

HORIZONTE TEOLÓGICO

ANO 13 | Nº 25 | JANEIRO - JUNHO 2014

ESPAÇO ABERTO AO LIVRE PENSAR

ISSN 1677-4400

Horizonte Teológico | Belo Horizonte | V. 13 | N. 25 | P. 1-128 | 2014

© 2014 - Instituto Santo Tomás de Aquino

Proibida a reprodução de qualquer parte, por qualquer meio, sem a prévia autorização do Conselho Editorial

Jornalista responsável: Purificacion Vega Garcia - MTB: 3039

Conselho Editorial: Antônio Pinheiro, Cleto Caliman, Damásio R. Medeiros dos Santos (UPS, Roma), José Carlos Aguiar, Manoel Godoy, Sílvia Contaldo, William Desmond (KUL, Bélgica), Wolfgang Gruen.

Revisão: Helena Contaldo - Conttexto

Diagramação: Samarone Barcellos

Normalização Bibliográfica: Iaramar Sampaio - CRB6/1684

As matérias assinadas são de responsabilidade dos respectivos autores. Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre os mesmos. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Administração / Redação:

Rua Itutinga, 340

Bairro Minas Brasil

30535-640 | Belo Horizonte - MG

Tel.: (31) 3419-2803 | Fax: (31) 3419-2818

teologia@ista.edu.br

www.ista.edu.br

Publicação Semestral

Impressão: Editora O Lutador

H811 Horizonte Teológico / Instituto Santo Tomás de Aquino. v. 13, n. 25
(1º Sem. 2014) - Belo Horizonte: O Lutador, 2014. 128p.

ISSN 1677-4400
Semestral

1. Teologia - Periódicos. 2. Filosofia - Periódicos. I. Instituto Santo Tomás de Aquino.

CDU: 2:1

Elaborada por Iaramar Sampaio - CRB6/1684

SUMÁRIO

EDITORIAL	5
<i>ESPAÇO ABERTO AO LIVRE PENSAR</i> <i>Manoel Godoy</i>	
<i>A SUBJETIVIDADE HIPERMODERNA E A</i> <i>FORMAÇÃO PRESBITERAL (2ª parte)</i> <i>Pe. Ildomar Ambos Danelon</i>	9
<i>A FÉ CATÓLICA NA LITERATURA DE CORDEL</i> <i>Ivanaldo Santos</i>	33
<i>SOCIEDADE DO BEM-ESTAR X SOCIEDADE DO</i> <i>BEM-VIVER</i> <i>Alexsandro Ribeiro Nunes</i>	59
<i>A LIBERDADE EM SARTRE</i> <i>Ronilson de Sousa Lopes</i>	75
RESUMO	97
RECENSÕES	101
NORMAS PARA COLABORADORES	117
LIVROS RECEBIDOS	119

ISTA - Instituto Santo Tomás de Aquino

Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos

Diretor Executivo: Manoel Godoy

GRADUAÇÃO:

Filosofia (licenciatura)

Coordenação: José Carlos Aguiar

Teologia (bacharelado)

Coordenação: Cleto Caliman

PÓS-GRADUAÇÃO (Lato Sensu):

Coordenação: Cleto Caliman

Especialização para Formadores de Presbíteros Diocesanos - 360 horas / aulas
Janeiro / julho / janeiro

Especialização para Formadores da Vida Religiosa - 360 horas / aulas
Janeiro / julho / janeiro

Especialização em Aconselhamento Pastoral e Espiritual - 360 horas / aulas
Janeiro / julho / janeiro

Especialização em Direito Matrimonial Canônico - 360 horas / aulas
Julho / janeiro / julho

Especialização em Gestão de Projetos Sociais - 360 horas / aulas
Janeiro / julho / janeiro

Especialização em Língua Portuguesa - 360 horas / aulas
Janeiro / julho / janeiro

Mais informações:

Rua Itutinga, 340 - Minas Brasil
30535-640 - Belo Horizonte - MG
Telefax: (31) 3419-2800
ista@ista.edu.br
www.ista.edu.br

ESPAÇO ABERTO AO LIVRE PENSAR

A difícil missão de manter uma instituição de ensino superior como espaço de liberdade para o aprendizado consciente, responsável e engajado nas lutas pela transformação das relações humanas, visando a uma sociedade mais justa e fraterna, à luz da Palavra de Deus, faz do ISTA um lugar necessário e privilegiado no contexto eclesial atual.

Em outras palavras, lemos no seu Planejamento Estratégico 2011-2015, no tópico sobre sua missão: “Contribuir para a formação integral de religiosos(as) e leigos(as), por meio de um processo pedagógico criativo, em diálogo com a pastoral e o mundo contemporâneo, em vista de uma sociedade inclusiva e sustentável, à luz da fé cristã”.

A Revista Horizonte Teológico é um instrumento para o cumprimento dessa missão. Nela encontramos artigos de professores, alunos e pesquisadores, tanto do campo filosófico quanto do teológico, sempre com o intuito de provocar o pensamento, a pesquisa e o aprofundamento sobre temas da atualidade, objetivando uma inserção responsável nos processos de humanização em curso na sociedade e na Igreja.

No mundo midiático, em que as relações virtuais se impõem com uma força gigantesca, a Revista Horizonte Teológico é logo disponibilizada no *site* do ISTA, favorecendo o seu livre acesso a todos os internautas.

Um ideal a ser buscado ainda por todos os responsáveis pela Revista é provocar um *feedback* de seus leitores, visando melhorar o

relacionamento com aqueles que a leem na versão impressa ou na versão virtual.

Passemos, agora, para a apresentação dos artigos deste número 25, que inaugura o 13º ano de sua edição.

O leitor encontrará, na segunda parte do texto de reflexão do Pe. Ildomar Danelon sobre o processo formativo, uma lista de desafios que a hipermodernidade se lhe apresenta de maneira radical, onde é colocado “em xeque o relacionamento entre a presença de Deus e a história do ser humano”. Ildomar percorre os documentos eclesiais que tratam do processo formativo para o ministério presbiteral e se detém a uma análise das atuais Diretrizes da Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil, documento 93 da CNBB.

Um passeio pela literatura de cordel foi a façanha de Ivanaldo Santos, recuperando o que há de genuíno na tratativa das canções populares construídas em versos, característica forte da região nordestina. Apesar de alertar que “a literatura de cordel não segue uma religião ou uma doutrina política e filosófica”, Ivanaldo se concentra nos versos dessa fé de expressão popular que tratam de católicos de proa no cordel, tais como Padre Cícero e Frei Damião.

Num tempo tão carente de utopias sociais, é bom se encontrar com um texto que nos propõe uma sociedade do bem-viver em contraposição à do bem-estar, regado pelo consumo exacerbado. Alexsandro Ribeiro Nunes, baseado em documentos do Magistério católico, afirma que a missão da Igreja é promover a sociedade do bem-viver, que em terras andinas é conhecida como Sumak Kawsai. Trata-se de uma expressão originária da língua quíchua, idioma tradicional dos Andes. “Sumak” significa plenitude e “Kawsay”, viver, e a expressão é usada como referência ao modelo de desenvolvimento que implica um conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos sistemas econômicos, políticos, socioculturais e ambientais, que garantem a realização do bom viver. Esse modelo rompe com os postulados do desenvolvimento capitalista.

A questão da liberdade é sempre um tema fascinante, pois, ao mesmo tempo em que o ser humano a busca, dela tem medo. Ronilson de Sousa Lopes parte de Sartre, com seu axioma de que a existência precede a essência, para afirmar que o homem é um ser capaz de elaborar projetos, rumo ao que ele ainda não é. Dessa forma, é um ser livre, condenado à liberdade, e não predeterminado

por qualquer realidade que o transcenda. Não possui nenhuma essência determinada, mas é ele próprio um ser em projeto. Tirando consequências dessa contribuição de Sartre, Ronilson contrapõe a psicanálise existencial à empírica, destacando o valor da primeira como mais apta a corroborar com quem quer se aventurar a ser e a viver livre.

Por fim, os leitores poderão ter um primeiro contato com obras de relevância recém-lançadas: uma sobre a vida consagrada, outra sobre a questão religiosa no censo de 2010 e outra acerca das debatidas teorias sobre o Jesus histórico, do saudoso Pe. Libanio. Uma boa recensão sempre nos abre o apetite para a leitura de uma obra. A finalidade da Revista Horizonte Teológico é bem atingida quando seus leitores ficam provocados a novos aprofundamentos sobre os temas nela tratados. Boa leitura a todos e todas!

Pe. Manoel Godoy
Diretor Executivo do ISTA

A SUBJETIVIDADE HIPERMODERNA E A FORMAÇÃO PRESBITERAL (2ª PARTE)

Pe. Ildomar Ambos Danelon

3 O AMBIENTE FORMATIVO

O ser humano é um ser histórico que vai articulando suas escolhas ao longo do tempo. Em certo sentido, não nasce pessoa, mas vai se tornando pessoa, humanizando-se, a partir da relação com o outro. Por isso, a educação é um processo lento, repleto de avanços e retrocessos. Não há receitas prontas. O processo de formação é sempre um desafio à paciência histórica, à determinação e ao conhecimento da realidade institucional¹.

Não é nosso objetivo analisar a instituição, mas ele faz parte do ambiente de formação, juntamente com a estrutura arquitetônica da casa de formação, bem como a comunidade – formadores e formandos – que vivem nessa casa institucional.

¹ Instituições são organizações ou mecanismos sociais que controlam o funcionamento da sociedade e, por conseguinte, dos indivíduos; mostram-se de interesse social, uma vez que refletem experiências quantitativas e qualitativas dos processos socioeconômicos. Organizadas sob o escopo de regras e normas, visam à ordenação das interações entre os indivíduos e entre estes e suas respectivas formas organizacionais. Com outras palavras, as instituições sociais têm seu papel fundamental no processo de socialização, ou seja, têm como objetivo fazer um indivíduo tornar-se membro da sociedade. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Institui%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 03 abr. 2012. Vários autores se dedicam à análise da instituição religiosa/seminarística, entre eles BENELLI (2002; 2003) e PEREIRA (2004).

Queremos, isso sim, olhar o ambiente criado na relação do formando, advindo da hipermodernidade, e do formador, amparado pelas Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil, oferecido para a formação presbiteral².

3.1 O CONTEXTO

As mudanças culturais e educacionais destas últimas décadas têm colocado em questão a relação na formação presbiteral: os valores adotados são perguntados; outros, relativizados. Até mesmo o reconhecimento do formador em seu papel não é mais visto como em algumas décadas atrás – e, às vezes, isso provoca agitação e perplexidade.

Como já vimos, chamamos essa nossa cultura de hipermoderna. A tendência de fragmentação das convicções e dos conhecimentos é uma de suas características. Torna-se sempre mais difícil reconduzir o sentido da realidade a um plano transcendente e unitário. Os desafios da hipermodernidade são radicais ao colocar em xeque o relacionamento entre a presença de Deus e a história do ser humano. Mais do que no passado, esse relacionamento parece marcado pela indiferença recíproca – Deus parece longe, distante, silencioso e o ser humano sente-se sozinho e deixado a si mesmo.

Os valores e as tradições de um tempo não parecem ser significativos nesse novo tempo. O jeito de viver e o de pensar tornaram-se tão diferenciados, que cada um se sente no direito de elaborá-los sob medida. Como a equipe de formadores poderá falar de projeto comum, de uma causa pela qual doar-se? Qual atitude assumir diante dessas mudanças?

Em primeiro lugar, somos chamados a tomar uma atitude de escuta, a estar disponíveis para aprender as linguagens das diferentes culturas, no desejo de dialogar com competência e ser convincente.

² Formação presbiteral entendida como todo o processo educativo oferecido pela instituição ao seminarista, desde o acompanhamento vocacional, ingresso no seminário, a orientação, a unidade, a coerência e a gradualidade exigida na formação dos presbíteros, suas etapas, espaços e dimensões, inclusive a formação permanente como “movimento do espírito que dura toda a vida e que encontra no seminário uma estação repleta de promessas, a sua primavera.” (CONFERÊNCIA, 2010 ; BENTO XVI, 2005).

Em segundo lugar, juntarmo-nos com todas as pessoas de boa vontade, procurando elaborar critérios e finalidades que permitam viver plenamente as oportunidades do nosso tempo.

O processo de inculturação é difícil e cansativo, mas uma atitude de empatia para com as culturas abre muitas portas. Isso pede, por parte de todos nós, um empenho considerável e uma disponibilidade constante para a conversão.

3.2 A ORIENTAÇÃO DA IGREJA PARA A FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS

3.2.1. Documentos

Sempre foi uma grande preocupação para a Igreja³ a formação dos presbíteros, pois deles, junto com seu bispo, depende a condução do Povo de Deus. Essa preocupação fez com que, em 1563, no Concílio de Trento⁴, se tratasse da institucionalização dos seminários para garantir uma boa formação para os presbíteros.

3 A palavra Igreja com I maiúsculo se refere à instituição Igreja Católica Apostólica Romana como Povo de Deus (seus membros), seu Magistério (ensinamento) e hierarquia.

4 “Ao longo dos tempos muitos assumiram a função de padre, mas nem sempre com as características pertinentes a um líder espiritual. Foi somente com o Concílio de Trento que foi pensada uma educação específica para os sacerdotes. No contexto da Contrarreforma o Concílio de Trento, convocado pelo Papa Paulo III e realizado entre 1545 e 1563, na cidade de Trento, teve como principal função combater o protestantismo em ascensão. Para tanto emitiu, ao longo dos seus doze anos, numerosos decretos disciplinares. O concílio explicitou as doutrinas católicas quanto à salvação, aos sacramentos e ao cânone bíblico, em oposição aos protestantes e padronizou a missa, conhecida como “Missa Tridentina” abolindo as variações locais. Regulou também as obrigações dos bispos e confirmou a presença de Cristo na eucaristia, reconheceu a superioridade do papa sobre a assembleia conciliar, designou o índice de livros proibidos *Index Librorum Prohibitorum*, reorganizou a Inquisição. Foi também no Concílio de Trento que fora decidida a criação dos seminários como centros de formação sacerdotal. O seminário passou a ser uma instituição que proporcionava o convívio religioso, a escolarização de seus alunos e a adequada formação sacerdotal. Lá deveriam ser ensinados os conteúdos filosóficos e teológicos tendo por base a disciplina, a ordem, a doutrina cristã e a liturgia.” (BARRETO, 2012).

Antes de Trento já havia experiências e indicações a respeito do desenvolvimento dos seminários e sua respectiva finalidade educativa, desde o II Concílio de Toledo em 527. Mas somente mil anos mais tarde é que veio se concretizar a instituição dos seminários.

Quatrocentos anos depois de Trento, o Papa Paulo VI, durante o Concílio Vaticano II, deu a conhecer sua Carta Apostólica *Summi Dei Verbum*, sobre os seminários, revigorando seu significado e impulsionando sua continuidade. O espírito de renovação trazido pelo Vaticano II atribui grande responsabilidade na formação dos futuros sacerdotes, delineando de modo atualizado, na *Optatam Totius*, as linhas diretivas da obra educativa no seminário, acentuando seu caráter pastoral.

É uma longa caminhada! No decorrer dos últimos 50 anos, sobretudo, essa herança tem sido traduzida e levada a termo mediante muitas realizações, não sem grandes dificuldades, mas na mesma medida, com grandes investimentos⁵.

No alvorecer de 1990, o Papa João Paulo II, tendo em vista tratar a questão frente aos desafios do segundo milênio e também oferecer uma orientação normativa a respeito das muitas experiências realizadas, fez com que o Sínodo Ordinário daquele ano voltasse suas preocupações e reflexões ao tema da Formação dos Sacerdotes. Daí derivou a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis*, em 1992. Essa Exortação trouxe uma significativa contribuição ao processo formativo, apresentando precisão metodológica e grande sensibilidade para a questão pedagógica. Referindo-se ao seminário como tal, assim se pronuncia a *Pastores Dabo Vobis*:

a necessidade do Seminário maior – e da análoga Casa Religiosa – para a formação dos candidatos ao sacerdócio, defendida com autoridade pelo Concílio

⁵ Lembramos aqui, em nível latino-americano, a atuação da Organização dos Seminários Latino-americanos – OSLAM, erigida ainda no final dos anos 50 (30/11/1958), “como instrumento para impulsionar a formação sacerdotal no continente” (OSLAM, 2000). Em nível nacional, a Organização dos Seminários e Institutos de Filosofia e Teologia do Brasil – OSIB, fundada aos 02/07/1978, tem como objetivo prestar um serviço de cooperação mútua e intercâmbio entre os seminários, casas de formação e institutos no Brasil.

Vaticano II, foi reafirmada pelo Sínodo com estas palavras: “a instituição do Seminário maior como lugar ideal de formação deve certamente confirmar-se como espaço normal, mesmo material, de uma vida comunitária e hierárquica, mais, como casa própria para a formação dos candidatos ao sacerdócio, com superiores verdadeiramente consagrados a esse serviço. Esta instituição deu muitíssimos frutos ao longo dos séculos e continua a dá-los em todo o mundo.” (JOÃO PAULO II, 1992).

A Igreja no Brasil, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, tem se preocupado com a formação dos presbíteros. A partir da *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, de 06 de janeiro de 1970, ao traçar as diretrizes universais para a formação de presbíteros, deu também orientações para sua adaptação, de acordo com a realidade das Igrejas locais, e para sua revisão em determinadas ocasiões.

Seguindo tais orientações, a Igreja no Brasil elaborou e aprovou a adaptação das normas gerais à realidade nacional na 11ª Assembleia Geral da CNBB, realizada em 1970. Essas normas, aprovadas pela Santa Sé em 1971, tinham como referência o Decreto Conciliar *Optatam Totius*, bem como a acima mencionada *Ratio Fundamentalis*.

Em 1984, a 22ª Assembleia Geral da CNBB elaborou as novas diretrizes básicas da Formação dos Presbíteros na Igreja do Brasil, tendo como principais referências, além dos documentos citados anteriormente, a III Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, realizada em Puebla, no ano de 1979, e o novo Código de Direito Canônico de 1983.

Considerando a realização do Sínodo dos Bispos de 1990, a Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, de João Paulo II, as conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho em Santo Domingo, no ano de 1992, e as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994), na 32ª Assembleia Geral da CNBB foi aprovado o texto das Diretrizes Básicas da Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil, em 1995.

Por fim, levando em conta, especialmente, as mudadas situações da realidade formativa e a riqueza missionária do documento da V Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho,

celebrada em Aparecida, no ano de 2007, na 47ª Assembleia da CNBB, foram aprovadas as atuais Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil, ratificadas pela Santa Sé em 2010. Têm como meta “imprimir unidade ao processo de formação inicial dos futuros presbíteros, levando em conta a diversidade cultural e a qualificação do seu processo de formação permanente.” (CONFERÊNCIA, 2010, n.7).

Para nosso trabalho vamos nos ater ao último documento publicado, o de nº 93, acima citado. Escolhemos esse por ser o mais recente e o vigente em nossos seminários.

3.2.2. Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil – Documento 93 da CNBB

Reconhecer que, sobretudo nos últimos anos, houve um efetivo empenho em compreender e encaminhar os novos desafios que se impuseram no processo formativo é uma questão de justiça. No entanto, silenciar sobre a insuficiência desse esforço pode comprometer a obra educativa nos seminários e o caminhar da Igreja Povo de Deus. Como afirma José L. Oliveira:

esta observação tem sentido uma vez que ainda vemos, em muitos lugares, que a formação está entregue a um único formador. Há situações em que a presença de dois ou três presbíteros que “moram” no seminário. Mas isso é bem diferente de um trabalho em equipe. Em muitos casos a formação fica somente com o formador. As dioceses não são envolvidas no processo. O presbitério – e às vezes também o bispo – sentem-se dispensados desta tarefa, achando que ele é problema exclusivo de quem foi encarregado de animar o seminário. Não faltam os casos de formadores totalmente sobrecarregados. Além da tarefa da formação, devem ainda desenvolver outras tarefas no âmbito da diocese ou do magistério teológico. E, infelizmente, diante das inúmeras cobranças, a formação termina ficando em segundo plano ou até esquecida (OLIVEIRA, 2007, p. 168).

Trata-se, portanto, não só de garantir a manutenção de uma instituição secular – o seminário – mas, principalmente, de empenhar

todas as forças na implementação de um processo educativo capaz de compreender a complexidade da hipermodernidade e as mudanças no comportamento e na axiologia do formando. Toda a formação presbiteral⁶, isto é, o regulamento dos seminários, a formação espiritual, o programa de estudos, a vida comum, a disciplina dos alunos e os exercícios pastorais devem adaptar-se a essas novas circunstâncias epocais, a fim de que o presbítero aí formado seja um pastor cuidadoso, um profeta sintonizado com o seu tempo e um promotor da dignidade da pessoa humana.

O texto das Diretrizes possui três partes. A primeira apresenta o contexto em que se realiza a formação hoje: a mudança de época. Trata-se de um contexto cheio de desafios. Ainda, nesta primeira parte, encontra-se a fundamentação teológica da vida e missão do presbítero, incluindo algumas considerações sobre a identidade do presbítero diocesano.

A segunda parte, de caráter prático, trata, com certa originalidade, do conteúdo e método da formação presbiteral. Refere-se aos espaços formativos: o do primeiro discernimento que engloba as atividades da pastoral vocacional; o espaço da primeira formação: seminário menor e experiências semelhantes. O propedêutico, hoje existente em quase todas as dioceses, geralmente com a duração de um ano. Segue-se a consideração sobre os espaços de formação

6 Ainda segundo o saudoso João Paulo II (1992), na sua Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis* - “Dar-vos-ei Pastores segundo o meu Coração” (Jr 3,15), de 25 de março de 1992, o Padre tem que possuir 5 qualidades essenciais: a) 1º Ser homem, física e psicologicamente, sadio. b) 2º Ser pessoa de oração, portanto piedoso. *Pietas*, em latim, significa um devotamento filial aos pais. O Padre deve ter um afeto filial, carinhoso para com Deus, nosso Pai, e é a partir desse modelo que ele vai buscar a delicadeza paterna, e materna, que demonstrará na sua experiência humana de diálogo com o mundo de hoje, homens e mulheres do nosso tempo. c) 3º Ser uma pessoa culta. A formação intelectual de um Padre exige um mínimo de 7 anos de estudos universitários, incluindo as Faculdades de Filosofia e de Teologia, além da comprovada competência pastoral. d) 4º Ser um verdadeiro pastor. Deve conhecer os problemas que se abatem sobre a humanidade, para dar a resposta pastoral necessária, dentro de uma visão eclesial coerente. e) 5º Ser um elemento de equipe, que saiba viver em comunidade e para a comunidade. Que nunca trabalhe só, a não ser nas coisas do trato direto com Deus. Tudo o mais seja feito em conjunto com a comunidade a que ele serve. Isto exige afabilidade, equilíbrio e capacidade de diálogo.

específica, tradicionalmente chamado seminário maior, tanto de filosofia quanto de teologia.

O seminário maior é considerado, na perspectiva do Documento de Aparecida, “como escolas e casas de formação de discípulos e missionários” (n. 143)⁷. Esta escola tem como ponto de referência a convivência de Jesus com o grupo de Apóstolos: vida em comum, comunhão com Cristo, preparação para a missão (n. 144). O seminário maior deve inserir gradativamente o futuro presbítero na comunhão com o bispo, com o presbitério e no relacionamento com as comunidades eclesiais (n. 144). Nesta parte do documento, são tratados também os espaços de estudo: nível fundamental, médio e superior.

É preciso considerar que todo processo de renovação eclesial, imbuído de uma autêntica conversão pastoral, exige volta às fontes da vida cristã como inspiração original e sua adaptação às novas condições dos tempos. Aí estão as bases das Diretrizes, que exigem atitude missionária do presbítero, mais “pescador de homens” (Lc 5,10s) do que pastor de ovelhas já no redil.

Na perspectiva de uma mudança de época, conta pouco a territorialidade da paróquia, sobretudo na grande cidade. Numa Igreja Povo de Deus como pede o Concílio Vaticano II, a Paróquia se configurará como “comunidade de pequenas comunidades” (CONSELHO, 2008, p. 307-310) e o Presbítero viverá uma nova exigência em relação ao povo a ele confiado, ou seja: a de ir à busca dos afastados, excluídos, sobretudo os pobres e esquecidos, demonstrando sempre atitude acolhedora e misericordiosa.

E na terceira parte traça perspectivas para a formação permanente dos presbíteros, dando continuidade à formação inicial, do seminário, haja vista o mundo em constante avanço no conhecimento, na complexidade e na mudança de paradigmas, sendo que “a formação só termina com a morte.” (n. 353).

3.2.3. Considerações

As Diretrizes são um conjunto bem articulado de sugestões e normas referentes à formação ministrada nos seminários, incluindo,

7 Os números que seguem sem referência são de: (CONFERÊNCIA, 2010).

de certo modo, as escolas de filosofia e teologia. As atuais Diretrizes englobam também a formação permanente dos presbíteros. Trata-se da continuidade do processo formativo.

O texto das Diretrizes contém alguns pontos relevantes que constituem um avanço com relação às Diretrizes anteriores. A título de exemplo, recordo os seguintes: processo de formação calcado no processo pelo qual, segundo o Documento de Aparecida, alguém se torna discípulo missionário. A missão como componente da noção de seminário; a teologia em perspectiva missionária; a espiritualidade do futuro presbítero.

Consideremos brevemente cada um desses itens:

a) Noção de formação calcada no processo pelo qual alguém se torna discípulo missionário. Segundo o Documento de Aparecida, o processo para se tornar discípulo missionário compreende os seguintes passos: anúncio do querigma, conversão, discipulado e missão. Muitas vezes, em nossos seminários, supomos que nossos formandos já iniciaram esse processo – e isso pode não ter acontecido. O texto das Diretrizes descreve todo o itinerário da formação calcado no processo pelo qual alguém se torna discípulo missionário (n. 96-101). O propedêutico é o tempo para o anúncio querigmático. A filosofia, para a formação do discípulo. A teologia, para a formação do missionário.

b) A missão como componente da noção de seminário. O Vaticano II concebe o seminário menor como casa destinada a cultivar os germes da vocação (PAULO VI, 1986, n. 31). Considera o seminário maior como escola de formação sacerdotal (Ibid., n. 4). Para o Direito Canônico, os seminários são instituições nas quais os aspirantes aos ministérios sagrados recebem a adequada preparação. Já o texto das Diretrizes considera o seminário na perspectiva da missão. Afirma que o seminarista deve ser preparado não apenas para ser pastor do rebanho, “mas um evangelizador, um missionário, alguém que sai de seus espaços eclesiais e vai ao encontro das pessoas onde elas se encontram, para anunciar-lhes o Evangelho do Reino.” (n. 186). Acrescenta que as “diversas práticas pastorais e variadas experiências missionárias devem acompanhar todos os passos, momentos e etapas do processo formativo.” (n.301).

Também o assim chamado “ano de pastoral” deve ter um caráter acentuadamente missionário (n. 191).

c) Teologia numa perspectiva missionária. É necessário que todos os tratados tenham uma perspectiva missionária. Em outras palavras, é preciso que toda a teologia se torne querigmática, isto é, seja elaborada em vista da pregação da Palavra aos crentes e não crentes. A este propósito, o texto das Diretrizes se refere à “índole marcadamente pastoral e missionária da Teologia, que leve o formando, futuro ministro da Palavra, a proclamar a verdade sobre Deus, sobre o homem e sobre a Igreja mediante pensamentos e linguagem que sejam, ao mesmo tempo, acessíveis a todos e capazes de dialogar com as correntes de pensamentos, filosofias e culturas de hoje.” (n. 301, 303).

d) A espiritualidade do futuro presbítero. Para que o seminário seja de fato uma casa de formação de discípulos missionários, além de uma teologia em perspectiva missionária, é preciso também uma espiritualidade missionária (n. 277). Segundo as Diretrizes, essa espiritualidade deve ser, ao mesmo tempo, trinitária, cristocêntrica, eclesial e mariana (n. 278-281). Consiste na comunhão íntima e profunda com o Pai, pelo Filho e no Espírito Santo, expressa na caridade. Implica o seguimento de Jesus, o Bom Pastor, inclusive o caminho da cruz. Deve ser uma espiritualidade que leve à comunhão com o bispo e o presbitério, a serviço da comunidade. É também uma espiritualidade mariana, pois Maria, além de mãe – modelo de intimidade com o Senhor –, foi também discípula e missionária. A espiritualidade missionária abrirá o horizonte do futuro presbítero para que ele coloque a sua vida a serviço da Igreja em qualquer lugar, até mesmo em outras dioceses e em outros países.

3.2.4. Contribuições dessas Diretrizes para uma formação sincrônica⁸

A importância dessas Diretrizes se dá porque, além de trazerem de forma resumida as contribuições do Magistério e de especialistas

⁸ Sintonizada e de acordo com seu próprio tempo..

neste campo, apresentam orientações preciosas já vivenciadas, avaliadas positivamente ao longo destes anos, nos diversos seminários e centros vocacionais. Será que ajudam com mais eficiência ao jovem hipermoderno no discernimento de sua vocação?

A formação presbiteral não pode ser improvisada, nem ser o resultado individual de uma pessoa, por melhor e mais santa que ela seja. A iniciar esta tarefa, o formador precisa de horizontes, de orientações pedagógicas de um roteiro que lhe ajudem a alcançar o objetivo que lhe foi pedido. Da mesma forma, o próprio vocacionado ou seminarista, principal protagonista da formação, deve ter em mãos o mapa da longa viagem que deve percorrer. É um instrumento que muito favorecerá nesta tarefa, tanto aos formadores, quanto aos formandos e a toda Igreja local.

As Diretrizes para a formação dos presbíteros no Brasil suscitam a necessidade de fazer ecoar algumas reflexões que exigem de nós melhor sistematização da necessidade de convocar e acompanhar jovens para o ministério presbiteral no complexo quadro cultural da liquidez⁹, que não só desafia o processo formativo, mas também o dificulta, torna-o mais complexo e transforma.

O texto das Diretrizes engloba contribuições do passado e “expressa a razão da formação, o fundamento, o princípio que anima a ação formadora [...] cuja meta é imprimir unidade ao processo de formação inicial dos futuros presbíteros” (n. 07)¹⁰, tanto nas dioceses quanto nos Institutos de Vida Consagrada. Percebe-se aqui um justo chamado à eclesialidade, pois o presbítero não é chamado por Deus para ser patrimônio absoluto de um Movimento ou Instituto religioso, que correria o risco de formar um segundo clero, mas para ser discípulo missionário de Jesus Cristo na Igreja e para a Igreja, no espírito de Aparecida.

No centro de toda a formação, está a pessoa do candidato ou vocacionado. O candidato, portanto, é o protagonista “insubstituível de todo o processo de sua formação.” (n.89-90). Somente a pessoa chamada tem a chave para abrir a porta e mergulhar no Mistério de

9 O termo “liquidez” é usado pelo sociólogo polonês (Bauman (2004), responsável por uma produção literária de qualidade sobre o assunto.

10 Quando o número vem sem indicação refere-se sempre ao documento da (CONFERÊNCIA, 2010).

Deus que chama para uma missão específica na Igreja.

O candidato provém de uma realidade hipermoderna, ou seja, de um contexto complexo e desafiante. Por isso é preciso olhar com atenção para a família do candidato¹¹, berço da vida e da qual desencadeia todo o processo de diálogo, resposta e amadurecimento vocacional, mas é também a tensão de maior conflito hoje devido aos graves problemas da sociedade. Um segundo aspecto são as vivências humano-afetivo-sexuais que acompanham o processo desde o ventre materno e influenciam nas escolhas e no dinamismo de fidelidade. E um terceiro, temos as experiências de vida eclesial e grupal, que orientam ao discipulado e à missão, pois se o candidato não beber da fonte comunitária, como poderá sentir os apelos da missão?

Da necessidade de avaliar esses aspectos com seriedade surge a importância da Pastoral Vocacional, que as Diretrizes colocam como “espaço do primeiro discernimento”, com o objetivo de:

ajudar e favorecer os jovens vocacionados a chegarem à opção vocacional presbiteral, as dioceses, auxiliadas pela pastoral vocacional, devem escolher e adotar ambientes, lugares e instituições que são mais indicados para: 1) despertar os vocacionados para a vocação humana, cristã e eclesial; 2) ajudá-los a perceberem os sinais indicadores do chamado de Deus; 3) auxiliá-los a cultivarem os germes da vocação; 4) acompanhá-los no processo de opção vocacional consciente e livre e 5) despertar e acompanhar os vocacionados na vocação específica à vida e ao ministério presbiteral (CONFERÊNCIA, 2010, n. 100).

A convocação que as Diretrizes fazem para que a formação, desde seu início, seja “centrada na pessoa mais que as estruturas” (n.89), ocasionando uma formação personalizada, supera os riscos de uma massificação. Isso faz com que pensemos sempre que “vale mais a qualidade do que a quantidade” de candidatos.

Essa perspectiva de estar mais atento à pessoa do candidato é uma das grandes contribuições desse documento e, ao mesmo tempo, um grande desafio, dada a complexidade de cada ser humano e as

11 Cf. Oliveira (2003).

variantes na construção e discernimento da vocação.

O documento 93 da Conferência (2010), além de ter uma seção orientando para a “presença e a missão do formador”, possui, após cada dimensão da formação, a “missão dos formadores”. As Diretrizes traçam um perfil dos formadores bastante significativo:

- a) presença qualitativa e constante no meio dos candidatos;
- b) equipe afinada em suas diferentes funções: diretor, diretor espiritual, professores, assessoria pedagógica, orientadores de atividades pastorais;
- c) testemunha de vida presbiteral” (n. 234-243)¹². No índice analítico a palavra “formadores” aparece 57 vezes, fora suas variantes!

Outro acréscimo se faz no tocante ao auxílio de outras ciências afins para o discernimento e a formação dos futuros presbíteros.

Os formadores, diretores espirituais e outros eventuais assessores, tais como psicólogos e psicopedagogos, no cuidado pela formação psicoafetiva do candidato, devem acompanhar com atenção, naturalidade e segurança a evolução de cada uma dessas características, atentos à maneira individual com que cada um se desenvolve, numa experiência pessoal que é irrepetível. É tarefa da equipe de formadores ajudar cada um a discernir, não só se é chamado por Deus, mas se tem condições psicológicas para assumir o que o presbiterado supõe como base humana (CONFERÊNCIA, 2010, n. 264).

Faz um apelo para que a presença do formador seja efetiva e, se possível, uma equipe de formadores, pois “a presença do outro é uma das necessidades básicas do sujeito humano” (n. 233), “é sinal de pertença familiar que gera, ao mesmo tempo, equidistância e reciprocidade” (n. 235). Chega a falar que a presença “é o maior bem” (n. 238) e que “o testemunho é a norma suprema da educação” (n. 240).

12 Na *Pastores Dabo Vobis*, (João Paulo II (1992) orienta: “o grupo dos formadores dê testemunho de uma vida verdadeiramente evangélica e de total dedicação ao Senhor. É oportuno que goze de certa estabilidade e tenha residência habitual no seio da comunidade do Seminário.” (n. 66).

Para que haja uma efetiva pedagogia é necessário um ambiente que favoreça um cotidiano de familiaridade, um espaço físico harmonizado a fim de educar para a convivência familiar e fraterna. Isso vem explicitado a partir do (n. 212) das Diretrizes, com bastantes detalhes, até com certo romantismo.

Parte da descrição de casa no imaginário de nossas culturas (n. 213), procurando, a seguir, transpor esse ideal para nossas casas de formação. Uma casa que deve “oferecer a mesa do pão, da convivência, do diálogo, do estudo e da Eucaristia” (n. 219) e termina dizendo que se deve criar, a partir dessa convivência, um “estilo de vida”.

A casa de formação se torna sinal do Reino uma vez que nela se respira confiança e nela se gera um renovado modo evangélico de ser. Aprende-se nela um estilo de vida. No ritmo das exigências de cada etapa formativa, modela-se o discípulo-missionário chamado ao sacerdócio. (CONFERÊNCIA, 2010, n. 226).

Talvez, nesse ponto, tenha ficado idealizado por demais o ambiente “casa”, pois nem nossas famílias mais estruturadas conseguem, por causa da “hipercorreria”, viver essa experiência. Além disso, a maioria de nossas casas de formação se parece mais com um internato quanto à estrutura do prédio e dificulta a familiaridade. Mas o documento se presta para tensionar a realidade atual para a ideal.

A formação, nessa casa, está alicerçada em cinco dimensões: formação humano-afetiva, formação comunitária, formação espiritual, formação pastoral-missionária e formação intelectual (n. 246-352). Cada dimensão vem muito bem trabalhada em seus objetivos, meios para alcançá-los, bem como a tarefa dos formadores no tocante a cada uma. O que chama atenção no quesito formação é o direcionamento para a formação permanente (n. 354-366) aos cuidados da equipe de formadores e da pastoral presbiteral numa “pastoral do cuidado.”¹³

13 “A pastoral presbiteral deve promover a solidariedade e a fraternidade entre os presbíteros através de encontros, da partilha de vida, para que possam expressar seus anseios, suas angústias e esperanças, buscando a solução para os seus problemas e dificuldades. Acompanhará, na corresponsabilidade presbiteral, os padres jovens no exercício de seu ministério, bem como dará assistência aos

Outro acréscimo é o alerta para não confundir a preparação intelectual como sendo suficiente para o exercício do ministério presbiteral – conta muito a integração de todos, especialmente a capacidade de viver em comunidade e a maturidade afetiva e psicológica¹⁴.

O dado mais importante em todo o processo de amadurecimento vocacional é que “o candidato acolha e assuma, serenamente, a conclusão do discernimento como manifestação da vontade de Deus” (n. 153). Sem chegar a essa certeza, o candidato não terá paz e viverá a eterna incerteza de ser chamado ou não a uma forma exclusiva de serviço ao Povo de Deus, na total doação de si mesmo.

As Diretrizes abrem um leque precioso para a formação dos futuros presbíteros e, por que não dizer também, para os religiosos e as religiosas no mundo contemporâneo, que precisam da criatividade e da ousadia dos formadores, das comunidades, das dioceses e das províncias, com capacidade de fazer o ato de fé naquilo que segue:

- a) todo candidato possui, de forma inata, a capacidade de amadurecer vocacionalmente e dar uma resposta generosa ao chamado gratuito de Deus;
- b) ao agente vocacional, equipes, formadores, dioceses e províncias religiosas não cabe atender aos desejos do candidato, mas permitir a dúvida salutar, na luta psicológica e afetiva, para cavar o Mistério de Deus, no latir dos cães e no coaxar dos sapos, presente na sua interioridade;
- c) as estruturas de acompanhamento grupal e individual não podem fechar o candidato em si mesmo, mas possibilitar as relações de reciprocidade, o contato com o Povo, a purificação das motivações e intenções e a unidade do humano-afetivo-sexual;
- d) a formação é contínua, em todas as fases da vida, com todas as suas surpresas, avanços e retrocessos, sempre à luz da fé (1Pd 3,15);

padres idosos e enfermos. Todos os presbíteros são convidados a participarem com entusiasmo da pastoral presbiteral.” (n.376).

14 “As cinco dimensões da formação presbiteral possibilitam um crescimento integral da pessoa do formando. A evolução em uma das dimensões determina também o aprimoramento harmonioso e progressivo em todas as dimensões” (n. 247).

e) a Igreja será uma boa mãe, no dizer de Winnicott¹⁵, na medida em que permitir a seus filhos a frustração, o sim e o não, para gerar a salutar independência, na corresponsabilidade da missão e na coerência de vida, segundo o dom recebido. Caso contrário, produzirá pessoas amargas, psicóticas e infantis.

Por isso, ao sair do mundo hipermoderno e entrar na instituição de formação, o jovem seminarista enfrentará uma situação conflitiva com o seu antes. E a equipe de formadores precisará ajudá-lo a superar essa crise, dando elementos necessários para uma integração e superação, num “cuidado suficiente”, como diz Winnicott.

4 EM BUSCA DE UM ITINERÁRIO

É certo que a realidade do seminário, embora influenciada por, é muito diversa daquela que analisamos a respeito da geração Y, da internet, e por isso exige uma adaptação. Ao seminário, por exemplo, o jovem vem geralmente porque tem um objetivo mais claro, isto é, aprofundar a sua vocação e aquilo que Deus pede dele. Os rapazes geralmente têm idade superior a 15 ou 16 anos, e exigem naturalmente um modo diverso de acompanhamento. Além disso, o jovem passa praticamente todo o seu dia e uma parte de sua vida dentro do seminário, com um programa definido. Enfim, o clima no seminário é muito diverso e exige a unidade de ações dos formadores, bem ajustada, para poder responder melhor às diversas tarefas e funções.

Aqui aparecem algumas características específicas da instituição seminário: o regime de internato, o enclaustramento¹⁶ prolongado

15 Winnicott foi um pediatra que nos anos 20, exercendo suas atividades de medicina, começou a estudar o comportamento dos bebês e entendeu que o problema não eram as crianças, mas seus pais, sobretudo a mãe, pois estes sempre corriam para atender aos desejos dos bebês, evitando sempre qualquer tipo de frustração. A partir disso ele começou a estudar psiquiatria e desenvolveu a teoria do amadurecimento inato e a teoria dos distúrbios psíquicos. Como psicanalista e pediatra, Winnicott dedicou-se às patologias psicóticas. Para ele, o amadurecimento pessoal está relacionado a duas concepções: 1) A tendência inata do ser humano ao amadurecimento; 2) A existência de um ambiente que facilite o processo.

16 S. J. Benelli (2003) em seu escrito *A formação do clero católico em análise*, é

no qual se processa a formação sacerdotal. O seminário é um lugar para cultivar a vocação sacerdotal e discernir o eventual chamado divino¹⁷. Aí o formador exerce uma função privilegiada, incumbido da tarefa de acompanhar o jovem candidato através de um diálogo direto e regular. Na formação sacerdotal, Marmilicz (2003) indica a dimensão de controle, pois o seminarista é considerado um jovem em desenvolvimento e precisa ter ao seu lado a presença de uma pessoa madura que o acompanhe e oriente. O formador deve ser um “guia mediador”, servindo de modelo ideal de maturidade afetiva no qual o jovem deve espelhar-se, para:

ser protagonista da sua história [...] tornando-se o senhor e artífice do seu caminho, capaz de conduzir a sua própria vida [...]. por outro lado, é importante ter claro o fato de que, dado o protagonismo do formando, o crescimento em grande parte depende da sua disposição interna em fazer o caminho já remetendo o sucesso do processo formativo à interioridade psicológica do formando (MARMILICZ, 2003, p. 78-79).

O formando é o sujeito da formação, embora esteja temporariamente submetido a uma condição de menoridade tutelada pela autoridade do formador. Este deveria acompanhar o jovem “a sair, nos tempos, nos modos e nas formas devidas, da sua menoridade, para fazer-lhe adquirir gradualmente o processo de si mesmo, que

rigoroso em apontar as condições artificiais da formação nos seminários: “A prática pedagógica formativa da instituição seminário ignora a realidade histórica do dispositivo institucional subjetivador que costuma constituir o seminário clássico: *a técnica do enclaustramento* (ingresso do seminarista num espaço institucional fechado de controle, visibilidade e observação de sua conduta externa), *a tutela econômica* (com a exclusão do seminarista do mundo do trabalho profissional assalariado); *o regime de internato* (microcosmo particular, de características nitidamente totalitárias no qual se estabelecem mecanismos de controle sobre a organização dos seminaristas no espaço institucional, além do controle da informação); *o panoptismo* que se instala com suas estratégias de vigilância hierárquica, sanção normalizadora e técnicas de exame variadas (mecanismos ideológicos de controle institucional que produzem medo e resignação).”

17 O Papa Bento XVI, ao falar para os seminaristas em Colônia, diz: “O seminário é tempo de caminho, de busca, mas, sobretudo, de descoberta de Cristo...” (CONFERÊNCIA, 2010, n. 08).

somente temporaneamente e instrumentalmente é assumido pelo educador.” (MARMILICZ, 2003, p. 79).

Marmilicz (2003) reconhece as dificuldades desse trabalho formativo na prática cotidiana: os formadores teriam problemas em deixar o protagonismo para os formandos devido a prováveis resistências psicológicas e a inconsistências emotivas. Novamente, ingressamos numa perspectiva psicologizante das relações formativas no contexto institucional do seminário.

A chave do sucesso da empreitada formativo-pedagógica fica na dependência do grau de maturidade pessoal do formador. O formador-mediador favorece o protagonismo do jovem seminarista, oferece uma educação personalizada, reconhece a assimetria funcional que existe entre si e o formando. Deve gozar de prestígio e capacidade de liderança junto aos seminaristas, assumindo sua superioridade como serviço formativo. Deve ajudar o formando a ser ele mesmo:

A presença constante do formador parece ser um ponto pacífico para realizar uma autêntica formação, para ajudar o formando no seu crescimento contínuo. Estando 24 horas a serviço da formação, isso lhe permitirá perceber os comportamentos do jovem, as suas atitudes, as suas motivações e as suas opções de fundo, podendo ser assim um instrumento eficaz e positivo no caminho formativo do jovem (MARMILICZ, 2003, p. 84).

As intervenções do formador junto aos seminaristas são de caráter disciplinar, ajudando-o a assumir uma disciplina na vida espiritual, na dimensão acadêmica, vida humano-afetiva, dimensão pastoral-missionária e na vida comunitária (CONFERÊNCIA, 2010, n. 246-352). Mas não pode tornar-se um militarismo formativo simplesmente.

Outros aspectos das intervenções do formador se referem ao gerenciamento das situações conflitivas, promovendo um clima comunitário fraterno, ajudando o jovem a abrir-se aos demais e a praticar a solidariedade. É preciso ajudá-lo a superar atitudes de fechamento, de egocentrismo, de falta de vontade pessoal, de desconfiança, de ansiedade exagerada e também seus complexos (MARMILICZ, 2003, p. 88).

A dimensão emocional também deve ser valorizada no processo formativo para o sacerdócio.

Segundo uma pesquisa feita na América Latina, o jovem que entra no seminário traz consigo estes aspectos positivos, com relação à afetividade: capacidade de comunicação, sensibilidade ao sofrimento humano, valorização da amizade, capacidade de compartilhar com os outros, é muito acolhedor, é transparente e facilmente consegue integrar-se no trabalho apostólico. Como aspectos negativos, geralmente os jovens chegam ao seminário com muitas carências e traumas afetivos, e isto pode se constatar no seu modo de ser isolado, distante dos outros e nos seus comportamentos desequilibrados, feitos de altos e baixos (MARMILICZ, 2003, p. 90).

O formador deve proporcionar o crescimento afetivo do formando, baseado na confiança, na escuta compreensiva, no diálogo, ajudando-o a desenvolver uma personalidade madura. O ambiente formativo do seminário deve ser caracterizado pela fraternidade, pela confiança e pelo diálogo, preferencialmente organizado em forma de pequenas comunidades onde as relações sociais e as trocas afetivas são diretas, onde todos se conhecem pessoalmente.

Marmilicz (2003, p. 96-99) indica “algumas atitudes de fundo” ou qualidades consideradas indispensáveis para um formador na relação educativa com o seminarista: deve estimar o formando, amando-o e valorizando-o por aquilo que o jovem é, ajudando-o a amadurecer; precisa confiar no formando e ser otimista com respeito ao seu desenvolvimento; também deve aceitar incondicionalmente o jovem, acolhendo-o sem classificar nem comparar, sem formar juízos de valor.

Finalmente, a dimensão de transparência-congruência-autenticidade coloca o formador como modelo de vida para o formando: deve ser alguém autêntico, congruente e transparente, não apenas nas palavras, mas em sua conduta geral. Ele deve encarnar diante do jovem o sacerdote exemplar, assumindo e respeitando a própria vocação:

O formador, dada a sua presença constante no seminário, é objeto de muita atenção da parte do formando. O jovem candidato procura nele força e coragem para o seu crescimento, a sua orientação. Justamente por isso, o formador para ser um modelo deve viver plenamente o seu sacerdócio e a alegria de ser formador dos futuros sacerdotes (MARMILICZ, 2003, p. 101).

Assim, o formador, juntamente com sua equipe, é claro, tem um papel muito importante na formação presbiteral. Uma vez que ele assuma essas dimensões pedagógicas, desenvolva um alto grau de maturidade pessoal e adote as atitudes indicadas por Marmilicz, qual é sua tarefa?

Deve verificar, conduzir e orientar o desenvolvimento da autêntica vocação presbiteral no jovem seminarista, através do acompanhamento pessoal.

5 CONCLUSÃO

Conscientes dos enormes desafios acima levantados, desde a interpretação do mundo hipermoderno que faz nascer um novo tipo de geração, a geração Y, fica para nós mais perguntas do que respostas em relação ao itinerário a seguir na formação presbiteral.

Fica evidente o quanto, para o exercício do acompanhamento na formação presbiteral, é necessária uma adequada e correspondente formação e dons pessoais.

Essa tarefa de acompanhamento deve encontrar parceria com as ciências afins, especialmente a psicologia e a pedagogia. No entanto, elas não devem isentar o formador da responsabilidade primeira, uma vez que são eles que acompanham o dia a dia dos formandos, suas incoerências, percebendo aquilo que destoa da proposta vocacional.

É certo também que muitos seminaristas que entram no seminário talvez nunca devessem ter entrado. No entanto, a maioria dos seminários não tem a preocupação com um laudo psicológico. A CNBB fala muito hoje da qualidade dos seminaristas e não da quantidade – por isso a importância da Pastoral Vocacional e do acompanhamento eficaz antes do ingresso.

Encontrar, no meio da hipervelocidade que faz a mudança de

paradigma cada vez mais rápida, os pontos de apoio, os pontos positivos desse mundo hipermoderno na formação presbiteral é tarefa urgente para todo formador. Acompanhar seus seminaristas sem desejar saber seus pensamentos ou pecados, mas sendo capaz de interpretar as agitações e movimentos afetivos de seus corações.

É indispensável, portanto, que o acompanhante conheça a natureza do seu acompanhado e que este se deixe conhecer. Diante dos enganos a que estamos expostos, a presença de um formador próximo e companheiro dará a segurança para bem interpretar/discernir, aquilo que se passa no nosso interior, visando encontrar o discernimento vocacional e o empenho de viver segundo o projeto de Deus e progredir na vida segundo o Espírito.

Trata-se, portanto, de uma relação diferente daquela estabelecida entre o professor e o aluno, ou da existente entre o superior e o súdito, o confessor e o penitente, o terapeuta e seu cliente. Na verdade, quando nos dispomos a acompanhar alguém no seu itinerário formativo, significa que nos engajamos em um serviço de ajuda comprometida, na qual tanto um quanto o outro buscam, acima de tudo, cooperar com a ação divina, uma vez que tudo é, afinal, obra da Graça.

Não há o “caminho das pedras a ser perseguido”¹⁸ no itinerário pedagógico da formação presbiteral. O caminho se faz caminhando! No entanto, não se pode caminhar sem a elaboração de um consistente plano de formação, o qual contemple com bastante clareza a pedagogia e o itinerário da formação. O conhecimento, a reflexão e o exercício constante e perseverante das contribuições advindas das orientações do Magistério, dos estudos realizados na OSIB, da CNBB e das exigências da realidade poderão se transformar em um agir consequente e adequado aos desafios da prática pedagógica em nossos seminários, casas de formação e institutos.

De qualquer forma, indispensável é o confronto pessoal e comunitário, fiel e sincero com o seguimento de Jesus, o Cristo, testemunha do Pai, pobre e servidor, interlocutor do seu tempo, solidário com sua gente. Fundamental é resgatar a Palavra como fonte de espiritualidade, regra de vida. Necessária é a formação acadêmica metódica, rigorosa e criteriosa dos formados e educadores

18 Solução pronta.

(formadores/as, professores/as). Urgente é alargar as fronteiras do seminário, constituindo novos espaços de formação.

Pe Ildomar é presbítero da Diocese de Osório/RS, licenciado em Filosofia pela FAFIMC, bacharel em Teologia e especialista em Formação dos Presbíteros Diocesanos pelo ISTA. É reitor do Seminário Maior Rainha dos Apóstolos de Viamão/RS, da Diocese de Osório/RS. E-mail: ildomardanelon@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **Tela total**: mitos-ironias na era do virtual e da imagem. Tradução J. M. Silva. Porto Alegre: Sulina, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENELLI, S. J. Dispositivos disciplinares produtores de subjetividade na instituição total. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.8, n.2, p.99-114, jul./dez. 2003.

BENELLI, S. J. O internato escolar como instituição total: violência e subjetividade. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.7, n.2, p.19-29, jul./dez. 2002.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). **Novas comunidades católicas**: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CHARLES, Sébastien; LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2010. (Documentos, 93).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil**: diretrizes básicas. São Paulo: Paulinas, 1985. (Documentos, 30).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Formação dos**

Presbíteros da Igreja no Brasil: diretrizes básicas. São Paulo: Paulinas, 1995. (Documentos, 55).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Metodologia do Processo Formativo:** a formação presbiteral na Igreja do Brasil. São Paulo: Paulus, 2001. (Estudos, 83).

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEL-FRARO FILHO, José. **Os obstáculos ao amor e à fé:** o amadurecimento humano e a espiritualidade cristã. São Paulo: Paulus, 2009.

GUARESCHI, Pedrinho A. Psicologia, subjetividade e mídia. In: FURTADO, Odair (Org.). **II Seminário de Psicologia e Direitos Humanos:** compromissos e comprometimentos da psicologia. Recife: Universitária, 2004. v.1. p. 29-34.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. **A tirania do prazer.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JOÃO PAULO II. Sobre a Formação dos Sacerdotes. **Pastores *dabo vobis*.** São Paulo: Paulinas, 1992.

LIBANIO, J. B. **Em busca de lucidez:** o fiel da balança. São Paulo: Loyola, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio:** ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

MARMILICZ, André. **O ambiente educativo nos Seminários Maiores do Brasil:** teoria e prática. Curitiba: Vicentina, 2003.

MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

MORACE, F. **Consumo autoral.** São Paulo: Estação das Letras e das Cores, 2009.

MORANO, Carlos Dominguez. **Crer depois de Freud.** São Paulo: Loyola, 2003.

NOUWEN, Henry J. **Intimidade:** ensaios de psicologia pastoral. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Elsa Dias. **A teoria do amadurecimento de D.W. Winnicott.** Rio de Janeiro: IMAGO, 2003.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **Acompanhamento de vocações homossexuais**. São Paulo: Paulus, 2007.

ORGANIZAÇÃO DOS SEMINÁRIOS E INSTITUTOS DO BRASIL (OSIB). **A formação Presbiteral na Igreja do Brasil**: diretrizes básicas (instrumento de trabalho), 2010.

ORGANIZAÇÃO DOS SEMINÁRIOS LATINOAMERICANOS (OSLAM). **Síntesis histórica y Estatutos**. Bogotá: DEVYM-OSLAM, 2000.

ORTEGA, Francisco. Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda (Orgs). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 42-58.

PAULO VI. **Carta Apostólica Summi Dei Verbum**. Petrópolis: Vozes, 1964.

PAULO VI. **Optatam Totius**: Decreto do Concílio do Vaticano II sobre a formação sacerdotal. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

PEREIRA, William Cesar Castilho. **A formação religiosa em questão**. Petrópolis: Vozes, 2004.

PORTELA, Joel. **Uma Igreja em mudança de época**: pontos relevantes para a compreensão da Igreja na segunda década do século XXI. 13, Itaici, São Paulo, 2010. Disponível em: <www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/252-130-enp?limit=20&limitstart=0&order=name&dir=DESC>. Mudanças de época são períodos libertadores>. Acesso em: 16 mar. 2010.

RAMONET, Ignácio. **Propagandas silenciosas**: massas, televisão, cinema. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

RUBIO, Alfonso García; AMADO, Joel Portella (Orgs.). **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**: contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2009.

RUBIO, Alfonso García. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TAPSCOTT, Don. **A hora da geração digital**. São Paulo: Agir, 2010.

A FÉ CATÓLICA NA LITERATURA DE CORDEL

Ivanaldo Santos

Resumo

O objetivo deste artigo é investigar a presença de elementos da doutrina e dos princípios católicos na literatura de cordel. Para alcançá-lo esse objetivo, o artigo foi dividido em duas partes, sendo elas: Breve história da literatura de cordel e A fé católica na literatura de cordel. Por fim, registra-se que o cordel, dentre suas várias dimensões, é um espaço de profundo respeito e de debate sobre a religião e sobre a fé católica.

Palavras-chave: Literatura. Cordel. Doutrina Católica.

Abstract

The main aim of this article is to investigate the presence of elements of the Catholic doctrine and principles in cordel literature. In order to achieve such a goal, the article is divided into two parts, namely: Brief history of cordel literature and The Catholic faith in cordel literature. Finally, it is argued that we should note that cordel, among its various dimensions, is a place of deep respect and debate on religion and Catholic faith.

Keywords: Literature. Cordel. Doctrine. Catholic.

1 INTRODUÇÃO

A literatura de cordel é uma das expressões literárias mais ricas e dinâmicas do Brasil. Seu foco irradiador é o nordeste, mas ela está presente em quase todo o território nacional, incluindo os grandes centros, como, por exemplo, São Paulo e Rio de Janeiro.

O cordel aborda quase todos os problemas, mitos, encantamentos e dilemas da vida humana. Trata-se de uma expressão literária onde se encontra o que existe de mais nobre e característico da vida e da natureza humanas. Pesquisar sobre o cordel é algo muito complexo e que exige uma segmentação metodológica e do objetivo a ser investigado.

Por causa disso, escolheu-se investigar a presença de elementos da doutrina e dos princípios católicos na literatura de cordel. Para alcançar esse objetivo, o artigo foi dividido em duas partes, sendo elas: Breve história da literatura de cordel e A fé católica na literatura de cordel. Por fim, afirma-se que fica o registro de que o cordel, dentre suas várias dimensões, é um espaço de profundo respeito e de debate sobre a religião e sobre a fé católica.

2 BREVE HISTÓRIA DA LITERATURA DE CORDEL

A literatura de cordel, em sua forma original, ou seja, canção popular construída em versos, é de origem portuguesa. Devido à dinâmica da colonização chegou ao nordeste do Brasil e lentamente se tornou um dos centros gravitacionais da poesia e da cultura popular dessa região (ABREU, 1985).

Como demonstra Haurélio (2010, p. 76-87), a literatura de cordel espalhou-se pelo Brasil e tornou-se um gênero discursivo de expressão nacional, sem, no entanto, perder suas origens nordestinas. O nordeste continua sendo, até os dias atuais, a grande inspiração e o local onde surgem os grandes poetas cordelistas.

De acordo com Maxado (1980), a literatura de cordel é um tipo de poema popular, oral e impresso em folhetos, geralmente expostos para venda e pendurados em cordas ou cordéis, o que deu origem ao nome *cordel*. Ela é escrita em forma rimada e alguns poemas são ilustrados com xilogravuras, o mesmo estilo de gravura usado nas

capas. As estrofes mais comuns são as de dez, oito ou seis versos. Os autores recitam esses versos de forma melodiosa e cadenciada, acompanhados de viola, além de fazerem as leituras ou declamações muito empolgadas e animadas para conquistar os possíveis compradores. Para pesquisadores, como, por exemplo, Slater (1984) e Holanda (2011), esse gênero literário engendra, em seu interior, diversos temas que permeiam, de forma direta ou indireta, a cultura nordestina. Entre esses temas citam-se: as epopeias do surgimento do mundo, as histórias de princesa, da vida dos santos e outros temas religiosos, os acontecimentos históricos do Brasil e de outras regiões do planeta, a crítica política e social.

Segundo Haurélio (2010, p. 7), a literatura de cordel surgiu aqui no Brasil no fim do século XIX fruto da confluência, para a cidade de Recife, de quatro poetas nascidos na Paraíba: Silvino Parauá de Lima, Leandro Gomes de Barros, Francisco das Chagas Batista e João Martins de Athayde. Esses poetas são os formadores da geração princesa de cordel, fixando-se assim no nordeste brasileiro mais especificamente nos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará. Ainda sobre a literatura de cordel, Haurélio afirma:

A literatura de cordel é a poesia popular, herdeira do romanceiro tradicional, e, em linhas gerais, da literatura oral, desenvolvida no nordeste e espalhada por todo o Brasil pelas muitas diásporas sertanejas [...] literatura que reaproveita temas da tradição oral, com raízes no trovadorismo medieval lusitano, continuadora das canções de gesta, mas, também espelho social de seu tempo (HAURÉLIO, 2010, p.16).

Desse modo a literatura de cordel que seria desenvolvida mais tarde aqui no Brasil teve grande influência das diásporas sertanejas e das canções trovadorescas existentes na Península Ibérica, adaptando-se e ganhando uma nova roupagem através da cultura tipicamente nordestina.

Diferente do que ocorria na Península Ibérica, aqui no Brasil a literatura de cordel era uma literatura popular restrita ao universo familiar e às classes menos privilegiadas, como, por exemplo, moradores pobres das vilas e das fazendas, ex-escravos e pequenos comerciantes. No entanto, com a comercialização e venda dos

cordéis, esse tipo de literatura começou a se expandir por todo o país, tendo como principal precursor o escritor e editor Leandro Gomes de Barros, que conseguiu sobreviver basicamente da comercialização de suas obras, feito bastante raro para a época. Com a expansão do cordel também se percebeu a necessidade de serem estabelecidas algumas regras para sua composição; havia uma predominância da redondilha menor (versos de cinco sílabas poéticas) e da redondilha maior (versos de sete sílabas poéticas), tendo também inspiração em autores portugueses consagrados como: Gil Vicente, Sá de Miranda e Luís de Camões (HAURÉLIO, 2010).

A marca característica da literatura de cordel se constitui de sua apresentação em folhetos, conteúdo de interesse popular, comercialização peculiar e baixo custo; logo, podem concluir que não necessariamente o cordel apresenta-se em versos, ele pode mostrar-se também em prosa. Durante sua chegada ao Brasil, a literatura de cordel foi alvo de preconceito por parte de críticos que o consideravam como sendo uma subliteratura (PEREGRINO, 1984).

Embora o conceito de literatura de cordel seja muito divergente do que Peregrino (1984) considera como sendo subliteratura, os folhetos foram, por muito tempo, considerados assim por concordarem com uma segunda consideração a respeito dessa categoria literária autônoma. Sobre a subliteratura, Peregrino (1984) afirma:

Considera-se ainda que a subliteratura possa manifestar-se tanto no conteúdo quanto na forma, podendo haver concomitância. Exemplo de conteúdo subliterário seriam a ficção e a poesia do tipo água-com-açúcar e a exploração do sentimental, do crime e do sexo como formas e assuntos fáceis e atraentes. Quanto à forma, admitimos que possam fornecer subliteratura quaisquer assuntos tratados vulgarmente (PEREGRINO, 1984, p. 40).

Desse modo, sobre a consideração ou não do cordel como sendo um tipo de literatura, temos a colocação de Sergio Millet citado por Peregrino (1984) sobre o que é literatura. Para ele, fator determinante na obra literária é a expressão. Nessa perspectiva, podemos constatar que o cordel é construído basicamente de expressão, contudo, pela

linguagem vulgar, e pelo modo diferenciado de como se produz o cordel, este passou por muito tempo sendo considerado não como uma literatura, mas como subliteratura, termo que é atribuído a toda obra literária avaliada como inferior à literatura em si.

A literatura de cordel perdeu grande força com o aumento do custo de produção das obras, apelando, então, para o patrocínio do poder público, de empresas privadas e de cidadãos individuais, o que é denominado de *cordel de encomenda*, que vem a favorecer determinada instituição à qual o cordel foi solicitado, perdendo, dessa forma, um pouco da sua visão crítica da sociedade. Além do cordel de encomenda, tem-se a produção de *edições possíveis*, que consiste basicamente na produção de cordel de pronto consumo, ou seja, cordéis cuja venda é garantida (PEREGRINO, 1984).

Em geral, as *edições possíveis* são cordéis que tratam de assuntos jornalísticos, uma vez que, estes, são de interesse comum. Sobre esse assunto, Proença enfatiza: “antes que o jornal se espalhasse, a literatura de cordel era a fonte de informação que justamente quando começa a disseminar-se o jornal, a literatura de cordel decai.” (PROENÇA, 1977, p. 28).

Em virtude da ausência do jornal em muitas regiões do nordeste e do Brasil, as vendas de cordéis se davam de forma rápida. Contudo, com a difusão do jornal nessas regiões, o consumo de cordéis jornalísticos foi reduzido significativamente, fazendo com que alguns autores apelassem para a temática do erotismo, da vida mística e do bucolismo rural. Temas que estão presentes em outros gêneros literários.

No Brasil, de maneira mais específica, existem grandes centros de cordéis. Contudo, muitos acreditam que este surgiu na região nordeste do país, muito provavelmente pela maneira típica nordestina de adaptar a obra à sua cultura, escrevendo-a de uma forma mais específica; no entanto, embora o nordeste seja um grande consumidor de literatura de cordel, o estado de São Paulo é considerado o maior foco de produção e consumo dessa literatura. Entretanto, concentra-se a venda dessa obra na região nordeste, sendo que muitas vezes ainda tem a capa impressa em xilogravura e os folhetos são pendurados em barbantes. Além disso, mesmo com um grande foco em São Paulo, os poetas populares continuam predominantemente nordestinos. Isso acontece, segundo Peregrino

(1984), em virtude da concentração em massa de nordestinos ali fixados e a existência da Editora Luzeiro. Vale ressaltar, ainda, a influência significativa que recebe o comércio de cordel do Rio de Janeiro, onde muito se produzem obras, considerando a grande quantidade de poetas populares no estado (PEREGRINO, 1984, p. 103).

Atualmente, o baixo consumo do cordel por parte do grande público, associado à pouca visibilidade dessa expressão literária nos grandes meios de comunicação, tem por consequência o fato de que os escritores desse tipo de literatura não possam viver exclusivamente do ofício de escrever e publicar cordéis. Com isso, esses escritores passam a exercer outras profissões (professores, funcionários públicos, etc). A consequência desse processo é que, ao contrário de antes, os escritores de cordéis passaram a estudar, muitos têm o curso superior, o que acarretou o surgimento dos chamados *Poetas Doutores*, numa comparação ao fato de antes os poetas cordelistas serem, em sua maioria, geralmente analfabetos.

No entanto, não se deve pensar que o cordel está em decadência. Como bem esclarece o poeta Hélio Gomes Soares, mais conhecido como Hegos, o “cordel é uma arte, tradição da região do nordeste brasileiro.” (SOARES, 2009, p. 1). O cordel está vivo e, ao mesmo tempo, procura a cada instante se recriar e se adaptar à dinâmica da vida sociocultural.

O cordel tem como fonte principal de inspiração poética o cotidiano, justamente o cotidiano que é um espaço rico em encontros e interencontros de culturas e situações socioculturais. Por isso, o cordel, no mundo contemporâneo, está se reinventando. Sobre essa questão, é importante observar o esclarecimento, feito em rima, realizado pelo poeta Moreira Acopiara:

O cordel contemporâneo
Fala de sonho, saudade,
Escola, computador,
Contos de fada, amizade,
Professor, aluno, escola ... (ACOPIARA, 2012, p. 4).

Na sociedade contemporânea o “cordel está vivendo uma série de inovações.” (ACOPIARA, 2012, p. 1). Em grande medida, isso se deve ao fato de que a “todo momento se revelam, na cultura

e na ciência, novos temas e descobertas.” (FARIAS, 2009, p. 1). Esse fato abre espaço para a constituição do *neocordel*, ou seja, de novas formas de organização do movimento cordelístico e da incorporação, no seio da literatura de cordel, de novos temas e novas propostas de estruturação poética.

2.1 A FÉ CATÓLICA NA LITERATURA DE CORDEL

A literatura de cordel é ampla, multiforme e multicultural. Enquanto *gênero épico* (SOUZA, 2012), ela chega a desenvolver, como demonstra Lopes (2010), uma reflexão filosófica sobre o homem e o mundo. É por causa disso que ela não está presa ou ligada oficialmente a uma estrutura social, de poder, a uma ideologia ou a uma religião.

A literatura de cordel não segue uma religião ou uma doutrina política e filosófica. No entanto, devido às suas origens ibéricas e cristãs, à forte presença da cultura popular e por estar tão perto do homem simples e comum, existe um forte conteúdo místico e religioso dentro da literatura de cordel.

É possível encontrar na literatura de cordel elementos e princípios religiosos ligados a várias religiões, como, por exemplo, ao espiritismo e ao protestantismo. No entanto, o conteúdo religioso mais presente nesta expressão literária é o catolicismo. Não se pode afirmar que o cordel é católico, que é uma expressão da *literatura católica*¹, mas sim que o seu conteúdo poético-cultural está carregado de elementos da fé católica. Uma fé de expressão popular e, em alguns momentos, distante da teologia e das inovações litúrgicas propostas pela hierarquia da Igreja Católica. Sobre essa questão, Tavares Junior (1980) afirma: “[...] apesar de dominante, o catolicismo não é vivido [na literatura de cordel] em sua pureza ortodoxa e deixa-se invadir por grande contingente de superstições e credices, mantendo-se alheio às inovações do dogma e às atualizações teológicas e morais.” (TAVARES JUNIOR, 1980, p.72-73).

O cordel não é uma cartilha teológica ou de doutrina religiosa. Ele é um espaço literário aberto e livre. Por isso, muitas vezes, a literatura de cordel fica distante das inovações teológicas e se

1 Com relação à literatura católica ou literatura de expressão católica, recomenda-se consultar: Barcellos (2000), Mendes (2001) e Porto (2009).

aproxima das crendices populares.

Um bom exemplo de como o cordel não incorpora as inovações teológicas, mas se detém na tradição católica, é a figura do bispo católico Dom Pedro Casaldáliga. Esse bispo é constantemente apresentado, por setores ligados à Igreja e à pesquisa universitária, como sendo um religioso progressista, inovador e questionador². No entanto, o poeta cordelista Medeiros Braga (2008) apresenta-o como sendo um autêntico bispo católico, fiel à tradição da Igreja. Em suas palavras:

Salve, ó grande Casaldáliga,
que, sempre, sejas bendito!
Fizeste tal, qual estava
no Evangelho descrito.
Foste uma benção ao povo,
és um apóstolo pra Cristo. (BRAGA, 2008, p. 18).

A forte adesão do cordel, enquanto expressão da cultura popular, ao catolicismo é encontrada, por exemplo, na produção cordelística de Lino Petronilo Chaves. Ele é apontado como um dos mais significativos autores do cordel de expressão religiosa. E em sua poesia a Igreja Católica e os valores por ela defendidos são apresentados e exaltados. Isso fica evidente nos seguintes versos:

A Santa Igreja Católica
Ela está de parabéns
Tem frade, freira e padre
E seminaristas também,
Tem Papa, Bispo e Arcebispo
Tudo de bom nela tem.

[...]

Viva a Igreja Católica
Que prega o cristianismo,
Onde Cristo é consagrado
Louvando o catolicismo,

2 Sobre o fato de Dom Pedro Casaldáliga ser um religioso católico progressista, inovador e questionador, recomenda-se consultar: Silva (2008), Santos (2011) e Cerqueira Filho (2009).

E o sacramento do crisma,
Confirmação do batismo. (CHAVES, [200-], p. 6).

Outro poeta que expressa a fé católica em sua obra é o famoso cordelista José Saldanha Meneses, mais conhecido como Zé Saldanha. Sua poesia está carregada por um forte lirismo, pela presença de elementos da cultura popular do nordeste e pelo forte conteúdo religioso. Esse conteúdo está intimamente ligado à fé católica. Isso pode ser visualizado, por exemplo, nos seguintes versos:

Sou católico e amo muito
A santa religião
Leio com muita atenção
Da Escritura os capítulos
As páginas com seus versículos
Nomes do povo de Deus
História da Escritura
A vida dos fariseus. (MENESES, 2001, p. 122).

A doutrina da Igreja Católica é bem presente na literatura cordelística. Por exemplo, o poeta Joaquim Luiz Sobrinho, no clássico cordel *Romance do pescador que tinha fé em Deus*, proclama o princípio máximo da fé católica. Para ele:

Quem tem fé em Jesus Cristo
E sempre confia nele
Se vendo em qualquer perigo
Deve recorrer a ele
Que no fim alcança sempre
A misericórdia dele. (SOBRINHO, [200-], p.1).

No cordel *Conselhos de Frei Damião em favor da humanidade*, José Francisco Borges, mais conhecido como J. Borges apresenta uma rápida síntese de uma série de sermões feitos pelo Frei Damião. Nesses sermões o referido frei dá uma série de conselhos tipicamente católicos, tais como: os jovens não devem se envolver com bebidas alcoólicas e com prostitutas, as moças devem guardar a virgindade e procurar um bom casamento e os pais devem educar os jovens para levarem uma vida de honestidade e dentro dos princípios da religião católica. O poeta J. Borges afirma que os conselhos de Frei Damião

são dados em nome do Padre Cícero e que o povo deve seguir a *santa religião*, ou seja, a doutrina da Igreja Católica. Em suas palavras:

Em nome de Deus eterno
 Frei Damião está pedindo
 em nome do Padre Cícero
 que o povo vá seguindo
 a santa religião
 que terá a salvação
 quando Jesus for bem vindo. (BORGES, [200-], p. 7).

O analista da cultura popular Gutemberg Costa afirma que as três figuras de maior relevância na literatura cordelística são: o Padre Cícero Romão, o cangaceiro Virgulino Ferreira da Silva, mais conhecido como Lampião, o Rei do Cangaço, e o Frei Damião. Costa (1998) faz a seguinte análise:

Frei Damião é a terceira figura de relevo de preferência dos poetas populares e também dos leitores dos folhetos de cordéis. Perdendo somente para Lampião, o Rei do Cangaço, e o Padre Cícero Romão, que tiveram uma incalculável tiragem de folhetos (COSTA, 1998, p.17).

É importante notar que, das três figuras de maior relevância dentro da literatura de cordel, duas são religiosos católicos, isto é, o Padre Cícero Romão e o Frei Damião, que até hoje exercem forte influência e fascínio no povo nordestino. São dois pregadores e líderes espirituais que influenciam a vida do cidadão e, ao mesmo tempo, ajudam a encantar o cotidiano do nordeste.

Na produção cordelística constam diversos cordéis dedicados à figura do Padre Cícero Romão e do Frei Damião. Sobre o popular Frei Damião é possível citar, por exemplo, os cordéis produzidos por: Borges ([200-]; 2007a), Silva ([200-]) e Meneses (2001). Já o Padre Cícero Romão, visto por grande parte da população nordestina como um profeta, tem diversas facetas de sua vida ilustradas por cordelitas, como, por exemplo, Santos (1997), Santos (s/d), Silva (2000), Batista (1997), Aquino (1997), Della Cava (1976), Barbosa (2004) e Lacerda (2003).

Ainda sobre o Padre Cícero Romão, Caldas (2006) enfatiza o caráter milagreiro do referido padre e conta, em versos, a história dos 143 anos de nascimento de Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo (1863-1914), mais conhecida como Beata Maria de Araújo. Desde criança ela teve uma educação religiosa e sempre procurou seguir, com ânimo, os princípios católicos. Em 1855, aos seus 22 anos, passou a usar os hábitos de freira. Após um retiro espiritual, pregado por alguns padres, incluindo o Padre Cícero Romão, passou a ser considerada *beata* pelo povo. O fato mais importante de sua vida foi o milagre da hóstia, que aconteceu no dia 1º de março de 1889. Ao receber a hóstia, em uma Eucaristia oficiada pelo Padre Cícero Romão, na capela de Nossa Senhora das Dores, a jovem não pôde engoli-la, pois a hóstia transformara-se em sangue. O fato repetiu-se outra vez, e o povo achou que se tratava do sangue de Jesus Cristo e, portanto, de um milagre. Com isso, o então povoado de Juazeiro do Norte passou a ser alvo de peregrinações, pois a multidão queria ver a beata e, ao mesmo tempo, tratava os paramentos litúrgicos do Padre Cícero, manchados de sangue, como objetos divinos. Até hoje a peregrinação à cidade de Juazeiro do Norte é um dos pontos altos na devoção cristã do povo nordestino. Toda essa rica história cultural e religiosa é amplamente divulgada no nordeste e em outras regiões do Brasil e do mundo. O cordel tem um forte papel de difusão dessa impressionante história e de muitas outras que envolvem a figura paradigmática do Padre Cícero Romão.

Com relação à fé católica, é preciso ter em mente que o cordel não trata apenas das figuras do Padre Cícero Romão e do Frei Damião. Essa expressão literária procura apresentar as questões básicas da fé da Igreja. Um exemplo disso é José Severino da Costa, que, em outro cordel que se tornou um clássico da literatura cordelística, ou seja, *As presepadas de Pedro Chico quando foi se confessar*, relata o fato ficcional de que após um dia inteiro comendo e ingerindo bebidas alcoólicas, o caipira Pedro Chico se arrepende de seus atos pecaminosos e vai à Igreja se confessar. Nas palavras do poeta:

Chico Saiu bem vexado
lá na igreja ele entrou
Logo imediatamente
com o vigário falou

me confesse seu vigário
que eu sou um pecador. (COSTA, [200-], p. 5).

Costa ([200-]) relata o arrependimento do personagem Pedro Chico e como ele, em busca de perdão e de alcançar a reconciliação com Deus, procurou a Igreja e o padre para confessar seus pecados e, com isso, atingir a misericórdia divina. O tema do arrependimento e do perdão divino é muito presente na literatura de cordel. Em grande medida, isso expressa a própria cultura popular do nordeste onde a relação entre pecado, perdão e misericórdia divina estão muito presentes. Um exemplo de como essa temática, aparece na literatura de cordel é o poema: *A chegada da prostituta ao céu*, do famoso cordelista José Francisco Borges, o J. Borges. Esse poema conta a clássica história cristã da prostituta que se arrepende dos seus pecados antes de morrer e, apesar de o arrependimento ter ocorrido apenas no leito de morte, ela é recebida no paraíso. Em um trecho do poema, Borges (2007c) relata:

E [São Pedro] foi pegando no braço
Da prostituta assanhada
Disse: você pode entrar
Aqui não lhe falta nada. (BORGES, 2007c, p. 125).

Outro bom exemplo de como o tema do arrependimento e da reconciliação com Deus, mediada pela Igreja, aparece com frequência na literatura de cordel é o poema *A peleja de Benito na porta do céu* (MAIA, 2011). Esse cordel conta a história, de forma poética, do historiador, professor universitário e poeta Benito Barros (1957-2010), que nasceu e viveu na cidade de Macau, no Rio Grande do Norte. O cordel conta uma *peleja*, uma luta, cujas armas são os versos poéticos. Nessa peleja fala-se das fases da vida de Benito Barros, os livros que publicou, a influência intelectual que recebeu, a fase marxista, os questionamentos que fez sobre a fé e a doutrina da Igreja, seu papel como cidadão da cidade de Macau e, por fim, antes de morrer, sua reconciliação e retorno ao seio da Igreja Católica. Note-se que não é exatamente um cordel de cunho religioso e místico, mas é influenciado profundamente pela máxima cristã da misericórdia, expressa na seguinte passagem bíblica:

E, chegando a casa, convoca os amigos e vizinhos, dizendo-lhes: Alegrai-vos comigo, porque já achei a minha ovelha perdida. Digo-vos que assim haverá alegria no céu por um pecador que se arrepende, mais do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento (Lucas 15,6-7).

Neste cordel destacam-se os seguintes versos:

Agora saia da frente
que quero entrar no céu
por que eu tenho direito,
pois nunca usei esse véu,
já paguei os meus pecados
dessa vida já fui réu. (MAIA, 2011, p. 18).

[...]

Pecados são apagados
da sua vida mundana
e vai andar sobre as nuvens
por uma terra bacana.
Sem dor e sem violência,
sem risco de ir em cana. (MAIA, 2011, p. 21).

Nos temas de ética e de moral, a literatura de cordel, em geral, adota a posição oficial da Igreja Católica. Um bom exemplo disso é o debate sobre o aborto. Geralmente o cordel condena a realização da prática do aborto. A título de exemplo apresentam-se alguns versos que deixam isso bem claro, do cordel, escrito por Geraldo Peixoto, *A questão do aborto*:

É um dilema sutil
O caso do nascituro
um embrião que se gerou
e no ventre está seguro
Quem que ser mãe tem direito
de preservar seu futuro

A questão tá em apuro
e se enquadra no artigo um
Já debateram bastante

e não passa de incomum
 Legalizar o aborto
 jamais seria comum. (PEIXOTO, 2012, p. 7).

Em outro cordel, o mesmo poeta popular, ou seja, Geraldo Peixoto, faz a defesa de valores éticos católicos, cita inclusive o Papa João Paulo II, um dos grandes críticos, no século XX, do aborto e de outras técnicas de controle da natalidade. Nas palavras de Peixoto (2013):

Quando um feto é arrancado
 Do útero da escolhida [a mãe]
 O doutor que fizer isto
 É mais do que homicida
 Um zumbir sem coração
 Que não dá valor a vida

João Paulo II disse:
 Nos ensinamentos seus
 Quem ceifa a vida de um feto católico, crente ou ateu,
 Está quebrando a única aliança
 Entre a humanidade e Deus. (PEIXOTO, 2013, p. 2).

Por considerar o ato de *ceifar uma vida* um tipo de assassinato terrível que separa o homem de Deus, Peixoto (2013) se declara contra o aborto e contra outras técnicas de interrupção da gravidez. Em suas palavras:

Sabemos que é ilegal
 Retirar um embrião
 Sem haver necessidade
 Com corte e com injeção
 Eliminando um projeto
 Que vem da fecundação. (PEIXOTO, 2013, p. 4).

Já o cordel *O aborto* (LIMA, 2006), do poeta Erivaldo Leite de Lima, mais conhecido como Abaeté, conta a história alegórica de uma moça virgem e menor de idade, chamada Izabele, que foi estuprada por um desconhecido e, devido a esse fato, ficou grávida. A moça ficou triste e desesperada, mas queria ter o filho, pois, em sua percepção, a

criança não era culpada pelo crime que aconteceu. No entanto, duas mulheres, uma era médica e a outra enfermeira, com um discurso progressista, falando em direito ao aborto, enganaram Izabele, levaram-na para uma clínica e fizeram um aborto. Por causa disso, o poeta Abaeté cria uma espécie de julgamento no céu, onde a moça é julgada pelo crime de assassinato da própria filha, um assassinato que foi praticado por meio do aborto. Nesse poema o demônio acusa Izabele de ter cometido dois graves crimes:

- a) O assassinato da própria filha que ainda estava em seu ventre;
- b) O abandono de um ser inocente e incapaz, ou seja, o bebê que ainda não tinha nascido. O demônio pede o direito de levar a alma de Izabele para o inferno. Ao final do cordel se afirma que nunca o aborto pode ser legalizado, pois se trata do mais cruel assassinato, o assassinato do feto ainda no ventre da mãe. A moça é inocentada e, por isso, entra no céu e as duas mulheres que a enganaram e a conduziram a praticar o aborto, mesmo contra a sua vontade, foram condenadas. Logo abaixo a síntese poética do cordel:

Começo a votação,
Izabele no banco do réu,
São Benedito e São Roque,
do lado do anjo Gabriel,
Gabriel limpando as unhas. (LIMA, 2006, p. 4).

[...]

Senhores misericórdia,
pela alma desta mulher,
O aborto é imperdoável,
mas vocês sabem como é,
está mulher foi iludida,
por duas almas perdidas,
lá da Clínica Santa Sé [nome da clínica que praticava os abortos]. (LIMA, 2006, p. 6).

[...]

Palmas, vaias, tudo junto,
o aborto foi liberado,
Gabriel disse: nunca,
aqui estão os condenados,
falsa médica e enfermeira,
que fizeram essa desgraça,
seus atos foram condenados. (LIMA, 2006, p. 8).

Além do tema da misericórdia divina e de temas éticos e morais, o cordel está repleto de outros temas que, em geral, expressam os valores e a fé católica. Entre eles, é possível citar: a vida e a mensagem de Jesus Cristo (cf. COSTA, 1978; PEIXOTO, 2009; BRASIL, 2011; ERNESTO FILHO, 2006; LACERDA, 1999; BORGES, 2007b), o evangelho (cf. SOUZA, 1985), encíclicas papais, como, por exemplo, a *Mater et Magistra*, do Papa João XVIII (cf. TRAIRA, 1967a), e a *Populorum Progresso*, do Papa Paulo VI (cf. TRAIRA, 1967b), e a vida dos papas, como, por exemplo, o Papa Paulo VI (cf. SOARES, 1999) e o Papa Francisco (cf. MORAIS JÚNIOR, 2013).

Sem contar que é comum encontrar cordéis que retratam a vida de alguns santos, como, por exemplo, Dom Bosco (cf. BORGES, 2009; PEIXOTO, 2010a), Frei Galvão (cf. PEIXOTO, 2010c), Santa Luzia (cf. PEIXOTO, 2010c), Santo Expedito (cf. PEIXOTO, 2010d), Santo Antônio (cf. PEIXOTO, 2010f) e São Manoel (cf. CRISPINIANO NETO, 1979). Outros temas católicos que aparecem na literatura de cordel são: a Virgem Maria (cf. COSTA, 1978; PEIXOTO, 2011b), o inferno (cf. PACHECO, 2003; PONTES, 2009; LIMA, 2011, COSTA, 2006; MICHEL, 2003; SOARES, 2007; BATISTA, 2005), o céu, o paraíso bíblico apresentado pela Igreja ao homem e à sociedade (cf. PACHECO, 2003; BORGES, 2006; BORGES, 2007c), a vida e o trabalho pastoral desenvolvido por alguns padres não tão famosos como o Padre Cícero Romão e o Frei Damião, como o Monsenhor Expedito Sobral (cf. SOARES, 2008), o Padre Robério Camilo (cf. ACACI, 2012) e o Padre Rolim (cf. MONTEIRO, 2005). De inspiração católica, ainda aparecem, na literatura de cordel, os seguintes temas: a dinâmica pastoral de algumas paróquias católicas (cf. PEIXOTO, 2010e; SANTOS, 2008; CARLOS, 2012; LOPES, 2002) e o dia de finados (cf. MISSA DOS BEM-AVENTURADOS, 2010).

Em debates travados por meio da literatura de cordel sobre,

por exemplo, a laicidade do Estado e o ensino religioso, é comum os valores católicos serem colocados como modelos a serem seguidos. Isso pode ser encontrado, a título de exemplificação, no cordel *O que é ensino religioso?* Esse cordel apresenta os postulados gerais do ensino religioso. Dentro desses postulados, o poeta Hélio Gomes Soares, mais conhecido como Hegos, defende o respeito à diversidade religiosa existente no Brasil. Em suas palavras:

Ensino religioso
assegura o respeito
à nossa diversidade
cultural, sem preconceito
de crenças religiosas
ou valores do sujeito. (SOARES, 2010, p. 3).

No entanto, apesar de aceitar o pluralismo religioso existente no Brasil, o poeta Soares (2010) termina reconhecendo que das “crenças que têm aqui [no Brasil] muita gente é cristã” (SOARES, 2010, p. 5) e que o cristianismo proporciona aos educandos uma reflexão mais específica sobre a “fé e a existência.” (SOARES, 2010, p. 8).

Mesmo os momentos de renovação, reinvenção e transformação dentro do universo poético do cordel passam, de forma direta ou indireta, pela influência da doutrina e dos princípios do catolicismo. Um exemplo disso é a experiência de renovação poética desenvolvida por Antonio Francisco no livro *Sete contos de Maria*. Nesse livro, Francisco (2012) tenta recriar a poética que existe em torno da figura bíblica de Maria. No entanto, apesar da validade de sua experiência, ele termina caindo na visão bíblico-católica de que a Virgem Maria é “bendita entre as mulheres” (Lucas 1,28), uma “mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça” (Apocalipse 12,1) que achou “graça diante de Deus” (Lucas 1,30) e que, por causa disso, ela é a “serva do Senhor” (Lucas 1,38). Essa percepção pode ser encontrada em várias estrofes do livro citado, mas os seguintes versos são bem emblemáticos:

Andava como uma fada
Um palmo acima do chão,
Mas aonde ela tocava

A ponta do pé, a mão.
Nascia um pé de ternura
De amizade ou paixão. (FRANCISCO, 2012, p. 84).

O grande momento de reinvenção do cordel se deu em meados da década de 1970. Nesse período os poetas cordelistas vão à busca de novos temas socioculturais, de novas produções, formatos e expressões para o cordel, dessa forma constituindo o que, anos depois, ficou conhecido como o *neocordel* (FARIAS, 2009). Por exemplo, é nesse período que se realizam as primeiras experiências com novos modelos e estilos de capas para o cordel e, com isso, procura-se substituir a tradicional xilogravura. Também é nessa época que os poetas cordelistas procuraram utilizar as novas tecnologias disponíveis, que se faz uso intenso do rádio como ferramenta de propaganda do cordel e que utiliza, em escala ainda experimental, a TV como ferramenta de difusão da cultura cordelística.

No entanto, do ponto de vista do objetivo desse artigo, o que chama a atenção é a publicação, em 1975, do famoso cordel *Dom Eugênio Sales* (TRAIRA, 1975), escrito e publicado pelo poeta Chico Traíra, do Rio Grande do Norte. Dentro do universo do cordel e da poesia popular, esse texto é muito inovador. Entre as inovações que apresenta, destacam-se: sua capa não é feita a partir da arte da xilogravura, algo que, na época, provocou grande debate entre os cordelistas; é um cordel financiado por uma fundação pública de cultura, foi impresso em uma editora e teve grande tiragem, foram impressos mil exemplares desse cordel, algo que, para a época, era uma raridade, pois até aquele momento eram comuns as edições de cordel serem muito pequenas e impressas pelos próprios autores. Esse cordel coloca a literatura de cordel na lista dos gêneros literários comerciais e que podem estar, de alguma forma, disponíveis ao grande público consumidor de literatura.

O surpreendente desse cordel é que ele não traz nenhuma inovação do ponto de vista da temática ou do debate poético-cultural. Ele é uma pequena biografia do então cardeal da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales³. Ele apresenta, de forma lírica, a vida,

3 Dom Eugênio Sales foi ordenado padre em 21/11/1943, foi bispo da Arquidiocese de Natal (1954-1964), foi bispo da Arquidiocese de Salvador (1964-1968). No

o trabalho pastoral e a espiritualidade desse cardeal católico. Uma grande prova da inequívoca e forte presença de elementos católicos na literatura de cordel é que o instante de profunda renovação do movimento cordelístico, o momento em que surge o neocordel, foi marcado por um cordel que descreve a vida e a atividade cristã de um cardeal católico. O encontro entre a renovação do cordel, com o surgimento do neocordel, e a atividade cristã católica é uma substancial prova de que o cordel, mesmo nos momentos de renovação, é influenciado pela fé católica.

Por fim, afirma-se que este artigo não esgota a discussão que envolve a literatura de cordel e a religião, especificamente a religião católica. É preciso que outros estudos, e bem mais aprofundados, possam investigar facetas mais detalhadas da relação entre a literatura de cordel e o catolicismo. Todavia, fica o registro de que o cordel, entre suas várias dimensões, é um espaço de profundo respeito e de debate sobre a religião e sobre a fé católica.

Filósofo, com pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS

ABREU, M. De como a literatura de cordel portuguesa se tornou brasileira. **EPA – Estudos Portugueses e Africanos**, n.5, p. 103-109, 1985.

ACACI, J. **Padre Robério Camilo**: em tempos de jubileu. Natal: Edição do Autor, 2012. (Livrinho de Cordel).

ACOPIARA, M. **Cordel cotidiano**. São Paulo: Ed. do Autor, 2012. (Livrinho de Cordel).

consistório do dia 28 de abril de 1969, presidido pelo Papa Paulo VI, Dom Eugênio de Araújo Sales foi nomeado cardeal e tomou posse no dia 30 de abril do mesmo ano. No dia 13 de março de 1971, o Papa Paulo VI o nomeou arcebispo do Rio de Janeiro, função que exerceu até 25 de julho de 2001, quando da sua renúncia, aceita pelo Papa João Paulo II. Dom Eugênio Sales foi um dos cardeais mais influentes que a Igreja Católica teve no Brasil no século XX. Morreu no Rio de Janeiro, com 91 anos, no dia 9/07/2012. Sua morte causou grande comoção na sociedade e no povo brasileiro.

AQUINO, P. F. **O Santo do meu nordeste - Padre Cícero Romão Batista**. São Paulo: Letras & Letras, 1997. (Livrinho de Cordel).

BARBOSA, G. M. **Relíquia: o mistério do sangue das hóstias de Juazeiro do Norte**. Juazeiro do Norte: Royal, 2004. (Livrinho de Cordel).

BARCELLOS, J. C. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. **Numen - Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, 2000, p. 9-30.

BATISTA, A. **Cinco respostas para cinco perguntas sobre o Padre Cícero**. Juazeiro do Norte: Edição do Autor, 1997.

BATISTA, P. N. O homem que tocou pandeiro no inverno. In: **Cordel de Paulo Nunes Batista**. São Paulo: Hedra, 2005, p. 25-40. (Coleção Biblioteca de Cordel).

BÍBLIA de Jerusalém. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BORGES, J. F. A chegada da prostituta ao céu. In: **Cordel de J. Borges**. São Paulo: Hedra, 2007c, p. 121-129. (Coleção Biblioteca do Cordel).

BORGES, J. F. **A história de Dom Bosco em cordel**. Bezerros: Edição do Autor, 2009. (Livrinho de Cordel).

BORGES, J. F. **Conselhos de Frei Damião em favor da humanidade**. Bezerros: Edição do Autor, [200-]. (Livrinho de Cordel).

BORGES, J. F. **O encontro de Pinto do Monteiro com Zé Limeira no céu**. Bezerros: Edição do Autor, 2006. (Livrinho de Cordel).

BORGES, J. F. O verdadeiro aviso de Frei Damião. In: **Cordel de J. Borges**. São Paulo: Hedra, 2007a, p. 11-103. (Biblioteca do Cordel).

BORGES, J. F. História de Jesus e o menino galo. In: **Cordel de J. Borges**. São Paulo: Hedra, 2007b, p. 105-110. (Biblioteca do Cordel).

BRAGA, M. **Dom Pedro Casaldáliga**. Araguaia: Edição do Autor, 2008. (Livrinho de Cordel).

BRASIL, A. **Ninguém pode servir a dois senhores: Jesus Cristo e o deus dinheiro**. Natal: Casa do Cordel, 2011. (Livrinho de Cordel).

CALDAS, J. B. **Tributo à beata Maria de Araújo, 143 anos (1863-2006)**. Juazeiro do Norte: Rodal, 2006. (Livrinho de Cordel).

- CARLOS, A. **Homenagem à Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Festa da padroeira – Alexandria/RN.** Alexandria: Instituto Zulmirinha, 2012. (Livrinho de Cordel).
- CERQUEIRA FILHO, G. Sobre a fala de D. Pedro: religião, política, ética. **Anpuh**, 2009, p. 1-9.
- CHAVES, L. P. **Não sou contra a lei do crente, mas sou feliz por seu católico.** Recife: Marques, [200-]. (Livrinho de Cordel).
- COSTA, G. **Apresença de Frei Damião na literatura de cordel.** Brasília: Thesaurus, 1998.
- COSTA, J. S. **Amor de mãe e o poder de Jesus.** Olinda: Casa das Crianças, 1978. (Livrinho de Cordel).
- COSTA, J. S. **As presepadas de Pedro Chico quando foi se confessar.** Olinda: Casas das Crianças, [200-]. (Livrinho de Cordel).
- COSTA, P. **A primeira reunião de líderes mundiais no inferno.** Teresina: Edição do Autor, 2006. (Livrinho de Cordel).
- CRISPINIANO NETO, J. **História de São Manoel: um exemplo de coragem.** Mossoró: Escola Superior de Agricultura, 1979. (Livrinho de Cordel).
- DELLA CAVA, R. **Milagre em Juazeiro.** Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976. (Livrinho de Cordel).
- ERNESTO FILHO, P. **Ser fraterno é trazer no coração a bondade por Deus recomendada.** Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2006. (Livrinho de Cordel).
- FARIAS, J. B. C. **O neocordel e escultura literária.** Natal: Neocordel, 2009.
- FRANCISCO, A. **Sete contos de Maria.** 3. ed. Fortaleza: Imeph, 2012.
- HAURÉLIO, M. **Breve história da literatura de cordel.** São Paulo: Claridade, 2010.
- HOLANDA, A. **O fantástico mundo do cordel.** São Paulo: Nova Alexandria, 2011.
- LACERDA, J. **O pulo do santo: a história de São Longuinho.** Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2008. (Livrinho de Cordel).
- LACERDA, J. **O valor da devoção.** Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 1999. (Livrinho de Cordel).

LACERDA, J. **Padre Cícero e o homem com o diabo no corpo**. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2003. (Livrinho de Cordel).

LIMA, E. L. **Bim Ladem chega ao inferno**. Natal: Casa do Cordel, 2011. (Livrinho de Cordel).

LIMA, E. L. **O aborto**. Natal: Encanto do Cordel, 2006. (Livrinho de Cordel).

LOPES, I. **Marcelino Vieira: nossa terra, nossa história no cinquentenário da paróquia**. Pau dos Ferros: Pauferrense, 2002. (Livrinho de Cordel).

LOPES, R. Um olhar filosófico através da literatura de cordel: "As proezas de João Grilo". **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, v.9, n. 17, p. 98-104, jan./jun. 2010.

MAIA, S. A. **A peleja de Benito na porta do céu**. Natal: Casa do Cordel, 2011. (Livrinho de Cordel).

MAXADO, F. **O que é literatura de cordel?** Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

MENDES, M. Poesia católica. **Anuário de Literatura**, n. 9, 2001, p. 71-74.

MENESES, J. S. Nascimento e morte do frade Frei Damião. In: **Cordel de Zé Saldanha**. São Paulo: Hedra, 2001, p. 111-122. (Coleção Biblioteca do Cordel).

MIGUEL, J. **Bush: a besta fera do apocalipse**. Brasília: Centro Cultural, 2003. (Livrinho de Cordel).

MISSA DOS BEM-AVENTURADOS. **Dia de finados**. Cajazeiras: Central de Velórios, 2010. (Livrinho de Cordel).

MONTEIRO, M. **Padre Rolim: mestre-escola e cientista**. 2. ed. Campinha Grande: Banco do Nordeste, 2005. (Livrinho de Cordel).

MORAIS JÚNIOR, E. N. **A mensagem de Francisco**. Natal: Casa do Cordel, 2013. (Livrinho de cordel).

PACHECO, J. **A chegada de lampião ao inferno**. Bezerros: Edição do Autor, 2003. (Livrinho de Cordel).

PACHECO, J. **O encontro de Lampião, Luiz Gonzaga e Patativa no portão do céu**. Santana do Cariri: Edição do Autor, [200-]. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Em defesa da vida**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2013. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **A questão do aborto**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2012. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **São João Bosco: o santo dos jovens e o pai da juventude**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010a. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Os dogmas de Maria**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010b. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Frei Galvão: o primeiro santo brasileiro**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010c. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Santo Expedito: o santo das causas justas e urgentes**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010d. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Jubileu dos 250 anos da paróquia de Nossa Senhora da Conceição**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010e. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Santo Antônio: do evangelho e dos milagres**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2010f. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Santa Luzia. Luz para nossa vida, coragem em nossas ações**. Mossoró: Ed do Autor, 2010g. (Livrinho de Cordel).

PEIXOTO, G. **Vida, paixão e morte de Jesus Cristo**. Pau dos Ferros: Edição do Autor, 2009. (Livrinho de Cordel).

PEREGRINO, U. **Literatura de cordel em discussão**. Rio de Janeiro: Presença, 1984.

PONTES, C. G. **Bush vai para o inferno**. João Pessoa: Acauã, 2009. (Livrinho de Cordel).

PORTO, C. F. C. A expressão católica na literatura francesa e brasileira do início do século XX. *Crítica Cultural*, v. 4, n. 1, p. 29-46, 2009.

PROENÇA, I. C. **A ideologia do cordel**. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.

SANTOS, A. A. **Os sinais do fim do mundo que Padre Cícero dizia**. Campina Grande: Edição do Autor, 1997. (Livrinho de Cordel).

SANTOS, E. F. **Cercas malditas: utopia e rebeldia na obra de Dom Pedro Casaldáliga**. 2011. 84f. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Mato Grosso.

SANTOS, J. H. V. **Glória cantada em versos: 80 anos de emancipação política.** Aracaju: J. Andrade, 2008. (Livrinho de cordel).

SANTOS, J. C. **Padrim Cícero: o cearense do século.** Juazeiro do Norte: SESC, [200-]. (Livrinho de Cordel).

SILVA, E. S. A opinião dos romeiros sobre a canonização do Padre Cícero pela Igreja brasileira. In: **Cordel de Expedito Sebastião da Silva.** São Paulo: Hedra, 2000, p. 85-94. (Biblioteca de Cordel).

SILVA, O. F. **Conselhos e Sermão de Frei Damião.** Recife: Edição do Autor, [200-]. (Livrinho de cordel).

SILVA, R. R. Imagens e formas de engajamento na poética de Dom Pedro Casaldáliga. In: XI CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, 11, 2008, São Paulo.

SLATER, C. **A vida no barbante; a literatura de cordel no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

SOARES, H. G. **Manifesto pró-cordel.** Natal: Edição do Autor, 2009. (Livrinho de Cordel).

SOARES, H. G. **O que é ensino religioso?** Natal: Edição do Autor, 2010. (Livrinho de Cordel).

SOARES, J. **A lamentável morte do santo papa Paulo VI.** São Paulo: Hedra, 1999.

SOARES, J. O futebol no inferno. In: **Cordel de José Soares.** São Paulo: Hedra, 2007, p. 73-82. (Biblioteca de Cordel).

SOARES, J. P. **O profeta das águas: Monsenhor Expedito.** São Paulo do Potengi, RN: Ed. do Autor, 2008. (Livrinho de Cordel).

SOBRINHO, J. L. **Romance do pescador que tinha fé em Deus.** Bezerros: Edição do Autor, [200-]. (Livrinho de Cordel).

SOUZA, J. B. O cordel como gênero épico. A constituição do herói popular: a saga de Lampião. In: MELO, M. C. V. **Nos caminhos das literaturas: práticas literárias e culturais.** João Pessoa: UFPB, 2012, p. 53-73.

SOUZA, O. **O evangelho de São Lucas em cordel.** Recife: Escola Dom Bosco de Artes e Ofícios, 1985.

TAVARES JUNIOR, L. **O mito na literatura de cordel.** R.J.: Tempo Brasileiro, 1980.

TRAIRA, C. **Dom Eugênio Sales**. Natal: Fundação José Augusto, 1975. (Livrinho de Cordel).

TRAIRA, C. **Mater et Magistra**. Pendências: Edição do Autor, 1967a. (Livrinho de cordel).

TRAIRA, C. **Populorum Progresso**. Pendências: Edição do Autor, 1967b. (Livrinho de cordel).

SOCIEDADE DO BEM-ESTAR X SOCIEDADE DO BEM-VIVER

*Alexsandro Ribeiro Nunes**

Resumo

Na introdução, são apresentados os conceitos básicos de sociedade do bem-estar, de consumo e do bem-viver, para num primeiro momento analisar a sociedade do bem-estar como essencial e estruturalmente capitalista, cuja pretensão é ser a única doadora de sentido para o ser humano, capaz de responder todas as suas necessidades a partir da sensação de felicidade oferecida pelo consumo. No segundo momento, faz-se uma rápida crítica antropológica, social e cultural à sociedade do bem-estar, mostrando que, para essa sociedade, o que importa é saciar as necessidades individualistas e egoístas criadas e incentivadas pelo mercado capital, a partir de uma crítica ao que se entende por propaganda, uma vez que a mesma está a serviço do mercado. E num terceiro e último momento apresenta-se o papel da Igreja frente a essa sociedade do bem-estar e do consumo e sua proposta, uma vez que essa sociedade não revela o verdadeiro sentido do bem-viver em comum. Em tudo isso o jovem ou o formando da vida religiosa está intimamente envolvido.

Palavras-chave: Sociedade do bem-estar. Sociedade de consumo. Sociedade do bem-viver.

1 INTRODUÇÃO

Inicialmente é preciso definir três conceitos básicos para a compreensão deste texto: sociedade do bem-estar, sociedade de consumo e sociedade do bem-viver. Entre tantos utilizaremos a definição de sociólogos que se aproximam mais de nosso interesse. Sociedade do bem-estar, segundo José Aranguren (1967, p. 200-204) é um conceito que nos remete a um estado, ou melhor, a um modo de estar e permanecer em sociedade de forma realizada e feliz. Esse conceito carrega consigo a esperança de uma vida em que as necessidades, principalmente as do corpo, sejam atendidas de modo que o corpo não sofra nenhuma carência material, psicológica e até mesmo espiritual de acordo com o interesse do demandante. Tudo é permitido em nome do bem-estar e da felicidade. Sociedade de consumo, segundo Jean Baudrillard (2007 p. 68-73), é a escolha fundamental, inconsciente e automática do consumidor de aceitar o estilo de vida de determinada sociedade particular (portanto, deixa de ser escolha! – acabando igualmente por ser desmentida a teoria da autonomia e da soberania do consumidor) como conjunto de bens e de serviços que constitui a espécie de patrimônio de base do americano médio. E sociedade do bem-viver, segundo Isabel Rauber (2012), é a expressão própria dos povos indígenas da Bolívia; significa em primeiro lugar “viver bem entre nós”. Trata-se de uma convivência comunitária intercultural e sem assimetrias de poder. É um modo de viver sendo e sentindo-se parte da comunidade, com sua proteção e em harmonia com a natureza diferenciando-se do “viver melhor” ocidental, que é individualista e se faz geralmente a expensas dos outros e, além disso, em contraponto à natureza.

Na base da sociedade ou do Estado do bem-estar está o consumo por parte do corpo, seja ele pessoal ou social. O consumo se apresenta como doador de sentido conforme a necessidade do consumidor. Necessidade que é incentivada e criada pela sociedade capitalista. A presente análise passa não pela negação do bem-estar que é necessário ao humano, quando lhe promove descanso, lazer, cultura, saúde, liberdade etc., mas critica o fato de transformar o bem-estar como sentido absoluto da vida contemporânea. A crítica se dirige à sociedade do bem-estar, que aliena o homem na sua liberdade e transforma os bens e o poder de consumir em verdadeiros “deuses”.

O contingente se torna absoluto e o absoluto, contingente.

O capitalismo é o incentivador, o promotor e o mantenedor da sociedade do bem-estar, gerando na sociedade uma pseudotranscendência em detrimento da verdadeira transcendência. O homem deixa de ser um Ser estruturalmente aberto ao transcendente (Javé – Deus verdadeiro) para se abrir a uma pseudotranscendência (Mamón – deus do dinheiro), surgindo assim a idolatria. Nessa situação, a Igreja tem como papel ser uma instância crítica, de discernimento em meio à alienação e à manipulação das pessoas na defesa, principalmente dos pobres, buscando pelo diálogo e pela denúncia “dar a Deus o que é de Deus.” (Mt 22,21; Mc 12,17). “O reverso do anúncio do Reino de Deus é a crítica das idolatrias, isto é, a crítica dos valores erigidos em ídolos que uma cultura assume como absolutos sem que o sejam. A Igreja tem a missão de dar testemunho do verdadeiro Deus e do único Senhor.” (SUNG, 1989, p. 44).

O bem-estar é transformado em ídolo e junto com ele o poder de consumir e possuir bens. Essa idolatria ao bem-estar gera dominação e exclusão de grande parte da sociedade em prol de uma minoria e de seu conforto exacerbado. Assistimos a isso quando países do terceiro mundo mantêm o luxo e o consumo dos países desenvolvidos através da exploração dos mais pobres.

Na sociedade do bem-estar o homem deixa de ser o autor, o centro e o fim de toda atividade econômico-social (CONCÍLIO, 2002, n. 63) e passa de questionador da situação a manipulado e alienado pela falsa ideia de que o capital é capaz de fornecer a ele tudo o de que este necessita e muito mais.

A crítica à sociedade do bem-estar nasce também deste ponto fundamental que são os pobres explorados, manipulados e dominados por esta ideologia tanto no sentido de mantenedores desta ordem estabelecida pelo capital, como iludidos enquanto consumidores de fato ou em potencial deste mesmo valor, que se faz supremo numa sociedade consumista. Os pobres vivem a falsa sensação de bem-estar simplesmente pelo fato de poderem comprar alguns bens de consumo e assim, anestesiados, não se perguntam por outras questões sociais que são essenciais para o bem-estar, como educação de qualidade, segurança e saúde pública por exemplo.

Essa situação gera também na massa popular a falsa ideia de

uma vida boa, pois à medida que as pessoas imitam a sociedade dos ricos com produtos de consumo de menor qualidade vivem felizes, sem se perguntar por questões políticas e sociais que respondam ao bem comum. O bem-estar da sociedade de consumo é totalmente individualista. O consumismo fornece a sensação de bem-estar às classes mais pobres pelos incentivos promocionais e à custa de grandes e infinitos créditos. Chama atenção para a “falsa ideia de desenvolvimento econômico” que mascara a pobreza social e o verdadeiro bem-estar, que não se separa de uma vida socialmente justa.

A ditadura do bem-estar está intrinsecamente ligada ao consumo, ao poder de compra de bens e serviços. O que não significa necessariamente que seja uma sociedade do bem-viver, pois o fim da primeira pode não ser o fim da segunda, uma vez que a sociedade do bem-estar tem o mercado como fim em si mesmo.

A sociedade do bem-estar no mundo neoliberal se autorregula pela economia de consumo e pela manipulação do consumidor sem nenhuma preocupação ética. Seu objetivo é criar necessidade de consumo para vender cada vez mais e, vendendo cada vez mais, criar mais necessidade. Constitui-se um verdadeiro círculo vicioso do qual o ser humano não tem saída. É característico dessa sociedade que o consumidor receba a atribuição de ter o papel fundamental de motor da roda produção-consumo. O consumo é imposto pelo sistema econômico, criando o consumidor insaciável, que busca bens de uso sempre novos e absolutamente não necessários.

O não-necessário torna-se o absoluto numa sociedade de bem-estar. O importante é consumir por consumir sem perguntar por que se consome e o que se consome. Essa sociedade incute o princípio de que o homem é alguém se tem o poder de consumir. O seu desejo do infinito é canalizado para um desejo finito, contingente que se encerra nele mesmo. Assim, o mercado capitalista, sabendo que o ser humano é estruturalmente aberto ao transcendente, utiliza deste princípio que o constitui para preenchê-lo com bens passageiros que fazem aguçar mais o desejo, pois o infinito nunca será preenchido pelo finito.

A sociedade do bem-estar e do consumo tem como pano de fundo a experiência religiosa enquanto desejo de Deus. Santo Agostinho, filósofo e teólogo do século IV, deixou este anseio pelo

infinito registrado de forma lapidar no seu livro *Confissões*, ao dizer: “Senhor, criaste-nos para Ti, e nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em ti” (AGOSTINHO, 1986). Infelizmente, a psicologia de mercado utiliza desta verdade do ser humano para manipulá-lo em prol do consumo. Esta inquietude humana pelo verdadeiro Deus é utilizada de forma sutil pelos meios capitalistas para incutir no coração humano que essa inquietude pode ser acalmada pelo consumo e pelo bem-estar.

2 A ECONOMIA E LUCRO-CRÍTICA ANTROPOLÓGICA, SOCIAL E CULTURAL

Economicamente, o bem-estar supõe e significa o ápice do capitalismo. Resulta daí que não seja aplicável senão em países que, tendo ultrapassado já outras etapas econômicas promovidas pelo capital, como desenvolvimento e emprego, agora estejam preparados para produzir o bem-estar, mas isso é falso, pois o capitalismo aguça o consumo em nome do Estado do bem-estar mesmo em países marcados pela miséria.

Observa-se que a sociedade do bem-estar não é totalitária, uma vez que não pretende absorver a vida social inteira pela coação e violência. Muito pelo contrário, empunha e levanta a bandeira da liberdade como constitutiva do ser humano. Mas, em troca do não-totalitarismo, é manipuladora do cidadão ao qual garante a abundância e a sensação de segurança, tendo como contrapartida a submissão do cidadão e o uso do trabalhador em prol do lucro.

Os capitalistas só dão, em nome do Capital, o emprego ao trabalhador à medida que este vai contribuir ao aumento da rentabilidade e do lucro do capital. Quando o ritmo de acumulação decresce, quando há queda no nível da economia, os trabalhadores são despedidos, para manter o nível de lucros, e, assim, são condenados à morte lenta. A vida dos trabalhadores depende do ritmo de acumulação do capital. Em resumo, o Capital aparece como aquele que dá a vida ao trabalhador (SUNG, 1989, p.127).

O trabalhador, além de oferecer o sacrifício de seu trabalho,

deve também ser consumidor para gerar lucro. Ele é induzido a ser o motor fundamental da produção-consumo. Ele não só produz o que não é seu, mas é forçado a comprar e a consumir para manter a máquina capitalista funcionando. Esta é a lógica da sociedade do bem-estar que coloca toda a sua esperança no consumo como possibilidade de “vida boa”.

Para que a ideologia da sociedade do bem-estar funcione, esta não pode ser confiada apenas ao consumidor, mas, a todo custo, é necessário estimulá-la. Para isso não se medem esforços. Montase todo um sistema de publicidade ou propaganda, desde os meios mais modernos até a panfletagem, mediante uma perfeita técnica sociológica, psicológica e ainda psicanalítica do anúncio, que cria uma cultura do consumo. Aqui começa a manipulação, que desperta no consumidor uma fonte incessante de necessidades sempre renovadas e de necessidades de prestígios, ou podemos chamar de *status quo*, tão próprio culturalmente falando da sociedade do bem-estar.

Assim, a economia de mercado usando de todos os meios fará de tudo para manter o lucro por meio do consumo, incentivando a sociedade do bem-estar a consumir cada vez mais por meio de propagandas e programas que não só mostrem a necessidade absoluta do consumo, mas como criadora de novas necessidades, mesmo que isso custe a vida de milhões de pessoas e trabalhadores. Na sociedade do bem-estar e do consumo, o que importa é o lucro. Trabalha-se para consumir e consome-se para trabalhar, produzindo lucro e mais trabalho. Tudo é lucro e em nome dele tudo é permitido. O ser humano é o mais explorado seja para produção, seja para o consumo. Leão XIII, em 1891, na Carta Encíclica *Rerum Novarum*, chamava de “vergonhoso” o uso do ser humano como instrumento vil do lucro:

O trabalho do corpo, pelo testemunho comum da razão e da filosofia cristã, longe de ser um objeto de vergonha, faz honra ao homem, porque lhe fornece um nobre meio de sustentar a sua vida. O que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vil instrumento de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços (LEÃO XIII, 1983, n. 12).

O lucro é o motor da manipulação econômica e faz surgir os mecanismos para que este seja alimentado sempre produzindo um trabalho às vezes humilhante e “vergonhoso” para o ser humano. Um desses mecanismos utilizados para saciar a sede de lucro é a ideologia da sociedade do bem-estar. Essa ideologia promove até mesmo uma manipulação erótica que estimula o corpo a desejar incessantemente o bem-estar, para que a indústria possa continuar seu crescente ritmo de produção, mesmo em relação ao prazer.

O bem-estar é um dos pilares ou, talvez, a coluna vertebral para a sustentação do consumo que a cada ano vem crescendo no mundo de forma exorbitante. Boff afirma que, para a sociedade atual se manter no bem-estar consumista, serão necessários cinco planetas Terra até 2030. Isto para uma minoria rica chamada de “sociedade opulenta”, pois a maioria da “massa sobranante” vive de sensações de bem-estar promovidas pelas técnicas publicitárias que são fundamentais nesse tipo de economia.

Economicamente falando, o mundo está sendo subjogado em todos os níveis pelos princípios de “mercado” e pela procura de lucro. Politicamente, as corporações transnacionais estão se tornando forças dominantes globais, apoiadas pelo poderio bélico de nações que só querem defender seus próprios interesses. Culturalmente, a mídia, a comunicação em massa, impõe valores e desejos consumistas mundo afora (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 50).

Na sociedade do bem-estar, culturalmente consumista, não há nenhuma preocupação ética; o que existe é manipular o cidadão, buscando encurtar a distância econômica entre as classes e elevar consideravelmente o nível de vida, não tanto por razões éticas, mas por razões econômicas, para que todos sejam clientes, todos sejam consumidores do maior número possível de bens de uso, e ainda de bens puramente suntuários.

O pano de fundo da ideologia do bem-estar é o individualismo e um hedonismo excitado pelo mercado. A elevação do nível de vida da sociedade do bem-estar se mede pela quantidade de consumo, não se trata de modificar substancialmente a estrutura econômica básica para o bem comum que pode resultar no bem-viver. Bem-estar não

significa no capitalismo bem-viver. A única preocupação é o capital, onde a elevação do nível de vida significa simplesmente aumento da diferença entre ricos e pobres.

Muitos argumentariam, pelo menos em termos monetários, que a humanidade nunca foi tão rica. Nós vivemos num mundo cheio de maravilhas que nossos antepassados um século atrás teriam dificuldade em imaginar; por exemplo: viagens e comunicação rápidas, medicina sofisticada, mecanismos facilitadores de trabalho e confortos suntuosos. Algumas estimativas até dizem que há uma maior diversidade de produtos consumíveis que de espécies de organismos viventes. Globalmente, os seres humanos agora produzem quase cinco vezes mais por pessoa do que há um século. Entretanto, este inacreditável aumento de riquezas não eliminou, ou mesmo reduziu dramaticamente, a pobreza entre os seres humanos. De fato, nos últimos cinquenta anos a proporção de pessoas vivendo em estado de pobreza permaneceu relativamente constante. Algum progresso real tem sido feito em termos de reduzir a mortalidade infantil, melhorar a expectativa de vida, melhorar a alfabetização e o acesso a serviços de saúde. Apesar disso quase um terço da humanidade ainda vive com menos de um dólar americano por dia. Uma análise mais profunda então (e considerando a erosão de culturas tradicionais, dos meios de vida, e dos ecossistemas que sustentam aos últimos) nos demonstra que a qualidade de vida de muitos dos pobres do mundo pode ter certamente se deteriorado. Ao mesmo tempo, a diferença entre ricos e pobres chegou a um nível abismal. Em termos relativos, a Ásia, a África e a América Latina são agora mais pobres que há um século. (HATHAWAY; BOFF, 2012, p. 52).

Assim, resulta que a manipulação econômica do bem-estar só tem um objetivo: manter funcionando a máquina do lucro para alguns, a partir do que Tierno Galván¹, na obra *Democracia, socialismo y libertad* (1977), chamou de “modelo do consumidor satisfeito” que

¹ Enrique Tierno Galván é político, sociólogo, professor, jurista e ensaísta espanhol. Pertenceu ao Partido Socialista Operário Espanhol (PSOE).

estaria a serviço de uma ética utilitarista do bem-estar como fim último da existência. Este sistema seria estabelecido como ideal de vida amplamente divulgado, tendo como sustentação o materialismo num processo puramente econômico. Para o cristianismo crítico, isso configura exatamente em idolatria do mercado que pretende ser doador de sentido para vida humana a partir do bem-estar.

3 CRÍTICA À SOCIEDADE DO BEM-ESTAR E SUA PROPAGANDA

O “modelo do consumidor satisfeito” é mais materialista do que o modelo marxista do “proletário revolucionário”, segundo Gálvan. Do ponto de vista da liberdade, o primeiro é preferível, já que, como foi dito, este não emprega a coação violenta, mas empunha a bandeira da liberdade, através do princípio da oferta e da procura. Claro que tudo não passa de uma mentira, pois é muito difícil, social e psicologicamente falando, furtar-se a uma pressão propagandística maciça e ao clima social criado por esta mesma propaganda, principalmente quando se trata de mostrar que a melhor forma de bem-estar é consumir.

Com isso, a liberdade real fica comprometida, pois o capital aliena a consciência crítica através dos meios de comunicação, não deixando à população opção de escolha a não ser o modelo capitalista apresentado como verdade última e absoluta de toda existência. O bem-estar idealizado pelo consumo é transformado em verdadeiro deus. Neste modelo a luta pela justiça, pelo amor, pela generosidade e pelo bem-comum não conta, pois o que interessa é a satisfação pessoal, imediata e individualista.

Na sociedade do bem-estar o “consumidor satisfeito” é orientado, pela força mesma do sistema econômico de publicidade, para a satisfação de seu egoísmo. Ele não toma distância de sua ação e não tem “amor ao distante”, como diria Nietzsche, por um futuro melhor marcado pelo bem-viver em comum. O que importa é atender as necessidades mais urgentes, fruto do egoísmo e do individualismo incentivados pela propaganda. Não se busca transcender o egoísmo.

4 SOCIEDADE DO BEM-ESTAR, UMA SOCIEDADE DO BEM-VIVER – VISÃO DA IGREJA

É preciso recordar, a partir do conceito de sociedade do bem-viver definido na introdução deste texto, que bem-viver não significa apenas bem social; esse conceito vai muito além e busca harmonizar o homem em sociedade com tudo aquilo que o envolve, principalmente no que diz respeito à natureza. Só a partir desta concepção aqui defendida a Igreja poderá contribuir com um olhar crítico.

Neste sentido, o papel da Igreja é denunciar qualquer sistema que não tenha o ser humano como fim em si mesmo em harmonia com toda a criação. A Igreja tem por missão anunciar que o verdadeiro bem-estar é marcado pelo princípio da justiça, da simetria, do amor, da solidariedade e do respeito pelo cosmo, como meta de uma sociedade mais justa, onde reine a paz e a vida em abundância (Jo 10,10).

A sociedade justa não pode ser obra da Igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem. [...] A Igreja é uma dessas forças vivas: nela pulsa a dinâmica do amor suscitado pelo Espírito de Cristo. Esse amor não oferece aos homens apenas uma ajuda material, mas também refrigério e cuidado para a alma (DCE n. 28). (BENTO XVI, 2005).

A Igreja como “doutora em humanidade” deve empenhar-se em abrir a inteligência e a vontade dos homens e mulheres de nosso tempo na luta pela justiça, tendo um espírito crítico para perceber a manipulação econômico-capitalista de qualquer oferta que se apresente como absoluta. O sistema econômico não possui critérios em si mesmo para dizer qual é o verdadeiro bem-estar do ser humano. Vejamos o que nos diz João Paulo II:

O pedido de uma existência qualitativamente mais satisfatória e mais rica é, em si mesmo, legítimo; mas devemos sublinhar as novas responsabilidades e os perigos conexos com esta fase histórica. No mundo onde surgem e se definem as novas necessidades, está sempre subjacente uma concepção mais ou menos adequada do homem e do seu verdadeiro bem: através das opções de produção e de consumo, manifesta-

se uma determinada cultura, como concepção global da vida. É aqui que surge o *fenômeno do consumismo*. Individuando novas necessidades e novas modalidades para a sua satisfação, é necessário deixar-se guiar por uma imagem integral do homem, que respeite todas as dimensões do seu ser e subordine as necessidades materiais e instintivas às interiores e espirituais. Caso contrário, explorando diretamente os seus instintos e prescindindo, de diversos modos, da sua realidade pessoal consciente e livre, podem-se criar *hábitos de consumo e estilos de vida* objetivamente ilícitos, e frequentemente prejudiciais à sua saúde física e espiritual. O sistema econômico, em si mesmo, não possui critérios que permitam distinguir corretamente as formas novas e mais elevadas de satisfação de uma personalidade madura (CN n. 36) (JOÃO PAULO II, 1991).

Sinteticamente a partir do texto acima, temos um programa para o cristão e para a Igreja no que diz respeito à defesa da verdadeira sociedade do bem-estar: primeiramente, ela deve levar em conta o bem do ser humano de forma integral nas várias dimensões do seu ser; impedir que uma concepção global da vida seja vista apenas na perspectiva produção-consumo; as necessidades materiais e instintivas não podem ser a única forma de existir com hábitos e estilos de consumo que prejudiquem a vida humana. Tudo o que vai contra os princípios do bem comum, da partilha dos bens, da subsidiariedade e da participação deve ser denunciado.

O bem-estar deve estar intimamente ligado à educação dos consumidores, que, a partir de uma consciência crítica, fazem uso responsável de seu poder de escolha e são capazes de identificar na *mass media* uma ideologia capitalista-consumista que não está preocupada com o bem-viver, principalmente no que diz respeito ao cuidado da vida. Como agravante e flagrante da sociedade do bem-estar capitalista, temos o consumo artificial de drogas e pornografia em nome de uma livre economia (JOÃO PAULO II, 1991, n. 36). Tudo pode ser consumido em nome do bem-estar, faz parte da dinâmica do ter e poder.

Não é mal desejar uma vida melhor, mas é errado o estilo de vida que se presume ser melhor, quando ela é orientada ao ter e não ao ser, e deseja ter mais não para ser mais, mas para consumir a existência no prazer, visto como fim em si próprio. É necessário, por isso, esforçar-se por construir estilos de vida, nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom, e a comunhão com os outros homens, em ordem ao crescimento comum, sejam os elementos que determinam as opções do consumo, da poupança e do investimento (CN n. 36) (JOÃO PAULO II, 1991).

O mercado de capital se apresenta como criador de sentido da vida humana, sendo legitimado e alimentado pela teoria econômica, que considera a economia só a partir das finalidades econômicas, sem levar em consideração que o trabalho, a produção, o consumo e, portanto, a economia têm como finalidade a satisfação das necessidades humanas na sua integralidade e devem ser expressão de sua própria humanidade. A economia deve ser humanizada para o bem, a fim de promover na verdade o bem-estar.

Bento XVI, na Encíclica *Caritas in Veritate*, chama atenção ao dizer que só na verdade e no amor seremos capazes de buscar uma solução adequada para o bem-estar social em momentos tão difíceis.

Sem verdade, sem confiança e amor pelo que é verdadeiro, não há consciência e responsabilidade social, e a atividade social acaba à mercê de interesses privados e lógicas de poder, com efeitos desagregadores na sociedade, sobretudo numa sociedade em vias de globalização que atravessa momentos difíceis como os atuais (CV n. 5) (BENTO XVI, 2009).

Ou seja, a sociedade do bem-estar é desagregadora e não é satisfatória, quando não se desemboca numa sociedade do bem-viver por causa de seus interesses de poder e individualistas. E esta não significa desenvolvimento integral do ser humano, mas, pelo contrário, é uma ideologia do capitalismo que camufla a verdade do bem-estar, podendo prejudicar o homem. O bem-estar responde à lógica do consumo e do lucro, além de apresentar inconvenientes do ponto de vista ético com pretensão de se tornar universal e absoluta

no que diz respeito a resolver todos os problemas humanos levando à idolatria do consumo.

Vimos também, por outro lado, que a atitude individualista-egoísta é que move a sociedade do bem-estar. Nela não há nenhuma preocupação com o bem-comum. A ética da “sociedade da abundância” orienta, pura e simplesmente, toda existência de acordo com uma ética individual, fruto de um utilitarismo de mercado. A sociedade do bem-estar esquece que a ética, como a vida, é, ao mesmo tempo, individual e social e é empobrecida quando se lhe retira uma dessas dimensões. O papel da Igreja é estar atenta a essa situação e lembrar a sociedade destes princípios balizadores.

Isto porque o bem-estar social e comum que luta pela justiça na destinação dos bens, principalmente dos trabalhadores e dos mais pobres, não tem importância neste tipo de sociedade, apesar da sensação promovida pelos meios de comunicação, que garantem aos pobres que eles também têm poder de compra e podem, assim, usufruir do bem-estar em consumo de bens e de certos serviços, como por exemplo, as promoções das “grandes lojas”, os serviços prestados pelas companhias de telefone; e, a posse de um automóvel com prestações infinitas que dão à massa a sensação de que eles estão bem, mesmo que socialmente falte tudo: educação, segurança, e saúde.

Para solucionar parte desta situação que ofende o ser humano “querer o bem comum e trabalhar por ele é exigência de justiça e de caridade.” (CV n. 07). (BENTO XVI, 2009). Uma sociedade do bem-estar só faz sentido quando sendo fiel à verdade do ser humano garante-lhe a liberdade e a possibilidade de um desenvolvimento humano integral. Assim, segundo Bento XVI, a doutrina social é um momento singular deste anúncio:

[...] é serviço à verdade que liberta. Aberta à verdade, qualquer que seja o saber de onde provenha, a doutrina social da Igreja acolhe-a, compõe numa unidade os fragmentos em que frequentemente a encontra, e serve-lhe de medianeira na vida sempre nova da sociedade dos homens e dos povos (CV n. 9) (BENTO XVI, 2009).

Portanto, é papel irrenunciável da Igreja e de cada cristão de anunciar o homem em sua inteireza, integridade e totalidade, dentro de uma sociedade capitalista que terminou por fragmentá-lo, criticando qualquer instituição ou ideologia sócio-político-cultural que tenha pretensões excessivas de automaticamente responder todas as questões do ser humano, se revelando como depositária de toda confiança:

Eis, o serviço mais valioso que nós cristãos, podemos prestar aos nossos contemporâneos, para ajudá-los a superar a atual crise de confiança: ousarmos despertar ao redor de nós a suspeita e a nostalgia de uma salvação gratuita; deixar claro que não bastam ao ser humano as esperanças mesquinhas da sociedade de consumo, da assim chamada "cultura do bem-estar"; que estas esperanças são na realidade o narcótico ou a máscara da desesperança; que as esperanças não se mantêm em pé sem a esperança, porque "o homem espera, por natureza, algo que transcende a sua natureza" (P. Lain); e que, justamente por isso, só há autêntica esperança onde há autêntica abertura para a transcendência: e é precisamente isto que nós, cristãos, chamamos de salvação (RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p.99-100).

Sabemos que na realidade nenhuma instituição e ideologia sozinhas bastam para responder sobre o desenvolvimento humano integral, pois este é primariamente uma vocação que, por conseguinte, exige liberdade, responsabilidade, verdade e amor à dignidade humana.

Não cabe, certamente, à teologia propor medidas econômicas concretas, medidas estritamente técnicas, que se adequem à escassez dos bens econômicos. Contudo, cabe à teologia e aos cristãos contribuir na definição dos fins e princípios econômicos que vão nortear estas medidas (SUNG, 1989, p. 137).

A sociedade do bem-estar tem que ser estendida a todos como sociedade do bem-viver, da partilha, da responsabilidade e da participação, onde reine o bem-comum que atenda as necessidades básicas (educação, segurança, saúde, higiene etc.) de cada cidadão

dentro de uma verdadeira socialização do consumo que não padeça de um exagero de necessidades, fruto do consumismo desregrado que não busca mais satisfazer as necessidades básicas, mas passa para um consumismo conspícuo. Essa socialização dos bens de consumo deve acontecer não simplesmente por razões econômicas, mas por razões éticas, tendo como fim a vida em comum, a natureza, o meio ambiente, o coletivo e a vida inteira de cada homem e mulher na busca pela implantação do Reino de Deus.

Nesta busca de reconhecer, de compreender, de buscar a verdade da realidade e de anunciar a Boa Nova, não podemos esquecer isto que Puebla ensina: “[...] o reverso do anúncio do Reino de Deus é a crítica das idolatrias, isto é, a crítica dos valores erigidos em ídolos que uma cultura assume como absolutos sem que o sejam”. A Igreja tem a missão de dar testemunho do verdadeiro Deus e do único Senhor (Puebla, n. 405). (CONSELHO, 1979).

Enfim, é papel da Igreja e do cristão não permitir que muitas verdades apresentadas pela sociedade capitalista matem a sede do ser humano pelo infinito, comunhão, criatividade e pela beleza. A Igreja deve ser reveladora de um coração humano “inquieta”, feito para o Absoluto, testemunhando pelo seguimento a Jesus Cristo, que nenhum sistema contingente que se pretende absoluto pode saciá-lo. E que o homem não aspira apenas à libertação (do mal moral, físico, social, estrutural, etc.), mas sonha também, e sobretudo, com a salvação que será consolidada na plenitude dos tempos. Na salvação se encontra o verdadeiro bem-estar, salvo de todo e qualquer risco, mas que já começa “já”, na expectativa do “ainda não”.

* Licenciado em Filosofia - UCB e graduado em Teologia - FAJE. E-mail: tandonunes@hotmail.com

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986. (Espiritualidade).

ARANGUREN, José Luiz L. **Ética e política**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENTO XVI. **Carta encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2005.

BENTO XVI. **Caritas in Veritate**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

CARDOZO, Carlos Eduardo. Juventude, religião e neoliberalismo. **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 66-78, jul./dez. 2008.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **A Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979**. Texto oficial da CNBB. São Paulo: Loyola, 1979.

HATHAWAY, Mark; BOFF, L. **O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação**. Petrópolis: Vozes, 2012.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Centesimus Annus**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

LEÃO XIII. **Carta encíclica Rerum Novarum**. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

RAUBER, Isabel. **Código Rauber: um blogspot para pensar un mundo intercultural, descolonizado, equitativo y com paz**. Disponível em: <<http://isabelrauber.blogspot.com>>. Acesso em: 7 jun. 2012.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luiz. **Criação, graça, salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.

SUNG, Jung Mo. **A idolatria do capital e a morte dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1989.

SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

SUNG, Jung Mo. **Teologia e economia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

A LIBERDADE EM SARTRE

*Ronilson de Sousa Lopes**

Resumo

O presente artigo trata da questão da liberdade na teoria do filósofo Jean Paul Sartre, que defende que o homem é um ser de liberdade, cuja consciência se lança para além de si mesma e do mundo criando um projeto, o qual pode dar ou não sentido à existência do homem. Caso não dê, este reformula tal projeto, e ele o faz porque sua existência não é precedida de essência dada *a priori* por um ser metafísico, mas, ao contrário, é homem, se torna aquilo que ele quer ser, se forjada no mundo mediante as escolhas que ele faz. Por ser um ser de escolha, de liberdade, se angustia por não ter parâmetros fora de si, muitas vezes delegando a outrem suas decisões, numa atitude de má fé; no entanto, ele é o único responsável por suas escolhas, ele é condenado a ser livre.

Palavras-chave: Liberdade. Escolhas. Responsabilidade.

1 INTRODUÇÃO

Somos condenados à liberdade. Esse paradoxo evidencia a condição humana: ser livre. Essa condição se dá pelo fato de existirmos antes mesmo de nos constituirmos como essência. Ou seja, primeiramente existimos e depois, num segundo passo, nos tornamos – ou buscamos nos tornar – aquilo mesmo que nos projetamos. É o que Sartre afirma ao dizer que a existência precede a essência.

O mesmo vai conceituar o ser humano como o único ser que é falta de ser, por ser dotado de consciência reflexiva. Esta, Sartre chamará de para-si, a qual só é consciência quando se lançou rumo ao objeto. O ser-em-si, visto que consciência só é consciência de alguma coisa, e este fato, este ato de transcendência do para-si em relação ao em-si que apreendeu se dá pela necessidade de o para-si se completar, o que é impossível, devido ao fato de a consciência ser constante fuga, constante lançar-se para além de si mesmo e do mundo.

O ser humano é um ser que escolhe aquilo que quer ser. É um ser de projetos, de escolhas, as quais não estão fundadas em um ser metafísico, o que torna o homem o único responsável por elas. Isso será frequentemente causa de angústias no homem que escolhe por lhe faltar a certeza de que está tomando um caminho certo. E, para aliviar as angústias, ele, muitas vezes, delega a outrem a responsabilidade de escolher, para que se o projeto de sua vida der errado ele possa culpar o outro e aliviar a tensão, a culpa. É o que Sartre denomina de atitude de má fé.

O contrário seria a atitude mediante um projeto, uma ação reflexiva, projetiva e ao mesmo tempo em que assuma as consequências pelas mesmas, sejam positivas, sejam negativas, porque o ato de assumir a própria vida é a única maneira de efetivar a liberdade de forma positiva, porque somos os únicos responsáveis pelas nossas escolhas.

2 PRESSUPOSTOS DA LIBERDADE

2.1 O SER-PARA-SI QUE TRANSCENDE O SER-EM-SI

Para falar do conceito de liberdade, nas teorias do filósofo Jean-Paul-Sartre¹, faz-se necessário, a princípio, explicitar dois

¹ Jean Paul Sartre nasceu em Paris, capital da França, a 21 de junho de 1905 e morreu também em Paris, em 15 de abril de 1980, aos 74 anos de idade, de edema pulmonar. Foi, sem sombra de dúvidas, um dos maiores filósofos do século XX. Sua filosofia reflete temas ligados à existência, como a liberdade, a morte, a angústia – provavelmente pelo fato de ter vivido entre as duas grandes guerras pelas quais passou a humanidade ao longo da história. Seus escritos filosóficos foram influenciados, principalmente, pelos filósofos alemães: Edmund Husserl e Martin Heidegger. No entanto, sua linha de pensamento é considerada parte da

conceitos bastante relevantes: o ser-em-si e o ser-para-si.

A primeira terminologia, ser-em-si, ou resumidamente, em-si, significa todos os entes, ou seja, todos os objetos do mundo, inclusive o nosso corpo enquanto existência biológica; e a segunda, o ser-para-si, ou simplesmente para-si, refere-se à consciência. Como bem esclarece Paulo Perdigão:

Sartre usa então a expressão em-si para designar o Ser, compreendendo a realidade material, o mundo inorgânico dos objetos e o organismo humano: é porque o Ser está fechado em si, preso a si mesmo. O em-si designa tudo o que existe, exceto a consciência humana, Sartre chama a consciência de para-si, pois se trata de uma relação de si para si (PERDIGÃO, 1995, p.39).

Como se percebe, o em-si² é. Além disso, ele é o Ser que nos aparece. Porém, sua existência independe de nossa percepção, ou seja, ainda que o em-si não seja apreendido pelo para-si que é a consciência, ele é.

Quanto ao para-si, este é a negação do Ser³. É um nada de ser,

corrente do existencialismo, o que o liga não só aos autores supracitados como também a Kierkegaard, que é considerado o pai dessa corrente. “Além de filósofo e escritor, Sartre foi o protótipo do intelectual engajado na ação política, defensor de causas nobres, frequentemente em choque com autoridades e instituições do poder.” (SARTRE, 1995, p.19). Suas principais obras no campo da filosofia são: O ser e o nada, a Crítica da razão dialética, A imaginação e A transcendência do ego. No entanto há outras que são bem mais conhecidas, como O existencialismo é um humanismo. Em O ser e o nada se encontra o pensamento do autor de forma sistemática. Também o pensador escreveu no campo da literatura com o intuito de tornar acessível às pessoas os temas filosóficos abordados em suas obras: O muro, A idade da razão, As moscas e outros. Algumas delas com adaptações para o teatro. Seu pensamento é bastante relevante, não só para compreender os debates acadêmicos e políticos de sua época, mas para a atualidade, principalmente pelo fato de refletir sobre a liberdade. O escritor concebe o homem como um ser dotado de liberdade.

2 O-ser-em-si, ao contrário do não-ser, é o que é e não o que não é. Todavia, o que não é (não-ser) é. Não no sentido de ser – isso faria o não-ser indistinguível do ser-em-si, mas no sentido de ter que ser. Ao contrário do ser-em-si, que simplesmente é, sem ter que atingir seu ser, o não ser tem que atingir, por si mesmo, seu ser como o não-ser do ser-em-si, perpetuamente negando o ser-em-si.

3 O para-si é a negação do ser. É o Ser primeiramente apresentado e depois negado.

um buraco, um vazio, a consciência. Esta, por sua vez só é consciência quando se torna consciência tética, ou seja, quando se posiciona como intencionalidade, ou melhor, quando apreende o em-si. Por isso se diz que o para-si não é o que é e é o que não é. Ou seja, não é este ser no qual está situado como passado, mas é aquilo que tem de ser, que busca.

O para-si se posiciona fora do em-si, visto que o primeiro escapa ao segundo como uma transcendência bem como está sempre para além de si mesmo numa fuga constante. Como se evidencia na acepção de Paulo Perdigão:

O para-si é fuga incessante em direção ao mundo e Nada em si mesmo: ele constitui todos os objetos e valores do mundo e não é nem esses objetos nem esses valores. O mundo lhe surge como aquilo com relação ao qual o para-si é Nada. Se tudo está fora dele, pode-se dizer que a desaparecimento de todos os objetos acarretaria a desaparecimento da consciência. Sem mundo não haveria consciência (PERDIGÃO, 1995, p. 46).

Esta fuga do para-si em relação ao Ser o qual Sartre denomina de ser-em-si é feita por um certo corte, uma separação do primeiro em relação ao segundo. Esse corte, por sua vez, é estabelecido por um Nada. Como se verifica em Perdigão:

O que caracteriza a consciência é justamente este Nada que a distancia do Ser. A lei suprema do para-si é esta separação de si e do mundo por um Nada. Convém, no entanto, sublinhar que esse Nada não pode ser compreendido como algo que é, tal qual o Ser: o Nada não é, não existe positivamente. Contaminado pelo Nada, o para-si é o Nada que invade o Ser e provoca a abertura no seu miolo. "O homem é o ser pelo qual o Nada vem ao mundo." (PERDIGÃO, 1995, p. 40).

O conceito do Nada é imprescindível para se compreender a noção de ser-para-si visto que o para-si, ao transcender o Ser

Não é o não-ser do ser-em-si, é o não-ser do ser. Não é o ser do não ser do ser-em-si, o para-si tem que perpetuamente lutar para ser o não-ser do ser-em-si, sem nunca ser capaz de se tornar o não-ser-em-si, ou aquilo que Sartre chamou de para-si-em-si.

posicionando fora de si mesmo, nadifica-se a si e ao mundo para de forma cognitiva apreender o objeto que intencionalizou apreender.

Além do mais, o para-si se situa no presente e foge a todo instante do passado, que por sua vez se petrifica, tornando-se em-si. E o para-si, para não se identificar com o passado, escapa rumo ao futuro, e nisto se torna projeto, lança-se para além. Esse ato de fuga do para-si do em-si que é passado se denomina liberdade.

O passado já não é mais, o futuro ainda não é, apenas o presente é, mas este está situado sobre um fundo, que é o passado, sem o qual não se poderia se situar, embora esse passado não possa nos determinar. No entanto, o para-si está sempre em busca do futuro e este, por sua vez, é que determina o ser do homem, pois é nesse projetar-se de forma livre que o homem se faz ou se torna novo e reafirma aquilo que ele já está sendo.

2.2 A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA

Como vimos anteriormente, o fato de o para-si escapar ao ser-em-si como transcendência de si e do mundo é um ato de profunda liberdade. Porém, isso se dá, precisamente, porque o para-si não tem sua essência determinada *a priori*. Ele primeiramente existe e só depois sua essência se constitui.

Em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialismo o concebe, só não é possível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo (SARTRE, 1987, p. 6).

O contrário pensam as teorias cristãs que concebem o homem como um ser criado por Deus à sua imagem e semelhança, já possuindo a missão preestabelecida de o servir e adorar, ou seja, um ser que tem uma essência já dada anteriormente, visto que estava antes de ser formado, no pensamento de Deus que o criou.

Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo

determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina (SARTRE, 1987, p. 5).

Para Sartre, ao contrário, o homem não tem nenhuma essência determinada *a priori*, mas esta se dá *a posteriori*. Primeiro ele existe, depois ele se faz, nos atos que realiza mediante as escolhas que faz de forma efetiva. Como afirma o filósofo ao responder a interrogação: o que significa dizer que a existência precede a essência?

Se a liberdade é o fundamento do para-si, isso quer dizer que nenhuma razão motivadora pode determinar o seu Ser. O para-si, ao nascer, não é definido de antemão por uma essência pré-existente. Segundo o pensamento religioso, tal essência seria prefixada por Deus, que a produziria conforme um conceito prévio, assim como um artesão produz uma cadeira, que já surge no mundo provido de uma finalidade predeterminada. Neste caso, não haveria liberdade possível, porque o homem estaria de uma vez para sempre e a priori dotado de um sentido, antes mesmo de viver a sua vida (PERDIGÃO, 1995, p. 90).

Desta forma, fica claro que o homem, que é um ser com relação ao qual se pode afirmar que tem um aparato fora de si (que é precisamente o para-si), não tem uma essência determinada e que o fato do para-si se lançar para além de si é justamente a busca de se tornar uma essência.

2.3 O PROJETO

Quando se afirma que o para-si escapa ao em-si e que se lança para além de si mesmo, como presente que abandona o passado numa incessante busca do futuro, se quer precisamente predicar que o para-si não é o que é e é o que ainda não é, porque, justamente não é, busca o que é, o Ser, o se completar, porque se fosse não procuraria, já seria completo.

Em outras palavras, se quer dizer que o homem, em sua consciência, se encontra no presente e que negou o passado, ainda que este passado faça parte dele, visto que, esta petrificação, é ser-em-si, não muda. No entanto este sujeito se lança a todo instante rumo ao futuro, ou seja, aquilo que ele ainda não é, mas almeja ser.

Este fato, no qual o homem busca o futuro, se dá precisamente porque ele tem a capacidade de fazer projetos, de se projetar. E projeto é justamente aquilo que ele ainda não é, mas que almeja ser, que busca, como explica Sartre:

Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que primeiramente seja para colocar-se depois em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originalmente projeto, ou seja, que define-se por seu fim (SARTRE, 2009, p. 559).

O homem não tem nenhuma essência determinada, esta se dá em cada decisão efetiva que ele escolhe e faz. Da mesma forma não existe nenhum valor transcendente para guiar a sua vida, os valores também se dão devido às escolhas que o homem faz.

Como se percebe, o homem é responsável pelo que ele é, visto que só ele pode escolher. Ainda que peça a outra pessoa para aconselhar ele tem a liberdade de acolher o conselho ou não. No fundo só o homem pode dar os rumos da sua própria vida, porque é livre e só não é livre para deixar de ser livre.

No entanto, o homem encontra dois obstáculos para tolher-lhe a liberdade. A primeira delas é a própria escolha, o próprio projeto que ele mesmo faz. Como por exemplo, quando alguém escolhe escalar

um prédio de quarenta andares, para pichar no último deles. Ora, o fato de escolher escalar o prédio é justamente o fator que criará os obstáculos frente à ação mesma que deve se realizar como a altura, a questão do preparo físico que terá que ter, as habilidades para escalar, as ferramentas e utensílios. Para outra pessoa, que não quer subir no prédio, senão de elevador, essas coisas não serão dificuldades. Para aqueles que nem ao menos querem entrar no edifício, para estes últimos, é possível que nem notem que tem um prédio tão alto no local.

O segundo obstáculo é o outro. Ora, o homem vive em meio a outros homens que também são seres de liberdade. E este fato faz com que se limitem uns aos outros, fazendo com que o homem, para se realizar, tenha que interagir com os demais.

2.4 A RESPONSABILIDADE

O ser-para-si ao fugir do ser-em-si, que é passado, rumo ao futuro, que é o projeto e, no entanto, é aquilo que ainda não é, mas busca tornar-se, é por sua vez uma ação que abre possibilidades de inovação em seu existir.

Essa ação deve ser uma atuação de responsabilidade, onde o homem não tem nenhuma essência determinada, bem como, nenhum valor moral preestabelecido, senão aqueles mesmos que se deram baseados nas escolhas que ele mesmo fez mediante os projetos de sua escolha, de forma livre.

Neste sentido afirma Sartre: “Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é. De submetê-lo à responsabilidade total por sua existência.” (SARTRE, 1987, p. 6).

Do mesmo modo, o homem é responsável por todos os homens, devido ao fato de que, quando escolhe alguma coisa, está comunicando a todos os demais que a escolha que ele fez é a melhor que se pode fazer, que seu ato é um ato bom.

O homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomemos a palavra “responsabilidade” em

seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”. Neste sentido, a responsabilidade do para-si é opressiva, já que o para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou (SARTRE, 2009, p. 678).

O fato de o homem ter que escolher gera nele um sentimento de angústia devido à falta de parâmetros seguros para encontrar aquilo que busca em sua vida. Assim, pela não existência de nenhuma norma *a priori*, pré-estabelecida por um ser transcendente, o homem se angustia, visto que não dispõe de nenhuma garantia de que aquilo que ele escolheu lhe trará a felicidade.

O homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 1987, p. 7).

Para evitar essa angústia, o homem tende a viver de forma inautêntica. Esta atitude se expressa de duas maneiras: primeiramente pela ação de delegar a outrem a possibilidade de escolher, fugindo assim da responsabilidade de se projetar; e a segunda atitude se caracteriza pela ação do indivíduo não assumir os seus atos, com isso ele se esquivava da culpa, projetando-a em terceiros.

A esta característica de não autenticidade que as pessoas tomam para fugir da angústia, e conseqüentemente da responsabilidade dos próprios atos, Sartre chama de má-fé. E esse conceito significa, em poucas palavras, uma mentira que o sujeito conta para si mesmo. Na verdade é um ato de dubiedade: as pessoas fazem, porém não assumem que fizeram. O filósofo ilustra essa atitude muito bem no exemplo seguinte:

Frequentemente, elas dispõem de um único recurso para suportar a sua miséria, e é o de pensar o seguinte: "As circunstâncias estavam contra mim; eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive nenhum grande amor ou nenhuma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos de tal sentimento; se não escrevi livros bons, foi porque não tive tempo livre suficiente para fazê-lo; se não tive filhos a quem me dedicar, foi porque não encontrei o homem com quem teria podido construir a minha vida (SARTRE, 1987, p. 13).

No entanto, Sartre (1987) irá afirmar, contrapondo-se a essa visão quietista, imobilista e de má-fé, que:

Ora, na verdade, para o existencialismo, não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor se não a que se manifesta num amor; não há gênio senão aquele que se expressa em obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série de tragédias que escreveu; para, além disso, não há nada. Por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma outra tragédia, se, justamente, ele não o fez? Um homem compromete-se com sua vida, desenha seu rosto e para além desse rosto, não existe nada (SARTRE, 1987, p. 14).

Como se percebe, o homem é um ser livre. Mesmo quando delega suas decisões a outro, como é o caso de pessoas que pedem aos outros determinados conselhos; na verdade, essa atitude não tira sua liberdade, visto que quem pede um conselho, justamente pelo fato de pedir, teve a liberdade de fazê-lo, bem como a questão de seguir o conselho ou não cabe a ele.

Este homem expressa sua liberdade de forma autêntica assumindo seus projetos. Estes, por sua vez, se dão no engajamento, visto que é no engajamento que o homem se constrói e ao mesmo tempo produz o mundo em que vive.

Dessa maneira fica claro que o homem é um ser de liberdade pelo fato de que o para-si não tem nenhuma essência determinada, mas esta se dá posteriormente a sua existência nos atos que ele realiza.

3 PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Nesta segunda parte, abordar-se-á a reflexão do filósofo Jean Paul Sartre a respeito da realidade humana, que “se anuncia e se define pelos fins que persegue” (SARTRE, 2009, p.682). Porém, para a efetivação deste estudo, cabe, primeiro, não esquecer o caminho percorrido até a presente descrição, onde se “considerou o para-si do ponto de vista do seu livre projeto, ou seja, do impulso pelo qual se arroja rumo a seu fim. Por isso cabe o questionamento a respeito destes fins em si mesmos.” (SARTRE, 2009, p. 682). E segundo, que tais análises e questionamentos são contrapontos à psicanálise empírica, visto que esta afirma que o homem se define por seus desejos. Para Sartre, esta compreensão comete dois erros, os quais seriam: o fato de o psicólogo empírico encarar o desejo como existente no homem como “conteúdo” de sua consciência e considerar que o sentido desse desejo é inerente ao próprio desejo.

Foi o que pressentiu a psicologia empírica ao admitir que um homem em particular se define por seus desejos. Mas devemos nos precaver aqui contra dois equívocos: em primeiro lugar, o psicólogo empírico, definindo o homem por seus desejos, permanece vítima da ilusão substancializa (*substantialiste*). Encara o desejo como existente no homem a título de “conteúdo” de sua consciência, e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo (SARTRE, 2009, p. 682).

Esta noção da psicanálise empirista “evita tudo que poderia evocar a ideia de uma transcendência.” (SARTRE, 2009, p. 682). Também essa noção não explica de maneira satisfatória de que modo os objetos ou conteúdos podem residir na consciência.

Mas, se desejo uma moradia, um copo d’água, um corpo de mulher, de que modo esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir em meu desejo, e de que modo meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis? Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura

original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência de alguma coisa (SARTRE, 2009, p. 682).

Sartre menciona outro erro cometido por esta corrente, que seria “considerar terminada a investigação psicológica uma vez alcançado o conjunto concreto dos desejos empíricos.” (SARTRE, 2009, p. 683). Desse modo, o analisando seria definido pelo feixe de tendências estabelecidas pela investigação analítica.

Outra noção enganosa seria considerar o ser individual regido por leis abstratas e universais como se primeiro existisse um modo determinado de ser pré-existente o qual se encaixaria e se adaptaria à existência concreta de seres individuais. Sartre explicita isso citando o seguinte exemplo:

Um crítico, querendo esboçar a “psicologia” de Flaubert, escreverá que ele “parece ter conhecido como estado normal, no início de sua juventude, uma exaltação contínua, produto do duplo sentimento de sua desmesurada ambição e sua força invencível... A efervescência de seu sangue jovem torna-se, portanto, uma paixão literária, como acontece por volta dos dezoito anos às almas precoces que encontram na energia do estilo ou nas intensidades de uma ficção certo modo de enganar a necessidade, que as atormenta, de muito agir e sentir em demais.” (SARTRE, 2009, p. 683).

Como se percebe, a descrição afirma que Flaubert tinha uma ambição desmedida e que esta foi a causa de seu gênio literário, porém Sartre questiona o fato de que não é explicado como pode esta constatação abstrata, o fato de sentir em demasia, se tornar necessidade de escrever, sendo que o mesmo poderia ter se tornado inúmeras coisas, como acontece com tantos outros jovens, poderia ter sido simplesmente violento, por exemplo, ou entrado para o teatro.

Ao afirmar que existe primeiro um modo de ser pré-existente e abstrato, se deixa de explicar por que em um lugar e espaço determinados um sujeito age de uma certa maneira e outro de outra? Ou por que uma pessoa escolhe estudar para aliviar as tensões em vez de ser agressivo?

Como se percebe, a psicanálise empírica concebe o homem de

forma determinista ao dizer que ele se define por algo inerente a ele, esquecendo, na verdade, que o que define o homem são os fins, os projetos que ele busca, exatamente por se constituir como ser falta de ser, que se transcende em busca de se completar ainda que tal projeto sempre lhe escape às mãos.

O para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser. Ser para-si é anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do para-si. Pois o para-si se define ontologicamente como falta de ser, e o possível pertence ao para-si como aquilo que lhe falta, assim como o valor impregna o para-si como a totalidade se ser faltada (SARTRE, 2009, p. 691).

Desse modo, fica claro que o homem não é determinado, mas, ao contrário, é um ser que nadifica o seu ser e se lança para fora de si mesmo, para a transcendência do objeto que está fora do para-si, o qual a consciência busca apreender para se completar.

3.1 MÉTODO E OBJETIVO DA PSICANÁLISE

Frente às condutas não cabe uma catalogação das mesmas, mas buscar decifrá-las, interrogá-las. Para isso é necessário o uso de um método de análise psicanalítico e Sartre propõe que seja a psicanálise existencial.

O referido método tem por princípio a consideração de que o homem é uma totalidade, por isso em cada gesto de sua escolha se pode analisá-lo, visto que cada gesto revela quem o efetua.

Seu ponto de partida é a experiência; seu ponto de apoio, a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana. Embora a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da revelação que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori* o sentido do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese se bem auxiliada e conduzida. Neste

como em outros casos, a verdade não é encontrada por acaso; não pertence a um domínio no qual seria preciso buscá-la sem jamais termos presciência dela, tal como podemos sair em busca das fontes do Nilo ou do Niger. Pertence *a priori* à compreensão humana, e o trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação (SARTRE, 2009, p. 696).

Outrossim, o objetivo de tal psicanálise “é decifrar os comportamentos empíricos do homem, ou seja, classificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente.” (SARTRE, 2009, p. 696). Como se percebe, ela parte da experiência, tentando decifrar os comportamentos através do seu conteúdo metodológico que é, de certa maneira, comparativo. E, segundo Sartre, o mesmo é fornecido pela psicanálise freudiana.

3.2 PSICANÁLISE EMPÍRICA E PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Tanto a psicanálise freudiana como a psicanálise existencial consideram como inexistente dados primordiais como “inclinações hereditárias”, caráter e outros. Ambas partem da compreensão de que o fato do homem está no mundo e por isso se tem que considerar, antes de tudo, essa situação. E a pessoa sofredora de determinado problema não está na posição mais privilegiada para se analisar, cabendo assim o auxílio de um terceiro. Todavia, no caso de ela mesma se analisar, terá de se olhar do ponto de vista de um outro.

Quanto ao que difere entre essas duas correntes se pode dizer que, primeiro, está o fato de a psicanálise empírica “procurar determinar os complexos” (SARTRE, 2009, p. 697) enquanto a psicanálise existencial procura determinar a escolha do projeto original do para-si, como verificamos na nota seguinte:

A psicanálise empírica procura determinar o complexo, cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original. Essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que escolhe a atitude da pessoa com relação à lógica

e aos princípios; não se trata, portanto, de interrogá-la em conformidade com a lógica. A escolha original conglomerada em uma síntese pré-ontológica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referência de uma infinidade de significações polivalentes (SARTRE, 2009, p. 697).

A primeira postula que o complexo se encontra instalado no inconsciente enquanto a segunda destaca a existência deste, embora não descarte a possibilidade de uma consciência não posicionada. Tal noção fica bem esclarecida na nota seguinte:

Com efeito, a psicanálise empírica parte do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que, por princípio, furta-se à intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ele, é coextensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente vivido pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo conhecido por ele, mas muito pelo contrário; nossos leitores talvez recordem o cuidado que tivemos em nossa introdução para distinguir consciência de conhecimento (SARTRE, 2009, p. 698).

Porém, cabe observar aquilo que a psicanálise empírica analisa como complexo e que, por sua vez, se encontra instalado no inconsciente. A psicanálise existencial o denomina como escolha, ainda que não tética, ou seja, se alguém tem vontade de poder, ou desejo de poder, esse desejo é uma escolha do para-si e a mesma não é comum a todos os homens, visto que não é algo, não é uma estrutura universal, abstrata e pré-existente à existência concreta dos indivíduos, mas realidade concreta daqueles indivíduos que transcendem a si mesmos em busca do relativo projeto, já que o ser humano se concretiza fundamentalmente como vontade de ser.

3.3 FAZER E TER: A POSSE

O ser-para-si foge do ser-em-si. Essa fuga a qual se pode denominar transcendência é o que constitui precisamente o homem como ser de liberdade, visto que esta constante emanação da

consciência se dá pelo fato de ela se direcionar para além de si mesma rumo a um projeto o qual vislumbrou. Tal projeto é um objeto de desejo que o para-si, por ser desprovido de seu ser, almeja ser, almeja tornar-se ao apreender esse ser.

Dessa maneira, pode-se afirmar que um dos aspectos mais significativos de nosso ser no mundo é manifestado pela busca ansiosa de ser, devido a não sermos o que somos, por isso almejamos e queremos ser aquilo que ainda não somos, e o fazemos pura e simplesmente porque somos seres desejantes e o desejo, como bem afirmou Sartre, é falta de ser.

Com efeito, poder-se-ia notificar que há três categorias constituintes da existência humana, as quais Sartre denomina: a do fazer, do ter e do ser, as quais iremos analisar individualmente e como cada uma delas se constitui. No entanto adiantamos de antemão que as duas primeiras estão em função da terceira.

A primeira, o fazer. Nota-se que o homem constantemente está a fazer alguma coisa, a construir determinados objetos, ainda que não saiba de maneira reflexiva dar nome a essa necessidade. Ora, Sartre vai dizer que o homem faz, produz objetos para tê-los. Com isso, fica claro que a categoria do fazer se resume à categoria do ter. Como Sartre mesmo exemplifica ao dizer que “cortamos um galho para termos um cajado.” (SARTRE, 2009, p. 707).

Dentro deste ponto, Sartre analisa várias maneiras pelas quais o homem busca suprir essa necessidade de ter, de possuir determinado objeto, ainda que se pense frequentemente que algumas delas são gratuitas, mas na verdade não são, como é o caso de produzir uma obra de arte ou mesmo de escrever uma tese. Aqueles que criam uma obra de arte, um quadro, por exemplo, o fazem para ter o determinado quadro que criou, que pintou; da mesma forma os que escrevem uma dissertação de mestrado ou uma tese de doutorado o fazem para tê-las.

Neste sentido, não somente as obras propriamente artísticas serão por mim apropriadas desta maneira, mas também este cajado que cortei do galho de árvore me pertence duplamente; em primeiro lugar, como objeto de uso que está à minha disposição e que possuo como possuo minhas roupas ou meus livros; em segundo lugar, como minha obra. Assim, aqueles que

preferem cercar-se de objetos usáveis que eles mesmos fabricaram cultivam o requinte da apropriação: reúnem em um só objeto e em um mesmo sincretismo a apropriação por gozo e a apropriação por criação (SARTRE, 2009, p. 706).

A segunda categoria que iremos analisar é o ter. Primeiramente, não basta se produzir um objeto para tê-lo, para possuí-lo de forma significativa; para isso é necessário que tal objeto se mantenha em seu próprio ser continuamente.

Não basta somente que exista tal quadro que tenho em mente; é preciso também que exista para mim. Em certo sentido, o ideal seria, evidentemente, mantê-lo no ser por uma espécie de criação contínua e, desse modo, fazê-lo meu como uma emanção perpetuamente renovada. Mas, em outro sentido, é necessário que ele se distinga radicalmente de mim, para que seja meu e não eu; como na teoria cartesiana das substancias, haveria aqui o risco de que seu ser se reabsorvesse em meu ser por falta de independência e objetividade; assim, também é preciso que a obra criada por mim exista em si mesmo, ou seja, renove perpetuamente sua existência por si própria (SARTRE, 2009, p. 705).

Ter não é necessariamente possuir de forma legal, ou seja, por direito estabelecido em cartório determinado bem ou imóvel, mas o possuir apontado por Sartre é uma questão de cunho ontológico. Desse modo fica evidente que existem duas maneiras de apropriação.

Sartre define duas maneiras de possuir um determinado objeto: a primeira é a posse defendida pelo direito de propriedade e estabelecido de modo jurídico. No entanto, o que ele está descrevendo não é essa noção. Porém, o segundo ponto é caracterizado pela insuficiência do ser-para-si que busca uma relação com o objeto possuído, absorvendo-o como ser para mim que o possui e ao mesmo tempo preservando o objeto em suas propriedades, já que ele permanece fora de quem o almeja possuir.

Se o possuidor e o possuído estão unidos por uma relação interna baseada na insuficiência de ser do para-si, a questão é determinar a natureza e o sentido da díade

assim formulada. Com efeito, sendo sintética, a relação interna opera a unificação do possuidor e do possuído. Significa que o possuidor e o possuído constituem idealmente uma realidade única. Possuir é unir-se ao objeto possuído sob o signo da apropriação; querer possuir é querer unir-se a um objeto por meio dessa relação. Assim, o desejo de um objeto em particular não é simples desejo deste objeto, mas o desejo de unir-se ao objeto por uma relação interna, de forma a com ele constituir a unidade "possuidor-possuído." (SARTRE, 2009, p. 719).

Dentro da apropriação descrita por Sartre, que é a apropriação ontológica, se pode dizer que existem duas divisões: a primeira e a apropriação positiva, que se caracteriza pelo ato criador e pelo fato de continuar mantendo o objeto criado no seu ser de maneira contínua, enquanto ser para-si que o concebeu e dele se apropriou; e a segunda maneira é a apropriação negativa, que se dá pelo ato de destruição do objeto, visto que, quando destruímos um objeto, ele se incorpora em nosso próprio ser, pelo fato de que sua existência será doravante mantida somente em nossa consciência.

Nesse sentido, possuir de forma ontológica se dá na medida em que o sujeito estabelece uma relação com o objeto que produziu, ou que comprou ou simplesmente que vê, que toca, procurando se apropriar de forma simbiótica de tais objetos com os quais estabelece relação.

A caneta e o cachimbo, as roupas, o escritório, a casa, são eu. A totalidade de minhas posses reflete a totalidade de meu ser. Sou o que tenho. Quando toco este copo, esse bibelô, estou tocando eu mesmo. Sou a montanha que escalo, na medida em que a conquisto; e, quando chego ao cume, quando "adquiri", ao preço desses mesmos esforços, esse vasto ponto de vista sobre o vale e os cimos circundantes, eu sou o ponto de vista; o panorama sou eu dilatado até o horizonte, pois só existe por mim e para mim (SARTRE, 2009, p. 722).

A terceira e última característica que iremos analisar é o ser. Ora, a busca incessante do para-si e, evidentemente, a busca de ser, de tornar-se, de completar o para-si que é falta de ser. Dessa

maneira, podemos compreender claramente o que já anunciamos no início deste ponto quando afirmamos que fazemos para ter e que, por sua vez, essa posse, na qual é necessária que seja um objeto que esteja fora de mim e que ao mesmo tempo eu estabeleça um vínculo permanente com ele, e este se dá pela necessidade de ser.

É somente quando transcendendo meus objetos rumo a um fim, quando os utilizo, que posso desfrutar de sua posse. Assim, a relação de criação contínua encerra, como sua contradição implícita, a independência absoluta e em-si dos objetos criados. A posse é uma relação mágica: sou esses objetos que possuo, mas que ficam lá fora, à minha frente; eu os crio como independentes de mim; aquilo que possui sou eu fora de mim, à parte de toda subjetividade, como um em-si que me escapa a cada instante e cuja criação a cada instante perpétuo (SARTRE, 2009, p. 722).

Fica claro que o fazer está em função de ter e que o ter está em função do ser. Devido ao fato de sermos seres de desejo, de falta de ser e que por isso buscamos um objeto fora de nós mesmos, aquilo que nos complete, e ao encontrá-lo ou criá-lo o mantemos em seu ser continuamente enquanto ser para mim, que se torna eu, mas que, fora de mim, permanece ele mesmo, com suas características, garantindo assim que a consciência sempre escapa, visto ser liberdade.

O homem, portanto, é o único legislador de si mesmo, visto que não há nada que o determine, porque seu ser para-si é eterna fuga para além, para o projeto ao qual se lança na busca de tornar-se aquilo que almejou ser.

4 CONCLUSÃO

Foram evidenciados os conceitos de Sartre acerca da liberdade, a qual se manifesta na existência humana como a expressão constituidora do ser do homem: o homem é um ser de liberdade, e esta se dá no mundo no qual ele foi jogado. Essa constatação faz com que ele busque caminhar se projetando para além de si mesmo.

Para Sartre, a liberdade é escolha. E é mediante essas escolhas que o homem define quem ele é, ele se cria ou se recria mediante o

projeto que optou para si mesmo, sua existência precede a essência; primeiro ele existe, depois ele decide o que quer ser.

No entanto, pelo fato de ser o único responsável por suas escolhas, ele enfrenta conflitos decorrentes da falta de parâmetros seguros para basear os seus projetos; o medo da frustração leva ao desejo de fuga dessa angústia. No entanto, segundo Sartre, uma vez que se escolhe algo, essa escolha deve ser levada até as últimas consequências. Esta formulação constitui a base da ética sartreana: quando se escolhe algo, se está afirmando que tal escolha é universal. Essa noção sartreana de que o homem é livre, de que não há nada que o condicione, nenhum sistema social, religioso, com bases metafísicas, é precisamente sua intuição mais fundamental, mais genuína. Porque respalda aqueles que o leem a assumirem a própria existência. Ou seja, vencer, de certa maneira, a má fé. E assim se dar conta de que é responsável pela sua vida, a qual se constitui de escolhas, de sonhos e projetos forjados diuturnamente.

Com isso notamos que esta teoria acerca da liberdade em Sartre é de fundamental importância para todos aqueles que almejam viver de forma livre.

* Ronilson de Sousa Lopes é licenciado em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino – ISTA e é professor desta mesma disciplina na Escola Estadual Thomé de Medeiros Raposo em Lábrea – AM. É o autor do livro: *Contos do meu sertão* e do conto *Dora*, do livro *Em contos*, ambos pela editora O Lutador. Atualmente cursa Tecnologia em Gestão Pública na Universidade Estadual do Amazonas – UEA. E-mail: lopespav@yahoo.com.br

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Aprenda a estudar**: orientações metodológicas para o estudo. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MELO, Nélio Vieira de. **A escolha de si como escolha do outro**: liberdade e alteridade em Sartre. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2003.

MÈSZÁROS, István. **A obra de Sartre**: busca de liberdade. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre**: existencialismo e liberdade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1995.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo e um humanismo; A imaginação; Questão do método**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. São Paulo: Abril, 1977. (Teatro vivo).

OLIVEIRA, J. Lisboa Moreira de. **Viver em comunidade para a missão:** um chamado à vida religiosa consagrada. São Paulo: Paulus, 2013.

RESENHA

Estamos diante de mais uma obra em que o autor se volta para a Vida Consagrada. A primeira parte do tema, *viver em comunidade*, trata de um dos fundamentos da Vida Religiosa Consagrada (VRC), que tem sido muito discutido ao longo de sua história. Mas, uma vez voltado *para a missão*, mesmo que esse termo seja bastante comum e também ao mesmo tempo um dos princípios na vida da Igreja, o título inteiro traz uma nova perspectiva com questões sempre atuais.

Se viver em comunidade e para a missão foi sempre um desafio para a Vida Consagrada, quanto mais nos tempos de pós-modernidade. Dessa forma, utilizando-se de linguagem simples, rica bibliografia e sua experiência prática sobre o assunto, Oliveira, ao longo das 115 páginas desse livro, procura elencar elementos importantes trazendo uma leitura que mexe com o leitor. Desde os fundamentos mais teóricos sobre *viver em comunidade* aos seus intrigantes desafios, problemas e situações oriundos de uma sociedade cada vez mais individualizada, o autor procura aprofundar questões que são inerentes à vida dos consagrados. Sendo isso esclarecido, o sentido da *comunidade para missão* é analisado e os temas acerca da vocação apostólica e fraterna, os votos, o carisma e a missão da Vida Consagrada, mesmo que didaticamente separados, não deixam de necessariamente serem correlacionados e constantemente retomados ao longo da obra.

O livro é dividido em seis capítulos, mas podemos sugerir também uma divisão maior em dois blocos: o primeiro, de cunho mais contextual e de fundamentação teórica, pode compreender os dois primeiros capítulos, que convergem na comunidade cristã inserida no contexto da sociedade atual; o segundo bloco, constituindo-se dos quatro capítulos posteriores, relaciona os diversos aspectos da VRC – comunidade, vida fraterna, votos, carisma – com a missão. Aqui são apresentadas diversas questões concretas com as quais, em muitos momentos, o leitor pode se identificar, de modo a refletir acerca de sua vida.

Analisando de maneira pormenorizada, observamos no primeiro capítulo os obstáculos e desafios no contexto atual que

a vida fraterna em comunidade tem enfrentado. Utilizando como pensador central Bauman, o autor subdivide essa parte em dois tópicos dicotômicos:

- a) *sociedade individualizada*, caracterizada pela “comunidade de fugitivos”, a qual apresenta dificuldade de amar gratuitamente, manter compromissos duradouros e fechamento em sua subjetividade tênue e muitas vezes fechada em si mesma – constituindo assim os aspectos negativos da pós-modernidade;
- b) *riquezas do atual contexto*, elencando seus aspectos positivos como a provisoriedade, a redescoberta da corporalidade e a importância da pluralidade.

No segundo capítulo encontramos uma estrutura tripartida que procura analisar o sentido da comunidade cristã. Inicialmente é apontado o risco do *comunitarismo*, que, aniquilando a liberdade e a individualidade tendo em vista o ideal comunitário, fez o homem pós-moderno fugir ou burlar a vida em comunidade. Em seguida, são apresentadas as “*comunidades cabides*”, onde as pessoas vivem para atender seus próprios interesses, pendurando seus problemas nos lugares enquanto propícios e por conseguinte não cultivando laços fraternos duradouros. Em contrapartida, aparecem as características do modelo de vida fraterna em comunidade: perseverança na escuta da Palavra de Deus, vivência da comunhão fraterna (*koinonia*) e partilha, que geram um *temor-respeito-contágio* da capacidade educativa desse estilo de vida.

Intrinsecamente à vida fraterna aparece a missão: uma vez que vivida genuinamente contagia os outros – tema abordado no terceiro capítulo. Daqui, Oliveira vai afunilando da vida comunitária cristã em geral para a VRC. Dessa forma, ele aponta três fatores de transformação (sociológico, teológico e antropológico) indispensáveis à reconfiguração desse chamado de vida. Paralelamente também são apresentados, utilizando-se de Manenti, três modelos de VRC: comunidade de observância, comunidade de autorrealização e comunidade para o Reino. Isso converge em uma *conversão humanizadora*, tópico no qual são elencadas pistas para essa busca na VRC.

Em caráter mais específico, o autor aborda no quarto capítulo a *vocação missionária da VRC*. Analisando a missão peculiar da VRC, põe em questão a dicotomia entre *SER* e *FAZER* que assola muitos consagrados. Chamada a *SER* “ponta de lança” na radicalidade evangélica, profecia, presença e testemunho de Deus na humanidade, a VRC recai em um ativismo pastoral identificando isso à sua missão. Uma relação entre *SER* e *FAZER* no dinamismo vocacional pode ser apontada como uma possível solução. Além disso, o autor também mostra cinco pressupostos (espiritualidade, encarnação à realidade humana, capacidade de aprender, projetualidade e educação para missão) que são luzes para identidade missionária da VRC.

Ao falar de VCR não convém elencar somente a vida fraterna e a missão como elementos indispensáveis. Daí este próximo capítulo apresentar os votos e relacioná-los com esses elementos. É claro que constantemente são levantadas muitas questões outrora abordadas em seu livro *Viver os votos em tempos de pós-modernidade*. Entretanto, o autor se esforça para apresentá-los na perspectiva da missão e aponta que, como dom divino, eles perdem seu significado quando não vividos na comunidade e para a comunidade, tornando a VRC opaca na humanidade.

No decorrer da obra, o leitor pode perceber que o autor vai especificando o assunto a cada capítulo. Assim, no último capítulo, é apresentado questões acerca do carisma, elemento que singulariza cada congregação e instituto diante de várias outras. Sendo dom de Deus, o carisma é concedido a cada pessoa e a um grupo de pessoas que procuram responder concretamente o chamado de Deus. Uma vez não se identificando ou pouco se identificando com ele, os consagrados vão apresentando muitas dificuldades: frágil senso de pertença, embate entre identidade pessoal e carisma congregacional, culminando em choques entre projetos pessoais e comunitários. Oliveira também enfatiza que carisma não é uniformidade na VRC, mas na diversidade e pluralidade de vivê-lo; quando bem encarnado pessoalmente e comunitariamente, com auxílio do discernimento, aponta para a unidade. Assim, encerra o capítulo apontando duas dimensões fundamentais da vida fraterna: *solidariedade* e *lugar do desabrochar pleno da pessoa humana*.

Portanto, *Viver em comunidade para a missão: um chamado à Vida Religiosa Consagrada* leva os consagrados a aprofundarem e a repensarem como têm vivido sua vocação. Se a comunidade existe para a missão, a vida fraterna e o compromisso apostólico devem emanar uma relação harmoniosa a fim de nunca obscurecerem a identidade da VRC, mas torná-la sempre nova e dinâmica.

Ir. Jackson Câmara Silva, NJ

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

O livro, organizado por Faustino Teixeira e Renata Menezes, analisa o fenômeno religioso brasileiro, a partir dos dados do Censo 2010 e das Ciências Sociais da Religião. Um teólogo, três historiadores, dez sociólogos e 10 antropólogos produzem o texto.

No prefácio, o antropólogo/sociólogo Pierre Sanchis apresenta o livro: “recapitulativo, polivalente, analítico, que mede a importância de um fenômeno social de que, por sua vez, os resultados do Censo do IBGE revelam as dimensões”. Ele lembra as grandes linhas das mudanças na linguagem religiosa: ao “não há religião sem igreja” de Durkheim, contrapõe “não há religião sem crentes”. Em segundo lugar, chama a atenção sobre a desinstitucionalização crescente da religião. Aponta a circulação e múltipla pertença dos crentes e termina se perguntando sobre a real extensão e profundidade da experiência religiosa e a relação da dimensão da vivência do sagrado religioso com a vida cidadã e um eventual sagrado político.

O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação

O teólogo Faustino Teixeira diz que o livro tem por objetivo refletir os dados do Censo de 2010, através de inúmeros pesquisadores nacionais. Num olhar mais abrangente, coloca o relatório publicado pelo Pew Research Center sobre as religiões mundiais. Em seguida revisita o campo religioso brasileiro e o Censo em análises socioantropológicas. Passa pelo catolicismo, evangélicos, sem religião, espíritas e afro-brasileiros, tradições indígenas e outras religiões, concluindo com a reflexão de Renata Menezes sobre a repercussão do Censo e as indagações numerosas sobre seu significado, tendo como pano de fundo a imagem do Brasil, majoritariamente cristão. O livro é dedicado a Antônio Flávio Pierucci, falecido em 2012, e a Clara Mafra.

O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas

A antropóloga social Clara Mafra critica a metodologia do IBGE no Censo 2010 sobre as religiões no Brasil, apesar de ter-se aberto parcialmente à colaboração do Iser. No tópico "*totalidade versus maioria e minoria*" usa a contribuição de Giumbelli para discutir a relação entre identidades religiosas e o Estado moderno no Brasil, onde a Igreja Católica é pensada como totalidade e não como maioria. Evoca José Casanova para falar do papel importante da igreja na redemocratização do país depois do golpe militar de 1964 e conclui com Casanova dizendo em artigo da IstoÉ em 13/03/2012: "O Brasil se converteu em um centro mundial de catolicismo global, de pentecostalismo global e de movimentos afro-americanos globais. O Brasil está surgindo como uma potência econômica global, mas também como uma potência religiosa".

O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo 2010

O artigo do sociólogo Antônio Flávio Pierucci, de 2006, chamado "Modernidade religiosa à brasileira", foi atualizado por Reginaldo Prandi, com os dados do Censo de 2010. Sempre crítico, Pierucci tece considerações pertinentes sobre as mudanças no campo religioso brasileiro, o crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional. Depois de apresentar o conceito de *Disestablishment*, separação entre Igreja e Estado, analisa o catolicismo em declínio, o luteranismo e a umbanda como sinais evidentes mostrados pelo Censo da destradicionalização cultural religiosa brasileira.

O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades

Marcelo Ayres Camurça, antropólogo, apresenta a nova configuração religiosa do Brasil a partir de 2010, conforme os dados do Censo. Problematisa em seguida: há uma reversão evangélica

sobre os católicos como religião da maioria ou uma maior pluralidade, diversificação e secularização do campo religioso, tirando as implicações específicas para católicos, evangélicos e os sem religião e conclui dizendo que “as religiões no Brasil se intercalam no tecido social/cultural, produzindo híbridos como ‘mercados religiosos’”.

Catolicismo. Catolicismos?

Carlos Rodrigues Brandão, antropólogo, insiste na diferença das perguntas: você é católico? e como é que você vive o seu ser católico? Considera o catolicismo como um sistema de sentido pluriaberto, multicênico e em transformação. Mostra o que os números revelam do catolicismo, mas também aquilo que escondem. Os catolicismos abertos ao “ser católico” são mostrados com exemplos que poderiam ser explicados com a ajuda de Bauman: liquidez religiosa. Depois de falar dos catolicismos como religião de todos e uma igreja de poucos, entra na consideração das diferenças nos catolicismos brasileiros, entre estruturas religiosas e *communitas* a partir dos textos do Censo Anual da Igreja Católica no Brasil, *Análise Sociológica da Evolução Numérica da Presença da Igreja no Brasil – 2010*, assinado pelo Padre José Carlos Pereira, C.P. e o texto “Contra Censos”, *Agenda Latino-americana*. Critica o primeiro documento e acolhe o segundo, como sendo mais significativo antropologicamente.

Os números de católicos no Brasil

Mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo

Sílvia Regina Alves Fernandes, cientista social, esboça algumas hipóteses teórico-metodológicas para o estudo da religião no Brasil, principalmente o do catolicismo. Mostra a mobilidade religiosa e a atitude de experimentação. Apresenta índices sobre a distribuição de católicos, evangélicos e sem religião em uma década no Brasil. Traz a migração como uma das chaves interpretativas das mudanças religiosas no País e, finalmente, propõe que a individualização e o

fortalecimento da individualidade não podem ser tomados de modo exclusivo para adesão, rejeição ou evasão das instituições religiosas. Deve-se levar em conta também a interespacialidade, a mobilidade humana e a relação dos sujeitos com os lugares e a materialidade da vida.

“Evangélicos de missão”

Em declínio no Brasil

Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010

Teólogo e cientista da religião, Leonildo Silveira Campos explicita as questões a serem estudadas: os números do Censo 2010, dos “Evangélicos em Missão” e conclusões desses números, a partir de outros Censos e pesquisas. Critica a metodologia do IBGE na classificação das religiões, o que torna os números não plenamente confiáveis. A nomenclatura e a classificação empregadas carecem de rigor científico. Aponta também a dificuldade de enquadrar a “religião líquida” numa categoria institucional, segundo P. Sanchis e Bauman. Analisa os números que os próprios evangélicos de missão publicam de si mesmos e finalmente compara os números do Censo 2010 com os dados dos outros Censos e pesquisas, indicando mudanças e direções das transformações neste campo religioso específico do “evangelismo” no Brasil e conclui: “Há uma crescente corrosão das identidades denominacionais institucionalizadas, novos grupos cristãos centrados nas emoções e nas experiências individuais, não importando se presenciais ou virtuais, estão ocupando o lugar e a importância do cristianismo organizado segundo os modelos comunitário e paroquial”.

As igrejas pentecostais no Censo de 2010

Depois de constatar o avanço pentecostal no quadro religioso brasileiro, os autores Cecília L. Mariz e Paulo Gracindo Jr. passam a discutir também questões metodológicas do Censo 2010 para

identificar a diversidade evangélica, inclusive com a ajuda da socióloga do IBGE, Dra. Maria Goreth dos Santos, e intuições de P. Berger e Hervieu-Léger. Mostram o crescimento desigual dos diversos grupos pentecostais, traçam seu perfil social e concluem que os dados do Censo 2010 “podem não refletir bem nas taxas de crescimento, bem como na expansão geográfica e num perfil social” a realidade do grupo estudado.

Jovens sem religião: sinais de outros tempos

Conforme o Censo, 8% dos brasileiros se dizem sem religião. Entre os jovens de 15 a 29 anos, a porcentagem é de quase 10%. O artigo da socióloga Regina Novaes visa olhar esta questão a partir do recorte geracional. Compara três pesquisas sobre a juventude (2003, 2005 e 2008) e analisa os jovens sem religião em seus contextos e condições de vida. Olha a condição juvenil e a religiosidade entre a dinâmica do território e a grande rede. Compara o catolicismo e o pentecostalismo procurando continuidades e descontinuidades explicativas. Investiga as hierarquias e os preconceitos no campo religioso: novo lugar para os sem religião. Mostra confluências entre juventude, religiosidade digital e valorização da “diversidade” e conclui que há disputas, e não ausência, de valores entre os jovens sem religião.

A contagem do rebanho e a magia dos números

Notas sobre o espiritismo no Censo de 2010

O antropólogo Bernardo Lewgoy coloca no início do texto a velha querela entre metodologias quantitativa ou qualitativa para captar o fenômeno religioso. Como analisar, com que categorias, os dados sobre religião do Censo? Identidades fortes de crer e pertencer? Afiliações mais pessoais e menos institucionais? Outras categorias como os sem religião? O autor conclui que o espiritismo kardecista é o grupo religioso que mais cresceu, conforme o Censo, o grupo de maior instrução e com maior secularização. O espiritismo se assume como identidade religiosa e como kardecista.

As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio

Revisitando os antigos Censos, o sociólogo Reginaldo Prandi lembra que a categoria “religião afro-brasileira”, unindo candomblé e umbanda, nasceu em 1980. Sugere que essa categoria foi sempre subestimada em Censos religiosos e tenta explicar porque isso acontece. Mostra o crescimento do candomblé, a diminuição da umbanda, indica as bases sociais das religiões afro-brasileiras e aponta as origens culturais e históricas como dificultadores de seu crescimento.

As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010

Encarregadas do capítulo, as sociólogas Luciana Duccini e Miriam C.M. Rabelo fazem uma análise dos dados do Censo, cruzando variáveis de movimentos de identidade de cor, sexo, idade, poder aquisitivo, regiões (estados) apontando o crescimento/crise da categoria religiosa afro-brasileira, e concluem mostrando que a umbanda volta a crescer a partir do Censo de 2000 e que o candomblé vem crescendo mais fortemente. Também explicam o porquê dessa trajetória: articulação com movimentos identitários, consolidação do quadro de intelectuais da religião e ações socioculturais significativas dos terreiros.

“Tradições indígenas” nos Censos Brasileiros

Questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião

Objetivo do capítulo é iniciar uma abordagem a partir dos Censos, em torno da “Religião dos indígenas brasileiros”. Elizabeth Pissolato faz observações gerais sobre a pesquisa censitária e a demografia dos indígenas no Brasil. Aborda em seguida “Tradições indígenas e os números dos Censos de 1991, 2000, 2010”. Discute a presença de organizações religiosas em contextos indígenas e algumas tendências apontadas nos últimos Censos. A autora propõe

algumas questões para futuras análises: apropriações indígenas e os usos da “Religião”. Termina com uma pergunta: “Como conciliar uma tradição indígena marcada justamente pelo interesse por saberes e poderes controlados pelos outros, com uma “tradição” que se afirma “indígena” justamente na contraposição a outras tradições, como a cristã?”

As “religiões orientais” segundo o Censo Nacional de 2010

Frank Usarski organiza o capítulo em cinco tópicos: “Em primeiro lugar serão oferecidos dados que caracterizam o segmento em questão como um fenômeno minoritário. O segundo item citará números que comprovam a relativa estagnação estatística do subcampo enfocado. Em um terceiro momento será abordada a questão da distribuição geográfica dos seguidores dos grupos religiosos subsumida sob a categoria das religiões orientais. O quarto tópico refere-se à tendência de uma crescente emancipação desta membresia do contexto étnico em que diversos dos grupos em questão surgiram no Brasil. O quinto item trata da composição “irregular” do segmento em comparação com a pirâmide demográfica da população brasileira em geral”.

Islã em números

Os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010

O antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinho apresenta a grande diferença dos dados sobre a presença demográfico-religiosa dos muçulmanos no Brasil, conforme o Censo oficial e outras pesquisas feitas; variando de 35.167 (Censo) à estimativa de 1 a 3 milhões de pessoas (feita por organizações muçulmanas). O consenso é só sobre o crescimento dos adeptos e das instituições islâmicas. O autor conclui que “a importância desses dados está menos em sua ordem de grandeza do que nos processos, fluxos e padrões que eles revelam ou permitem que sejam verificados em uma escala mais ampla”.

Judaísmo e o Censo de 2010

Ao contrário dos muçulmanos, os próprios judeus contabilizam menos pessoas como judaicas (90 mil) do que o Censo (107 mil). Há um crescente número de pessoas que conforme os vários Censos se declaram do núcleo do judaísmo.

Os autores Monica Grin e Michel Gherman se perguntam se “podemos associar os números do Censo de 2010 relativos ao judaísmo a uma definição identitária de tipo religioso?”, explicando porque podemos responder sim e não.

Cultura religiosa errante

O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados

A antropóloga Leila Amaral analisa o que ela descreve como Cultura Religiosa Errante: “Práticas espirituais e religiosas diferenciadas em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus participantes. Para tanto usa da metodologia qualitativa, confrontando com os dados do Censo de 2010. Utiliza o conceito de desencantamento do mundo, de M. Gauchet, a intuição de Beyer da tendência da religião em se tornar uma maneira privada de comunicação e a teoria da pós-modernidade de Featherstone. Aponta nessa religião errante os neoesotéricos, a nova era como grupo significativo, mas dificilmente captados pelo Censo. Analisa o declínio numérico dos católicos, o avanço pentecostal evangélico, os sem religião. A cultura religiosa, espiritual, errante penetra por todo lado, inclusive em religiões mais institucionalizadas, como no cristianismo, principalmente católico.

Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros

Ronaldo de Almeida e Rogério Barbosa apresentam aspectos da transmissão religiosa nos domicílios brasileiros, a partir dos Censos de 1980 a 2010, focando a reflexão não nos indivíduos, mas sim nos domicílios. Mostra o pluralismo e a transição que vem ocorrendo no

País (em 1980 os não católicos eram 11%, em 2010 35,5%). Analisa ciclo de vida e filiação religiosa, mostra os arranjos domiciliares e a concordância religiosa e conclui dizendo que os católicos perdem principalmente os não participantes e os evangélicos são cada vez mais circulantes, tendo em comum a não institucionalização da prática religiosa.

Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados da religião

A antropóloga Renata de Castro Menezes chama a atenção para a repercussão e discussões da apresentação dos dados do Censo 2010 sobre a religião e propõe uma discussão às margens do Censo, refletindo sobre as expectativas e repercussões, para entender que lugar esses números podem estar ocupando atualmente na vida nacional. Considera em seguida a passagem do “Brasil nação católica” para o Brasil multifacetado religiosamente, apesar da esmagadora presença cristã. Mas não bastam os números, é preciso interpretá-los em pesquisas qualitativas para captar os percursos e nuances mais interessantes da vida religiosa.

A autora propõe “a discussão de alguns elementos que nos permitam pensar nas dimensões políticas da contagem das religiões pelo Estado”, no tópico Censo: descrição e prescrição. Resta ir além da pseudo-objetividade que esconde a complexidade das manifestações religiosas. Aponta a ligação da estatística com o nascimento do Estado nacional. É necessário ligar ciência, estatísticas, com interesses de grupos sociais, Censo e poder estatal, com suas políticas públicas. Diferentemente dos EEUU e da França, que não têm Censos sobre religião, no Brasil, desde 1872 contamos o número das várias instituições religiosas.

O interesse pelas religiões está no peso que cada uma tem na cultura política no Brasil. Apesar das críticas ao Censo, ele é indispensável para começo de conversa. Que o Estado e a Sociedade Civil usem dele para democratizar o país.

Livro muito rico, autores gabaritados, recomendado para todos os que querem entender o significado do fenômeno religioso no

Brasil atual e sua dimensão quantitativa, em comparação com outros Censos e pesquisas.

Frei Leonardo Lucas Pereira, OFM

SEGALLA, Giuseppe. **A pesquisa do Jesus histórico**. Tradução Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2013. 196p.

Já havia feito a recensão do livro na edição italiana. Agora nos alegramos que ele se torne acessível ao público de língua portuguesa. Transcrevo, para quem não teve acesso à recensão anterior, o que lá escrevi.

Excelente livro didático que introduz o leitor na problemática da pesquisa do Jesus histórico. Esclarece desde o início os conceitos de maneira clara e organizada. Concilia equilibradamente a perspectiva pastoral e os dados científicos sobre a investigação histórica.

À guisa de introdução, postula a necessidade da crítica histórica para reconstruir o Jesus histórico, devido à natureza dos evangelhos escritos na perspectiva da fé de diferentes comunidades. Problema que acompanha o estudo dos evangelhos desde os primórdios até hoje na busca da figura histórica de Jesus. Tal pesquisa se faz necessária para a fé que não pode saltar a historicidade da vida de Jesus.

Distingue três termos parecidos: realidade histórica, história e historicidade, recorrendo a dicionários e consensos entre os autores. Explicita as categorias: Cristo histórico e Cristo querigmático, Cristo pré-pascal e pós-pascal, Cristo real e Cristo da história e na história, Cristo da história e Cristo da fé. Distinções esclarecedoras. Termina a introdução apontando para a importância da pesquisa sobre o Jesus histórico para a fé cristã. A introdução já ajuda ao leitor clarear certa confusão semântica que atravessa muitos textos sobre Jesus.

No primeiro capítulo, apresenta o quadro geral do estado atual da pesquisa histórica sobre Jesus e seu ponto de partida. Caracteriza os atuais estudos sobre Jesus de fragmentários, tão típicos da pós-modernidade, de acentuar o caráter sempre atual de Jesus e de amplitude cultural e geográfica ultrapassando os antigos países hegemônicos.

Enumera algumas tendências de tais pesquisas bem características do momento cultural presente: busca de alcance publicitário, como *O código da Vinci* (Dan Brown), relação com interesses e causa do momento (Jesus e o feminismo, a libertação) e pesquisa verdadeira, séria e objetiva (como G. Theissen e outros).

O autor descreve o quadro geral da pesquisa histórica em três grandes paradigmas e um período intermédio entre o primeiro e segundo. Em inglês se usam as expressões: *Old Quest*, *New Quest* e *Third Quest*. Em italiano, ele emprega os termos: *Paradigma illuministico della Prima Ricerca*; *Tra i paradigmi illuministici e l'inizio di quello kerygmático*; *Paradigma kerygmático della Nuova Ricerca*; e *Paradigma giudaico postmoderno della Terza ricerca*. Concretamente o autor fala de quatro momentos: Antiga pesquisa, Tempo intermédio, Segunda pesquisa e Terceira pesquisa. Na última, ele distingue duas vertentes. Assim o leitor acompanha o longo itinerário da pesquisa histórica de Jesus e percebe a complexidade e natureza própria de cada momento. Dedicar, portanto, a cada tipo de pesquisa um capítulo.

Começa no segundo capítulo a tratar do Paradigma iluminista da Primeira Pesquisa (1778-1906). Ele o introduz, ao indicar-lhe os antecedentes no Renascimento e na Reforma que valorizaram o texto original como fonte de cultura, que voltaram à Escritura como crítica de instituições eclesíásticas presentes e que a traduziram para línguas vernáculas, tornando-a amplamente acessível ao fiel. O contexto iluminista iniciou esse paradigma com a *Leben-Jesu Forschung*. Tal pesquisa se afasta da fé dogmática. Desenvolve atenção hermenêutica para atualizar a Jesus. Ela o faz próximo de nós e para isso emprega diversos métodos. O iluminismo oferece o horizonte cultural. Os dois grandes iniciadores vieram do mundo alemão: Herrmann Reimarus (1679-1768) e David F. Strauss (1808-1874). Eles significam dois modos diversos de aproximar-se de Jesus pelo estudo do meio judaico (Reimarus) e por acerba crítica das fontes evangélicas (Strauss). O autor ocupa-se em explicitar os dois métodos diferentes, ao trabalhar principalmente três aspectos: a pré-compreensão teórica, o método usado e o resultado obtido.

Ainda dentro desse paradigma, insere-se o Jesus do Cristianismo liberal de Adolph Harnack, Ch. Weisse, H. Schleiermacher e do romantismo de Ernest Renan com a famosa *Vida de Jesus*. Discutiu também a árdua questão do significado, na pregação de Jesus, do Reino de Deus que lhe ocupou a centralidade da vida. Diferentemente da pesquisa liberal, fala-se de um Reino de Deus escatológico presente, dentro de nós, com a moral da paternidade de

Deus e da fraternidade entre os homens, com exigências sapienciais em contraste com o legalismo farisaico e da escatologia consequente do Reino de Deus futuro, que virá logo com o domínio salvífico de justiça e de paz. Surgem nomes como J. Weiss e A. Schweitzer.

Por fim, cabe falar do neoliberalismo social: Jesus no seu ambiente sociopolítico e cultural distante da fé dogmática. Parte-se do pressuposto social que se opõe à interpretação que exalta a pessoa singular de Jesus da hermenêutica liberal para salientar a relação de Jesus com o ambiente social. Soam autores como G. Theissen, Horsley, Crossan, Pesce, Aguirre, Herzog.

Antes de abordar o segundo Paradigma querigmático da *New Quest*, o autor trata do que chama "un breve intermezzo" ou *No Quest*. Embora não exista tal posição, entretanto há certa razão de nomear esse tempo intermédio de *No Quest*, já que nesse período (1900-1950) não se propõe nenhum novo paradigma. Continua-se a explorar os dois filões anteriores, liberal e escatológico. Este último sofre a antítese da escatologia futura (Jeremias) e da realizada (Ch. Dodd) que se prolonga até hoje. O *Jesus Seminar* acentua o Jesus sapiencial do presente enquanto a maioria dos exegetas valoriza o aspecto escatológico. No entanto, pelos anos 1919 e seguintes se inicia novo método crítico de estudo dos evangelhos da crítica da forma (*Formgeschichte*), que introduzirá lentamente o paradigma sucessivo da *New Quest*. A pesquisa liberal com a crítica racionalista, que incluía a mensagem humana elevada e moral de Jesus e que excluía a pessoa histórica, ie. a cristologia, provoca duas reações opostas. Vai desde a negação radical da existência histórica de Jesus, considerado um mito, até a resposta apologética no estilo da vida de Jesus de G. Ricciotti, ao lado de nomes conhecidos como L. Grandmaison, J. Lebreton, M.-J. Lagrange. O autor cita também as obras nazistas que fizeram de Jesus um ariano antisemita (Weaver, H. Chamberlain. W. Grundmann, Instituto de Eisenach de Jena). Houve a reação oposta de estudos sobre Jesus feitos por judeus (J. Klausner, D. Flusser).

O quarto capítulo trabalha o Paradigma querigmático da *New Quest* (1920-1980). Trata-se de recuperar a história de Jesus, subtraindo-a do desvio querigmático que abandonara o Jesus histórico à sorte da dimensão histórica de moda, como insignificante

para a fé. Com efeito, a Primeira Pesquisa pretendia subtrair Jesus da fé dogmática e colocá-lo no ambiente originário, para torná-lo próximo, atual, mas por isso mesmo insignificante para a fé. Surgem duas tendências nesse paradigma: uma que foge da história e outra que retorna à história de Jesus.

A fuga da história de Jesus foi levada por três autores M. Kähler (1835-1912), R. Bultmann (1884-1976) e L. Timothy Johnson (1943-). Eles têm três premissas comuns: a diferença entre *Historie* (história no sentido fatural) e *Geschichte* (história no sentido hermenêutico); a premissa filosófica de Lessing pela qual as verdades necessárias e universais são as da razão, enquanto as da história são contingentes e particulares; a premissa metodológica dos três critérios principais da crítica histórica: a dúvida crítica, a analogia e a correlação. Buscava-se criar uma área da fé, livre das presas da história crítica. M. Kähler estabeleceu o assim chamado Jesus histórico e o autêntico Cristo bíblico. A base está em que os evangelhos não são documentos históricos, mas testemunhos de fé a serem continuados e vividos. R. Bultmann estatui o Jesus querigmático na perspectiva existencial. Assume elementos da filosofia do *Dasein* de Heidegger, da teologia luterana de que a fé não se funda nem sobre a razão filosófica nem sobre a história de Jesus, mas sobre si mesma. E insere também elementos da teologia querigmática e dialética de K. Barth com acento na morte de Jesus.

Em seguida, o A. menciona L. Timothy Johnson, que estabelece o Jesus real contra a postura liberal do *Jesus Seminar*. Ao propor o pensamento de Johnson, que refuta o Jesus histórico proposto pelo *Jesus Seminar*, detém-se na exposição e na crítica das posições dos membros desse empreendimento norte-americano com contribuições singulares, mas infundadas.

Num segundo momento, retoma a segunda linha dominante do paradigma: o retorno à história pela continuidade reencontrada entre o Jesus histórico e o Cristo do querigma.

Entra em questão a figura de E. Käsemann, que se distancia de R. Bultmann com a valorização do Jesus histórico ao apontar o risco de reduzir o Cristo da fé a um mito sem fundamento da história. Pretende superar o fosso escavado pelo seu mestre Bultmann entre o

querigma e o Jesus histórico. Nessa linha, inserem-se J. T. Robinson, Bornkamm.

O paradigma judaico pós-moderno da Terceira Pesquisa (Third Quest) vem tratado em dois capítulos. No quinto, distingue nesse paradigma pós-moderno complexo e fragmentário, três aspectos: historiográfico, metodológico e teológico.

O novo paradigma historiográfico corrige o método histórico-crítico na sua pretensão de neutralidade histórica positivista. Afirma a distinção entre o Jesus real e a história reconstruída sobre os traços deixados pelas testemunhas, a percepção da diferença entre a história originária e de seu conhecimento, a inseparabilidade da reconstrução da história no sentido crítico e da sua narração.

No aspecto metodológico, ele dispõe de novas fontes diretas (evangelhos de Tomás e de Pedro) e indiretas (Escritos de *Qumran*, *Nag Hammadi*), de novos métodos (sociologia, antropologia cultural, crítica literária) e de nova criteriologia de plausibilidade em oposição aos critérios clássicos da dessemelhança, coerência e múltipla atestação.

Na perspectiva teológica, apresentam-se três novidades: a distinção do método histórico do teológico, a distinção do Jesus histórico do Jesus dos historiadores, a distinção da fé cristológica atual daquela das narrações evangélicas.

Num capítulo seguinte, o autor trabalha no interior desse mesmo paradigma duas obras importantes da área inglesa que ressaltam o Jesus histórico, partindo da comunidade das origens como comunidade de lembrança e de testemunho. James Dunn retrata o Jesus histórico como o Jesus recordado. Por sua vez, R. Bauckham o faz como o Jesus testemunhado. Breve epílogo trata da historicidade do quarto evangelho e a necessidade de integrá-lo na pesquisa do Jesus histórico.

O autor encerra o estudo com o elenco de dez teses conclusivas. Por elas se tem uma ideia do conjunto do quadro das pesquisas sobre Jesus. Ei-las:

1. A pesquisa de Jesus procede com progressiva crítica interna entre os diversos paradigmas;
 2. Os três paradigmas correspondem a momentos históricos e
-

- culturais sucessivos, embora conservem hoje vigência;
3. Permanecem válidos dos paradigmas passados os métodos no estudo crítico das fontes diretas e indiretas;
 4. A fragmentação na apresentação da figura de Jesus histórico se deve a muitos fatores de natureza preconceitual;
 5. Consideram-se na pesquisa sobre Jesus os ditos e os fatos de Jesus em mútua relação;
 6. A narração é a melhor maneira de comunicar ao leitor os resultados da pesquisa científica;
 7. Merecem apoio as iniciativas de grupos de trabalho, simpósios e revistas que se dedicam à pesquisa histórica sobre Jesus;
 8. A pesquisa sobre Jesus histórico continua, porque persiste o seu influxo na história da Igreja e do mundo;
 9. A cristologia, em perspectiva integral, deve incluir os principais resultados da pesquisa sobre Jesus;
 10. A melhor continuação da história de Jesus e de seu influxo se realiza quando vivida e testemunhada pelos cristãos nas pegadas de Jesus.

Merece menção o apêndice da autoria de Silvio Barbaglia sobre o Jesus histórico e as origens do cristianismo na galáxia internet: o desafio ao modelo tradicional da pesquisa histórica.

Livro de valor quanto à concisão, clareza, didaticidade de tal modo que o leitor termina tendo ótima visão do itinerário histórico dos estudos sobre as pesquisas do Jesus histórico. Aconselho a leitura para os alunos e estudiosos da Escritura a fim de situarem-se bem nesse matagal complicado dos estudos históricos sobre a figura de Jesus.

J. B. Libanio

1 Textos inéditos

A revista Horizonte Teológico (HT) recebe contribuições para suas seções de artigos, comunicações e resenhas. Os textos devem ser inéditos e serão submetidos à avaliação do Conselho Editorial.

2 Submissão dos textos

Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial pelo e-mail horizonte.teologico@ista.edu.br.

3 Apresentação dos originais

a) Os textos devem ser digitados em papel formato A-4; fonte tamanho 12 para texto e tamanho 10 para citações longas e notas de rodapé; tipo de letra Times New Roman.

b) Margem superior e esquerda 3 cm e margem inferior e direita 2 cm.

c) Usar espaçamento 1,5 cm no corpo do texto e 1 cm para citações longas, notas de rodapé e referências; alinhamento justificado.

d) Para citações longas (mais de três linhas), adentrar 4 cm e citações com menos de três linhas; usar aspas no próprio corpo do texto.

e) Apresentar o texto na seguinte sequência: título do artigo, nome dos autor(es), resumo, palavras-chave, resumo em língua estrangeira, keywords, corpo do texto, referências e anexos.

f) Digitar o título do artigo centralizado na primeira linha da primeira página com fonte 12, tipo de letra Times, em negrito, todas as letras maiúsculas.

g) Digitar os títulos das seções de acordo com a NBR 6024:2012 da ABNT. Com fonte 12, tipo de letra Times. Os títulos de seções são numerados com algarismos arábicos (por exemplo: 1 INTRODUÇÃO, 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA, 3 CONCLUSÃO). As letras de cada seção devem ser grafadas com caracteres maiúsculos e em negrito.

h) Artigos e comunicações devem ter entre 4 mil e 8 mil palavras, incluindo os anexos; resenhas, entre 1 mil e 2 mil palavras.

i) As referências devem ser indexadas pelo sistema (autor, data, página) no corpo do texto e NÃO em nota de rodapé. Para citar, resumir ou parafrasear um trecho da página 36 de um texto de 2005 de Francisco Taborda, a indexação completa deve ser (TABORDA, 2005, p. 36). Quando o sobrenome vier fora do parênteses deve-se utilizar apenas a primeira letra em maiúscula.

j) Citações no meio do texto sempre devem vir entre aspas e nunca em itálico. Use o itálico para indicar ênfase ou grafar termos estrangeiros.

k) As referências devem ser precedidas da expressão REFERÊNCIAS, com letras maiúsculas, em negrito e centralizado na página. Estas devem ser apresentadas em uma única ordem alfabética, alinhadas somente à esquerda, em espaço simples, e espaço duplo entre elas.

l) As referências devem seguir a NBR 6023:2002 da ABNT: os autores devem ser citados em ordem alfabética, sem numeração, em espaço simples e separadas entre si por espaço duplo e sem adentramento; o principal sobrenome do autor em maiúsculas, seguido de vírgula e demais nomes do autor (por exemplo: MATOS, Henrique Cristiano José. **Liturgia das horas e vida consagrada**. 4. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 2005).

m) Se houver outros autores devem ser separados uns dos outros por ponto e vírgula.

n) Os elementos essenciais de uma referência são: Autor(es). Título. Edição. Local. Editora e data de publicação. Para artigos são: Autor(es). Título do artigo. Título da publicação, local de publicação, volume/ano, número, páginas, mês e ano.

4 Dados dos autores

Os autores deverão informar seus dados pessoais: nome completo; função, instituição a qual pertencem; endereço de contato e endereço eletrônico.

5 Exemplos dos autores

Os autores de artigos e comunicações publicados receberão três exemplares da revista ; de resenhas, dois exemplares.

EDITORA VOZES

www.universovozes.com.br

**Movimentos sociais e redes de mobilizações civis
no Brasil contemporâneo**
Autora: Maria da Glória Gohn

Este livro condensa estudos sobre os movimentos sociais, especialmente no Brasil, ao longo de três décadas. Apresenta um mapa dos movimentos sociais e redes civis que tematizam e redefinem a esfera pública, construindo novos modelos organizativos na atualidade. Destaca-se que eles atuam num cenário contraditório, onde políticas, programas e projetos sociais levam, muitas vezes, a um engessamento destas associações, solapado sua autonomia e possível capacidade de inovação, produção de saberes e mudança social.



Reforma da cúria Romana

Autores: N. Tanner, M. Faggioli, A. Melloni, G. Mannion, H. Legrand, S. Demel, T.J. Reese, C. Queiroz, W. Altmann e P. Hünermann

Desde a renúncia do papa Bento XIV e a eleição do papa Francisco, se intensificou a aspiração por uma reforma mais profunda na Igreja, condizente com o Concílio Vaticano II. Entre as mudanças, tornou-se uma prioridade a reforma da cúria romana. Então, em uma ação em conjunto, a equipe editorial da revista Concilium colocou-se imediatamente à disposição e buscou especialistas para dar subsídios ao plano de reforma da cúria. Assim surgiu esta obra, e os especialistas que se sucedem nestas páginas coincidem na necessidade de fortalecer o governo colegiado dos bispos e de ter a participação de leigos, especificamente de mulheres.



Pecado: A história primitiva de uma ideia

Autora: Paula Fredriksen

O livro apresenta uma visão geral da ideia de pecado nos quatro primeiros séculos cristãos, concentrando-se nas sete figuras antigas que, juntas, representam pontos críticos na evolução desta ideia: Jesus e Paulo, no século I; Valentino, Marcião e Justino, no século II; Orígenes e Agostinho, nos séculos III e IV. A autora reúne todas essas figuras para mostrar como e onde elas diferem uma da outra, e para oferecer alguns breves pensamentos conclusivos sobre a maneira como a ideia de pecado, tão importante na antiguidade, parece figurar hoje na nossa cultura e mentalidade religiosas.

Papa Francisco

Perspectivas e expectativas de um papado

Autores: José Maria da Silva (orgs), vários autores

'Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado' apresenta ao leitor um panorama do primeiro ano de governo eclesial do novo papa. A partir de diversos olhares perspectivos (14 áreas temáticas abordadas por autores brasileiros e estrangeiros), que miram os passos dados pelo papa em cada um desses aspectos escolhidos, pretende-se identificar as mudanças eclesiais já realizadas e em curso, com as consequentes expectativas que se colocam relacionadas ao futuro da igreja. Teólogos e intelectuais diversos, todos reconhecidos em suas áreas de atuação, mostram a intrínseca ligação entre a missão que Francisco assumiu ao ser eleito e os gestos e decisões que seu pontificado vem realizando.

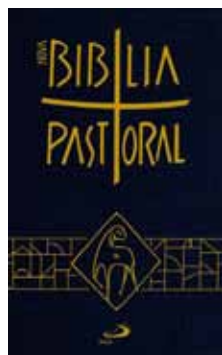


PAULUS
www.paulus.com.br

Nova Bíblia Pastoral - média capa cristal

Autor: V.V. AA

A Nova Bíblia Pastoral surge 24 anos após a publicação da Bíblia Sagrada–Edição Pastoral, e com a mesma orientação, linguagem simples e tradução a partir das línguas originais; traz os avanços no campo da animação bíblica e atualização dos estudos das últimas décadas.



Introdução à Teologia Fundamental

Autor: J. B. Libanio

Nessa introdução, J. B. Libanio aborda os elementos basilares dessa disciplina teológica, seu percurso histórico até a atualidade e suas perspectivas e desafios diante da evolução cultural e do quadro religioso contemporâneo.



Pecado: O livro do sentido

Autora: Clodovis Boff

Qual é o sentido da vida? Essa pergunta é particularmente aguda em nosso tempo. Este primeiro volume tratará da questão do sentido em sua problemática geral. Fará isso tanto no plano real, quanto no plano teórico.

Técnica, Medicina e Ética **Sobre a prática do princípio responsabilidade**

Autor: Hans Jonas



Ao resgatar filosoficamente o tema da vida, apoiado nos dados das ciências biológicas, o autor aponta os desafios e as ameaças contemporâneas lançadas pela técnica, diante dos quais seria preciso formular novos critérios éticos, visto que os modelos tradicionais já não dão conta da nova realidade. O tema central da obra é o fato de que a técnica transformou o homem em seu objeto. De sujeito da tecnologia, os avanços no campo da medicina e da moderna biotecnologia fizeram do ser humano um objeto, ou seja, uma espécie de artefato.



Teologia do prazer

Autor: Ana Mária Guilhermina de Jesus/José Lisboa Moreira de Oliveira

O tema do prazer ainda é considerado um grande tabu pela maioria dos cristãos. Embora a Bíblia judaico-cristã veja essa questão com otimismo, a influência maniqueísta, infiltrada nas comunidades cristãs primitivas, terminou por se impor, levando o cristianismo a ver o prazer com bastante pessimismo. Não faltaram esforços por parte de algumas pessoas e por parte de alguns teólogos no sentido de aprofundar a questão numa perspectiva mais positiva.

A Teologia da Libertação em perspectiva

Autor: VV. AA. - Ameríndia (org.)

Esta obra reúne os textos das principais conferências proferidas no Congresso Continental de Teologia, organizado pela Ameríndia com a contribuição de outras entidades afins e realizado na Universidade Unisinos, em São Leopoldo, (RS). Os temas têm como pano de fundo a celebração dos 50 anos da convocação do Concílio Vaticano II e sua recepção no contexto latino-americano. A obra está organizada em cinco grandes blocos. O primeiro reúne quatro textos, fruto das conferências com a finalidade de sintonizar os participantes com o espírito e o objetivo do evento. O segundo recolhe os textos que abordaram as novas interpelações dos novos contextos socioculturais da América Latina e no Caribe, hoje. O terceiro traz as reflexões sobre as diferentes hermenêuticas que caracterizam a



Ao lado dos pobres

Autores: Gerhard Ludwig Müller, Gustavo Gutiérrez

Dois teólogos católicos escreveram este livro: o peruano, conhecido teólogo da libertação, Gustavo Gutiérrez, frei dominicano, e o alemão, ex-professor de teologia dogmática, Gerhard Ludwig Müller, nomeado bispo de Regensburg em 2002 e hoje prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Um encontro inusitado, embora se ele uma amizade de décadas entre os dois presbíteros (Gutiérrez concelebrou durante a ordenação episcopal do amigo alemão). O recente lançamento do livro na Itália - e agora no Brasil - não deixa de ser uma reviravolta importante no clima entre o Vaticano e a numerosa comunidade de cristãos que inspira sua vida espiritual no universo da Teologia da Libertação.



Bíblia e liturgia

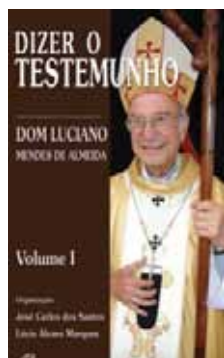
Autor: Jean Daniélou

Esta obra apresenta a teologia do Batismo, Confirmação e Eucaristia dos primeiros séculos. Daniélou reconstrói o método dos Padres de interpretar os acontecimentos bíblicos atualizados na celebração litúrgico-sacramental, como história de salvação, é a chamada tipologia bíblica. Desta forma, elabora uma teologia sacramentária resultante da unidade da Palavra com o rito litúrgico que é salvação em ato hoje para aquele que celebra.

Compêndio de Ciência da Religião

Autores: Frank Usarski, João Décio Passos

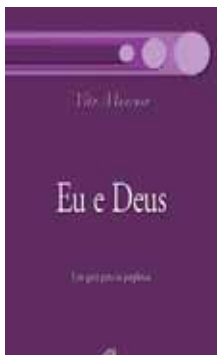
Marco na história da pesquisa no Brasil, o Compêndio de Ciência da Religião sai no momento em que a nova área de Ciência da Religião e Teologia conquista sua autonomia acadêmica (Capes, Mec). Organizado por professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, reúne reflexões de dezenas de autores, do Brasil e de outros países, que atuam e pesquisam essa área de conhecimento.



Dizer o testemunho - vol. I

Autor: Dom Luciano Mendes de Almeida

Esta obra é o primeiro volume do Projeto de pesquisa "Dizer o testemunho" da Faculdade de Mariana. Reúne os artigos de Dom Luciano Mendes de Almeida, publicados em sua coluna semanal no jornal Folha de São Paulo, entre 28/4/1984 e 28/05/1988. Esse projeto nasceu no contexto do ano sacerdotal, mais especificamente no dia em que o clero da Arquidiocese de Mariana fazia sua peregrinação ao Santuário de Nossa Senhora da Piedade, padroeira do estado de Minas Gerais.



Eu e Deus

Autor: Vito Mancuso

Este livro nasce da consciência da gravidade do momento presente e da exigência interior de refundar na presença das perplexidades atuais o pensamento de Deus, entendido como verdade da vida e do mundo. Por séculos, no Ocidente, a fundação do pensamento de Deus foi realizada a partir da Igreja e a partir da Bíblia. Ainda hoje, a postura dominante segue este duplo caminho, Igreja + Bíblia ou, no caso do Protestantismo, Bíblia + Igreja.

Novos ministérios

Autor: José de Almeida

O que diz o magistério da Igreja sobre os novos ministérios em âmbito mundial, latino-americano e brasileiro? Quais as aberturas, os avanços, as ambiguidades, os recuos, as avaliações, as perspectivas? Com os conhecimentos eclesiológicos de que dispõe e com a conhecida paixão que imprime à sua reflexão, o autor aborda todas essas questões com clareza, método de originalidade.



Caminho espiritual de Dom Helder Camara

Autor: Ivanir Antonio Rampon

Este livro quer aprofundar o legado de Dom Helder Camara, tendo como objetivo central analisar seu caminho espiritual. Para tanto, além de descrever sua cronologia espiritual, salienta alguns de seus aspectos mais relevantes. A obra procede de duas maneiras: 1) analisa como Helder aplicou sua força místico-espiritual no concreto da vida (capítulos I a V); 2) averigua como ele cultivou essa força (capítulos VI a IX).

Preço a pagar**Autor:** Joseph Fadelle

Este livro apresenta a fascinante autobiografia de Muhammad Moussaoui. Nascido no Iraque, no seio de uma rica e aristocrática família xiita, a vida do jovem parecia tranquila e bem encaminhada, até que a convivência forçada com um cristão durante o cumprimento do serviço militar abala suas certezas acerca do Islamismo.

**Pluralismo e libertação****Autor:** Cláudio de Oliveira Ribeiro

Esse livro nasceu de um esforço em aprofundar questões teológicas suscitadas pelo pluralismo religioso. Situar-se diante de realidades plurais é algo existencialmente desconcertante! Muito melhor seria, dizem alguns, se tivéssemos uma única visão, uma só religião, uma única alternativa de viver...

Renascer da água e do espírito**Autor:** Pierpaolo Caspani

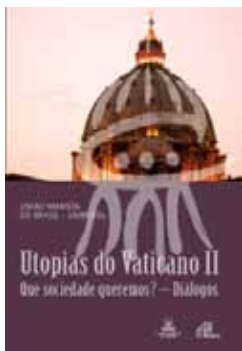
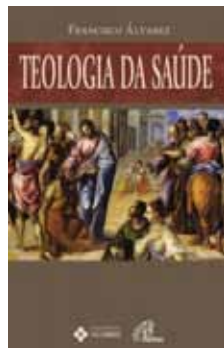
Caspani tem-se colocado ao lado dos maiores pesquisadores e especialistas sobre a iniciação cristã. Sua reflexão com bases na patrística, dá-lhe condições para questionar a pastoral atual da iniciação cristã. Esta obra tem como objeto os sacramentos do Batismo e da Crisma, apresentados no quadro global da iniciação cristã e considerados do ponto de vista litúrgico, teológico-sistemático e pastoral.



Teologia da Saúde

Autor: Francisco Álvarez

Teologia da Saúde é uma agradável surpresa editorial em teologia no Brasil. Temos entre nós abundantes publicações sobre a teologia da dor, do sofrimento, da doença e da morte, mas quase nada sobre a “Teologia da Saúde”. Faltava alguém que assumisse o desafio de refletir e aprofundar uma perspectiva teológica positiva da saúde, uma leitura evangélica da vida em chave de “saúde e salvação”.



Utopias do Vaticano II

Autor: União Marista do Brasil - UMBRASIL

Considerado o maior evento religioso do século XX, o Concílio Vaticano II deixou, para a Igreja e para a sociedade, uma enorme riqueza, em parte ainda inexplorada. Por conseguinte, nossa geração tem pela frente um grande desafio ainda não superado: redescobrir e colocar em prática as grandes intuições contidas nos documentos conciliares como parte importante da formação teológica e pastoral.

Vaticano II: a luta pelo sentido

Autor: Massimo Faggioli

A finalidade deste livro é mostrar que o Vaticano II foi um evento paradigmático da nova era na história da Igreja Católica: não apenas para o que aconteceu no Vaticano II, mas também para o que aconteceu depois do Vaticano II. Faggioli apresenta um estudo cuidadosamente pesquisado e habilmente argumentado que situa tanto esse Concílio extraordinariamente importante como suas múltiplas narrativas dentro de um contexto que inclui América, Europa e o mundo em desenvolvimento.



Viver segundo o espírito de Jesus Cristo

Autor: Francisco de Aquino Júnior

O livro reúne artigos que dizem respeito a diferentes aspectos ou dimensões da vida cristã. Eles têm em comum a compreensão da espiritualidade cristã como um modo de vida, como algo que diz respeito à vida em sua totalidade e complexidade e como algo que nos compromete radicalmente com os pobres e oprimidos deste mundo. Sua pretensão é ajudar a comunidade cristã a acolher o Dom maior que Deus nos deu em Jesus Cristo (seu Espírito ou dinamismo vital/salvífico) e fazê-lo frutificar em nossa vida, produzindo os mesmos frutos que produziu na vida de Jesus: compaixão, misericórdia, perdão, fraternidade, amor, justiça etc.



Vocabulário básico de liturgia

Autor: José Aldazábal

O Vocabulário básico de liturgia apresenta uma síntese razoável de termos referentes à celebração litúrgica cristã. Uma síntese que, sem ser excessivamente técnica, oferece com brevidade os dados básicos sobre os aspectos históricos, teológicos e litúrgicos de cada conceito. Não se trata, portanto, de um manual para professores ou de um tratado teológico ou pastoral, nem de um dicionário litúrgico com pretensões exaustivas e eruditas. Mas de uma apresentação precisa de cada uma das palavras selecionadas que seja útil e orientativa para todos aqueles que - a partir da pastoral, do estudo, da prática cristã - queiram conhecer melhor tudo o que faz referência à celebração litúrgica.

CUPOM DE ASSINATURA ANUAL

Revista Horizonte Teológico

Remeter para:

Revista Horizonte Teológico

Rua Itutinga, 340

Bairro Minas Brasil

30535-640 | Belo Horizonte - MG

Fax: (31) 3419-2818

horizonte.teologico@ista.edu.br

www.ista.edu.br

Nome _____

Endereço _____

Bairro _____

Cidade _____ Estado _____

CEP _____ Telefone (____) _____

E-mail _____

Consulte o valor da assinatura:

(31) 3419-2804 ou pelo e-mail coordenador_adm@ista.edu.br

Formas de pagamento:

() Cheque nominal à ISJB - Instituto Santo Tomás de Aquino

() Depósito Bancário:

Banco Bradesco

Agência 2797-9 - Conta corrente: 15646-9

Titular da conta: ASTA - Associação Santo Tomás de Aquino

(Enviar comprovante de depósito juntamente com cupom)

Bairro
