Vivemos necessariamente uma dimensão comunitária. A Igreja, embora não tenha diretamente uma missão "de ordem política, econômica ou social", pode e deve trabalhar para que se consiga "estabelecer e consolidar, segundo

a lei divina, a comunidade humana" (6).

Um dos modos de fomentar esta comunhão da família humana está no empenho e no esforço para transformar o mundo, como "obrigações para com o próximo e para com o próprio Deus" (7). A Igreja deve trabalhar por uma sociedade mais justa.

Numa Igreja, que considera ter — na linha da teologia de Paulo — a missão de sinal e instrumento para a realização dos planos de Deus sobre a humanidade, a vida religiosa não pode seguir outro caminho. Seu papel de sinal e de instrumento dentro da mesma Igreja (8), obriga-a a procurar ser uma expressão da maneira como vive um filho de Deus, um filho livre e responsável; a dar um testemunho de fraternidade que, irradiando-se externamente, trabalhe para criar a comunhão dos homens entre si. Finalmente, terá que assumir também, fiel à sua identidade, um compromisso sócio-político que a impulsione a trabalhar pela criação de relações sociais mais justas, que permitam repartir os bens que Deus criou a fim que servissem de ponto de encontro entre os homens.

Só assim poder-se-á compreender o serviço carismático dos religiosos no mundo de hoje. Ao radicalizar eles com intensidade o compromisso cristão, assumem eles com intensidade o compromisso da Igreja no mundo. Os votos e a vida comunitária têm que ser colocados nesta nova perspectiva. Ela lhes dará um sentido atual e compreensível. A castidade e a vida

comunitária seguiriam a linha da expressão de uma fraternidade universal e, ao mesmo tempo, de um compromisso no sentido de criar esta mesma fraternidade entre os homens. A pobreza estaria relacionada com o empenho em construir uma sociedade justa em que se possam realmente repartir os bens. A obediência, enfim, teria que ser no religioso a disposição de assumir livre e responsabilmente, como filho de Deus, a própria missão na história, como serviço a uma sociedade que permita a cada um exprimir o seu pensamento, através de sua palavra, como filho de Deus.

Vida religiosa dentro da Igreja, Povo de Deus que peregrina

Na doutrina de Paulo, como vimos, a Igreja aparece como um povo peregrino. Para dele participar estão chamados os homens de todos os povos, raças e condições. "O que unifica esses membros de procedências tão diversas é a fé em Jesus ressuscitado e a adesão ao projeto evangélico do Reino. Isto exige rupturas com os esquemas deste mundo e com os egoísmos de classes e nações. Sendo um reino de verdade, justiça, amor e paz, exige um compromisso manifesto com os pobres, porque eles são os primeiros destinatários da mensagem salvífica" (9).

A vida religiosa, considerada neste Povo de Deus peregrino, é chamada a enfatizar dois aspectos importantes na vida da Igreja: as diversas encarnações da mesma nos povos, e o provisório e limitado de todas as mediações da história que caminha para a sua consumação. Ao lado

destas duas exigências está a do serviço preferencial prestado aos pobres.

A encarnação da vida religiosa nos diversos ambientes implica um pluralismo de institutos, e dentro dos institutos. A realidade, sendo diferente sob muitos aspectos, gera diversidades. O normal é, portanto, que os religiosos, embora tendo o mesmo carisma e pertencendo ao mesmo instituto, tenham em sua vida as características do lugar, do tempo e da cultura a que pertencem.

Ser peregrino significa caminhar continuamente, não se deter nunca em algo que impeça o prosseguimento da viagem. Quer dizer relativizar tudo, ao ter presente que o definitivo está na meta do futuro. A Igreja, em seu aspecto institucional, tende naturalmente a estabilizar-se, a apegar-se a esquemas, a absolutizar mediações. A vida religiosa deve ser dentro dela — da Igreja — um desestabilizador contínuo; algo que estimule a Igreja na busca da plenitude, e que a mantenha aberta á mudança e á evolução constantes. A vida religiosa será esta consciência da condição peregrina da Igreja na medida em que saiba ser fiel aos chamados de Deus na história, respondendo a estes com iniciativa e criatividade.

O serviço preferencial aos pobres será também a forma característica em que a vida religiosa há de viver sua inserção na Igreja, Povo de Deus. Enviada como Cristo para anunciar a salvação aos pobres, a libertação aos oprimidos, a Igreja necessita colocar-se continuamente dentro da perspectiva destes para re-

lacionar-se com as diferentes camadas sociais dentro dos povos. "Pode haver em todos eles membros do Povo de Deus, sob a condição de que incluam em sua opção de fé a libertação autêntica de seus irmãos necessitados das condições mínimas, sem as quais não há vida que seja verdadeiramente humana" (10). Os religiosos, com a disponibilidade que lhes dá a sua consagração, são chamados a inserir-se no meio do povo, para aí tornar presente a Igreja, sinal de salvação, numa luta solidária por sua humanização e libertação integral, com todos os riscos que isto implica.

Vida religiosa: um carisma na Igreja a serviço dos outros

A situação de privilégio em que se colocou a vida religiosa na Igreja não nos deve levar agora, como reação, a querer privá-la até de uma função específica no Povo de Deus. É preciso evitar, isto sim, os exclusivismos do passado que a haviam convertido em estado de perfeição, contraposto ao imperfeito e limitado estado laical. Não podemos deixar, porém, de reconhecer que é um modo particular de viver a própria vida cristã. Nele existem diferenças em relação à vida laical, diferenças que justamente fazem dele um carisma,

com uma função própria em benefício dos outros carismas que, por sua vez, lhe trazem seus serviços peculiares.

A doutrina paulina da Igreja como Corpo de Cristo fez-nos ver que unidade não significa total homogeneidade e uniformidade. Pelo contrário, a unidade na Igreja torna-se possível graças à diversidade de membros. Desta diversidade surge um corpo com funções diferentes e complementares: "se todo o corpo fosse olhos, onde estaria o ouvido? E se todo ele fosse ouvidos, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs os membros no corpo, cada um deles como quis... Os membros são muitos, mas o corpo é um só. E não pode o olho dizer à mão: não tenho necessidade de ti. Nem tampouco a cabeça aos pés: não necessito de vós" (1 Cor 12, 17-21).

Além da missão geral da vida religiosa, existem as missões particulares dos diversos Institutos, que manifestam em seus carismas diferentes a riqueza abundante do mistério de Cristo e a ação multiforme do espírito. Cada instituto deverá tomar consciência renovada, através de uma releitura, do que é fundamental em seu carisma, para traduzi-lo num serviço atualizado e eficaz no mundo de hoje.

NOTAS

(1) Lumen Gentium, n. 44. (2) Ibidem, n. 9. (3) Equipe de Teólogos da CLAR, **Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora** (Bogotá, 1977), página 95. (4) Gaudium

et Spes, n. 40. (5) Ibidem. (6) Ibidem, n. 42. (7) Ibidem, n. 43. (8) Lumen Gentium, n. 44. (9) Equipe de Teólogos da CLAR, **Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora** (Bogotá, 1977), página 92. (10) Ibidem.

OS MINISTÉRIOS ECLESIAIS SEGUNDO O DOCUMENTO DE PUEBLA

“A evangelização é a missão fundamental da Igreja. É o grande ministério ou serviço que a Igreja presta ao mundo e aos homens no mundo: oferecer com fatos e palavras a Boa Nova de que está chegando para os homens, em JESUS CRISTO, o Reino de Deus, reino de justiça e de paz”.

Pe. Alberto Antoniazzi

Belo Horizonte, MG

O termo “ministério” é utilizado no Documento de Puebla, assim como na linguagem eclesial, segundo duas acepções diversas. Às vezes, ministério é o equivalente de missão, função, serviço, e indica o conjunto de tarefas a serem desempenhadas. Outras vezes, ministério significa, mais estritamente, a condição de uma pessoa (o “ministro”), que é destinado a desempenhar tais tarefas. Em outras palavras, o ministério pode ser visto do seu lado **objetivo**, como realidade ou tarefa, ou do lado do seu **sujeito**, **daquele** que é responsável pelo exercício do ministério.

Geralmente, quando se fala em ministérios, nos livros de teologia ou de pastoral, trata-se sobretudo do

segundo aspecto. Quem são os responsáveis pelo ministério da Igreja? Como se distribuem as diversas tarefas ministeriais? Quais são as atribuições ou responsabilidades deste ou daquele ministro?

Para uma visão clara do problema, é necessário manter diante dos olhos os dois aspectos. Nesta breve análise do tema dos ministérios no documento de Puebla, dividiremos em duas partes. A 1ª parte investigará o que Puebla nos diz do ministério da Igreja na América Latina de hoje. A 2ª parte analisará as propostas de Puebla relativas à organização dos ministérios e à vida dos ministros. No decorrer desta análise, introduziremos algumas reflexões críticas.

I. O ministério ou a missão da Igreja na A.L. de hoje

Se falarmos de **ministério** da Igreja, no singular, estamos pensando na missão que ela deve realizar. Esta missão é o prolongamento da própria missão de Cristo, que “veio para servir”. (E serviço em grego deu “diakonia” e, em latim, “ministerium”).

Todos estamos de acordo, creio, em reconhecer que os diversos aspectos particulares do ministério eclesial ou cristão devem ser reconduzidos à sua unidade fundamental neste único “ministério”, que é o do próprio Cristo.

Mas, quando se trata de descrever, concretamente, os diversos aspectos e implicações do único ministério de Cristo, as descrições divergem e acentuam diferentemente as coisas, conforme as situações históricas ou culturais em que nasceram.

Vamos recordar poucos exemplos, essenciais. O ministério cristão (tanto o de Cristo quanto o de seus ministros) é descrito muitas vezes segundo a tríplice distinção das funções profética, sacerdotal e real (ou pastoral) são figuras do Antigo Testamento. Justamente se diz que Jesus Cristo reúne em si e supera a missão dos antigos profetas, reis e sacerdotes. (Talvez seja mais discutível realizar facilmente a mesma síntese nos cristãos de hoje... tanto mais que as qualidades que se exigem do profeta não são exatamente aquelas do sacerdote, ou do rei. No A. T., os conflitos entre os representantes destas três funções ou instituições eram freqüentes).

De qualquer forma, essa definição do ministério cristão, introduzida por Calvino na teologia moderna, teve um grande sucesso na Igreja católica recentemente. O Concílio Vaticano II a adotou e também o Documento de Puebla a utiliza (493 e 507: “Cristo Profeta, liturgo e Rei”; ou 531: o Bispo, sinal do próprio Cristo “Mestre, Pastor e Pontífice, LG 21”). Certamente, um dos motivos do sucesso da fórmula e de sua utilização pelo Concílio Vaticano II foi a sua riqueza no confronto com a concepção anterior do ministério, que era praticamente reduzido somente à função sacerdotal. Ressaltando o serviço da Palavra (a missão “profética”) e o serviço da unidade e da caridade (a missão “pastoral”), o Vaticano II enriquecia e renovava a teologia dos ministérios, abrindo novas perspectivas, ainda não esgotadas e que talvez propiciem uma superação desta mesma terminologia de sabor vétero-testamentário.

De fato, — e é este o segundo exemplo que queremos lembrar rapidamente — pode-se encontrar uma descrição do ministério cristão no próprio Novo Testamento, sem ficar dependendo das instituições do Antigo. Assim, um certo número de teólogos propõe a distinção de três aspectos ou funções fundamentais no ministério cristão: MARTYRIA, KOINONIA, DIAKONIA. Os termos gregos, que pretendem evocar o sentido exato original (isto é, do N. T.), podem ser traduzidos aproximadamente como: TESTEMUNHO, COMUNHÃO, SERVIÇO. Com o primeiro, entende-se o **testemunho** da fé, pela vida e pela palavra (a confissão de fé, seguida pela cate-

quese e o aprofundamento teológico, até a suprema expressão da vida de fé que é o martírio); o segundo termo, **comunhão**, indica a edificação da comunidade cristã ao redor da Eucaristia (e, com isso, todo o culto e a obra de santificação da Igreja); o terceiro termo indica o **serviço** ao mundo, especialmente aos pobres, a manifestação desinteressada e generosa da atitude que, como o Cristo, querem servir ao irmão, ao abandonado, ao pecador.

Nesta perspectiva, a palavra "rei" não tem lugar; a palavra "sacerdote" (que já monopolizou a definição do ministério na Igreja por muitos séculos) tem um lugar, mas limitado; e o termo mais expressivo, que deveria "dar o tom", é a palavra "servo". Aliás, também "ministério" ou "ministro" significam isto, etimologicamente. Mas quem se lembra disso? Há tempo, "ministério" ou "ministro" têm a conotação de cargo importante, não do serviço humilde, de que Cristo é exemplo (Jo 13, 1-16).

Mas o ministério cristão pode ser descrito também com uma outra terminologia, mais ligada à nossa experiência atual, embora sem deixar de ter ligações com a tradição e as origens cristãs. Se o Concílio Vaticano II se reunisse hoje, falaria da missão da Igreja da mesma forma como falou em 1962-65? Creio que não. Também sua imagem teria evoluído. Mas, em lugar de explorar meras hipóteses, que não se realizarão, vejamos como a conferência de Puebla descreveu a missão da Igreja, o "ministério" cristão. Na falta de um desenvolvimento sistemático do tema e diante da natureza compósita

e nem sempre orgânica do documento (resultado, como se sabe, do trabalho de 21 diferentes Comissões), cabe-nos a tentativa de ordenar de certo modo as numerosas afirmações de Puebla sobre o ministério. Naturalmente esperamos expressar bastante fielmente a intenção dos Autores, assim como transparece nos textos.

Esta descrição estará, provavelmente, influenciada pelas próprias circunstâncias históricas em que foi formulada. Senão se pode pretender, portanto, que tenha um valor universal, contudo deverá ser particularmente vantajosa para nos ajudar a compreender as exigências da missão cristã na América Latina de hoje.

Puebla ressalta em primeiro lugar o ministério da **evangelização**. Poderia ter sido diferente numa Conferência Episcopal para refletir exatamente sobre este tema? De qualquer forma, neste ponto Puebla se situa em continuidade com o Vaticano II e com Medellín, o Sínodo dos Bispos de 1974 e a "Evangelii Nuntiandi".

O termo "evangelização" exige, porém, um esclarecimento. É utilizado, às vezes, de forma tão abrangente, que parece incluir toda a ação pastoral da Igreja. Parece significar globalmente toda a missão da Igreja, todo o seu ministério no mundo. (De fato, qual assunto pastoral ficou esquecido no documento de Puebla, exceto os campos da pastoral "especial"?). Talvez se possa dizer que muitas atividades pastorais (catequese, comunidade cristã, defesa dos direitos humanos, etc.) foram conside-

radas no documento de Puebla não genericamente, mas sob o ângulo específico de sua contribuição para a evangelização. Isto, contudo, não é claro. Falta uma definição rigorosa de evangelização, enquanto sobram descrições de atividades eclesiais só remotamente ligadas à evangelização propriamente dita. Por isso nos arriscamos a propor uma certa classificação daquilo que, no documento de Puebla, se junta e se liga de muitos modos, num emaranhado nem sempre fácil de destrinchar.

Diremos então que a **evangelização** é a “missão fundamental” da Igreja (nº 48) e a definiremos como “o grande ministério ou serviço que a Igreja presta ao mundo e aos homens no mundo: oferecer com fatos e palavras (DV 2) a Boa Notícia de que está chegando para os homens, em Jesus Cristo, o Reino de Deus, reino de justiça e de paz” (524). Distinguiremos, porém, as atividades essencial e diretamente voltadas para a evangelização e o “caráter evangelizador e missionário” (nº 509) que toda tarefa pastoral tem ou deveria ter.

Se a evangelização consiste, essencialmente, na **comunicação** da Boa Nova (**eu-angelion**, evangelho), a comunicação social e todos os seus meios devem merecer uma especial atenção (o § 5 do cap. 3 da III parte, nº 865-868, e especialmente a introdução do mesmo § 5). A Igreja, que recebeu o dom das línguas em Pentecostes e deve vencer a “Babel” deve estar a serviço da comunicação entre os homens, no sentido mais profundo, o do **diálogo**

e do entendimento, mesmo entre as pessoas de credos e ideologias diferentes (cap. 4 da II parte, 869-896). Também diálogo e evangelização estão “intimamente relacionados” (nº 869). E o serviço do diálogo será ainda mais importante no âmbito de uma sociedade pluralista (nº 987).

A evangelização exige também a **promoção da justiça** e o empenho pela **libertação integral** do homem. Isto é dito de várias maneiras: evocando a conhecida afirmação do Sínodo de 1971 de que a promoção da justiça é parte integrante da evangelização (nº 1015); evocando “*Evangeli Nuntiandi*” (nº 31), que reconhece “laços de união muito fortes” entre a evangelização e a promoção humana em seus aspectos de desenvolvimento e libertação (nº 247); afirmando que “nossa missão de levar a Deus implica também em construirmos aqui uma sociedade mais fraterna” (n.º 50). Sobretudo, o documento de Puebla expressa a consciência deste aspecto da missão da Igreja através das opções pastorais que propõe na IV parte, particularmente nos capítulos 1, 3 e 4 (opção pelos pobres, construção da sociedade pluralista, ação pela pessoa humana — também o capítulo 2, sobre os jovens, contém elementos no mesmo sentido, nos nº 949 e 958),

Puebla insiste, finalmente, num outro aspecto do trabalho de evangelização, que é a própria edificação da comunidade cristã. É característica a descrição da Igreja como “**comunhão**”, que tem seu fundamento e sua meta na própria comunhão trinitária, no ministério da comunhão entre as Pessoas divinas (nº 123-

127). Conforme Puebla, situaremos aqui todas aquelas atividades (ou serviços, ou ministérios) que podemos considerar como “meios” de edificação da comunidade cristã e de sua comunhão com Deus: liturgia, oração, testemunho, catequese, educação... Puebla acentua também, muito mais que no passado, que a comunidade cristã assume e desenvolve a religiosidade do povo, no respeito de sua cultura. Não explicita muito, porém, as formas particulares que estas dimensões da vida cristã podem assumir em contextos específicos (no meio urbano, no meio operário, etc.). Mas, para a nossa finalidade, bastam as linhas gerais, que podem ser melhor ressaltadas por uma fórmula, como esta, para resumir o “ministério” da Igreja segundo Puebla: **EVANGELIZAÇÃO — COMUNICAÇÃO/DIÁLOGO — PROMOÇÃO HUMANA** (promoção da justiça, libertação, transformação da sociedade...) — **EDIFICAÇÃO DA “COMUNHÃO” ECLESIAL.**

No próprio documento de Puebla, existem outras “fórmulas breves”, para descrever o conjunto da ação pastoral ou do ministério da Igreja, fórmulas significativas, embora nem sempre completas: vejam-se o nº 502 (catequese, liturgia, serviços de justiça e caridade, serviço administrativo) e o nº 512 (serviço do Evangelho, seja na pregação, seja na celebração dos sacramentos ou na defesa da dignidade humana).

Embora a descrição da missão e ação pastoral da Igreja seja mais rica, no documento de Puebla, terminaremos aqui nossa I parte. Na

II parte teremos modo de verificar e completar o que vimos até aqui.

II. Os ministérios ou como dividir as responsabilidades

Quem deve assumir a responsabilidade pela missão da Igreja? Quem deve prestar o serviço ou ministério de Cristo ao mundo? Hoje a resposta nos parece evidente: todos, todos nós, todos os cristãos, embora de maneiras diferentes e com autoridade diferente. Mas nem sempre foi assim... Ministério não era, até há pouco, sinônimo de hierarquia ou de sacerdócio?

Verificaremos, pois, se e como atribuem responsabilidades e serviços à comunidade eclesial (tomada no seu conjunto), a alguns cristãos (chamados de modo especial e, às vezes, permanente, ao exercício de um ministério) e aos cristãos que se tornaram ministros da hierarquia da Igreja, pelo sacramento da Ordem.

1. Toda a comunidade deve evangelizar

A evangelização é obra de todo o povo de Deus. (E já vimos que a evangelização é o primeiro ministério; antes, em sentido lato, é toda a missão da Igreja). Isto é dito como afirmação de princípio, na reflexão teológica sobre a evangelização: “a missão evangelizadora compete a todo o povo de Deus” (nº 240). Acrescenta-se ainda: é sua vocação primordial, sua identidade mais profunda, sua alegria. “O povo de Deus... existe para evangelizar” (*ibidem*). É também uma constatação de fato: “A obra evangelizadora

da Igreja na América Latina é o resultado de um unânime esforço missionário de todo o povo de Deus" (nº 3). É uma afirmação que volta sob diversas formas e se estende aos outros aspectos da evangelização, como a promoção humana ou libertação (cf. nº 345) ou a pastoral vocacional (nº 675).

Contra uma concepção individualista do ministério (entendido como vocação pessoal, às vezes como privilégio ou promoção da **pessoa**), parece-me importante frisar que o ministério é, antes de tudo, uma responsabilidade da **comunidade** enquanto tal, no seu conjunto. Ora, a comunhão" (cf. cap. 1 da III parte): diversos níveis, que o documento de Puebla descreve como "centros de comunhão" (cf. cap. 1 da IIIª parte): a família, a comunidade de base, a paróquia, a Igreja particular...

De todas essas se diz que são "sujeitos da evangelização". Todo o capítulo sobre a família, insiste em apresentá-la como **sujeito** da evangelização e não só como objeto (cf. introdução ao nº 417). O casal santificado pelo matrimônio, segundo uma bela definição do nº 431, é "um evangelho da presença pascal do Senhor". A catequese começa na família e os pais são os primeiros mestres e catequistas, ministros da oração e do culto a Deus (nº 434). A família, pela força libertadora do Evangelho, torna-se capaz de prestar serviço à Igreja particular e de contribuir para a edificação de um mundo cristão, de justiça e paz (nº 437 e 435).

As **comunidades eclesiais de base**, motivo de alegria e esperança para

a Igreja (56), fonte de onde brotam os novos ministérios (57 e 473), estimulam o crescimento na responsabilidade por parte dos fiéis (468), oferecem formas mais adequadas de catequese familiar e de educação dos adultos na fé (477).

A **paróquia**, além de animar e coordenar os ministérios das comunidades menores, oferece a presença constante da Eucaristia, e dos outros sacramentos, e proporciona uma série de serviços que não estão ao alcance das comunidades menores (nº 492).

No **nível diocesano** (ou da Igreja particular), estabelecem-se os organismos e canais que permitem o intercâmbio e a corresponsabilidade entre os diversos agentes de pastoral e as comunidades, paróquias, movimentos (cf. nº 482). Neste nível também, através do ministério do Bispo, exprime-se mais plenamente o ministério da Igreja (494).

As Igrejas particulares se abrem ao diálogo e à comunhão entre si, no âmbito da **Igreja Universal**, em comunhão com o Romano Pontífice (503, 494). O caráter missionário da Igreja particular é enfatizado, assim como muitas vezes aparece a expressão de agradecimento àquelas Igrejas particulares que prestam sua colaboração para a evangelização da América Latina (nº 63, 67, 511).

2. Diversidade de ministérios

Dentro da missão comum, confiada à Igreja, há diversificação das tarefas concretas e dos ministérios confiados aos cristãos.

Esta **diversidade de ministérios** (que supera a velha concepção que identificava todo o ministério eclesial com o ministério hierárquico ou sacerdotal) é afirmada e justificada em vários textos de Puebla, com base no Novo Testamento (nº 525), no Concílio Vaticano II (nº 636, que cita AA 21), na experiência pastoral (537). Reconhece-se como dado positivo da atual fase da vida eclesial, “a maior clareza teológica sobre a unidade e a diversidade da vocação cristã” (664) e, no contexto do capítulo sobre pastoral vocacional, dedicam-se vários parágrafos à “diversidade na unidade”, mencionando-se vida consagrada, ministério hierárquico, novos ministérios confiados aos leigos, etc. (669/673; 698).

Uma particular atenção é dada àqueles ministérios, às vezes chamados de “**novos**”, que se situam, por assim dizer, entre a vocação dos leigos e a vocação ao ministério hierárquico (diaconato, presbiterato, episcopado). A terminologia não está ainda firme e uma das poucas correções solicitadas pela Santa Sé, quando da aprovação do Documento de Puebla, foi a substituição da expressão “ministérios leigos” por “ministérios confiados aos leigos” (“Notícias”, Boletim semanal da CNBB, 6/4/79, p. 1).

A vocação dos **leigos** é descrita como uma dupla vocação; uma vocação cristã **genérica**, pela qual todo leigo é chamado a **participar** da ação e da missão da Igreja, assumindo eventualmente ou mesmo permanentemente tarefas de evangelização, animação litúrgica, serviços “inter-

nos” da comunidade eclesial; e uma vocação leiga **específica**, no mundo na transformação da sociedade (cf. especialmente os nº 627-630; mas também 71, 89, 618, 671: “o leigo, com sua função especial no mundo e na sociedade, tem diante de si... enorme tarefa evangelizadora”),

Não se deve esquecer que, tratando das responsabilidades dos leigos na Igreja, o documento de Puebla enfatiza repetidamente o **papel da mulher**, de quem lamenta a “escassa participação em nível de decisões pastorais” (659) e de quem deseja e prevê a participação nos organismos de planejamento e coordenação pastoral, bem como nos ministérios não ordenados (661).

Os **ministérios (novos!)** confiados aos leigos são descritos de várias formas: serviço à comunidade eclesial para seu crescimento e vida, segundo a graça e os carismas que o Senhor lhes conceder (636); serviços referentes a aspectos realmente vitais da vida eclesial, — como, por exemplo, no plano da Palavra, da Liturgia ou na direção da comunidade (637). A preocupação principal não é de definir ou classificar os novos ministérios, como se esta definição pudesse limitar a criatividade e a diversidade deles, devendo ser seu critério fundamental a adaptação “às exigências específicas das comunidades e ambientes” (89). Há, porém, uma série de indicações muito realistas ou “critérios pastorais” para a seleção e formação dos ministros: vocação ou aptidão ratificada pelos pastores; orientação ao serviço da comunidade e do mundo; diversidade, mas coordenação. Com

isto evitar-se-ão os perigos da "clericalização" dos leigos; da "promoção" meramente individual do ministro, fora de uma perspectiva comunitária; de um desestímulo à participação ativa de toda a comunidade (nº 644).

Insiste-se freqüentemente sobre a necessidade de **multiplicar os agentes** de pastoral (nº 89, 502, 672, 655). A pastoral vocacional se deve preocupar também com os serviços ou ministérios que podem ser confiados a leigos (nº 599). Também a escassez do clero é invocada como motivo para a multiplicação de agentes de pastoral e novos ministérios (nº 41, 68, 519, 655).

Contudo, a partir da sábia constatação que nem sempre houve abertura do clero para com os novos ministérios (68), lembra-se oportunamente que estamos diante de um **processo** (475) ou de uma transformação da concepção e do estilo de vida da comunidade eclesial, que exige um **novo** relacionamento entre padres (e Bispos) e os leigos, os agentes de pastoral, os animadores de comunidades, os "novos" ministérios em suma. Este novo relacionamento é particularmente enfatizado no capítulo sobre comunidades de base e paróquia (nº 474 e 479) e supõe uma "mudança de mentalidade" (uma metánoia?) entre os pastores (479 e 508).

A esta mudança da concepção dos ministérios e, conseqüentemente, do papel do padre na Igreja está ligada a "crise de **identidade sacerdotal**", que Puebla não desconhece? O documento não analisa propriamente

a crise. Parece considerá-la, superada, num certo sentido ou parcialmente, (O nº 507, por exemplo, fala no passado de "crises e desajustes que **golpearam** com certa força" a identidade sacerdotal. O nº 514 observa, no presente, "maior clareza com relação à "identidade sacerdotal"). Contudo, o nº 507 deseja uma reflexão teológica mais aprofundada a respeito da "identidade" do presbítero e inclusive sugere que seja "uma visão de síntese para se observar a convergência de elementos, muitas vezes apresentados como opostos".

O problema da ordenação presbiteral de casados (assunto proposto pelos Bispos Brasileiros no documento "Sugestões para Puebla", na Assembléia de Itaici de abril de 1978) não foi sequer mencionado. "Quaestio disputata", questão contravertida, sobre a qual não seria possível a unanimidade e que se julgou melhor deixar cair?

De qualquer forma, com relação ao ministério hierárquico, é tempo de analisar mais detidamente as posições de Puebla.

3. O ministério hierárquico: bispos, padres e diáconos

São poucos os textos sobre o ministério hierárquico tomado globalmente. A introdução ao capítulo sobre este tema contém uma rápida definição: "O m. h., sinal sacramental de Cristo Pastor e Cabeça da Igreja, é o principal responsável pela construção da comunhão da Igreja e pela dinamização de sua ação evangelizadora" (507). Mais

breve ainda o nº 669, que atribui ao m.h. "a grande tarefa evangelizadora de unidade e autenticidade". Esta última fórmula nos parece teologicamente feliz. Mas, antes de discuti-la, é necessário examinar os textos que tratam especificamente de bispos, presbíteros e diáconos.

Estes três ministérios "ordenados" constituem, desde a antiguidade, o ministério hierárquico (nº 526 que cita LG 28), "essencialmente distinto do "sacerdócio comum", do qual participam todos os fiéis pelo Sacramento do Batismo".

Este ministério se exprime plenamente no Bispo. É portanto do **ministério episcopal** que trataremos em primeiro lugar, pois nele poderemos reconhecer mais claramente as características essenciais de todo ministério hierárquico.

O ministério episcopal é, por sua natureza, colegial. Isto não está claramente explícito no documento de Puebla, mas as menções ou referências à **colegialidade** episcopal são numerosas. (Alguns exemplos: a definição do Bispo, no nº 531, começa: "Como membro do Colégio Episcopal..."; o nº 67, mencionando as mudanças no exercício do ministério episcopal nos últimos dez anos, nota um "maior espírito de colegialidade"; também 484, 494, 506, 523, 546; este último parágrafo faz votos de que haja "uma coerência colegial maior").

O ministério do Bispo é descrito detalhadamente nos números 532-534:

— O Bispo é **mestre da verdade**: é o primeiro evangelizador e cate-

quista, medita a Palavra e a prega, anima os que ensinam na Igreja, dialoga com eles e se mantém teologicamente atualizado, a fim de poder discernir melhor a verdade.

— O Bispo é **sinal e construtor da unidade**: promove a participação de todos, estimulando os diversos carismas, suscitando confiança e comunhão na sua Igreja.

— Bispo **pontifice e santificador**: **preside** pessoalmente a liturgia; cultiva a vida espiritual de seus fiéis, especialmente dos presbíteros e religiosos; promove a santidade de todos e dá testemunho de vida "alegre, austera, simples e bem próxima ao seu povo".

Outros elementos da teologia do episcopado se encontram nos nº 593-495, que tratam da Igreja particular ou diocesana.

Mas são mais interessantes as "orientações pastorais" que os próprios Bispos marcam para si mesmos nos nº 545-554. O Bispo deve dar prioridade à evangelização, agir colegialmente, manter ("a todo o custo", diz literalmente o nº 547!) a unidade da Igreja, estimular os Conselhos presbiterais e o crescimento espiritual e pastoral do presbitério, ajudar na solução dos problemas dos padres (isolamento, situação econômica) e tratar "equitativa e fraternalmente" os que abandonaram o ministério sacerdotal, promover a justiça e os direitos humanos, servir de preferência aos pobres... De forma mais sintética, o nº 67 dizia: Hoje se espera do Bispo um testemunho evangélico pessoal, maior

aproximação com os sacerdotes e com o povo... maior simplicidade e pobreza na maneira de viver.

As palavras "unidade e autenticidade" nos parecem resumir o específico da função episcopal (pois do ministério da Palavra, do ministério sacerdotal ou de santificação e do ministério da caridade e do serviço, fora e dentro da Igreja, todo cristão participa, também os leigos). A missão própria do Bispo é de fazer e expressar a **unidade** da Igreja e de coordenar e guiar, com a **autoridade** que lhe vem de Deus pelo sacramento da Ordem, a comunidade que é toda ela empenhada no serviço da Palavra, do Culto e da Caridade.

A teologia do **presbiterato** encontra seu fundamento na teologia do episcopado, assim como o Bispo é modelo de espiritualidade para o presbítero (ao menos diocesano ou secular). Pois os padres são, essencialmente, colaboradores do Bispo (535, 536 e 539). Também se acentuam como responsabilidades atuais do presbítero: a evangelização, a experiência de Deus na oração como fundamento de todo o ministério do padre, o serviço da unidade, o empenho pela libertação integral dos pobres e de todos os oprimidos. Afirma-se, porém, que o presbítero deve agir sempre com critérios evangélicos (nº 357, mais explícito) e evitar a "tentação de tornar-se líder político, dirigente social, ou funcionário de um poder temporal" (nº 540; a preocupação de evitar o envolvimento dos padres na política partidária aparece no nº 50 e no 383).

As diretrizes específicas relativas aos padres insistem na prioridade da evangelização, com atenção especial aos mais necessitados e à promoção humana (555); pedem espírito missionário e melhor distribuição do clero (556); também classificam de prioritário o trabalho pastoral com a família, a juventude e as vocações (557); finalmente exigem a incorporação cada vez mais participante de leigos e religiosas na ação pastoral (558).

A teologia do **diaconato** é rapidamente evocada em dois parágrafos bastante felizes (nº 541 e 542), que rejeitam uma visão meramente pragmática ou supletiva do diaconato, por considerar que sua significação está em ser sinal de uma Igreja "servidora e pobre". Adverte, porém, que a implantação efetiva não poderá ser mera restauração de uma instituição antiga, mas fruto de uma sadia criatividade pastoral (543). Algumas disposições práticas sobre seleção, formação e sustentação dos diáconos terminam lembrando a necessidade de maiores estudos sobre o diaconato permanente (nº 559-562), que é um fenômeno novo e "ainda reduzido" na Igreja latino-americana (nº 69).

Alguns dados complementares sobre o modo de conceber o ministério hierárquico podem ser encontrados na secção que trata da pastoral vocacional (664 e seg.) e particularmente dos Seminários (683 e seg.) Mas o nosso espaço está acabando. Terminaremos com algumas observações gerais.

III. Observações finais

Muitos leitores do documento de Puebla tiveram a impressão de que o documento apresenta, ao mesmo tempo, formulações doutrinárias ou teológicas de tipo "tradicional" (da tradição com o "t" minúsculo, aquela que precede de alguns séculos o Vaticano II; não a grande Tradição das origens, comum também ao Oriente cristão) e diretrizes ou critérios pastorais "avançados", abertos ao presente e ao futuro da Igreja latino-americana.

Os textos de Puebla relativos aos ministérios nos deixaram a mesma impressão: ao lado de princípios doutrinários, que poderiam justificar uma concepção fortemente hierárquica (autoritária...), tridentina, dos ministérios, encontramos diretrizes pastorais que refletem uma prática muito mais comunitária, fraterna, pós-Vaticano II.

Um pequeno exemplo poderia ser tirado das reflexões teológicas sobre o ministério hierárquico nos nºs 562-529. O ministério hierárquico é fundado aí na figura de Cristo como Bom Pastor. Ora (e dispense aqui a demonstração histórico-teológica, que poderia ser feita sem muita dificuldade), a valorização do pastor face à comunidade sempre andou "pari passu" com a desvalorização da mesma comunidade e sua redução à passividade. Não faltam documentos eclesiais relativamente recentes (início do séc. XX), onde se teoriza exatamente a autoridade exclusiva dos pastores e simultaneamente a total submissão e passividade das "ovelhas", isto é, do povo

cristão. Mas quem for ler os nºs 526-529 encontrará uma descrição admirável do estilo pastoral preconizado pelos bispos latino-americanos, inspirado no serviço de Jesus e na identificação com o povo.

Mais importante, porém, para testar a coerência das posições eclesiológicas de Puebla, é estudar, nas linhas gerais, a relação entre hierarquia e laicato. Sabe-se que a tendência tridentina (aliás, mais antiga, pois vem desde a reforma gregoriana do séc. XI) é a nítida distinção de dois campos: a Igreja, para os pastores (ou clérigos, ou hierarquia); o mundo, para os leigos. Esta análise nos permite retomar brevemente a I parte do nosso estudo e confrontá-la com a segunda. Na I parte vimos a concepção do ministério (ou missão) da Igreja e distinguimos algumas tarefas fundamentais: evangelização, comunicação/diálogo, promoção humana, edificação da comunidade cristã. Na II parte examinamos os diversos tipos de ministros e suas atribuições.

Dentro de um esquema rigidamente tridentino, dever-se-iam atribuir a evangelização e a edificação da comunidade cristã à hierarquia (aos clérigos), e a promoção humana (e talvez o diálogo), aos leigos. Ora, isto não acontece no documento de Puebla. Está dito de uma forma suficientemente clara que a evangelização é responsabilidade de toda a comunidade cristã, não só de padres e bispos.

Está também dito claramente que a promoção da justiça, o empenho pela libertação integral do homem,

a edificação de uma sociedade mais fraterna é responsabilidade de toda a Igreja, e, por isso, também de Bispos e padres. É verdade que há um cuidado muito grande em manter os clérigos fora da política (partidária), enquanto os leigos são incentivados a participar ativamente dela, mas isto não consegue modificar a nova perspectiva que tende a se impor. A nova perspectiva não consiste mais na **divisão de campos** (o mundo para vós, leigos; a Igreja para nós, Bispos e padres), mas na **participação numa missão comum**, embora com funções e autoridade diferentes. A missão comum edificação da Igreja e transformação da sociedade a partir do fermento evangélico — é responsabilidade de todos na Igreja. A coordenação desta ação e a garantia da fidelidade ou autenticidade está especialmente confiada à hierarquia. Em nome desta função específica, sobretudo desta função de unidade, pedir-se-á ao Bispo e ao padre que se mantenham acima daquilo que pode dividir a comunidade. Mas não se pe-

dirá que fiquem acima ou fora da comunidade.

O peso da história da Igreja e da sociedade torna menos rápida a adaptação à nova perspectiva teológica e explica algumas incertezas que ainda subsistem. Contudo, esperamos, a própria evolução da pastoral e o progresso da comunidade eclesial tornarão mais evidentes e viáveis as opções práticas que decorrem da teologia da Igreja e dos ministérios, que, após o Vaticano II, se impõe como a mais fiel à grande Tradição eclesiástica e a mais adequada ao momento histórico atual. Pode ser evocada através de uma fórmula breve de Santo Agostinho, que também o Vaticano II citou: “Para vós sou bispo, convosco sou cristão” (Serm. 340, 1; LG 32). Antes de ressaltar o ministério específico, é preciso valorizar a **vocação comum**. Esta é a graça. Outra concepção dos ministérios, que faça esquecer isto, é um perigo, e é Santo Agostinho quem o diz.

MATURIDADE PSICOLÓGICA E RELIGIOSIDADE

Sob certos aspectos Religião e humor são semelhantes, diz Allport. Mas sob vários aspectos, Religião e humor es diferem. O humor ressalta a incoerência dos acontecimentos. A Religião vê neles coerência final. A pessoa que se definiu convictamente pelo valor religioso tem um senso de humor superior, pois nada mais no mundo, em certo sentido, precisa ser considerado seriamente.

Pe. Edênio Valle, SVD

São Paulo, SP

O problema da determinação de um conceito psicológico de maturidade religiosa é de natureza árdua. Primeiro, porque, não é fácil definir o conceito de maturidade psicológica; segundo porque é difícil uma discussão exata do problema da maturidade **religiosa**, sem o manuseio de categorias filosóficas e teológicas. Mas apesar dessas ressalvas, para nós válidas, julgamos fundamentado elucidar, no plano psicológico, o que seria a maturidade religiosa. No presente artigo pareceu-nos útil apresentar os estudos e as conclusões de um dos grandes psicólogos modernos, Gordon W. Allport, que enfrentou o problema da religiosidade de maneira muito diferente da proposta por outros autores como Freud, Jung ou os behavioristas.

Seguindo os conceitos e as teorias de Allport, apresentamos aqui um **conceito ideal de maturidade religiosa**, isto é, referimo-nos ao **nível ideal** de maturidade religiosa que deveria ser atingido, de maneira personalizada, pelos indivíduos religiosamente adultos. Para não deformarmos a visão do autor, apresentaremos: I) A Personalidade adulta. II) As características do sentimento religioso adulto.

I — A personalidade adulta

Allport, para quem o problema da maturidade representa a “questão crucial” da psicologia da personalidade, estuda cuidadosamente as opiniões de E. H. Erickson, do “Centro de Pesquisa e Avaliação da Persona-

lidade” da Universidade da Califórnia e a de A. B. Maslow, e enumera, à guisa de síntese, **6 critérios básicos da maturidade**, (Ver cap. XII de “Personalidade”). Notemos, inicialmente que, para Allport, a personalidade é uma organização dinâmica de traços e de tendências cuja evolução consiste em uma passagem gradativa da desorganização psicológica, característica dos primeiros anos de vida, à integração e coerência crescentes da idade adulta. Allport, estabeleceu uma diferença fundamental, não só quantitativa, mas qualitativa, entre a infância e a adulez psicológicas. A criança recém-nascida não elaborou ainda uma personalidade; é regida tão somente por necessidades e pulsões biológicas de base reflexa. A evolução se dá devido a processos psicológicos como a diferenciação, a integração, a maturação, a aprendizagem e, sobretudo, devido ao chamado **princípio da autonomia funcional dos motivos**. A autonomia funcional é, na teoria allportiana, o princípio decisivo para a explicação da passagem da fase biológica da infância à fase psicoafetiva e cognitiva do adulto. Explicaremos agora, brevemente este princípio e passaremos, depois, à enumeração dos critérios de maturidade.

1.1. A autonomia funcional dos motivos

Para Allport a motivação do homem é irreduzível à motivação biológica dos primeiros anos. Os interesses e comportamentos do indivíduo psicologicamente maduro **não dependem** das pulsões biológicas das primeiras experiências infantis, embora possam ter estado ligados, ini-

cialmente, a essas mesmas pulsões. Certas atividades ou comportamentos podem, em um determinado instante da evolução psíquica, se desprender da motivação biológica original tornando-se um objetivo novo em si mesmo, um novo valor independente das necessidades primárias instintivas das quais tiveram início. Allport admite que sua teoria tem relação com outras formulações como as de Woodworth (“os mecanismos podem tornar-se tendências”), de Stern (“os fenomotivos podem tornar-se genomotivos”), ou de Tolman (“os objetos-instrumentos podem tornar-se autônomos, isto é, podem tornar-se eles próprios fins”). Com a erudição psicológica e agudo senso crítico, Allport procura comprovar sua teoria a partir das pesquisas científicas já realizadas no campo da motivação. Não nos é possível resumir aqui toda essa complexa discussão. Contentamo-nos em apresentar os **principais aspectos da teoria** de Allport sobre a “autonomia funcional da motivação humana”:

◆ A motivação real do nosso comportamento é “contemporânea”, isto é, aquilo que nos leva à ação, atua sobre nós aqui e agora como nós somos hoje. Em termos negativos: nosso comportamento não tem sua motivação em restos motivacionais do passado ou em relíquias arcaicas da experiência infantil.

◆ As características dos motivos alteram-se radicalmente da infância à idade adulta, de modo que a motivação adulta suplanta a infantil e dela se desvincula, tornando-se realmente independente.

◆ A maturidade da pessoa mede-se sobretudo pelo grau de independência e autonomia de sua motivação. Embora existam em toda pessoa emoções e motivos arcaicos, infatibilismos, regressões, respostas de tipo reflexo, o indivíduo na medida em que supera as formas primitivas, inconscientes e biológicas de motivação, vai integrando esse conjunto nos processos superiores do ego.

◆ As diversas alternativas possíveis do processo de aprendizagem realizado em ambientes distintos, são responsáveis pelas diferenças individuais da motivação. A estrutura organizada dos traços da personalidade de cada indivíduo é única e em certo sentido não se pode comparar com a estruturação dinâmica dos outros indivíduos (concepção idiográfica), contudo, devido a semelhanças de cultura, etapas de evolução, clima, época e circunstâncias históricas, é possível o estabelecimento de normas gerais comparativas entre os indivíduos. Em resumo, escreve Allport, “nós não negamos a existência de instintos infantis nos sujeitos, ou a persistência de formas instintivas e reflexas que agem durante todo o curso da existência, mas pensamos, e este é o princípio da autonomia dos motivos, que a personalidade adulta é um fenômeno essencialmente post-instintivo”.

A leitura dos itens acima mostra bem claramente que Allport não aceita certas interpretações de tendência biológica (Freud) ou comportamentista (Skinner, Eysenck).

Naturalmente, essa posição de Allport suscitou polêmicas e críticas

(veja-se A. S. Hall e G. Lindsey, *Teorias da Personalidade*, Herder, s. P., p. 320 ss.), mas é notável o valor que, ultimamente, lhe atribuem os próprios teóricos da psicanálise. Hall e Lindsey escrevem (p. 321) que “a ênfase dada por Allport às funções ativas do ego e ao conceito de autonomia funcional apresentam uma elevada correlação com os recentes progressos da psicanálise do ego. Embora Allport seja um dos mais persistentes em criticar a teoria psicanalítica ortodoxa, ele tornou-se afinal, um dos teóricos preferidos pelos psicanalistas”.

Para terminar, acrescentamos ainda que todas as funções do ego ou do “self” (sensação corporal, auto-identificação, auto-estima, auto-extensão, pensamento racional, auto-imagem, esforço próprio e a função de conhecimento) são porções vitais e verdadeiras da personalidade. Juntas compreendem o “**proprium**”. É nessa área da personalidade (no “**proprium**”) que vamos encontrar a raiz da consistência que marca as atitudes, as intenções e as avaliações. Esse “**proprium**” não é inato, mas se desenvolve na e pela experiência dos indivíduos. A sensação corpórea, a auto-identidade e a auto-estima são adquiridas pela criança já muito cedo (pelos 3 anos de idade); as outras funções próprias aparecem mais tarde (Ver “**Personalidade**”, pac. VI e XVI).

1.2. A personalidade madura: seis critérios distintivos

Basicamente a maturidade psíquica depende da capacidade de integração das motivações infantis e in-

conscientes em um comportamento habitualmente racional. Baseando-se sempre nesta centralidade dos processos do ego, Allport distingue 6 critérios básicos:

1.2.1. Ampliação do sentido do eu ("ego-extension"). O sentido do eu, construído na 1ª infância, expande-se com a experiência, à medida que o nosso círculo de participação se torna maior. Surge assim uma capacidade própria de interessar-se por realidades mais amplas que o próprio corpo e as coisas materiais possuídas: novas idéias, ambições, projetos, etc. se incluem no sentido do eu, tornando-se fatores de identidade pessoal. Se uma pessoa não criar intensos interesses "fora dela mesma", viverá mais próxima ao nível animal do que do nível humano de existência. Se ela amadurecer, passará, então, a participar autenticamente de esferas significativas da vida humana, dedicando-se a uma grande quantidade de interesses e projetando-se no futuro. "A maturidade progride na medida em que as vidas se afastam do encanto imediato do corpo e do egocentrismo."

1.2.2. Relação afetiva do eu com os outros. São 2 os aspectos desta afetividade: de um lado, a pessoa torna-se capaz de uma grande intimidade em suas relações de afeto, seja na amizade, seja no âmbito familiar; de outro lado, evita as relações pessoais marcadas pela maledicência, intromissão e autoritarismo. Esse respeito pelas pessoas é obtido através de uma ampliação das mais duras experiências da vida: sabe-se por experiência o que significa a fraqueza humana e conta-se,

tolerante e compreensivelmente (compaixão), com essas fraquezas. O relacionamento saudável e rico com os outros supõe um relacionamento tranqüilo consigo mesmo. Allport não aceita a redução da afetividade à genitalidade. Julga inadmissível a identificação quase exclusiva que alguns fazem da motivação adulta com o impulso sexual. Contudo, a sexualidade e genitalidade constituem parte integrante da afetividade adulta.

1.2.3. Segurança emocional: auto-aceitação. Este aspecto da maturidade inclui a capacidade de evitar reações exageradas e inadequadas ante impulsos e experiências apenas parciais. O imaturo, aquele que não evoluiu corretamente pelos vários estágios da maturação, acha-se preso a "pedaços" de experiências emocionais, sem conseguir integrá-las em um todo e sem poder, por essa razão, expressá-las adequadamente. Tem importância fundamental a chamada "tolerância à frustração". Note-se que o sentido de segurança nunca é absoluto. Toda pessoa está sujeita ao fracasso e acha-se sempre em situação de risco (tempo, imprevistos, morte, desastres, etc.). Mas, o indivíduo adulto mantém essas inseguranças dentro de determinados limites de controle que impedem o surgimento do pânico emocional.

1.2.4. Percepções, habilidades e tarefas realistas. As percepções e conhecimentos diários da personalidade equilibrada são, de modo geral, marcados pelo realismo e pela eficiência. A realidade não é deformada em função de necessidades e fantasias inadequadas. Não apenas

as percepções e operações racionais são fundamentalmente realistas, mas o indivíduo possui as necessárias condições e habilidades para resolver os problemas levantados pela realidade das coisas. Em resumo, a pessoa madura “está em contato muito estreito com o mundo real”: vê objetos, pessoas e situações de acordo com o que são realmente. E descobre tarefas importantes a realizar”.

1.2.5. Auto-objetivação: compreensão e humor (“ego-objectivation”). A auto-objetivação implica na habilidade de julgar objetivamente a própria experiência atual, sobretudo a afetiva, e de referi-la àquela do passado e às aspirações e “idéias” futuras. Estabilidade supõe: primeiro, o “insight”, a capacidade de compreensão e intuição imediata de si mesmo; e, em segundo lugar, um juízo sereno da realidade própria e alheia, em seus aspectos positivos e também nos aspectos ridículos e incongruentes que, por vezes, marcam a vida humana. Allport, citando Meredith, diz que o humor é a capacidade de “rir das coisas que a gente ama (entre as quais se incluem a pessoa e aquilo que lhe pertence) e continuar a amá-las”. Quem tem senso de humor percebe o contraste entre a intenção e a realização. É preciso distinguir cuidadosamente o humor do senso do apenas “cômico”. Este é mais comum e quase todos o possuem, crianças e adultos. Uma análise mais exata mostraria que a agressividade e o sexo constituem grande parte do que denominamos “cômico”. Uma pessoa imatura pode ter um agudo senso do cômico,

mas raramente ou nunca saberá rir de si mesma, de seus fracassos e de suas contradições. Para Allport a auto-compreensão e o humor andam juntos e, fundamentalmente, constituem um único fenômeno: a capacidade de auto-objetivação.

1.2.6. A filosofia unificadora de vida. A maturidade exige, além da aceitação realista e compreensiva, também uma clarificação do objetivo da vida, através de uma filosofia que dê unidade e significado à existência. Allport, apoiando-se em uma pesquisa famosa de Charlotte Bühler, tenta mostrar como cada vida parece se orientar e ordenar a determinados objetivos. Cada pessoa tem algo muito específico por que vive, uma intenção fundamental. Nas personalidades adultas esta **direção** (“Bestimmung”) é mais marcante e mais definida. As **orientações de valor** típicas de uma vida são indicadas por Allport, com bases nos estudos de Spranger, como uma forma de estudar e avaliar a maturidade dos indivíduos. A **religião** é considerada pelo autor como uma das formas de integração das orientações de valor.

Passemos, agora, a ver como Allport encara o sentimento religioso adulto, dentro do contexto mais amplo destas 6 características delineadas até aqui, em especial, a partir da noção de filosofia unificadora de vida.

II — As características do sentimento religioso adulto

Dividiremos esse parágrafo em 2 itens. No primeiro, reproduziremos

as idéias do texto em que Allport, ao falar da personalidade adulta, descreve o sentimento religioso, como expressão de maturidade psíquica (Ver "Personalidade", pg. 375 até 379). No 2º item, apresentaremos 6 conceitos sintéticos elaborados por ele para descrever complexivamente a religiosidade adulta. (Ver "The Individual and his Religion", cap. III).

2.1. O sentimento religioso

Ao falarmos de "filosofia unificadora de vida" pensamos inicialmente na religião que para Spranger é a forma mais ampla e integradora de valor.

Mas, é necessário fazer imediatamente **uma distinção**. Os sentimentos religiosos de muitos, talvez de quase todos, são nitidamente imaturos. São construções egóticas, remanescentes da infância nas quais se adora uma divindade que ajuda os interesses imediatos do sujeito, como um Papai Noel bondoso. Ou então, é um sentimento particularista, "minha igreja é melhor do que a sua". Nesses casos, a religião serve apenas à auto-estima. É utilitária e incidental na vida. É frequentemente um mecanismo de defesa (de fuga) que não abrange nem orienta a vida como um todo. É um valor "extrínseco", apenas "útil" para os objetivos imediatos do sujeito.

Mas, ao mesmo tempo, é inegável que o sentimento religioso pode apresentar uma solução compreensiva e integradora dos problemas da vida. "A religião realiza essa função

quando a busca religiosa é vista como um fim em si mesma, como o valor subjacente a todas as coisas, e por si mesmo desejável. Servindo a esse objetivo (não como "uso"), a religião se torna um valor "intrínseco" para o indivíduo, e como tal é compreensiva, integradora e motivacional".

2.2. Religião e humor

Sob um certo aspecto religião e humor, diz Allport, são semelhantes. Ambos colocam um acontecimento desagradável dentro de um novo quadro de referência, que quebra os limites estreitos do enquadramento inicial. Lançar assim no ar o humor sobre os problemas da vida. Mas, ver humoristicamente os problemas é vê-los como pouco importantes; vê-los religiosamente é vê-los num esquema sério, carregado de novo sentido. Sob vários aspectos religião e humor diferem. O humor ressalta a incoerência nos acontecimentos; a religião vê neles coerência final. O que impede a pessoa religiosa de tornar-se cínica, como os humoristas completos precisam ser, é a convicção de que em última análise, algo, é mais importante, mais amplo, mais promissor e mais total do que aquilo que nos oprime aqui e agora. A pessoa que se definiu convictamente pelo valor religioso tem um senso de humor superior, pois sabe que mais nada no mundo, em um certo sentido, precisa ser considerado "seriamente". Vê como tantos acontecimentos são ridículos, como homens e mulheres, entre os quais ele, se perdem em fatuidades, como atores em um palco. Para o homem religioso nada disto tem importância,

a não ser que se relacione com o valor final das coisas. Ao mesmo tempo, a valorização do "final" do "definitivo" não significa, no homem adultamente religioso um desprezo pelo "provisório", pelo "intermediário", pelo real concreto do aqui e agora.

2.3. Religião e processos cognitivos

A religião sendo uma resposta do eu total e, como tal, sempre abrange mais que o processo cognitivo, sem excluir, porém, o pensamento racional. Toda fé — religiosa ou não — é uma afirmação em que o conhecimento, embora empregado, não representa o fator último, decisivo. A religião madura, (intrínseca) é uma filosofia compreensiva da vida, mas não uma teoria que possa ser provada em seus pormenores.

2.4. Religião e dependência infantil

Allport diz textualmente, "que é preciso denunciar a idéia de que todos os impulsos religiosos de uma vida são infantis, regressivos ou de fuga. Não há dúvida que há uma tal religião "extrínseca". Não podemos aceitar a tese de que a religião institucional seja sempre uma submissão infantil às autoridades e, portanto, imatura". Muitas pessoas amadurecidas sentem que as formas tradicionais e históricas da religião são bem adequadas para orientar uma busca de sentido e amplitude. Assim, também a religião ortodoxa pode refletir mais que um hábito de reverência infantil, pode revelar uma filosofia de vida cuidadosamente escolhida, madura e produtiva.

2.5. Religião e outras filosofias não-religiosas de vida

Mas, não devemos incorrer no erro oposto e supor que a religião seja a única experiência unificadora. Talvez, já que procura abranger tudo que será no âmbito da experiência, a religião seja idealmente capaz de dar maior unidade. Mas é indubitável que muitas pessoas encontram unidade em outras direções que não a religiosa. Existem pesquisas (Allport cita as de Nelson, Kelley e Bender) que mostram que os ex-universitários, dez ou vinte anos após a formatura, são mais religiosos do que no seu tempo de estudante. A busca de sentido religioso parece tornar-se maior com a passagem dos anos.

III — O sentimento religioso adulto: suas características

3.1. É uma religiosidade **bem diferenciada**, no sentido de possuir uma marcante riqueza, complexidade e organicidade. Todas as características de uma personalidade adulta que vive conscientemente a vida, acham-se presentes em chave religiosa, traduzindo uma verdadeira experiência da vida. Os sentimentos e atitudes religiosas estão ligados a pontos de referência os mais diversos e todo este rico acervo achase reunido em uma "forma" unitária de maneira orgânica, com estruturação bem hierarquizada dos traços centrais e periféricos. Não se trata de um vago sentimento geral em relação ao divino e sim de uma tomada de posição pessoal de toda a per-

sonalidade, que se relaciona coerentemente com todos os aspectos da vida e da realidade (aspectos sociais, políticos, culturais e morais). O dado religioso é integrado a todas as funções e interesses da pessoa, passando, assim, a ser sustentado por todas as forças vivas da mesma pessoa. O termo "diferenciado" aqui usado para caracterizar a religiosidade adulta, inclui também um sentido **dinâmico**, isto é, supõe discriminações e reorganizações sucessivas a partir do núcleo religioso essencial em que se ancoram dinamicamente os interesses, valores, ideais e relações de personalidade.

3.2. É uma **religiosidade autônoma** que exerce papel central na motivação global da personalidade. De acordo com sua teoria da autonomia funcional dos motivos, Allport afirma que a energia que sustenta esse sentimento religioso não se reduz às pulsões orgânicas primitivas (medo, agressividade, desejos corpóreos, etc.) mas, possui natureza e potência autônomas. Com essa afirmação nega-se a teoria freudiana que tenta derivar a religiosidade da libido, considerando a religião como uma mera deslocação da energia sexual. Para Allport, percebe-se, existe uma distinção dinâmica fundamental entre sentimento religioso imaturo e o amadurecido. A religião do indivíduo imaturo, seja ele criança ou maior de idade, é impregnada de preocupações mágicas e edonistas. Acha-se ainda infantilmente ligada aos "desejos do corpo", aos impulsos primordiais do medo, do prazer, da fuga à dor, etc. A religiosidade adulta, ao invés,

liberou-se das motivações orgânicas, orienta-se menos em direção ao sujeito (egocentrismo) do que em direção ao objeto de valor (Deus, o "Reino de Deus", a humanidade...). Outra consequência da "autonomia funcional" da motivação religiosa é a **transformação** da vida pessoal do sujeito que passa a ser pervadida pela influência do religioso. Sem fanatismos, intolerância ou desprezo pelos valores alheios, todo o comportamento do indivíduo organiza-se de maneira coerente em torno ao núcleo religioso da personalidade (do "proprium"). Escreve Allport: "quando o sentimento religioso é central, ele mantém um ardor característico e uma adesão entusiástica aos seus objetos... o grau de seu dinamismo vai depender do grau de centralidade que ele tem no conjunto dos vários sistemas psicológicos componentes da personalidade".

3.3. Tem um **caráter abrangente** que inclui a coerência de vida (moral). Para Allport, como vimos, é adulto quem é mentalmente unificado, quem possui uma visão da vida rica de sentido integrador. A religiosidade é amadurecida quando propicia ao homem religioso essa visão unitária do mundo e da vida, organizando coerentemente todos os elementos psíquicos (idéias, emoções, valores, comportamentos) importantes para uma tomada de posição pessoal e autônoma diante da realidade total. Perguntávamos, acima, se a religião é a única ou a melhor resposta à necessidade humana de unificação e coerência mental social e afetiva. Não haverá outros fatores como, por exemplo,

uma filosofia humanística semelhante à de E. Fromm ou de uma ideologia política, capazes de exercer de maneira mais satisfatória essa função? Menciono a resposta que Allport mesmo dá à questão, em um artigo de 1957: “a religião é a busca de um valor implícito em todas as coisas, e, como tal, é a mais abrangente de todas as possíveis filosofias da vida”. E sobre o Cristianismo, em especial, escreveu ele: “... a concepção cristã da vida é fator de sanidade mental, pois, sendo o cristianismo uma religião que empenha o homem todo, ele possibilita uma adequada síntese de todos os ideais”.

3.4. Tem um **caráter de integridade**: a religiosidade adulta leva à harmonia e à integração em relação à realidade: realidade do **mundo atual**, da mentalidade moderna, do

mal e do pecado. Não foge aos problemas reais e tenta enfrentá-los, buscando uma síntese de todos os valores, mesmo os novos e perturbantes, salvaguardando e aprofundando a relação essencial com Deus.

3.5. É de **natureza eurística**: para Allport a religiosidade adulta não é sinônimo de ausência de dúvida e de imperturbabilidade. Implica, antes, uma insatisfação, uma busca que se renova sempre. É próprio do adulto saber agir e arriscar-se mesmo sem ter clareza absoluta. A fé religiosa é um risco. Ela, quando adulta, é uma interpelação radical que ao mesmo tempo em que define e dá segurança, cria também inquietação, rasga novos horizontes de questionamento e de busca, exige tomadas de posição, por vezes, radicais (conversão) e, finalmente, postulada uma exigente linha de ação).

BIBLIOGRAFIA

ALLPORT, G. W., **Desenvolvimento da Personalidade**, Herder, São Paulo, 1966. Livrinho de pequeno porte é uma boa introdução à teoria de Allport. De modo sistemático e unitário a visão do autor é amenamente apresentada ao leitor. Há um capítulo especial dedicado à dimensão religiosa do homem. ALLPORT, G. W., **Personalidade**, Herder, São Paulo, 1966. É a tradução da principal obra de Allport. A parte que mais interessa ao nosso tema é a contida no capítulo XII, sobre a maturidade psicológica. ALLPORT, G. W., **The individual and his**

Religion, Mac Millan, New York, 1950. Trabalho dedicado exclusivamente à dimensão religiosa da personalidade. Rompendo com o medo da maioria dos psicólogos americanos, Allport discute a religião do indivíduo. É um livro pequeno e bom. Não foi traduzido ao português. VERGOTE, A., **Psychologie Religieuse**, Ch. Dessart, Bruxelles, 1966. Esta é uma das melhores apresentações sistemáticas da dimensão psicológica da religião. Existe uma tradução em espanhol. HALL, A. S., e LINDSEY, G., **Teorias da Personalidade**, Editora Herder, São Paulo, 1968. O capítulo dedicado a Allport representa uma boa introdução crítica ao autor.

ENTRE A LIBERDADE E A SALVAÇÃO: A CATEQUESE DOS ÍNDIOS NA AMAZÔNIA

“A III Conferência Episcopal Latino-Americana volta a tomar, com renovada esperança, na força vivificante do Espírito, a posição da Conferência de Medellín, que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”.

Riolando Azzi

IBRADES

Introdução

O documento da Assembléia dos Bispos reunidos em Puebla de 21 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979 inicia com uma **Visão Histórica das Grandes Metas da Evangelização na América Latina.**

Ao referir-se à situação dos missionários junto ao indígenas, o documento afirma que os trabalhos desses clérigos, os quais “defenderam os índios, inclusive até à morte, demonstram, com a força dos fatos, como a Igreja promove a dignidade e liberdade do homem latino-americano. Realidade que o papa João Paulo II reconhece, ao pisar pela primeira vez as terras do Novo Mundo: “Aqueles religiosos aqui vieram anunciar o Cristo Salvador,

defender a dignidade dos índios, proclamar seus direitos invioláveis, favorecer sua promoção integral, ensinar a fraternidade como homens e como filhos do mesmo Deus, Senhor e Pai” (João Paulo II, 25 de janeiro de 1979) (1).

Como contribuição para o aprofundamento e estudo crítico desta parte do documento, queremos apresentar nestas páginas algumas considerações do jesuíta padre João Daniel, em sua obra **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**, escrita provavelmente após sua expulsão do Brasil, entre o Rio de Janeiro, em 1976, em dois volumes.

Através desse obra, se pode verificar com bastante nitidez os problemas que envolviam a atividade mis-

sionária na região amazônica, e a ambigüidade da própria missão evangelizadora da Igreja.

É importante ressaltar que o modo de focar o passado não é algo indiferente com relação à visão pastoral de hoje. Na medida em que se omitem ou se ocultam as deficiências do passado, ou permanecem desconhecidas, é fácil criar uma serenidade otimista com relação ao que já foi feito, e sustentar uma posição de continuidade na ação pastoral presente e futura. Quando porém, se vislumbram com mais clareza as limitações e condicionamentos que a Igreja sofreu no passado, tem-se uma base mais sólida para se urgir a necessidade de novas atitudes pastorais.

Sob esse aspecto, vale a pena ouvir as considerações de João Daniel, um jesuíta bastante honesto na avaliação do trabalho missionário na Amazônia.

1. A evangelização dentro do conceito de Cristandade

O primeiro grande condicionamento da atividade missionária no período colonial é a concepção de Cristandade. Dentro da mentalidade da época, evangelizar não significa apenas transmitir a mensagem de Cristo, mas também conduzir os povos indígenas e se pautarem pelos critérios da civilização lusitana. Os missionários não estão apenas a serviço do Evangelho, mas também da Coroa portuguesa: e estas duas causas se apresentam intimamente interligadas entre si.

Ao descrever a ação missionária de Vieira, o texto do padre João Daniel é bastante elucidativo: a atividade do jesuíta junto aos índios não se limitava em transmitir a boa-nova de Cristo, mas se constituía numa instrumento apto a facilitar a expansão do colonialismo luso.

Analisando as atividades missionárias na Amazônia, o padre João Daniel afirma:

“Muitas são as indústrias com que os missionários assim portugueses como espanhóis se têm empenhado em tirar os índios dos matos, onde vivem como feras, para os civilizarem em povoações, onde com incansável zelo e contínuo trabalho os vão pouco a pouco doutrinando assim nas leis evangélicas como nas regras da polícia. Uns metendo-se intrépidos nos matos, e expondo a sua vida às contingências da sua ferocidade; assim o fizeram o grande missionário Antônio Vieira e outros que, ofereceram a sua vida pela salvação dos índios nheengaíbas, e outras nações, que com contínua guerra com os portugueses, no dilatado tempo de mais de 20 anos, impediam com morte de muitos a passagem ou boca do grande rio Amazonas, no seu braço meridional a que chamam Tajuduru, ele por bem da pátria e utilidade especial (?) e temporal dos índios, se foi meter entre eles; e poderem mais as suas práticas para os amansarem e pacificar do que as armas portuguesas em tantos anos” (2).

Em suma, confirmava-se na prática o lema da expansão lusa, assim descrito sinteticamente pelo poeta: “dilatam as fronteiras da fé e do império”.

A ação dos missionários, portanto, servia de apoio para a colonização política.

2. Os aliciamentos e promessas de bem-estar

Tendo em vista contribuir para a civilização dos indígenas, os missionários procuravam reuni-los em povoados ou aldeamentos, onde a ação educativa e catequética pudesse ser mais eficaz.

Para tirar os índios dos matos e atraí-los para os aldeamentos, os religiosos multiplicavam as promessas de bem-estar material. João Daniel refere-se a elas como "santos enganos".

"E para que melhor se faça o devido conceito destes descimentos do Amazonas, se há de saber que aqueles missionários, acomodando-se à brutalidade e rusticidade dos índios quando vão, ou mandam praticar alguma nação, que querem converter à fé, não lhes expõem os motivos porque se devem converter, nem os recônditos mistérios da nossa fé, que julgam por imperceptíveis a gente tão rústica. Mas só lhes propõem motivos temporais, e mui lhanos, como, v. g., que nas aldeias com os mansos, e debaixo da proteção dos missionários estão livres, e seguros dos seus inimigos, e contrários; que hão de ter machados e mais instrumentos de ferro para fazer com facilidade as suas roças, e que hão de ter vestidos para cobrir o seu corpo, que hão de ter muito de comer, e águas ardentes para se regalarem, e muitos outros motivos semelhantes, rasteiros e acomodados à sua capacidade, e ordinariamente não lhes

tocam em outros superiores à sua estupidez".

Prossegue depois o escritor jesuíta nos seguintes termos :

"Com estes santos enganos os movem a largar as suas terras, a sair dos matos e a seguir os missionários para os aldear, onde julgam mais a propósito, ou mais cômodo...

"Com estes santos enganos os vão entretendo nas aldeias, repartindo-lhes donecilos, anzóis, facas, machados, e outras coisas, de que muito gostam, farinhas para comer, enquanto não as tem de sua lavra e outras coisas. E entretanto vão dispondo com a doutrina, a explicação do catecismo para receber a fé, e o batismo; e com esta indústria se tem feito quase todas as missões do Amazonas; e se vão conservando com outros e outros e outros os descimentos que repetidas vezes se fazem."

Por conseguinte, as promessas constituem o elemento básico para conseguir tirar os índios de seu habitat natural, as matas, e "descê-los" para os aldeamentos.

Não obstante, com frequência os índios se sentiam frustrados, porque as promessas dos missionários não eram cumpridas.

É o próprio padre João Daniel quem acrescenta:

"Lembra-me sobre isto o dito de alguns índios novatos, que poucos tempos havia se tinham descido para uma missão, em que eu estive; muito amiúdo acudiam a mim com petições, especialmente pedindo água

ardente para beber. Estava a missão muito distante, quase um mês de viagem da cidade do Pará, (onde nos) seus contornos fazem os missionários provimento desta droga para os seus índios de ano a ano, pois, que ela não me chegasse nem a meio ano, e assim com boas razões os quis dissuadir da frequência, visto estarmos tão distantes, e não haver meio de haver outra. — A resposta foi: que nós os enganávamos prometendo-lhes fartura de água ardente e de tudo para os tirarmos do mato; e depois que lhes faltávamos com o prometido. Semelhantes respostas têm dado outras muitas vezes; e por isso é necessário andar com eles muito atentos”.

O jesuíta conclui com muita honestidade:

“Tem-me ocorrido que talvez por isso sejam tão raras as conversões nos tapuas, e sejam tão poucas as nações bravas, que saiam dos matos e outras já descidas, não perseverem nas aldeias, porque não têm bem arraigadas no coração as verdades católicas. Quem os moveu a sair dos matos e fazer assento nas aldeias eram só motivos temporais e não sobrenaturais; e como os temporais são tão fracos e insuficientes, em todo o tempo podem variar e faltar; além de que a conversão das almas não é obra dos homens, é só de Deus” (3).

Na realidade, como ele próprio explica em outro tópico da obra, os índios iam pouco a pouco tomando consciência de que a vinda para os aldeamentos constituía na prática uma forma de perda da liberdade. Daí uma resistência cada vez maior à atividade missionária.

“Quando os missionários ou por si ou por outrem praticam alguma nação de índios para se aldearem em alguma missão, não lhes propõem logo os motivos da outra vida... mas só interesses temporais, de que nas missões não serão acometidos dos seus contrários com que ordinariamente andam em guerras; de que nas missões têm machados, foices, e mais instrumentos de ferro para fazerem as suas roças; e outros semelhantes motivos temporais, que eles percebem, e vêem com seus olhos; como porém já sabem das vexações grandes que padecem nas missões os mansos, e que eles hão de ser tratados do mesmo modo, já se não deixam persuadir dos mais interesses, porque todos lhes fazem menos peso do que a liberdade que gozam nos seus matos: e por isso são já mui dificultosos os (roto o original) para as missões portuguesas” (4).

Em resumo: devendo escolher entre a promessa de salvação eterna e uma vida de liberdade, os índios optavam geralmente por esta última, sobretudo tendo em vista outras promessas temporais não cumpridas, pela vinculação dos aldeamentos ao próprio regime colonial.

3. A evangelização como instrumento de escravidão

A união entre interesses políticos e religiosos era na realidade muito nefasta para o trabalho missionário, porque a boa vontade dos missionários era logo deturpada pelos interesses dos colonizadores.

Embora à revelia das intenções dos missionários, com frequência o

processo de evangelização se constituía num instrumento de redução dos indígenas ao cativeiro dos brancos.

João Daniel afirma que esta é uma peculiaridade da colonização portuguesa, e não da espanhola. Por isso ele acrescenta ao que já dissera antes:

“Da mesma indústria usam os missionários espanhóis, ainda que esses não tenham tantos impedimentos, nem acham nos seus índios tantos obstáculos, como os missionários portugueses; e a razão é porque nas missões portuguesas o mesmo é fazerem-se cristãos os índios, que ficam obrigados a servirem aos brancos e europeus; de sorte que, enquanto são pagãos e gentios, ninguém entende com eles; quando muito se deixam às vezes enganar de algum branco, que com eles têm comunicação, mas **nullo modo** se obrigam aos serviços dos brancos; mas **ex eo** que praticados por algum missionário para se aldearem e fazerem cristãos, é o mesmo que obrigarem-se a servir aos mesmos brancos; sendo a dignidade cristã a que os devia proteger e privilegiar para serem isentos das vexações, no estado lusitano do Amazonas é pelo contrário; porque sendo antes isentos, quando gentios, são tratados como ou pior que escravos quando católicos. Não assim nos domínios espanhóis; porque não entram lá brancos europeus que obriguem e perturbem os índios católicos a seus serviços; e muito menos se obrigam ou se mandam sair das suas missões para remarem as canoas dos brancos, e os servirem a maior parte do ano” (5).

João Daniel é portanto muito realista em sua análise: nos domínios lusitanos do Amazonas, fazer um índio abraçar a fé cristã é o mesmo que colocá-lo a serviço do domínio dos brancos e europeus. Em última análise, o índio católico é o índio que perdeu a liberdade.

4. Os remos: uma condenação aos trabalhos forçados

A grande dificuldade na manutenção dos aldeamentos católicos era a total falta de defesa e autonomia. Com frequência, mesmo à revelia dos missionários, os índios eram conduzidos aos trabalhos forçados a serviço dos brancos.

Essa perda da liberdade por parte dos indígenas era consequência da própria legislação que regulava a organização dos aldeamentos.

Segundo o regimento das missões, dado pela Coroa real, de cada “descimento” os índios capazes de trabalho, ou seja, dos 13 aos 60 anos, eram divididos em três grupos: o primeiro era dos índios destinados a se ficarem no aldeamento; do segundo grupo, eram retirados 25 índios para o serviço dos missionários, e os mais eram repartidos para o serviço dos moradores brancos; o terceiro grupo era destinado às canoas dos portugueses que iam para o sertão, e para o serviço real de ministros, governadores e outras autoridades públicas.

Na prática, porém, como observa o jesuíta português, essas divisões nunca foram respeitadas, e a maior parte dos índios terminava sempre conde-

nada ao serviço dos remos, como escravos dos brancos.

Eis suas palavras:

“Muitos casos podia contar para confirmação desta pouca atenção dos brancos, e desassossego dos missionários: bastará contar um entre mil, que a mim mesmo me sucedeu em uma missão. Tinha ela pouca gente, e a maior parte já tinha saído em muitas canoas. Chega neste tempo um sertanejo apresentando a sua portaria, e pedindo ser despachado com um índio que ela rezava. Deilhe boas palavras... mandei fazer diligência por haver algum índio, mas não aparecia... Destas diligências era testemunha o mesmo branco, mas a resposta nenhuma se acomodava, antes já impaciente da demora desabafava em palavras e ameaçava com violências. Cheguei a pedir-lhe que fosse ele mesmo... disfarçando a diligência com algumas drogas ou resgates... e que aonde visse algum índio o segurasse e levasse; fui demasiado na licença, mas a muito mais obrigam às vezes homens desarrazoados. Foi uma e mais vezes, nada achou... enfim por evitar absolutas lhe dei um rapagão, que ainda que tão fraco official de cozinha como eu, me faria um bocado de comer. Destes e outros muitos pequenos casos podia eu contar às dúzias”.

E acrescenta depois:

“Quantos brancos, não contentando-se com os índios de que fazem menção as suas portarias, apanham outros, e ainda officiais públicos, como pescadores, ferreiros e sacristãos? Quantos indo pelos sítios dos

mesmos aldeianos, amarram não só os índios que podem, mas também as índias, e as levam nas canoas? Quantos os marcam a pancadas, e talvez matam, se lhes repugnam? Tudo isso são pontadas nos missionários, inquietação e desassossego...

“Porque já se vê que não pode haver paz, quietação e sossego, onde os moradores nem nas suas mesmas casas vivem seguros e sossegados. Mas que digo, em suas casas; nem ainda nas suas igrejas podem acudir, e assistir seguros os pobres índios; pois tem sucedido ocasião em que alguns militares, que pelo serem, já cuidam que podem fazer quanto querem, vigiando o tempo em que os índios estejam bem descuidados na igreja ouvindo missa, acometem e cercam a mesma igreja; e amarrando os índios que querem, os obrigam a ir remar-lhes as suas canoas, sem lhes concederem ao menos o despedirem-se de suas famílias, e reunirem alguma coisa para a viagem!

“O desarranjo e discômodo dos índios é também um dos maiores inconvenientes: porque as canoas dos moradores por uma parte, as canoas dos militares por outra, e as expedições dos governadores para o serviço real, além do desassossego dos missionários, não deixam sossegar os pobres índios, fazem-nos andar em uma roda viva; fora disso ficam suas mulheres como viúvas, e seus filhos e famílias como órfãos: quantos padecem fome e misérias por não terem nas aldeias seus pais e maridos, que lhes busquem de comer? Quantos morrem ao desamparo por terem os pais ausentes?”

João Daniel conclui, mostrando a triste situação a que ficam reduzidas as missões em força do regime de repartição dos índios prescrito pela Coroa real:

“Que seja esta repartição dos índios a perdição das suas aldeias são prova bem clara as mesmas missões, das quais muitas já totalmente se acabaram; outras já no meu tempo estavam findando; e todas vão em uma manifesta diminuição e decadência, como advertiu já no seu tempo o grande padre Vieira. E se não fossem os contínuos desvelos dos missionários em praticarem e descerem dos matos copiosos e repetidos descimentos com que vão tentando e conservando as suas missões, já a maior parte delas teria acabado; porque há muitas, que não obstante serem antes mui numerosas e populares, apenas já só restava algum casal, ou alguma pessoa da sua nação; em outras já não restava pessoa alguma. Me contou um missionário que a sua missão já contava 30, e tantas nações com que se fora sempre conservando por outros tantos descimentos; e que das primeiras só restava a fama pelos livros, e de outras nações apenas restava alguma alma; e pouco depois da sua, e total expulsão dos jesuítas das missões, tive eu notícia, que a dita missão apenas já só tinha cinco índios” (6).

5. A exploração das mulheres indígenas

Não apenas a situação da população indígena masculina era deplorável. Nem sequer a mulher índia era respeitada em seus direitos.

Por essa razão, outro aspeto denunciado com bastante veemência João Daniel era a exploração das mulheres indígenas recolhidas pelos missionários nos aldeamentos.

Essa situação, segundo o jesuíta, era fruto de um abuso perpetrado continuamente pelos conquistadores lusos. Afirma ele:

“Há algumas missões, as quais além da repartição dos índios, também têm a obrigação de dar índias aos moradores brancos das cidades ou vilas vizinhas, sem mais causa do que o pretenderem-no assim os ditos brancos alegando falta de escravas; de que nem se infere que vão servir como escravas, porque a suprir a sua falta. Verdade seja que o privilégio só lhes concede sendo solteiras, desimpedidas, e que queiram ir por sua vontade; e só para leiteiras, isto é, para darem de mamar, e criarem a seus peitos os filhos dos brancos; e para farinheiras, isto é, para desfazerem as roças de mandioca, e delas a farinha de pau, quando os moradores não têm servos ou servas que o façam, porque ordinariamente é serviço de mulheres”.

O escritor jesuíta passa depois a indicar uma série de inconvenientes que redundam dessa situação. Eis as suas palavras:

“São tantos os inconvenientes que se seguem dessa repartição, que se chegassem à notícia dos piedosíssimos reis de Portugal, certamente haveriam por bem de a abolir; nem se poderia prometer outra coisa da piedade cristã.

“Exporei brevemente alguns, e deles se poderão conhecer os mais:

“Primeiramente se expõem aquelas pobres índias em ocasião próxima de pecarem; e basta para prova disso, o que me disse um missionário que esteve em uma dessas missões, que nenhuma das índias, ou fossem dadas para leiteiras, ou para farineiras, voltava para a sua aldeia, e que não voltasse ou com filhos apanhadiços ou ao menos leiteiras . . .

“Segundo inconveniente é que com a capa de leiteiras e farineiras se pedem para todo outro serviço: lá pede umas índias para desfazer uma roça, mas também se serve para plantar outra, ou outras; pedem-se para fazer farinha, e também as mandam fiar algodão, e quaisquer outros serviços que querem; lá pede outro uma leiteira para ama de seu filho; mas juntamente é para servir, ministrar, e fazer de escrava a toda a família, buscar lenha, chegar água, fazer a cozinha, e finalmente ser uma escrava com a capa de leiteira; e se não houver cuidado em a procurar lá a terão vários anos, e a deixarão ficar até a morte . . .

“Terceiro inconveniente é que devendo serem estas leiteiras e farineiras . . . solteiras, ou viúvas, ou voluntárias, porque só estas são as mais expeditas, tudo se faz pelo contrário: porque queiram ou não queiram as hão de obrigar a ir, e hão de ir por mal, se não quiserem ir por bem: e se obrigam também as que tem crias, e filhinhos, e se vêm precisadas ou a deixá-los expostos a mil misérias, ou a carregá-los para casas estranhas, onde padecerão outras mais; e talvez se obrigam também as casadas, contra todo o direi-

to; e perdendo muitas vezes as suas roças ou farineiras, por irem fazer as farineiras, e desfazer as roças dos brancos.

“Quarto inconveniente é finalmente o descaminho das índias, que por esse modo ficam totalmente ausentes de suas aldeias umas vezes porque as sobnegam os moradores; outras vezes dizem que morreram, outras vezes que logo as reporão, e este logo nunca chega, e já com umas, já com outras desculpas são muitas as que nunca tornam para a sua casa e aldeia, ou só depois de muitos anos; e para que vejam quantas índias levam estes descaminhos, basta dizer que só um morador, sendo delatado ao governador, de que tinha escondidas algumas índias aldeianas no seu sítio . . . e vendo-se por ele obrigado a repô-las na sua missão, foi entregar ao seu missionário por uma vez umas com alguns filhos apanhadiços que de lá tinham . . . por todas as pessoas; quantas mais haverá pelos mais sítios dos moradores, se em um só se acharam tantas?”(7)

É, portanto, bastante dramático o quadro apresentado pelo jesuíta a respeito das situação dos índios reunidos nos aldeamentos pelos missionários, na Amazonas. Na maior parte dos casos, homens e mulheres acabavam sendo vítima da exploração dos brancos, reduzidos à condição de escravos.

6. A salvação eterna: um valor superior à liberdade

Não obstante essa situação, os missionários, formados dentro de uma concepção essencialista da vida,

julgavam que apesar de tudo os índios deveriam dispor-se a aceitar tal realidade em vista do bem maior que haveriam de adquirir nos aldeamentos, ou seja, a sua salvação eterna. Segundo os missionários, a conquista da salvação deveria compensar essa eventual perda da liberdade na terra.

Tal argumentação, porém, observa o padre João Daniel, nem sempre era muito conveniente para os índios. São dele as seguintes considerações:

“Os índios nos distritos de Espanha não têm muita dificuldade em sair dos seus matos praticados por missionários e em se aldearem, e fazerem cristãos; pelo contrário nos domínios portugueses têm muita dificuldade o fazerem-se cristãos, por não estarem sujeitos aos brancos, e muitas vezes respondem aos missionários que, ou por si, ou por outrem, o practica para o grêmio da igreja, que isso é capa para os obrigarem ao serviço das orações. É certo que se eles fossem mais racionáveis e percebessem bem a vida eterna no céu que hão de ter os verdadeiros cristãos; e as penas eternas para as quais caminham os que não querem sujeitar-se e viver com os preceitos evangélicos, se deveriam sujeitar a todos os trabalhos só pela esperança de tão grande prêmio no céu, e pelo temor de tão grandes penas do inferno, porque se muitos se vendem as suas liberdades, e fazem-se escravos voluntários, para poderem viver temporalmente uma vida que brevemente há de acabar, com mais razão se deveriam sujeitar a todas as penções, fazendo-se cristãos, visto o não poderem isentar-se delas para vive-

rem eternamente no céu; mas isto não percebem aqueles índios brutais senão depois de muito cansaço dos missionários; por isso não se convencem com motivos espirituais para saírem para as missões; mas só com motivos e interesses temporais, que eles vejam com os olhos” (8).

É fácil perceber hoje que os índios não eram tão ignorantes como supunham os missionários. Pelo contrário: eram até muito inteligentes, e viam com bastante discernimento que os missionários, apesar da boa vontade, atuavam com frequência como instrumentos úteis aos interesses políticos e econômicos dos colonizadores.

7. Conivência dos missionários com a exploração dos indígenas

A situação, porém, era mais grave ainda. Embora lamentando que os indígenas não fossem capazes de discernir o valor absoluto da salvação como superior à liberdade humana, João Daniel percebe por outro lado que a eficácia da palavra do missionário acha-se bastante prejudicada por estarem os próprios missionários numa situação de conivência com a exploração e a escravidão dos indígenas.

É do próprio escritor jesuíta a seguinte reflexão:

“Visto termos tratado da repartição dos índios aos seculares para os seus interesses nas canoas e colheitas do sertão, também diremos alguma coisa dos índios que na sua repartição cabem aos missionários...

“Tocarei aqui só nos inconvenientes que há no costume de mandá-los ao sertão; porque também as canoas dos missionários que vão ao sertão trazem consigo quase os mesmos inconvenientes que as canoas dos seculares; exceto em não terem tantos descaminhos pelas casas e sítios, em serem respostos a seu tempo na sua aldeia, em serem mais bem assistidos nas suas doenças, e ordinariamente mais bem pagos; mas no mais inconvenientes correm parrelhas com os seculares”.

E a seguir ressalta os seguintes aspetos :

“Porque no trabalho de remar as canoas; na incomodidade dos calores do sol de dia, do fresco da noite, dos temporais, e chuvas, que tudo levam sobre si, ao descoberto; os perigos da saúde e vida; as contingências de serem mordidos das cobras e bichos peçonhentos, de serem acometidos das onças e feras do mato, e assaltados dos tapuias bravos. A falta de sacramentos em tantos tempos, as contingências de morrerem ao desamparo; a ausência tão larga de suas casas e famílias; o desamparo das mulheres e filhos, tudo corre a mesma parrelha que as canoas dos brancos; e por isso se devem proibir umas, também se devem proibir as outras para evitar singularidades e disparidades” (9).

De fato, a falta de mão de obra levava não apenas os colonizadores, mas os próprios missionários a utilizarem os indígenas no esfalfante trabalho de remarem as canoas, como se fossem condenados às galés.

Eis a descrição feita por João Daniel:

“Não só os brancos, que vivem dispersos pelos seus sítios, mas também os missionários, que catequizam os índios pelo Amazonas acima, alguns meses de distância, para fazerem os seus provimentos, e para qualquer diligência das suas missões, se valem dos mesmos meios de canoas próprias grandes e pequenas e se servem dos mesmos índios, que catequizam, com não pouco prejuízo dos mesmos missionários e dos mesmos índios, pelo grande trabalho que padecem nestas viagens, levando mais dias e piores noites em tanto que muitos enfermam, e outros morrem; e de alguma missão me chegou a afirmar o seu missionário que cada vez que mandava ele e os seus antecedentes missionários a sua canoa à cidade, morriam sempre 6, 8, 10 ou mais índios na viagem; e que tinham havido ano em que tinham morrido todos, sendo ordinariamente 25, e ficar na cidade a embarcação por não restar quem a remasse para a aldeia ou missão”.

E em seguida acrescenta:

“Os ministérios reais; ou o governo, quando lhes é preciso mandar alguma ordem pelo rio acima, ou executar alguma diligência, ou transportar soldados para os presídios, ou enfim, para qualquer serviço real, ou de justiça; como também os preladados da Igreja na sua administração, se valem das missões mais vizinhas, onde mandam buscar os índios para equiparem canoas, e com elas fazerem as suas diligências, que se não podem excusar de semelhantes serviços; e o pior é que às vezes se recolhem às suas missões depois de muitos meses sem pagamento algum, mais do que derreados do trabalho

do remo, consumidos, (definhados), fustigados de açoutes, se não andam à vontade dos cabos das canoas . . .” (10).

O quadro é, portanto, deveras triste, e o padre João Daniel lastima que os missionários tenham que estar em convivência com esta situação. Na realidade, porém, esses fatos eram apenas a decorrência do próprio processo global mediante o qual se efetuou a colonização e a evangelização no Brasil; em outras palavras, consequência da união existente entre Igreja e poder político.

8. Uma opção alternativa: a catequese doutrinal apenas

João Daniel vislumbra claramente a ambigüidade do processo através do qual se opera a evangelização do Brasil, ou seja, sua vinculação a projeto colonizador português; daí a razão do grande fracasso das atividades missionárias. Por isso ele chega mesmo a ventilar a possibilidade de uma segunda alternativa, isto é, que os missionários se ocupassem exclusivamente com sua vocação de portadores de uma missão de salvação religiosa.

Segundo ele, ao invés de fazer aos índios promessas temporais a fim de tirá-los das florestas e reuni-los nos aldeamentos, seria talvez mais eficaz limitar-se o missionário simplesmente a propor aos índios as verdades da fé. É nesse sentido que ele escreve:

“Tem-me ocorrido, que talvez por isso sejam tão raras as conversões nos tapuias, e sejam tão poucas as

nações bravas que saiam dos matos, e outras já descidas, não perseverem nas aldeias, porque não têm bem arraigadas no coração as verdades católicas. Quem os moveu a sair dos matos e fazer assento nas aldeias eram só motivos temporais, e não sobrenaturais; e como os temporais são tão fracos e insuficientes, em todo o tempo podem variar e faltar; além de que a conversão das almas não é obra dos homens, é só de Deus; é só o bom fruto das missões, e pregações; os homens são só uns instrumentos pelos quais quer Deus fazer patentes as luzes evangélicas: a Deus pertence (alentar) os ânimos, e pregações; os homens são só uns pois aptos instrumentos da conversão dos índios, se não lhes propusermos os motivos de fé, sobrenaturais e divinos; estes só são o fim da nossa missão, e o principal emprego dos nossos desvelos; que isto quer dizer a palavra do evangelho: **Predicate**”.

Após indicar os principais pontos dessa catequese doutrinal, o jesuíta recorda as desilusões dos índios quando foram trazidos para o aldeamento unicamente por promessas de bem-estar temporal, e estas não se cumpriram. Passa inclusive a propor um grande respeito ao índio, para que possa permanecer no seu hábitat primitivo, se tal for sua vontade. São suas as seguintes afirmações :

“Para evitar, pois, semelhantes queixas, se não lhes proponham semelhantes e tão rasteiros motivos; mas só motivos sobrenaturais, dos quais nunca se poderão queixar, que lhes faltam. Antes se devem logo

desenganar, que se querem deveras converter-se, não hão de pôr as suas esperanças nos bens da terra; mas só do céu. E no caso que os selvagens queiram sim, admitir o missionário e ouvir a palavra divina, mas não queiram largar as suas terras, nem sair dos seus matos, nem por isso se devem desesperar; mas enquanto (**roto o original**) mesmo se doutrinem e catequizem ou (com a assistência) contínua de algum missionário, ou ao menos da visita do missionário mais vizinho” (11).

Essa última afirmação, aliás, permitia vislumbrar certa ruptura com a idéia da Cristandade colonial.

9. O missionário itinerante: um exemplo eficaz

Há outro ponto importante ressaltado por João Daniel, que bem demonstra sua capacidade de perceber os pontos de estrangulamento da atuação missionária. Ele propõe uma ênfase maior nos missionários itinerantes, ou seja, nas “missões pedâneas”.

Essa proposta surge evidentemente como uma forma de superar a ambivalência da colonização católica, onde a evangelização estava vinculada ao poder político. Por isso ele afirma:

“Não convém pois aos regulares (ainda jesuítas) estas missões: pois se as castelhanas com estarem isentas destas contendidas odiosas, e não terem os seus missionários outra incumbência mais do que atenderem ao bem dos seus neófitos sem portarias dos governadores para dar ín-

dios, e sem canoas de brancos para prover de remeiros, sem canoas do sertão que despachar com operários; sem receio de temerários, que os inquietem, ameacem, e invistam; e finalmente sem contendidas e embaraços de brancos, etc. não convém aos jesuítas . . . só pelos perigos da salvação própria; muito menos as portuguesas tão contenciosas e odiosas; cheias de amofinações e embaraços . . .”

Passa em seguida a indicar outros modos pelos quais os religiosos jesuítas poderiam exercer suas atividades no território brasileiro, sem ficarem vinculados aos aldeamentos missionários:

“Nem nos faltarão ocasiões de exercitar nas cidades e vilas o nosso instituto, já ensinando nas classes, já pregando nas igrejas, já doutrinando nas praças; já ministrando nos hospitais, já acompanhando os justicados; já visitando as aldeias; já frequentando os confessionários, visitando os enfermos, ajudando a bem morrer os moribundos, e muitos outros (**roto o original**), que todos são próprios do nosso instituto; e muito principalmente missionando os povos com missões pedâneas; que são e muito serviço a Deus, e de muito lucro das almas, como a experiência tem mostrado a um incansável Malagrida; a um fervoroso Silva e a muitos outros zelosos missionários, que a estas tão laboriosas missões dedicaram a maior parte de sua vida”.

Com relação às atividades missionárias, ele propõe uma fórmula análoga:

“Nas mesmas missões do Amazonas podem os jesuítas exercer o seu instituto, mas por outro modo; discorram por todas elas com missões pedâneas, uma ou duas vezes no ano; practiquem; dêem exercícios; confessem, e finalmente façam nas povoações dos índios a mesma forma de missões que costumam fazer nas povoações dos brancos, por 15, ou pelos dias que forem necessários; hoje nesta, e amanhã naquela missão; e aproveitarão muito os índios, e exercerão os ministérios do seu exercício ou instituto; sem incorrerem nas contendas ou dissabores com os governos, com os ministros, com os militares, e com os brancos; ofereçam-se a subir os rios, e penetrar os matos, a praticar os índios selvagens, a aldeá-los, ou fazer descimentos para as missões antigas, onde os entreguem aos missionários, que as administrarem, se tiverem modo, ou quem lhes faça os gastos, e cumprirão com todos os nossos ministérios sem se embrulharem em causas odiosas e litigiosas. E deixem a administração das missões a quem (quiser); pois não hão de dar conta a Deus de que os façam escravos, vendam e atropelem com serviços” (12).

Tratava-se portanto, de uma fórmula para tirar dos religiosos — especificamente dos jesuítas — a responsabilidade dos aldeamentos, pois na prática essa instituição se tornara um instrumento do poder colonizador lusitano para a escravização dos índios, com o apoio da própria Igreja.

Conclusão

Como se pode observar ao término deste estudo, não faltavam entre

os missionários espíritos lúcidos, como o jesuíta João Daniel, que se davam conta das profundas limitações que a causa do evangelho sofria por estar atrelada à política colonizadora da Coroa portuguesa.

João Daniel não chega a indicar como causa efetiva dessa situação a união entre Igreja e Estado, pois essa era então a única doutrina aceita pela teologia católica; mas usa uma linguagem bastante forte para denunciar os inúmeros abusos decorrentes da vinculação da Igreja ao projeto colonial lusitano.

O escritor jesuíta percebia claramente que, servindo aos interesses da Coroa, dificilmente os missionários poderiam isentar-se de uma parcial responsabilidade nas injustiças a que eram submetidas as tribos indígenas por eles trazidas para os aldeamentos.

Para fugir dessa situação ambígua, sugere uma idéia que começava a prevalecer na Igreja Católica a partir da época tridentina, ou seja, uma nítida separação de áreas de atuação: a Igreja se preocuparia exclusivamente com a parte espiritual — a salvação das almas — ficando a cargo do Estado tudo o que se referisse à ordem política e sócio-econômica.

Com relação ao problema específico das missões da Amazonas, João Daniel propõe que os missionários se preocupem apenas com a transmissão da doutrina católica, deixando ao poder civil e militar a colonização do território. Desse modo, pensava ele, não mais os missionários seriam acusados pelos índi-

genas de estar coniventes com as injustiças dos colonizadores lusos.

Essa distinção entre as duas áreas espiritual e corporal constitui uma das características principais do movimento de reforma católica, que se implanta no Brasil a partir de meados do século passado.

Desde essa época os institutos religiosos dos padres da missão, dos capuchinhos, dos jesuítas e dos redentoristas começarão a se espalhar pelo Brasil dando ênfase às missões populares ou santas missões cujo lema será sempre: salva a tua alma!

Não obstante, embora dedicando-se primordialmente à área religiosa, a Igreja Católica, especialmente mediante a sua hierarquia, continua a dar um apoio moral ao poder político, para a manutenção da ordem social.

Somente em época recente, a partir do Vaticano II, ressurgiu na consciência da Igreja a decisão de um compromisso não apenas com a alma, mas com o homem todo. A partir dessa premissa uma parte significativa da Igreja do Brasil — bispos, padres e leigos — passou de fato a se colocar numa posição de defesa dos pobres, dos injustiçados e dos oprimidos.

Desse modo, de uma conivência com o poder opressor no período colonial, a Igreja passou na época imperial a certa indiferença pelos problemas de ordem social, adotando recentemente uma posição nítida de denúncia das injustiças sociais e de luta pelos direitos dos oprimidos

e marginalizados na sociedade (13).

Essa nova face da Igreja tem-se manifestado em diversos documentos do episcopado brasileiro, e teve sua tradução no documento de Puebla quando se estabeleceu a opção pelos pobres como uma das metas da evangelização na América Latina. Eis o texto:

“A III Conferência Episcopal Latino-Americana volta a tomar, com renovada esperança na força vivificante do Espírito, a posição da Conferência de Medellín, que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres . . .

“A dez anos da celebração da II Conferência Episcopal Latino-americana, a imensa maioria de nossos irmãos vive uma situação de pobreza e até de miséria que se vem agravando; são carentes dos mais elementares bens materiais, em contraste com o acúmulo de riquezas em mãos de uma minoria, às vezes a custo da pobreza de muitos. Os pobres não só estão privados de bens materiais, mas também no plano da dignidade humana necessitam de plena participação social e política. Nesta categoria se encontram principalmente nossos indígenas, agricultores, operários, marginalizados na cidade e, nestes setores sociais, muito especialmente a mulher, por sua condição duplamente oprimida e marginalizada”.

E os bispos concluem:

“Nem todos na Igreja da América Latina nos identificamos suficientemente com os pobres. Nem nos preocupamos ou somos solidários com eles. O serviço aos pobres de

fato exige de todos os cristãos conversão e purificação constantes, para conseguirem identificar-se cada dia mais plenamente como o Cristo pobre e com os pobres" (14).

Mas a tradução desses belos textos na prática só é possível na medida em que a Igreja não mais se colocar sob o manto dos poderes opressores, quer de ordem política, quer de ordem econômica.

Daí a importância das lições da História. Esta consciência está bem presente nas significativas palavras de D. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu, em entrevista à revista *Manchete*:

"A Igreja nunca se poderá identificar com um sistema, um regime, um governo, um partido: esta identificação (que lamentavelmente ocorreu em certos períodos históricos) acabaria por descaracterizá-la e por tirar-lhe sua liberdade profética. Na América Latina a Igreja se identificou muito freqüentemente com os grupos do poder político e econômico. Infelizmente. Daí o descrédito que sofreu — Igreja instalada, Igreja privilegiada, Igreja dominadora. Graças ao seu dinamismo interno sobretudo, que é o dinamismo da graça de Deus e do Espírito, a Igreja vai-se libertando de tais amarras. Neste esforço de correção de curso se insere a mensagem de Medellín" (15).

NOTAS

(1) **Evangelização no presente e no futuro da América Latina.** Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo. Edições Paulinas, 1979, página 27. (2) DANIEL, JOÃO, Padre, **Tesouro Descoberto no Rio Amazonas**, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, volume II, páginas 40-41. (3) Idem, ver nota 2, páginas 255-257. (4) Idem, ver nota 2, página 42. (5) Idem, ver nota 2, página 41. (6) Idem, ver

nota 2, páginas 169-170. (7) Idem, ver nota 2, páginas 312-313. (8) Idem, ver nota 2, páginas 41-42. (9) Idem, ver nota 2, página 214. (10) Idem, ver nota 2, página 31. (11) Idem, ver nota 2, páginas 255-257. (12) Idem, ver nota 2, páginas 238-239. (13) AZZI, RIOLANDO, **A Igreja do Brasil na defesa dos direitos humanos**, em REB, 1977, março, páginas 106-142. (14) Idem, ver nota 1, páginas 313-315. (15) **Boletim Diocesano**, Diocese de Nova Iguaçu, n. 124, 1º de abril de 1979, página 2.

LENDO ESTE NÚMERO

1. Há uma condição prévia sem a qual não há meio de entrar no Reino de Deus. Esta condição prévia é a conversão, tanto a nível pessoal como social. Esta conversão não pode ficar só no nível das boas intenções, mas deve ser historicamente eficaz. O Reino de Deus "não se esgota nem se identifica com suas realizações históricas" mas ele passa por elas num contínuo processo de conversão.

2. O que unifica os membros da Igreja de procedências tão diversas é a fé em Jesus ressuscitado e a adesão ao projeto evangélico do Reino. Isto exige rupturas com os esquemas deste mundo e com os egoísmos de classes e nações. Isto exige um compromisso manifesto com os pobres porque eles são os primeiros destinatários da mensagem salvífica.

3. A evangelização é a missão fundamental da Igreja. É o grande ministério ou serviço que a Igreja presta ao mundo e aos homens no mundo: oferecer com fatos e palavras a Boa Nova de que está chegando para os homens, em JESUS CRISTO, o

Reino de Deus, reino de justiça e de paz.

4. Sob certos aspectos Religião e humor são semelhantes, diz Allport. Mas sob vários aspectos Religião e humor se diferem. O humor ressalta a incoerência dos acontecimentos. A pessoa que se definiu convictamente pelo valor religioso tem um senso de humor superior, pois sabe que nada mais no mundo, em certo sentido, precisa ser considerado seriamente.

5. A III Conferência Episcopal Latino-Americana volta a tomar, com renovada esperança, na força vivificante do Espírito, a posição da Conferência de Medellín, que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres.

NOVIDADE: A partir do dia 10 de setembro estarão à venda na CRB NACIONAL e nas suas Regionais dois importantes livros. (1.º) **Os Religiosos: Vocação e Missão. Um enfoque exigente e atual**, do Pe. Marcello de Carvalho Azevedo, SJ. (2.º) **Povo de Deus e Comunidade Libertadora**, Equipe de Teólogos da CLAR. Adquirir quanto antes. Faça adquirir. Leia e faça ler. Divulgue o que é bom.