

Fabrcio Veliq
Elisa Cristina de Mello
Carlos Alberto Motta Cunha
Solange Maria do Carmo
(Orgs.)



TEOLOGIA

CONTEMPORANEIDADE



Em qual tempo vive a teologia? Responder a essa pergunta é, de alguma maneira, definidora para compreendermos que tipo de teologia nos dispomos a fazer. Hoje, ao observarmos diversos movimentos religiosos, teólogos e teólogas, é possível perceber que há, em vários deles, uma ênfase muito grande em uma teologia que vive no passado. Tais movimentos, teólogos e teólogas asseveram que para se ter uma verdadeira teologia é necessário se ater àquilo que os documentos antigos disseram. Em outras palavras, o valor do passado é imenso, de maneira que a forma de se pensar e a forma de se estruturar o fazer teológico desses grupos e pessoas está condicionado a revisitar, constantemente, tais documentos. Como algo gravado em pedra, o rigorismo do passado delimita o que pode e o que não pode ser feito, dito e pensado, e teologias que tentam, minimamente, sair de tais rigorismos são taxadas de hereges, sectárias, identitárias, não-cristãs, dentre tantos outros adjetivos que, possivelmente, o leitor e a leitora deste texto já tenha lido ou escutado em algum lugar. No outro espectro, podemos pensar aqueles grupos e pessoas que pensam uma teologia atemporal. Imaginam uma teologia que se faz somente na teoria, num mundo ideal, em que todas as coisas funcionam perfeitamente e, portanto, uma teologia que serve para todas as pessoas, em todos os momentos históricos, e independentemente das situações sociais e econômicas em que tais pessoas vivem.



editora *fi*.org



TEOLOGIA E CONTEMPORANEIDADE

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Juan José Tamayo

Universidade Carlos III de Madri (UC3M)

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara

Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP)

Prof.^a Dr.^a Elisângela Machado

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)

Prof.^a Dr.^a Cleusa Caldeira

Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA)

TEOLOGIA E CONTEMPORANEIDADE

Organizadores

Fabício Veliq

Elisa Cristina de Mello

Carlos Alberto Motta Cunha

Solange Maria do Carmo



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Karl Raymund Catabas



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

VELIQ, Fabrício; MELLO, Elisa Cristina de; CUNHA, Carlos Alberto Motta; CARMO, Solange Maria do (Orgs.)

Teologia e Contemporaneidade [recurso eletrônico] / Fabrício Veliq; Elisa Cristina de Mello; Carlos Alberto Motta Cunha; Solange Maria do Carmo (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

205 p.

ISBN: 978-65-5917-672-4

DOI: 10.22350/9786559176724

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Teologia; 2. Contemporaneidade; 3. Igreja; I. Título.

CDD: 200

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia 200

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DO GRUPO DE PESQUISA

9

*Carlos Alberto Motta Cunha
Solange Maria do Carmo*

APRESENTAÇÃO DO LIVRO

11

*Elisa Cristina de Mello
Fabrício Veliq*

1

19

CAMINHOS DO PERDÃO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR E UM PARALELO COM A ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI

René Dentz

2

36

CRISE (DES)FRAGMENTADORA DO SENTIDO DA VIDA36

Rita de Cássia Rosada Lemos

3

58

A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E A ECONOMIA DE FRANCISCO

Amarildo José de Melo

4

79

LAUDATO SI': A TRINDADE, MODELO PARA A CULTURA DO CUIDADO COM A CASA COMUM

*Adilse Xavier de Oliveira
Aurea Marin Burocchi*

5

92

EVANGELIZAÇÃO E CIBERCULTURA: DESAFIOS, LIMITES E POSSIBILIDADES

*Igor Neves Passos
Solange Maria do Carmo*

6 **117**

TEOLOGIA E CONTEMPORANEIDADE: DESAFIOS PASTORAIS

Maria Cristina S. Furtado

7 **140**

CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A TAREFA PÚBLICA DA TEOLOGIA

Carlos Alberto Motta Cunha

8 **160**

TERCEIRA FERIDA NARCÍSICA NA TEOLOGIA: QUESTÕES PARA A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Felipe Magalhães Francisco

Fabrcio Veliq

9 **178**

DIMENSÃO SOCIOAMBIENTAL DA FÉ CRISTÃ: INTERFACES ENTRE ECONOMIA E ECOTEOLOGIA

Elisa Cristina de Mello

Raquel Pacheco Mourão

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS **203**

APRESENTAÇÃO DO GRUPO DE PESQUISA

Carlos Alberto Motta Cunha

Solange Maria do Carmo

Apresentamos à comunidade acadêmica e ao público em geral o grupo de Pesquisa Teologia e Contemporaneidade, que foi formado em 2015, por professores e alunos do Instituto de Filosofia e Teologia (IFT) da PUC Minas, com o objetivo de mostrar que a Teologia é capaz de estabelecer pontes de diálogo com a contemporaneidade, no âmbito da cultura, da sociedade, da arte, da ciência, do pluralismo e de outras instâncias do saber.

Pouco a pouco, o grupo foi ganhando outros membros, pesquisadores de outras Instituições de Ensino Superior, compondo o que hoje se configura como um espaço de debate, estudos, compartilhamento de pesquisas e ajuda mútua no campo da pesquisa.

Nosso objetivo é mostrar como a Teologia – sem abdicar de sua história, tradição e identidade – é capaz de estabelecer encontros com o tempo presente; é uma Teologia inter e transdisciplinar. Com nosso trabalho acadêmico, apontamos para os desafios contemporâneos colocados à Teologia e demonstramos como a tradição cristã é sempre atual, em termos de linguagem e conteúdo, capaz de ajudar a pensar as questões candentes de cada tempo. A Teologia é um patrimônio histórico multissecular e pode oferecer para o mundo atual uma contribuição singular, pois o evangelho não perde seu frescor.

Nosso trabalho intelectual resulta em produção bibliográfica tais como livros e artigos, além da participação em congressos, jornadas e

outros eventos, sempre em interação com outros centros de excelência de mesma temática.

O Grupo de Pesquisa Teologia e Contemporaneidade tem o reconhecimento institucional da PUC Minas e está devidamente alocado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – instâncias importantes para pesquisas teológicas dispostas a intercâmbios de ciências e saberes.

Atualmente, os pesquisadores elaboram uma programação anual centrada numa temática de relevância pública. No primeiro semestre de cada ano, o grupo recebe convidados, do ambiente acadêmico, eclesial e social, para refletir sobre determinado tema. Já no segundo semestre, a dinâmica consiste em compartilhar as pesquisas dos integrantes do próprio grupo. A intenção que move a dinâmica do grupo é a consciência de fazer uma Teologia capaz de dialogar com os diversos âmbitos sociais.

Em 2021, o Grupo de Pesquisa decidiu publicar as suas reflexões por meio de uma coleção anual intitulada *Teologia e Contemporaneidade*. O título da coleção reproduz a identidade do grupo que entende que a Teologia é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpelada pelas demandas da sociedade, da universidade e das Igrejas. A Teologia cristã busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesma no e para o mundo atual.

O Grupo de Pesquisa Teologia e Contemporaneidade continua aberto a novos pesquisadores, inclusive de outras instituições e Igrejas, pois compreende que cada um que chega traz um pouco de sua expertise ajudando o coletivo a pensar melhor e a produzir Teologia de qualidade.

APRESENTAÇÃO DO LIVRO

Elisa Cristina de Mello

Fabício Veliq

Em qual tempo vive a teologia? Responder a essa pergunta é, de alguma maneira, definidora para compreendermos que tipo de teologia nos dispomos a fazer.

Hoje, ao observarmos diversos movimentos religiosos, teólogos e teólogas, é possível perceber que há, em vários deles, uma ênfase muito grande em uma teologia que vive no passado.

Tais movimentos, teólogos e teólogas asseveram que para se ter uma verdadeira teologia é necessário se ater àquilo que os documentos antigos disseram. Em outras palavras, o valor do passado é imenso, de maneira que a forma de se pensar e a forma de se estruturar o fazer teológico desses grupos e pessoas está condicionado a revisitar, constantemente, tais documentos.

Como algo gravado em pedra, o rigorismo do passado delimita o que pode e o que não pode ser feito, dito e pensado, e teologias que tentam, minimamente, sair de tais rigorismos são taxadas de hereges, sectárias, identitárias, não-cristãs, dentre tantos outros adjetivos que, possivelmente, o leitor e a leitora deste texto já tenha lido ou escutado em algum lugar.

No outro espectro, podemos pensar aqueles grupos e pessoas que pensam uma teologia atemporal. Imaginam uma teologia que se faz somente na teoria, num mundo ideal, em que todas as coisas funcionam perfeitamente e, portanto, uma teologia que serve para todas as

peças, em todos os momentos históricos, e independentemente das situações sociais e econômicas em que tais pessoas vivem.

Esse tipo de teologia atemporal, que caminha de mãos dadas com aqueles e aquelas que são fãs de uma teologia do passado, em muitos casos, se não todos, é o que dá base para as teses fundamentalistas, que querem trazer o texto bíblico à força para os dias atuais, desconsiderando seus contextos sociais, culturais, econômicos etc. Com tal atitude, por sua vez, incentivam o preconceito, a discriminação, a intolerância religiosa, fazendo com que a religião cristã seja vista no seu pior ângulo pela sociedade.

A teologia atemporal, no entanto, tem esse apelo sedutor, uma vez que visa dar resposta a todas as perguntas do passado, do presente e do futuro, sendo apazível para quem a faz. Afinal, as teorias gerais, aparentemente, são bem mais desejadas do que aquelas que tentam trabalhar somente algum fato específico, bastando para isso que observemos as diversas generalizações que foram propostas por diversos filósofos, teólogos e cientistas, na tentativa de dar uma resposta que servisse de uma vez por todas para as inúmeras questões do Universo.

Por último, temos uma teologia a partir do tempo presente. Esta, por sua vez, parte do princípio que não se tem uma resposta última e definitiva a respeito das coisas. Na verdade, compreende que o mundo tem diversos vieses e matizes possíveis, sendo, portanto, soberbo pensar que ela, por si só, poderia reduzir todas as questões da humanidade em uma única resposta, por mais tentador que seja, para o cristianismo, reduzir todas as respostas à Deus.

Tal teologia, que se faz a partir do presente, tem plena consciência que a realidade histórica, social, cultural e econômica são fundamentais para se compreender a relação que determinada sociedade estabelece

com aquilo que está para além de sua compreensão e que, não raras as vezes, é chamado de Divindade. Se olharmos mais à fundo, é possível perceber que tais contextos são as bases sobre as quais se constrói toda teoria teológica desde os primórdios do judaísmo e do cristianismo.

Para o povo judeu, Javé se mostra e se torna conhecido por meio de seus feitos na história de seu povo, a partir da libertação da terra do Egito e das diversas libertações que são narradas no texto bíblico.

Quando vamos para o cristianismo, o chão da história se mostra ainda mais definidor, ao ponto da revelação de quem é Deus ser condicionada por um sujeito histórico, um judeu que viveu na Galileia do século I. Em outras palavras, para o cristianismo, para saber quem é Deus é preciso olhar para Jesus de Nazaré, ou ainda, não é a partir de Deus que conhecemos quem é Jesus, mas a partir de Jesus que podemos falar quem é Deus.

Tal fato deveria abrir nossos olhos para perceber que o fazer teológico cristão não deve ter como ponto de partida as regiões celestiais, antes, o chão da vida. Fazer teologia, portanto, tem a ver com estar junto do tempo presente, fazer-se contemporâneo das realidades que perpassam a sociedade em que estamos inseridos.

Teologia e contemporaneidade, dessa forma, são termos que devem andar juntos. Uma teologia que não se faz na contemporaneidade, mas vive presa ao passado ou na atemporalidade perde sua função transformadora e profética, tornando-se, simplesmente, mais um campo de estudo dentre tantos outros existentes por aí.

Isso, contudo, não implica pensar uma teologia a partir do zero, desprezando toda a Tradição e aquilo que já foi desenvolvido. Fazer isso é tão soberbo quanto achar que se tem resposta para tudo. Tal fato, por sua vez, não é algo fácil de se fazer, uma vez que fazer a conciliação entre

esse passado e presente é algo que precisa ser feito com cautela e atenção para não deturpar aquele para agradar a este, ou o contrário.

Para uma teologia contemporânea o diálogo se torna fundamental e para isso a escuta se torna tarefa urgente. Escutar para depois dizer algo é a base de uma boa conversação. Tentar falar quando o outro está falando é sinal de desconsideração pelo que o outro tem a dizer e, infelizmente, não raras as vezes, a teologia cristã tem se portado dessa forma.

Talvez este seja um dos maiores desafios da teologia contemporânea: ouvir nosso tempo para, então poder dizer algo.

Os textos deste livro são frutos das diversas escutas que os membros e membras do grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade têm feito ao longo desses últimos anos.

No primeiro capítulo, René Dentz traz à tona a questão do perdão, na abordagem da obra de Paul Ricoeur, traçando um paralelo com a encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco. René explicita que o tema do perdão é central na vida e obra de Ricoeur. O perdão é também ponto central nos Evangelhos, pautado pela regra de ouro, “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” (Mt 7,12; Lc 6,31); e presente nos discursos, parábolas e pregações de Jesus.

René se debruça sobre as investigações fenomenológicas da memória, da história e do esquecimento, traçando o caminho que a obra de Ricoeur percorre para chegar até a dinâmica do perdão: poder lembrar-se ou memorizar, poder testemunhar, poder compreender historicamente, pode esquecer e, mesmo, por mais difícil que seja, poder perdoar. E é partir daí que traça o paralelo com a contribuição do Papa Francisco na *Fratelli Tutti*, que apresenta o perdão como elemento civilizatório da

humanidade, ao mesmo tempo em que, concordando com Ricoeur, afirma que “o perdão não significa esquecimento” (FT 250).

No segundo capítulo, Rita de Cássia Rosada Lemos apresenta o tema da crise (des)fragmentadora do sentido da vida. A autora parte concepção da crise não como elemento novo, embora muito em voga hodiernamente, mas como princípio que faz parte das vicissitudes da vida. Evidenciada na pós-modernidade, com os processos de modernização e secularização, a crise pode ser fragmentadora, causadora da ausência de sentidos, mas pode ser também, segundo defende a autora, momento de saídas, de alternativas, de criatividade.

Amarildo José de Melo, no terceiro capítulo, apresenta a Economia de Francisco, traçando a trajetória da Doutrina Social da Igreja que fundamenta a proposta do Papa Francisco. Em diferentes momentos históricos a Igreja Católica se pronunciou acerca dos temas sociais e políticos, visando sempre a garantia dos direitos e da dignidade humana. Diante dos enormes desafios contemporâneos alavancados pelo viés neoliberal do capitalismo, Papa Francisco propõe que se pense novas formas de economia, coerentes com os valores do Evangelho, que colaborem na construção de uma cultura do cuidado com o ser humano e com a “Casa Comum”. O autor nos apresenta como a Economia de Francisco (e Clara) está em profunda continuidade e sintonia com a Doutrina Social da Igreja.

No quarto capítulo, Aurea Marin Burocchi e Adilse Xavier de Oliveira nos apresentam um tema muito caro ao Papa Francisco: o cuidado com a “Casa Comum”. Tendo como ponto de partida a Encíclica *Laudato Si'*, as autoras propõem uma leitura antropológica das questões de fundo, demonstrando a existência do ser humano como ser

intrinsecamente relacional. Deste modo afirmam que a Trindade, relação em si mesma, é o modelo para a cultura da Casa Comum.

A contemporaneidade é marcada pela cultura midiática e dominada pela tecnologia da informação. O processo de transmissão da fé não se isenta das influências desse novo paradigma civilizacional. No quinto capítulo, Solange Maria do Carmo e Igor Neves Passos discorrem sobre os desafios, limites e possibilidades da evangelização na chamada cibercultura. Diante da rapidez e dos riscos de esvaziamento presentes na cibercultura, os autores levantam perguntas e reflexões acerca da possibilidade de que a internet, de modo especial as mídias sociais, seja um lugar eclesial onde pode haver a transmissão da fé, de natureza intrinsecamente comunitária.

O sexto capítulo é de Maria Cristina S. Furtado, que recupera um aspecto fundante da Teologia: o “programa de vida de Jesus”, na sua evidente opção preferencial pelos pobres e marginalizados da sociedade. Os desafios pastorais da contemporaneidade são muitos e diversos. A autora apresenta uma breve evolução da reflexão teológica, passando pelas bases da Teologia da Libertação até o seu atual descrédito, numa tendência conservadorista. No entanto, afirma Maria Cristina, há muitas linhas e correntes da reflexão teológica contemporâneas que buscam ampliar o debate e incluir grupos e realidades hoje minoritárias ou marginalizadas. Com seu texto envolvente e lúcido, a autora nos ajuda a reconhecer quais são os rostos e as feições dos pobres de hoje que, como no “programa de Jesus”, merecem nossa atenção pastoral e opção preferencial.

Carlos Alberto Motta Cunha, no sétimo capítulo, nos provoca a pensar sobre a tarefa atual da teologia na sociedade e nos apresenta alguns caminhos possíveis para essa reflexão. Diante das constantes

mudanças de nosso tempo a teologia é desafiada a mostrar seu alcance público, sua especificidade prática, a fim de não se perder em um discurso hermético e distante da realidade da sociedade. O autor nos demonstra como se faz necessária uma nova epistemologia para a teologia, para que ela seja plural, complexa, transdisciplinar, transcultural e transreligiosa, capaz de diálogo com as ciências, os saberes e as demandas do mundo contemporâneo. Carlos defende que a teologia é pública em sua essência. E apresenta proposições para que ela recupere esse status na contemporaneidade, reconhecendo-se como inconclusa, em diálogo aberto e inclusivo, nas fronteiras.

O oitavo capítulo, de Fabrício Veliq e Felipe Magalhães Francisco, nos oferece uma reflexão sobre a antropologia teológica a partir de elementos da filosofia e de uma interessante interseção com a psicanálise. Em um breve percurso os autores expõem, a partir de três categorias importantes – o ser humano como ser de liberdade, como ser de abertura e como ser de linguagem – a visão contemporânea da antropologia teológica, interpelada pelas ciências humanas. Em seguida esboçam alguns conceitos fundamentais à psicanálise, como a descoberta do inconsciente, para então trazer novas provocações à teologia na pergunta sobre “quem é o homem?”. O artigo é um convite a perguntas mais profundas e provocadoras à teologia, para que ela se deixe interrogar pelas questões contemporâneas.

Elisa Cristina de Mello e Raquel Pacheco Mourão assinam o nono e último capítulo de nossa obra. Trazendo à tona a dimensão socioambiental da fé cristã, buscam evidenciar as interfaces entre economia e ecoteologia, num diálogo aberto com as ciências e os saberes da contemporaneidade. O ponto de partida é a constatação do capitalismo como um sistema insustentável, gerador de desigualdades e

impulsionador da complexa crise socioambiental que nos assola. As autoras nos aportam algumas alternativas possíveis, dentro do campo da economia, da ecologia e das ciências humanas em geral em sua relação com a teologia. O pano de fundo das reflexões é a necessidade de um novo paradigma ecotelógico, de modo que a teologia recupere seu papel público e sua capacidade de diálogo com a sociedade, despertando para uma consciência planetária e para uma cultura do cuidado.

O fruto das escutas qualificadas de cada membro e membra do Grupo de Pesquisa Teologia e Contemporaneidade, que chega ao leitor e à leitora através desse livro, deseja ser um começo de conversa, uma abertura de possibilidades de continuidade da pesquisa, do diálogo e da reflexão teológica. Esperamos e desejamos que possam contribuir para a construção de uma teologia autenticamente brasileira e contemporânea. Agradecemos aos autores pelo árduo trabalho de pesquisa e escrita, na busca de tornar inteligível e apetecível ao leitor e à leitora as questões que cercam a teologia hoje. E a você, querido leitor, querida leitora, nossa gratidão e votos de uma leitura instigante e provocadora de novos sentidos.

Coorganizadores

1

CAMINHOS DO PERDÃO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR E UM PARALELO COM A ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI*

René Dentz

INTRODUÇÃO

O ato de perdoar reorganiza, em um sentido poético, o horizonte da regra de ouro, pois o conteúdo desta exige o poder da imaginação, bem como a abertura a novas possibilidades de significados. Dessa maneira, a justaposição da regra de ouro e do mandamento do amor na narrativa bíblica exige uma saída poética, podendo esta ser desenvolvida em duas dimensões: na simbólica, como no Sermão da Montanha e no Sermão da Planície, onde é desenvolvido o primado do dom sobre a obrigação. Por outro lado, no plano teórico há uma articulação da economia do dom com a economia da reciprocidade, permitida pelo dom que gera obrigação.

Na Encíclica *Fratelli Tutti*, Papa Francisco insiste na importância e na dinâmica do perdão como elemento civilizatório à humanidade. Dessa maneira, podemos destacar dois caminhos estabelecidos como vias do perdão: o caminho da alteridade e o caminho do reconhecimento. O segundo se mostra mais fundamental, pois é nele que encontramos a retomada bíblica da Regra de Ouro e a lógica que servirá de base ao perdão: a lógica da superabundância.

1 O MODELO ANTROPOLÓGICO DO PERDÃO

Para chegar à sua concepção de perdão, Ricoeur segue um percurso em duas vias: uma filosófica e outra filosófico-teológica. Ou, pelo menos no caso da segunda, de “inspiração teológica”. Em sua concepção filosófica, o caminho do perdão se demonstra pelo Dom, quando Ricoeur trabalha a noção antropológica de dádiva e retribuição; *Amour et Justice* e *Parcours de la reconnaissance*, afastando-se de uma posição hegeliana e delimitando sua posição que possibilita o perdão ao tratar do “pequeno milagre do reconhecimento”. Em um caminho de inspiração teológica, exemplificamos um percurso que vai da Lei (quando a reconciliação se torna possível em um primeiro momento), da possibilidade da Nomeação de Deus, da Revelação e, como consequência, até de uma hermenêutica bíblica.

A esperança exerce o papel de “descentramento”, entre metáfora e parábolas, por um lado, e extravagância das coisas narradas e Reino, por outro. De modo similar ele caracteriza o pensamento criativo como um método de aproximação, que implica em uma relação paralela entre filosofia e teologia, mas ambas convergem em uma direção “escatológica”. Por fim, podemos afirmar uma “máxima instância filosófico-teológica” do perdão: a lógica da superabundância. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados pela lógica da superabundância, do excesso, podem motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

2 POR UMA FENOMENOLOGIA DO PERDÃO

No fio condutor das investigações fenomenológicas contidas em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, o repertório dessas capacidades se alarga consideravelmente: poder lembrar-se ou memorizar, poder testemunhar, poder compreender historicamente, pode esquecer e, mesmo, por mais difícil que seja, poder perdoar. A “memória feliz” é um tema que constitui o caminho de Ricoeur até o perdão. Trata-se de uma tentativa de conciliar uma fenomenologia da memória a uma hermenêutica da memória. Trata-se, de igual modo, de um caminho estabelecido para delimitar sua concepção antropológica mais profunda, que se encerra na concepção do sujeito que pode perdoar.

Falar de uma “memória feliz” é recusar abordar o tema da memória a não ser pelo signo da falibilidade, ou seja, pelas suas disfuncionalidades. A memória passa a ser, desse modo, mais importante para a constituição de uma antropologia do que o risco de esquecimento. Fenomenologicamente falando, Ricoeur sustenta que o objeto primário da lembrança são os eventos mais do que os simples objetos. Sendo assim, essa dimensão da lembrança parece fornecer uma nova ocasião de dúvida da legitimidade da expressão “memória feliz”. A distinção entre “começar” e “continuar” exerce um papel constitutivo em uma fenomenologia da lembrança, pois é ela que permite colocar em questão o primado da percepção, deixando de ser a fonte original dos fenômenos. Ao contrário, o presente vivo está relacionado ao da alegria e da tristeza e ao da iniciativa do sujeito. O presente está fundamentado em uma “historicidade”, em um “mundo-da-vida”, em um “corpo-próprio” e em uma dinamicidade e fluidez da existência. Essa capacidade é a que permite ao sujeito alcançar o “pequeno milagre do reconhecimento”, tema

constante nas obras de Ricoeur a partir de *Soi-même comme un autre* e lhe permite pensar em um “homem capaz” (RICOEUR, 1991, p. 37).

3 O PERDÃO E O IMPERDOÁVEL?

É na dimensão do *tremendum horrendum* que os conceitos de “irreparável”, de “imprescindível” e de “imperdoável” se enraízam. Mesmo assim, não poderíamos colocar o perdão na querela do “perdoável e imperdoável”, pois simplesmente “há o perdão”. Como afirma Ricoeur: “Há o perdão, como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor precisamente. O perdão é da mesma família” (RICOEUR, 2000, p. 605). O perdão se mostra no conjunto da obra ricoeuriana, como expressão dos limites do alcance da justiça. Em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, o autor evidencia a centralidade que o tema do perdão assume em seu caminho intelectual (e existencial). Podemos notar duas linhas de argumentação acerca do tema: o perdão propicia uma descontinuidade epistemológica na compreensão da reciprocidade, pois supõe o imperdoável e, ao mesmo tempo, releva de uma lógica do dom ou da generosidade e da superabundância; a partir de uma análise da nossa condição histórica, a reflexão sobre o perdão se desenvolve no horizonte da *Shoah*, como sendo o desafio a se pensar o irreparável no século XX.

“Há o perdão” (RICOEUR, 2000, p. 594): é em torno dessa tese que se estabelece todo o epílogo do livro. Poderíamos glosá-la e interpretá-la dizendo: “Há o dom do perdão”. Mas esse dom existe verdadeiramente? A resposta positiva não é evidente, levando em conta o que a “equação do perdão”

repousa sobre duas grandezas aparentemente inconciliáveis: o injustificável do mal e a impossibilidade de perdoar (GREISCH, 2004, p. 892-93).¹

Se para Ricoeur o perdão não pode ser institucionalizado, ele não deixa de igual modo de portar um gesto político. No entanto, trata-se de um gesto poético. O perdão exerce sua influência sobre a dimensão política por meio de uma conversão da imaginação coletiva que alimenta em profundidade a memória e a identidade dos povos. Amenizar o peso da dívida das faltas passadas é uma possibilidade ofertada aos indivíduos e às culturas, pelo viés de um *ethos* coletivo de comportamentos éticos e espirituais. Entre o fato do perdão e sua realização potencialmente política, existe a mediação poética das heranças culturais das quais o cristianismo faz parte.

Renovar com suas promessas do passado e trabalhar para que os outros renovem suas capacidades humanas é, em conjunto, a marca de uma maior efetivação do perdão no mundo e no homem. Dessa forma, toma corpo essa humanidade que avança em resposta ao apelo do perdão, humanidade que não era mais do que simbólica nas narrativas, e muito reduzida à única pessoa da vítima: os homens que pronunciaram as promessas que nos são deixadas por além dos anos e das tradições e os homens desfigurados pela miséria que aspiram ser reconhecidos como homens apesar disso. Alguns estão mortos, outros estão ainda vivos, mas como testemunhas vivas do mal que afeta a todos. Acolher uns aos outros, e renovar como eles, alguns segundo a promessa, outros

¹"Il y a le pardon" (RICOEUR, 2000, p. 594): *c' est autor de cette thèse que se noue tout l' épilogue du livre. On pourrait la gloser et l' interpréter en disant: "Il y a le don du pardon". Mais ce don existe-t-il véritablement? La réponse positive ne va nullement de soi, compte tenu du fait que "l' équation du pardon" repose sur deux grandeurs apparemment inconciliables: l' injustifiable du mal et l' impossibilité de pardonner. C' est une "longue odyssée", ou une longue marche à travers les institutions sociales confrontées à ce problème, qui permet à Ricoeur de transformer le "petit miracle de la reconnaissance" ce que Derrida appelle une "possibilité impossible", et Hannah Arendt le "miracle du pardon", pour en faire le grand miracle de la réconciliation.*

segundo a justiça, eis a maneira de expansão em que o perdão pode ser acolhido, preparando, uma vez que é possível, o reencontro efetivo entre a vítima e o culpado.

O perdão não é então mais somente escatológico, é vivido efetivamente, a cada vez que ele se manifesta em um encontro ou em uma nova instituição e, por toda parte, no segredo das consciências ou como incógnito na consideração. Sua alteridade parece ainda nesta alternância onde ele aparece e desaparece, introduzindo uma nova temporalidade ordenada a esses eventos (CAUSSE, 2013, p. 195).²

O perdão aparece no encontro de duas pessoas que dividem, por um instante, a felicidade da condição humana, apesar de tudo. Ao mesmo tempo, ele é a dinâmica que permite se lembrar de tal encontro, de se alegrar, e que faz esperar viver de novo esse encontro, agindo para que ele se torne possível. Nesse ponto, o percurso inteiro de Ricoeur sobre a dimensão do perdão faz sentido: o culpado foi conduzido à dimensão da confissão. Diante do perdão, a vítima pode ser conduzida através daquilo que podemos chamar de a voz do perdão, a fim de poder, ela também e antes de todos, acolhê-lo. Cada um, em seu próprio momento, é colocado na posição de renovar com suas promessas do passado – aquelas de sua história pessoal, como aquelas da história do seu país, tecidas em outras histórias, e de permitir retomar cada um suas capacidades. O perdão, vivido antecipadamente, revela que já

² *Le pardon n'est alors plus seulement eschatologique, il est vécu effectivement, de loin en loin lorsqu'il se manifeste dans une rencontre ou dans une nouvelle institution et, tout au long, dans le secret des consciences ou comme incognito dans la considération. Son alterité paraît encore dans cette alternance où il apparaît puis disparaît, introduisant dans une temporalité nouvelle ordonnée à ces événements. Le pardon accueilli pose les partenaires dans la mutualité et dans irremplaçable. Une juste distance est rendue, qui fait le secret de l'amitié fidèle, et plus largement de toute relation respectueuse. La disproportion du pardon, avant d'être force contre le mal, est soutien de toute relation heureuse comme des institutions qui la permettent.*

existia antes do mal e que ele não espera mais do que ser reconhecido, sendo nomeado, simplesmente, a ser colocado em ação.

É possível destacar quatro condições fundamentais para o “perdão difícil”: a falta, a justiça, a excepcionalidade e a memória. A confissão, o arrependimento e o reconhecimento da falta são elementos que também contribuem para o acontecimento extraordinário. A concretização do horizonte do perdão cria as condições para que ele possa separar passado e presente, retirando parte da dor e do sofrimento causado pelo passado e que está refletindo no presente.

O horizonte comum – da memória, da história, do esquecimento e do perdão – é a experiência pretérita ou mesmo a memória que é “representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal” (RICOEUR, 2007, p. 502). Nesse sentido, a história se mostra como herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com destaque para o enigma da presença em imagem da coisa ausente e da questão da anterioridade. Como a memória e a história, o perdão porta a marca da representação presente da coisa ausente. Também o Papa Francisco ressalta a dimensão da representação temporal da memória na Encíclica *Fratelli Tutti*.

A Shoah não deve ser esquecida. É o «símbolo dos extremos onde pode chegar a malvadez do homem, quando, atizado por falsas ideologias, esquece a dignidade fundamental de cada pessoa, a qual merece respeito absoluto seja qual for o povo a que pertença e a religião que professe». Ao recordá-la, não posso deixar de repetir esta oração: «Lembraí-Vos de nós na vossa misericórdia. Dai-nos a graça de nos envergonharmos daquilo que, como homens, fomos capazes de fazer, de nos envergonharmos desta máxima idolatria, de termos desprezado e destruído a nossa carne, aquela que Vós formastes da lama, aquela que vivificastes com o vosso sopro de vida. Nunca mais, Senhor, nunca mais! (FT, 247).

Ser possível começar de novo está intimamente relacionado à concepção de perdão, pois ele tem fundamento a partir da dialética do ligar e desligar. Arendt e Ricoeur consideram que o perdão seria a solução para o problema da irreversibilidade da ação humana. Referindo-se ao trabalho de Jankélévitch (1974), o autor coloca a oposição entre o irrevogável e o irreversível, este último significa a impossibilidade de alguém voltar ao seu passado, como também de este voltar como tal. Já o irrevogável traduz a condição de aquilo que foi feito não poder ser desfeito.

Outro aspecto acerca do perdão trabalhado por Ricoeur foi a partir do contato com o pensamento de Hannah Arendt. Nela, nosso autor verifica uma importante relação entre liberdade e ação. É justamente na possibilidade de começar de novo que o autor francês imagina o fundamento último do perdão. São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria (RICOEUR, 1999, 19-20). Sendo assim, a possibilidade de começar algo novo está intimamente relacionada à concepção de perdão. Ricoeur concorda com Arendt quando esta relaciona o perdão ao ligar e desligar o agente do ato.

Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade e qualquer “ação” não passaria de comportamento ou preservação em comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais (ARENDDT, 2004, p. 152).

O que permanece no ser humano é sua capacidade de começar, que propicia todas as suas atividades. O sujeito é capaz, existe uma aposta e um otimismo no ser humano. A ação humana é complexa devido às suas

características, entre as quais a imprevisibilidade de suas consequências. No entanto, o ser humano, ao se deparar com o caos, com o imprevisível, tem sempre a possibilidade de agir e não estar paralisado.

Parece-me claro o risco da vida pública. A gente se expõe à luz da vida pública e isto acontece como pessoa. O segundo risco é o seguinte: nós começamos alguma coisa, jogamos nossas redes em uma trama de relações, e nunca sabemos qual será o resultado. Estamos reduzidos a dizer: “Senhor, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem”! Isso vale para qualquer ação, e é simplesmente por isso que a ação se concretiza – ela escapa às previsões (ARENDRT, 2004, p. 143).

Ricoeur também afirma a posição de Hannah Arendt quanto à procedência do perdão: o remédio não provém de outra faculdade eventualmente superior, mas é uma das virtualidades da ação humana... Ninguém pode perdoar a si mesmo, e as duas faculdades, do perdão e da promessa, dependem da pluralidade. A solidão não oferece condições para que tais experiências ocorram, já que têm seu fundamento na presença de outrem. Arendt considera a exegese de textos evangélicos, que dizem poder os homens esperar o perdão de Deus apenas se trocarem o perdão entre si; assim, fica caracterizada a humanidade do perdão. Dessa maneira, no ato do mal extremo realizado por meio da ruptura do vínculo humano, se coloca o índice deste outro extremo, o da maldade íntima daquele que cometeu o mal. Nesse momento, são presenciadas as noções fundamentais do enigma do perdão: irreparável, o imprescindível e o imperdoável. Eis a problemática fundamental do perdão. Nesse momento de tensão, Ricoeur afirma a altura do perdão. Trata-se de uma voz distinta daquela que se deixa ouvir, um discurso da Sabedoria, poético, que possibilita a suspensão das experiências-limite que estão vinculadas ao perdão a partir da culpa, do excesso do mal e da crueldade.

4 A MEMÓRIA NECESSÁRIA E A MEMÓRIA FELIZ

A abordagem da memória é uma abordagem reflexiva. Por isso podemos falar de sua dimensão do reconhecimento. A memória pode ser dita como “feliz” pelo fato dela ser possível, pelo “pequeno milagre do reconhecimento”. No lugar de neutralizar o passado do evento, a análise fenomenológica dos atos de reconhecimento tem por tarefa reconhecer uma alteridade complexa, podendo ir da familiaridade absoluta até a uma inquietante estranheza do “já visto” indeterminado. Sob o título de “memória impedida”, Ricoeur analisa as manifestações patológicas da memória ferida, tais como aparecem no trabalho clínico. Sua principal inspiração é a proposta de Freud. Nesse momento, sua retomada de Freud se dá em direção à obra *Luto e Melancolia*, de 1915, onde o médico austríaco estuda as resistências que o trabalho de interpretação analítica pode encontrar desde o momento em que ele exige do analisando um trabalho de rememoração. Dessa forma, Ricoeur explora a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são alteradas por comportamentos de repetição.

O luto, dito no começo, é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração construída em substituição a essa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal etc. Uma abertura é assim fornecida desde o início na direção que tomamos posteriormente. E a primeira questão que se coloca o analista é de saber por que em algumas doenças vemos surgir “em consequência das mesmas circunstâncias, no lugar do luto, a melancolia” (RICOEUR, 2000, p. 87).

O ato de rememorar é referido a uma lembrança ao que já aconteceu ao passado, por isso ele é inseparável do tempo, está intimamente ligado à temporalidade, pois, o ato de lembrar já implica algo que já

aconteceu a um determinado tempo atrás. Existe uma diferença fundamental entre a lembrança e a memória. A lembrança retoma os fatos em ordem como se não tivesse acontecido um passado, a coisa não vem mais e a imagem da coisa que vem. As lembranças são sempre no plural, já a memória é tratada no singular e com capacidade. Também o Papa Francisco nos ensina a importância da memória e sua dinâmica com o esquecimento e a justiça.

De quem sofreu muito de maneira injusta e cruel, não se deve exigir uma espécie de «perdão social». A reconciliação é um facto pessoal, e ninguém pode impô-la ao conjunto duma sociedade, embora a deva promover. Na esfera estritamente pessoal, com uma decisão livre e generosa, alguém pode renunciar a exigir um castigo (cf. Mt 5, 44-46), mesmo que a sociedade e a sua justiça o busquem legitimamente. Mas não é possível decretar uma «reconciliação geral», pretendendo encerrar por decreto as feridas ou cobrir as injustiças com um manto de esquecimento. Quem se pode arrogar o direito de perdoar em nome dos outros? É comovente ver a capacidade de perdão dalgumas pessoas que souberam ultrapassar o dano sofrido, mas também é humano compreender aqueles que não o podem fazer. Em todo o caso, o que nunca se deve propor é o esquecimento (FT, 246).

Dessa forma, o ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a essas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no sujeito capaz. Por isso, inclui reconciliação, dom e generosidade. Dessa maneira, está situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir da lógica do dom, da superabundância, para além da reciprocidade, como acontece na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também o passado que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. É justamente sobre esse aspecto que defende Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ao abordar a dimensão

de uma memória feliz, reconciliada que concluiu o trabalho de luto e pode encontrar agora a alegria. Sendo assim, a memória na condição de forma mais significativa para expressar o que aconteceu, é imprescindível no caminho do reconhecimento do indivíduo, que transmite suas experiências e sua existência. Ou seja, o testemunho é compreendido como essencial na passagem da memória para a história, abrindo espaço para um campo hermenêutico. A memória é tão importante de ser pensada quanto a história, não podemos fazer história sem fazer e entender a memória. Por isso, é importantíssimo pensá-la também em uma dimensão reflexiva. Portanto, temos a noção de que o tempo existe, porque existe a memória, que nos permite pensar em tais fatos que estão às vezes presos no decorrer do tempo, se temos a noção de ser é porque à medida que o tempo foi se passando, fomos descobrindo esta noção, com isso não posso e nem consigo pensar na memória sem pensar no tempo como base fundamental para se pensar memória e depois a história. Com essa concepção de memória, Ricoeur mostra que o homem é capaz de realizar algo, pois o hábito já o tornou confiante em seus atos, em suas teorias. Sendo assim, o “perdão difícil” é pensado como horizonte, como antecipação da memória feliz ou reconciliada. Ricoeur se indaga se seria um ato de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação, ou seja, “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (RICOEUR, 2007, p. 509).

5 O ESQUECIMENTO

No entanto, há também a dimensão do esquecimento, que faz com que nosso autor não caia em uma dicotomia indivíduo-coletividade. Não podemos entender a palavra esquecimento como uma doença, principalmente como Alzheimer. Para nosso filósofo esta palavra tem outro significado. Segundo Ricoeur, esquecimento é relembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas lembrando com outro olhar, diferente daquela que foi vivido ou presenciado na época, e com isso, se houver este esquecimento proposto pelo nosso pensador, acontecerá o perdão. Por isso, muitos dizem que o perdão não é fácil e nem tampouco impossível, mas dependerá do esclarecimento e das vivências de alguns conceitos de suma importância. O esquecimento propõe uma nova significação para a realidade. O esquecimento faz parte da condição histórica de cada ser humano.

O esquecimento é o emblema da vulnerabilidade própria à condição histórica daqueles seres humanos que nós somos, enquanto ele é em primeiro lugar sentido como um atentado à confiabilidade da memória e a memória, deste ponto de vista, é luta contra o esquecimento. Por outro lado, uma memória sem esquecimento, uma memória que não se esquece de nada, seria um espectro ameaçador, a última figura daquela reflexão total que é tarefa constante da hermenêutica ricoeuriana desmascarar e dissolver (JERVOLINO, 2011, p.106).

Ricoeur, ao falar desta questão do esquecimento, designa “o caráter despercebido da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência” (RICOEUR, 2000, p.80). Nosso filósofo nos faz pensar que na vida cotidiana, às vezes, sofremos com o esquecimento, principalmente quando ocorre o envelhecimento e com isso se

aproxima da morte. Este fato provocará uma tristeza: do fim por estar se aproximando da morte. Essas pessoas têm em seu horizonte a perda definitiva da memória, ocorrendo a morte de algumas lembranças independente delas serem boas ou ruins.

O esquecimento e o perdão designam separadamente e conjuntamente, o horizonte de toda nossa pesquisa. Separadamente, na medida em que lhes implica cada um uma problemática distinta: para o esquecimento aquela da memória e da fidelidade do passado: para o perdão, aquela da culpabilidade e da reconciliação com o passado (RICOEUR, 2007, p. 536).

Por outro lado, algumas lembranças, diz Ricoeur, o tempo não é capaz de esquecer, como os pequenos ou grandes momentos de felicidade e às vezes não esperamos lembrar daquilo que acreditávamos ter perdido para sempre. A observação da sociedade contemporânea, na sua prática, revela então duas forças: de um o lado, os resquícios da justiça real, presentes na graça e emprego da anistia, que tende a tudo esquecer; de outro, uma recusa a nada esquecer, como no caso da imprescritibilidade. O perdão não se alinha ao lado do esquecimento. Por isso, Francisco ressalta que o perdão está distante do esquecimento.

Aqueles que perdoam de verdade não esquecem, mas renunciam a deixar-se dominar pela mesma força destruidora que os lesou. Quebram o círculo vicioso, frenam o avanço das forças da destruição. Decidem não continuar a injetar na sociedade a energia da vingança que, mais cedo ou mais tarde, acaba por cair novamente sobre eles próprios. Com efeito, a vingança nunca sacia verdadeiramente a insatisfação das vítimas. Há crimes tão horrendos e cruéis que, fazer sofrer quem os cometeu, não serve para sentir que se reparou o dano; não bastaria sequer matar o criminoso, nem se poderiam encontrar torturas comparáveis àquilo que pode ter sofrido a vítima. A vingança não resolve nada (FT, 251).

Na perspectiva da experiência do perdão e da esperança fundada na cruz e na ressurreição, bem como com a liberdade como o ser libertado e curado no encontro com Deus, podemos concluir que: no encontro com Deus experimentamos, pela fé, um perdão que pela primeira vez nos revela nossos pecados. Ele nos liberta e capacita para o encontro com o outro. Ou seja, a graça de Deus está sempre presente, contígua a qualquer momento histórico, assim como subversiva a ele. Não é a autotranscendência humana universal que se torna explícita durante os eventos e as narrações sobre a salvação, mas a manifestação visível da doação gratuita e universalmente presente em Deus, permitindo que nos tornemos receptáculos vivos em vez de reiterarmos nossos modos de apropriação do outro que nos forma, o qual é revelado como puramente gratuito. No entanto, uma das intuições reveladas pela doutrina do pecado original nos mostra que o dano da queda foi incidido exatamente em nossa capacidade de receber gratuitamente.

É essa lógica que reorganiza em um sentido poético o horizonte da regra de ouro, pois o conteúdo desta exige o poder da imaginação, bem como a abertura a novas possibilidades de significados. Dessa maneira, a justaposição da regra de ouro e do mandamento do amor na narrativa bíblica exige uma saída poética, podendo esta ser desenvolvida em duas dimensões: na simbólica, como no Sermão da Montanha e também no Sermão da Planície, onde é desenvolvido o primado do dom sobre a obrigação. Por outro lado, no plano teórico há uma articulação da economia do dom com a economia da reciprocidade, permitida pelo dom que gera obrigação.

CONCLUSÃO

Buscamos explicitar o que Ricoeur afirma como o perdão sendo a síntese entre memória, história e esquecimento. Em última instância, entendemos essa afirmação como uma explicitação do vínculo do perdão com elementos antropológicos, mas que está para além, ele simplesmente “existe”, existindo a partir do horizonte da esperança, para além da contingência. Eis o motivo pelo qual Ricoeur persegue um caminho em via dupla: o da filosofia e o da teologia. A “inspiração teológica” se mostra essencial e inspiradora à discussão do perdão. Na Encíclica Fratelli Tutti, Papa Francisco insiste na importância e na dinâmica do perdão como elemento civilizatório à humanidade.

Dessa maneira, podemos destacar dois caminhos estabelecidos como vias do perdão: o caminho da alteridade e o caminho do reconhecimento. O segundo se mostra mais fundamental, pois é nele que encontramos a retomada bíblica da Regra de Ouro e a lógica que servirá de base ao perdão: a lógica da superabundância.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Bárbara. *Pecado original... ou graça do perdão?* São Paulo: Paulus, 2007.
- ARENDET, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Agora, 2004.
- CAUSSE, Guilhem. *Paul Ricoeur: mal et pardon*. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.
- FRANCISCO. *Fratelli Tutti*: carta encíclica. 2020.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Champs Essais, 2011.

JERVOLINO, Domenico; RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)*. Version 6.0. Paris: Ellipses, 2002.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000a.

RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru: Edusc, 2001.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Seuil, 2004.

RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007a.

2

CRISE (DES)FRAGMENTADORA DO SENTIDO DA VIDA

Rita de Cássia Rosada Lemos

A via do sentido é o elemento originante deste artigo. A autora parte da crise de civilização que se vem à tona nos debates dos últimos tempos que abordam o tema do sentido da vida nesta nova época da humanidade, designada por pós-modernidade. Convida a ver o sentido da vida e a crise pela ótica da dualidade. Esta enxerga a realidade como dimensões de uma mesma complexidade, ao contrário do dualismo que fragmenta o ser humano e falseia o sentido da vida.

Uma visão dual parece essencial para compreender, por um lado, como é possível pensar a crise não como oposição ao sentido da vida e, por outro, em que aspectos o sentido da vida torna-se encontro através do descortinar, redescobrir, desvendar, desviar, desfragmentar.

Para alcançar esse objetivo, limita-se a enumerar cinco teses ou pontos de vista pelo viés da antropologia teológica, entrelaçada por diferentes correntes filosóficas, sociológicas. Chama a atenção para o prefixo “des-”, em função de indicar uma negação, oposição ou cessação, para com isso analisar algumas concepções que lhe são particulares e, mais particularmente, questionar o monopólio de uma leitura única para a totalidade da vida. Essa provocação traz novas perguntas e a reflexão para essas respostas faz pensar teologicamente que diante da crise de sentido provoca pensar o sentido da crise, para que se possa encontrar uma saída libertadora, um caminho de integração e de resgate com todas as dimensões da vida. No último ponto, considera a

urgência em encontrar um centro absoluto capaz de preencher e dar unidade à vida em meio à relativização do seu sentido, vendo a crise como purificadora da vida. A reflexão sobre a crise da civilização pós-moderna busca integrar-se pelo fio condutor da esperança. É a busca por relações em resposta ao apelo infinito por uma vida de sentido que lateja dentro do ser humano.

INTRODUÇÃO

A via do sentido é o elemento originante para falar de crise e de sentido da vida. O primeiro passo será um esforço de compreender a crise pós-moderna e, em seguida, anotar alguns caminhos possíveis de abordar a crise do sentido da vida. O que queremos dizer com crise? A crise faz parte da vida? Se não faz, resulta que ela é fragmentação da vida. Mas se faz, por que a vida se fragmenta? A experiência revela que as perguntas refletem o dinamismo humano e abrem ao diálogo.

Uma das dificuldades encontradas ao abordar o tema do sentido da vida na pós-modernidade advém do falar de uma época na qual ainda vivemos. Assim, os assuntos tratados terão sempre perspectivas em aberto e em processo de acontecer. Ademais, presencia-se uma discrepância entre os autores ao distribuir adjetivos a seu nome, fruto da riqueza de compreensões. Nesta época histórica, inconclusa e humana, faz-se necessário, uma delimitação de cada termo e uma explicitação objetiva e atenciosa. A crise do sentido da vida na pós-modernidade² possui conotação, ora como fragmentação ora como

¹ Vale citar a argumentação de Anthony Giddens sobre pós-modernidade. "Afora o sentido geral de se estar vivendo um período de nítida disparidade do passado, o termo com frequência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os 'fundamentos' preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade". No bojo desse fenômeno erige-se esta reflexão. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*, p. 52.

oportunidade de vida, demonstrando assim uma leitura, não mais concebível sob um pensamento único para a totalidade, mas sobre o dado primordial: a experiência da vida é dual. Isso torna mais relevante e urgente tratar dessa questão, visto que há compreensões de tendência a distanciar a vida de seu sentido.

Para abordar a crise que *desfragmenta* o sentido da vida, será feito um esforço de compreensão das suas questões e apresentar algumas abordagens. Mais notadamente, considera não ser suficiente a pertinência da tese segundo a qual as oportunidades são o fator que desencadeiam para a integração nas dimensões humanas. Trata-se de um ponto de vista reducionista. Urge enfrentar a dualidade presente na vida e dar uma resposta, com linguagem atualizada, condizente ao seu próprio fundamento e autor da vida. Frente a essa situação, a antropologia teológica possibilita reconduzir a vida a seu profundo sentido.

1. O DISCURSO PÓS-MODERNO E MODERNO *DESCORTINA* A CRISE

Neste início de século, talvez a palavra mais repetida seja crise. Ora, crise não é palavra nova. Como a pessoa é um ser historicamente situado, o foco que, em dado momento, coloca-se em direção a ela pode fazê-la parecer bem maior que todas suas antecessoras e todas suas sucedâneas. Igualmente outras palavras lhe estão ligadas, tais como colapso, distúrbio, eclipse etc. para de outras maneiras dizer: crise.

Este século XXI, data justamente um período de mudanças essenciais em todo o mundo. Em escala global, verifica-se a ampliação do processo de globalização da informação, potencializado, sobretudo, pela revolução digital. A humanidade delira com suas descobertas e

realizações as quais cada vez mais ampliam em eficácia em comparação às antigas, enquanto também estabelecem novas aplicações e possibilidades.

No entanto, e por outro lado, o progresso, parece, desmitificou-se ao não cumprir suas promessas. Dessas promessas, umas das mais encomiadas foi que o acúmulo de conhecimentos traria sempre novas práticas para melhoria da civilização humana. O pensamento científico superaria toda forma de obscurantismo e aprimoraria todos os seres humanos, as ciências, as artes, as técnicas. De modo sempre ascendente, o presente superaria o passado. O futuro seria, “naturalmente”, melhor e superior ao presente. Esta ideia tem se demonstrado equivocada.

A ciência moderna nasce da ideia de intervir na natureza, de conhecê-la para obter seu controle e domínio. Com esse objetivo formula teoria baseada nos dados empíricos, devendo assim ser corroborada pela experiência. Em outra modalidade, a ciência moderna elabora sua base no conhecimento apriorístico, isto é, ela tem como base a estrutura interna da própria razão. A pós-modernidade ambiciona ultrapassar a época anterior em todos os sentidos, justamente por ter dado à civilização humana um novo sentido. O sentido da vida, fragmentado e cortinado pela crise, tem na filosofia uma de suas vias de abordagem. A questão existencial pode ser entendida em um filosofar como busca radical de sentido para a vida e de sabedoria para o nosso tempo.

René Descartes é considerado ponto de referência para o início da era moderna pela forma peculiar com que exalta a razão humana, como forma de pensar o mundo. A razão alcança a realidade em si. Para ele, o conhecimento racional é válido para todos os objetos. Seu método é absoluto. Conhecer equivale a ordenar e encadear em nexos contínuos

as ideias. Esse procedimento deverá ser o mesmo em todos os conhecimentos, pois é o modo próprio do pensamento, seja qual for o objeto a ser conhecido. O racionalismo funda na razão operando por si mesma a fonte do conhecimento verdadeiro, assim descarta qualquer conhecimento experiencial.

Na sua filosofia, Emmanuel Kant expõe que a razão humana deve submeter-se à crítica a fim de indagar sobre as condições que tornam possível o conhecimento a priori. Kant inaugura e revoluciona a concepção de conhecimento crítico. Com ele a ciência moderna foi acometida pela concepção de homem e natureza, na qual o indivíduo era o referencial, ao exigir que, antes de qualquer afirmação sobre as ideias, houvesse o estudo da própria capacidade de conhecer, isto é, da razão. Para Kant, o objeto do conhecimento se constitui no fato de que não conhecemos o real, a coisa em si mesma, mas sempre o real em relação com o sujeito que conhece, isto é, o real enquanto objeto. Passa a distinguir, dessa forma, o mundo dos fenômenos, a realidade da experiência, do mundo da realidade considerada em si mesma, a qual pode ser pensada, mas não conhecida. Em suma, a estrutura da razão é a priori, ou seja, vem antes da experiência e não depende dela. As condições de possibilidade da experiência são dadas pelo sujeito, são a priori. Nesse contexto, qualquer tentativa de pensar a vida e as relações integradamente se torna falha, pois a separação não se efetua apenas no nível do pensamento, mas também da realidade objetiva, construída pelo indivíduo.

Do outro lado, oposto ao racionalismo, o empirismo afirma que a razão é adquirida através da experiência. Ela é elevada a máxima potência, de modo que o conhecimento somente pode ser adquirido por meio da experiência. Responsável pelas ideias da razão e controlando o

trabalho da própria razão, o empirismo tem como fonte todo e qualquer conhecimento, experiência sensível. A experiência é o critério, logo o reconhecimento da verdade pode e deve ser posto à prova, podendo ser modificada ou abandonada.

O impasse entre o racionalismo, particularmente de Descartes, e o empirismo, particularmente de Locke e Bacon, fizeram surgir a dúvida de que o conhecimento racional, como conhecimento inquestionável, seria possível. A verdade seria apenas aparência, pois ficaria despossuída de validade absoluta ou ao menos permanente. Neste diapasão, se há conhecimento, ele é sempre passível de questionamentos e mudanças, se há verdade, ela é relativa, ela é isolada da totalidade. No fundo, não há verdade nem universal e muito menos absoluta. Para os modernos, a verdade só se torna verdade para o sujeito; a verdade é subjetiva. Não há qualquer garantia quanto a sua objetividade.

Essas concepções representam esforços de construção de um discurso racional e sistemático sobre o real, isto é, uma filosofia que dê conta da existência, quer dizer, da vida humana. Ora, as correntes filosóficas deste período, quando tão ufanista se mostra da capacidade humana, descortinam um fracasso do ser humano em se compreender a si mesmo, pelo fato mesmo do excesso de racionalidade discursiva.

O ser humano, porém, é mais. Ele vive no presente, alicerça-se no presente com sonhos de futuro. Expressa-se em um discurso que descortina a crise, quando reveladora de sentido, ou que cortina a crise, quando solucionadora única da vida. Em sua realidade, ele experimenta-se aberto a um outro que não si mesmo. Sua existência está situada entre a finitude e a infinitude. No pensar de Rahner, é a própria experiência de ser limitado que faz questionar tudo, chegando

ao ilimitado, ao Transcendente. “Ao afirmar a possibilidade de horizonte meramente finito de questionamento, essa possibilidade já se vê ultrapassada e o homem se manifesta como ser de horizonte infinito” (RAHNER, 1989, p. 46). A consciência do limite já é sua ultrapassagem.

2. A RAZÃO REDESCOBRE O HUMANO COMO SER DE HORIZONTE ABERTO AO INFINITO

A razão vista como atividade puramente intelectual, como defendida por algumas correntes, fecha as portas para a revelação divina, pois nesta, a verdade é dada pela fé, ou seja, não depende, a priori, do conhecimento intelectual. Também se pode aferir que nessa ótica a fé na revelação de Deus é irracional. Irracional é também a ideia de pensar que o ser humano é determinado tão somente pela razão, pela experiência, ou tão somente pela dúvida. Poderia perguntar-se se há espaço neste ser, humano, para a busca, o desejo, a fragilidade etc. Por isso talvez fosse necessário matizar este *logos*³ e dizer que ele é tão somente o *logos* que circula pela imanência da história, acreditando a priori que esse horizonte é insuperável. Sua forma mais difundida é o *logos* empírico-matemático. Mas ele mesmo deve ser compreendido por uma dimensão muito mais abrangente do *logos* humano integral. Sobre o valor da atividade intelectual, a Igreja no documento *Gaudium et Spes*, n. 34, não hesita em afirmar:

Longe de pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador, os

³ Em dicionários de filosofia, encontramos várias explicações à palavra grega, *Logos*. Aplica-se aqui a denominação que lhe é atribuída como o conteúdo que dá a razão de alguma coisa

cristãos devem, pelo contrário, estar convencidos de que as vitórias do gênero humano manifestam a grandeza de Deus e são fruto do seu desígnio inefável. Mas, quanto mais aumenta o poder dos homens, tanto mais cresce a sua responsabilidade, pessoal e comunitária (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1968, p. 177).

O ser humano é um ser social, limitado, histórico, frágil, sensível à sua realidade, que ele procura organizar por ser portador do *logos*. Em seu percurso revela igualmente o sentimento, a força de criação, o afeto que ajuda a discernir e a capacidade de conviver com os outros. A primazia de uma dessas dimensões instrumentaliza todas as outras, fragmentando a vida. L. Boff discute os malefícios da soberba da razão.

Essa hegemonia acabou por se transformar numa espécie de ditadura do *logos* sobre as demais dimensões da existência e de sua compreensão, especialmente quando o *logos* foi afunilado numa compreensão utilitarista e funcional, a assim chamada razão instrumental-analítica, própria dos tempos modernos (BOFF, 2005, p. 65).

A inauguração da pós-modernidade acontece quando a razão percebe sua impotência. O ser humano experimenta-se não ser tão onipotente quanto pensaria de si mesmo e de suas fenomenais invenções. Neste momento, a civilização humana vê-se assediada pela pós-modernidade que lhe abala os alicerces. A palavra crise povoa o vocabulário. Há muito tempo fala-se em crise econômica, política, cultural, religiosa, ecológica. Esses são os arcos maiores da crise. O progresso nos diversos setores da sociedade, muitas das vezes, não tem equivalência com o desenvolvimento humano.

Tal ideia tão comum na sociedade é denunciada pela pós-modernidade como enganadora, reflexividade sociologizada e psicologizada (GIDDENS, 1991, p. 43-51). Pois, as promessas da

modernidade manifestam-se mais num futurismo de uma visão de mundo e ideais a soluções reais. O conhecimento não trouxe um equacionamento satisfatório da questão social. Em que pese avanços inegáveis, o poder continua a gerar privilégios de um lado e exclusão social de outro.

Tanto uma razão que se põe a serviço dos privilégios só de uns, como outra que se põe na defesa exclusiva da via social, torna operante o dualismo e cobre o horizonte de possibilidades presentes na vida. A razão clama a uma abertura maior, abertura para se chegar ao infinito. O ser humano é portador do *logos*, como também, seu percurso revela igualmente seu ser de sentimento, força, inteligibilidade, discernimento e ética. Daí, bem pode redescobrir que suas obras e seu poder de criar, manifestam, na verdade, a grandeza do infinito de Deus. De fato, a razão possui alcance ao infinito, ao sentido da vida, a Deus. Bem compreendido, Deus aqui se compreende como companheiro de diálogo e participação e não como conceito de elucidação.

3. A CRISE DESVENDA O SENTIDO DA VIDA

A compreensão de crise, conforme apresentado, não é óbvia nem de uma única definição, nem muito menos banal. Na acepção mais ampla e genérica, o conceito de crise está associado a transição e a um estado de incertezas, do qual pode resultar algo benéfico ou pernicioso para a vida, pode prejudicar, mas traz também possibilidades de renovação.

A etimologia no grego liga crise à crítica. Sobre a crise, pode-se dizer:

De múltiplas maneiras pode manifestar-se a crise e, do ponto de vista filosófico e sociológico, é particularmente importante a crise histórica que se pode traduzir em crise na vida espiritual de um povo, quando as formas de arte, literatura, filosofia, moralidade etc., entram em declínio, devido ao enfraquecimento das crenças em que repousam e despontam novas formas correspondentes a aspirações e necessidades que começam a fazer-se sentir (LOGOS, 1992, p. 1229).

Para os sociólogos Berger e Luckmann, a crise na civilização pós-moderna apresenta-se como problema central na questão do sentido da vida. A crise de sentido está diretamente relacionada aos processos de modernização e secularização. Esses processos já não permitiriam uma leitura homogênea da vida nem das percepções estáveis de sentido na sociedade. O sentido é particular. Assim, crise de sentido e pós-modernidade associam-se pelo fato de não encontrarem no indivíduo valores comuns que determinam o agir nem uma realidade única para todos (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 78).

A crise pós-moderna tem desencadeado um processo profundo de deslocamento das estruturas e abalo nos quadros de referência que, anteriormente, permitiam às pessoas certa estabilidade e certa orientação com padrões claros e definidos. Essas transformações bruscas fragmentam a identidade da pessoa humana, de modo a perturbar a concepção que se tem de sujeitos integrados.

A situação hoje está muito mudada. Há uma fragmentação, perda de consistência que questiona e dissolve toda afirmação do ser, toda teoria, toda verdade. A pós-modernidade questiona a identidade pelas reações antagônicas que ela provoca. A ideia de relação é paradigmática desta época. Relação implica permanência, mudança, alteridade. A dificuldade consiste em compreender como as relações se constituem

numa realidade que prima pela fluidez, constante novidade, descentramento de si, que expulsa toda proposição de eternidade e transcendência.

Aparece, então, a crise com toda sua virulência e erradicação da vida. De fato, desconstruir a relação é desnorrear o ser humano, privando-o de um horizonte de sentido da vida. A relação implica duas identidades diferentes que se reconhecem na alteridade, adaptando-se a novas situações históricas. O mundo virtual possibilitou este tipo de contato que pode se intitular conexão. A comunicação virtual, melhor dizendo, a conexão virtual entre pessoas é criada, mas também fechada arbitrariamente. Para isso, basta um computador DEL para eliminar um amigo, uma conversa, um contato (virtual) afetivo, sexual. Bauman sinaliza com clareza as características dessas conexões na pós-modernidade.

A palavra “rede” sugere momentos nos quais “se está em contato” intercalados por períodos de movimentação a esmo. Nela as conexões são estabelecidas e cortadas por escolhas. A hipótese de um relacionamento “indesejável, mas impossível de romper” é o que torna “relacionar-se” a coisa mais traiçoeira que se possa imaginar. Mas uma “conexão indesejável” é um paradoxo. As conexões podem ser rompidas, e o são, muito antes que se comece a detestá-las. Elas são “relações virtuais” (BAUMAN, 2004, p. 12).

A permanente instabilidade na vida permite o nascimento de relações sociais sem precedentes e sem compromissos, desvendando para a crise fragmentadora da vida. Assim como a renúncia a sair dos esquemas estabelecidos e isolacionista faz a crise vendar o sentido da vida.

Todo ser humano deseja realizar-se em harmonia com a própria identidade, em atitude de respeito à dignidade dos outros e, no entanto,

experimenta-se muitas das vezes fragmentado. Ele vive a experiência de não estar presente a si mesmo, porque puxado de um lado pelo outro pelas exigências extrínsecas a si. Ausente de si mesmo, torna-se incapaz de reconhecer sua dignidade pessoal. Esvaziado de sua interioridade e identidade e, por esse motivo, não respeita a dignidade humana dos demais: eis uma faceta violenta e cruel da crise humana.

As conexões tendem para o prazer e o descompromisso. Trata-se de um prazer individual, momentâneo, fugaz, por isso descompromissado com a história, a utopia. Importa viver o hoje, pois amanhã tudo pode mudar. A mudança traz incertezas, inseguranças. Ela é indício de perda de controle e domínio da situação. Por esta via, mudanças devem ser excluídas, deletadas. Acentua a ideologia do prazer e do presentismo, a qual afeta fortemente o sentido de ser pessoa humana. Essas conexões não são de todo negativas nem de todo positivas. De um lado, reage-se contra a repressão ao prazer. O indivíduo moderno jamais quer adiar a felicidade para a eternidade. Sua concepção de vida não tem espaço para a dor. Qualquer contenção do corpo é vista como maniqueísmo, salvo para dar mais corpo ao corpo, com exercícios e dietas diversas. As conexões tornam obscuras o sentido da vida pela inconsistência de seus paradigmas.

Com frequência, a vida tem o caráter de ambiguidade ou mesmo de um dualismo. Viver o presente proporciona certa estabilidade, certa trégua que reduz a imprevisibilidade dos conflitos. Por outro lado, decreta-se que os sentidos foram feitos para o prazer. O prazer está no centro de atenção dos sentidos. A satisfação deve ser aqui e agora. Caso contrário, muda-se o foco de atenção ou desliga-se o programa. A concepção cristã de sacrifício, de ascese, é descartada. A univocidade do

cotidiano foi quebrada devido à adequação às constantes e aceleradas mudanças da realidade e à exigência às concepções e respostas à crise.

A abertura da crise à crítica e à sua renovação permite desvendá-la no contexto de leituras heterogêneas tão próprias da pós-modernidade, em vista de uma vida com sentido.

4. A PÓS-MODERNIDADE DESVIA O SENTIDO E A CRISE

Os estudiosos dos temas ligados aos processos culturais e históricos falam da pós-modernidade como de um programa civilizatório ainda a se instalar. Na verdade, mesmo o nome a se atribuir a este novo período da epopeia humana é ainda controverso. No entanto, já se fala de sua crise.

De fato, do ponto de vista antropológico, a pós-modernidade demanda uma nova sensibilidade por causa da dissolução do que outrora estruturava e norteava a vida. Por causa disso, viabiliza-se de pronto uma crise, que pode favorecer a apropriação de novas possibilidades de ação, a revisão de hábitos que se vão enraizando, mas, ao mesmo tempo, não correspondem à reconstrução criativa e respeitosa dos laços que ligam as pessoas com toda a criação, com outras pessoas e com Deus. Leonardo Boff faz a seguinte assertiva “as crises são purificadoras e o caos momentâneo prepara a irrupção de uma ordem mais alta e integradora” (BOFF, 2005, p. 7). Importa assumir a crise, e com esperança, caso contrário a vida estará à margem da história e a surpresa do momento futuro estará ofuscada. A pós-modernidade desvia a crise quando não- sentido da vida.

A crise aparece mais dolorosa, devido a apresentar uma visão de um mundo imprevisível, sem definições, maleável, como que tendo

autonomia e determinação sobre os seres humanos. Do tipo exemplar, temos o sistema econômico, sem rosto, mas que fala e dita normas, sem corpo, mas persuade a segui-lo à risca, sem coração, mas aconchega a quem o idolatra.

O deus da idolatria, argumenta Gutierrez, exige vítimas humanas. A violação do ser humano é a maior das idolatrias. “O deus da idolatria é um deus assassino. Muito é o sangue que se derrama no afã do lucro” (GUTIERREZ, 1990, p. 90). No Brasil, o tráfico humano tem aumentado, a vida é comercializada. Há os que dizem: “eu sou dono da minha vida”. Esses esquecem-se do seu Criador e Senhor, que dá vida e quer a vida. Pior desempenho tem os que se portam como donos da vida dos outros. Trata-se aqui do indivíduo que “na ânsia de riqueza e poder, não se detém diante de nada, atropela o direito dos demais e pisoteia os mandamentos do Deus que exige a defesa do pobre e do oprimido” (GUTIERREZ, 1990, p. 80).

A deterioração do cotidiano, na expressão de Kujawski, é o ponto de partida da crise do século XX. O autor compreende que a realidade humana constitui o âmbito no qual todas as outras esferas da realidade, e as crises, manifestam-se. O ser humano é afetado diretamente por sua situação imediata, sua realidade concreta, tal como ela se apresenta. Entre realidade cultural e ser humano não há separação. O ser humano afeta e é afetado pelo meio no qual vive.

O cotidiano faz parte integrante e constitutiva de mim mesmo; eu sou o que ele faz de mim e o que eu faço dele. Se o cotidiano se fragmenta e se desintegra, sou eu que me fragmento e me desintegro. Já não sei quem sou, nem mesmo se sou alguém. Talvez eu não passe de um flato, sopro dessa massa humana imensa e disforme que me oprime por todos os lados e na qual vago perdido (KUJAWSKI, 1988, p. 55).

Esse ensaísta localiza a crise que afeta a vida em seu alicerce: o cotidiano. A crise, não é então só no plano econômico, político, cultural ou religioso; antes de tudo, ela perpassa o que há de mais profundo na vida: o sentido da vida. O cotidiano da vida é nosso referencial, no comum da vida manifesta-se o ordinário e o extraordinário, a banalidade e o excêntrico. A crise afeta este lado tão humano, tão nosso.

Lipovetsky fala da crise pós-moderna como a era do vazio do sentido. O autor argumenta que diante do sistema operante que insiste em desconectar as pessoas dos desejos coletivos, em controlar as indignações sociais, é forte o convite ao desengajamento emocional. Sem que haja consciência, e em corroboração com esse processo, presencia-se no ser humano uma apatia como nova forma de socialização, cuja lógica se assenta em não reclamar nem se revoltar. Nos relacionamentos, vigora uma apatia emocional. Os sentimentos foram esvaziados e os ideais desmoronados, sem que isso acarretasse revolta ou angústia. Sociologicamente, temos uma apatia de massa.

Nisso consiste a crise do sentido, que na verdade, prenuncia sua ausência. Os antagonismos coabitam sem divergências. “A oposição do sentido e do não-sentido deixou de ser dilacerante e perde a sua radicalidade perante a frivolidade ou a futilidade da moda...” (LIPOVETSKY, 1989,

p. 37). A experiência mais radical da crise, como descreve Lima Vaz, consiste no ato consciente da civilização humana que “ao fazer do próprio homem o princípio imanente do sentido, ela eleva à dignidade ontológica de um absoluto a liberdade antropocêntrica” (LIMA VAZ, 1994, p. 13). O sujeito humano encerra em si o sentido, coloca-se a si mesmo como o reino do sentido. Assim, a crise do sentido e do não-

sentido⁴ ocupa lugar privilegiado no pensamento pós-moderno. O tema torna-se dominante e, segundo o filósofo jesuíta, “é provável que tenhamos atingido aqui a raiz mais profunda, a raiz propriamente espiritual da crise da modernidade. [...]. O homem se glorifica de ter enfim instalado o seu reino” (*Ibidem*, p. 13).

Na compreensão desta pós-modernidade, conforme os autores citados, é elevado o risco de a existência ser transformada em mero vocábulo ou tornar-se realidade para uns poucos. Por outro lado, o ser humano que exclui o outro exclui a si mesmo da possibilidade de diálogo com este outro. Neste ínterim, o sentido que plenifica toda a vida em Deus, a integração da vida a qual o ser humano é chamado, a vida em abundância conferida no ato criador, torna-se volatizada pela dispersão do sentido, pela geração de crises e que tornam escassa a vida. A pós-modernidade possibilita desviar e ser via do sentido e da crise: os antagonismos coabitam sem divergências.

5. A CRISE *DESFRAGMENTA A VIVER O PROFUNDO SENTIDO DA VIDA*

Crise não é sinônimo de desastre e pode bem ser indício de uma nova e boa vida, polarizada pela reflexão e pela transformação. “A crise age como um crisol (elemento químico) que purifica o ouro de sua ganga; a crise vai acrisolando (purificando) a pessoa para a sua verdadeira identidade, ao depurá-la de tudo quanto possuía de fictício e deturpado” (BOFF, 1976, p. 180). Ela propicia ao ser humano o situar-se em sua realidade, dentro de um processo purificador. Parafrazeando Paulo (1Cor 1,25; 2Cor 12,9), na fraqueza podemos revelar o quanto somos fortes em Deus. A obra redentora de Deus em Jesus Cristo

³ Conforme título do artigo do filósofo Lima Vaz: “Sentido e não-sentido na crise da modernidade”.

concretiza o grande propósito divino de harmonia tanto dos seres humanos entre si, como entre os seres humanos e a natureza.

A crise pode ser momento de saídas, de alternativas, de criatividade. Trazendo para mais perto, a teologia da América Latina tem compreendido seu compromisso libertador na ótica segundo a qual a opção pelos excluídos e a crise ecológica são faces de uma mesma realidade, pois ambas se ligam ao meio ambiente. A crise interpela a pessoa cristã a ser coerente com sua origem, a acolher a crise com atitudes criativas, a ir na contramão de toda e qualquer proposta individualista, a sair da mesmice. Outrossim, a crise pode ser uma chance única para modificar ou mesmo abandonar alguns conceitos ampliando a esfera da experiência da existência e definindo um uso convivial das coisas para o bem-estar da vida.

A superação da crise é possível. Ela não é o fim de tudo. Pode-se aprender isso estudando a aparição e superação de outras e diferentes crises na história. Entretanto, Lima Vaz assegura que não haverá saída desta crise pós-moderna “enquanto não se universalizar a experiência da inanidade ou do não-sentido do humanismo antropocêntrico” (LIMA VAZ, 1994, p. 14).

Como ser de desejo, abre-se para o ser humano a possibilidade de ser pessoa de desejo, de ser para Deus, de viver o profundo sentido da vida. Desejo que é ao mesmo tempo seu foco e sua origem. O desejo é reflexo da tensão entre incompletude de fato e completude de horizonte. Toda a experiência da história situa o horizonte da existência humana na tensão do ser finito que tende para o infinito, da síntese ativa do temporal e do eterno. De modo lapidar, os místicos ensinam que o ser humano encontra expressões do mistério cristão unidas ao mistério da pessoa. Contempla-se “a presença no ser humano do desejo

do Mais, de algo que o supera, sua condição de estar habitado por um excesso que o inunda e o transborda” (VELASCO, 2009, p. 253).

Como se tem visto, marca de nosso tempo, não é raro que estudiosos sustentem que a realidade contemporânea traz consigo uma crise do sentido. Também é comum não a considerarem somente como fragmentação, podendo desfragmentar a viver o profundo sentido da vida. Essa afirmação também presente no documento da Igreja chama a atenção para a crise enquanto perda de identidade de ser humano.

Nosso tempo traz em si uma ambiguidade. Estamos num tempo de muitas falas, muitos ruídos, muito barulho, incertezas e crise de referências. O mundo fala, mas tem sede de palavra que guia, tranquiliza, impulsiona, envolve, ajuda a discernir (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2011-2015, p. 20).

Brota a pertinente reflexão elaborada por Maria Clara Bingemer sobre como situar a questão Deus na pós-modernidade em crise. A teóloga parte da premissa que nos séculos passados era corrente a opinião de que o cristianismo constituía o centro religioso mundial em torno do qual girariam as outras religiões ou tradições religiosas. Hoje o centro gravitacional de todas as religiões, a começar do próprio cristianismo, é Deus. A noção de Deus, embora possa haver diferentes nomes como Trindade, Transcendente, Realidade Última, está na base de todo sistema religioso como realidade doadora de sentido para o mundo e para a existência humana. Todavia, uma das pretensões da modernidade foi e para a pós-modernidade continua sendo, justamente, retirar do horizonte humano a questão Deus e todo rastro de sua existência. Movida por um ideal secularizador, julgava-se capaz de forjar uma “civilização da racionalidade, da emancipação em todos os

níveis, em que a humanidade, saída da infância, não necessitaria mais de um Ser supremo ou de um Sujeito absoluto que lhe fosse normativo para guiar-se e organizar-se” (BINGEMER, 1993, p. 54). Ora, também o cristianismo recusa o Absoluto, como algo que anule o ser humano. Na fé cristã, o Absoluto apresenta-se quenoticamente ao diálogo.

O pensamento pós-moderno põe em questão toda tentativa de nomear o Absoluto, julgando inadequadas as pretensões universalistas do discurso religioso. Mas, justamente aí, devolve à reflexão cristã uma antiga perspectiva, ou seja, aquela que desemboca no mistério e na dualidade como reconhecimento da impossibilidade de pensar e dizer completamente o Ser em quaisquer dos seus aspectos. Ainda que por via indireta, a pós-modernidade leva a ver que todo modo de falar de Deus é posto em xeque e recorda sua radical inadequação.

No plano da comunicação, o silêncio sobre Deus condiz mais com a experiência de Deus que a própria palavra: silêncio que fala, silêncio do sabor, da compreensão íntima, do amor desfrutado. “Há um mistério de morte imanente à consciência e à linguagem humana, quando se trata de expressar Deus” (BINGEMER, 1993, p. 64). Mas esse silêncio é invadido por uma Palavra Nova, reveladora do Grande Silêncio: Deus se fez carne em Jesus de Nazaré! Em sua experiência religiosa, unem-se indissolavelmente dois polos humanamente irreconciliáveis: o Absoluto e o Pai, na gratuidade misteriosa de quem ama para sempre. Ambas as vias parecem falar de um Deus que se relaciona com a história humana, por um viés todo especial, que não só não lhe põe limites como lhe descortina infinitas possibilidades.

Longe de ser utópica, a visão da crise que desfragmenta a vida conferindo sentido integrador para todas as relações manifesta que o otimismo esperançoso jamais fenece, pois mesmo onde o mal parece

envolver toda a realidade, a graça de Cristo liberta, mesmo dentro da visão da crise.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar da crise desfragmentadora do sentido da vida teve em vista chamar a atenção para o sentido e para a dualidade presente na vida. Dualidade opõe-se a dualismo. O dualismo fragmenta o ser humano, pois vê as dimensões da realidade justapostas e sem relação entre si. É isso que falseia o sentido da vida. A crise, considerada em si mesma, não é boa nem má. Nesta leitura, abre-se a possibilidade de a crise desfragmentar o sentido da vida; de construir um discurso que descortina a crise; de uma razão que redescobre o humano como ser de horizonte do bem e do belo. A crise pode desvendar o sentido da vida no interior de uma pós-modernidade desviada de seu poderio sobre o sentido, e a crise, para que o ser humano, integrado, possa ver o horizonte amoroso e amável da realidade.

Mais que nunca, a tarefa da antropologia teológica e de toda teologia não é de oferecer enunciados científicos, enumerar possíveis paralelos ou criar questionamentos, senão, impulsionada pelo esforço do pensar humano a partir da experiência de Deus, tudo compreender sob a ótica do divino, isto é, do Sentido. Na experiência da crise, toda pessoa pode ter a esperança em Cristo. Nem a morte é a palavra final. A Ressurreição é a palavra última. Em Jesus ressuscitado sempre se pode ter esperança de uma vida com sentido.

As crises com suas dificuldades, impasses e desafios provocam atitude reflexiva e livre, própria da experiência humana. A saída da crise fragmentadora da vida não pode ser outra, senão, pôr-se a ouvir o

sentido que ecoa na própria realidade. A experiência da crise da existência está radicada em se querer vivê-la alienada da própria raiz, centrada em si, perda do elo originante da vida. A crise fragmentadora do sentido da vida na compreensão da pós-modernidade pode ser acolhida como oportunidade de revalorização das relações como caminho de integração das dimensões da vida humana. De fato, há uma busca pelo ser humano, intrínseca e maior que todas as outras, do profundo sentido da vida, onde se vivam o bem, o belo e o amor, onde haja Deus. Mas Deus aqui se compreende como companheiro de diálogo e participação e não como conceito de elucidação.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a Orientação do Homem Moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e Vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil, 2011-2015*. São Paulo: Paulinas, 2011, (Documentos da CNBB; 94).
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações. Introdução e índice analítico de Boaventura Kloppenburg; coordenação geral de Frederico Vier*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUTIERREZ, G. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

KUJAWSKI, G. M. *A crise do século XX*. São Paulo: Ática, 1988.

LIMA VAZ, H. C. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64, 1994.

LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.

LOGOS - Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia. São Paulo: Verbo, 1992.

OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética*. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

VELASCO, J. M. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.

3

A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E A ECONOMIA DE FRANCISCO

Amarildo José de Melo

INTRODUÇÃO

No dia primeiro de maio de 2019, memória de São José Operário, o Papa Francisco escreveu uma carta convocatória a jovens economistas e empreendedores, com o propósito de reanimar a economia. Além desta parcela da juventude, convidou também para trabalhar em rede, movimentos populares, grandes expoentes da Economia mundial, como o Ladislau Dowbor (professor de Economia da PUCSP), Eduardo Suplicy (com seu projeto de Renda Básica), premiados com o prêmio Nobel de Economia, como o americano Joseph Stiglitz, e outros pesquisadores para pensar uma nova Economia junto com as outras ciências sociais e de forma que o povo participe, entendendo as regras do funcionamento da Economia. Convidou-os a dizer *não* à expressão neoliberal do capitalismo, caracterizada pela financeirização, pela liberdade plena do mercado e pelo capital sem trabalho, que exclui os pobres, destrói a natureza e mata os mais frágeis. Advertiu-os quanto aos perigos do modelo neoliberal do capitalismo, caracterizado pela ideia do Estado mínimo, pela não intervenção do Estado na relação entre capital e trabalho e pela absolutização do lucro, que, conseqüentemente, desembocam na concentração radical das riquezas nas mãos de poucos e no crescimento do número de miseráveis

Escrevo-vos a fim de vos convidar para uma iniciativa que desejei muito: um evento que me permita encontrar-me com quantos estão a formar-se e começam a estudar e a pôr em prática uma economia diferente, que faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta (FRANCISCO, 2019, p. 1).

A carta do papa é um pequeno documento de três páginas, mas que expressa o ideal de uma ordenação justa da economia, numa mudança do modelo econômico, a fim de que possa ser construído um mundo mais humano, justo, solidário e fraterno, onde a competição, mola mestra do capitalismo, seja relativizada pela cooperação.

Os grandes temas da economia de Francisco se encontram presentes em seus primeiros documentos: *Evangelium Gaudium* (2013), *Laudato Si* (2015), *Fratelli Tutti* (2020) e *Minha querida Amazônia* (2020). O horizonte de Francisco nesta convocação é a superação da crise ecológica e social, que coloca em risco a vida no planeta.

Além destes documentos de Francisco, é preciso considerar também seus sermões nas ilhas de Lampedusa (2013) e Lesbos (2016), quando voltou com mais intensidade o seu olhar para o grave fenômeno humano das migrações. O papa denunciou a globalização da indiferença (Lampedusa, 2013) e convidou a Europa, berço dos direitos humanos (Lesbos, 2016), a passar do pecado da indiferença à prática da hospitalidade, do acolhimento e do cuidado.

Também por meio de outros documentos – como os sermões nas prisões da Bolívia (2015), no México (2016) e no Chile (2018), o Papa têm denunciado a indiferença social para com as pessoas privadas de liberdade, convidando o mundo a encontrar caminhos para a paz social para além do aprisionamento de pessoas. O papa insiste em propor uma

mudança no sistema prisional, colocando o respeito à dignidade humana e a ressocialização como grandes objetivos do encarceramento.

Como pano de fundo das manifestações do Papa Francisco por uma economia realmada, temos a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, os documentos sociais posteriores ao Concílio Vaticano II e os grandes princípios da Doutrina Social da Igreja.

1. COMO CIDADÃOS, SOMOS CHAMADOS A PARTICIPAR DAS GRANDES DECISÕES

A participação é um dos princípios mais importantes do ensino social da Igreja. Desde a carta Encíclica *Rerum Novarum* (1892), de Leão XIII, em plena Revolução Industrial, vemos a defesa do direito de organização dos trabalhadores para a busca da justiça na relação entre o capital e o trabalho, entre patrões e empregados, no interior das fábricas e na sociedade. Esse paradigmático documento de Leão XIII, chama a atenção para o direito de propriedade privada dos bens como direito universal e para a dignidade do trabalhador, entendido não como uma mera peça na engrenagem produtiva, mas como pessoa, sujeito de direitos e deveres.

A *Rerum Novarum* e suas teses foram confirmadas quarenta anos mais tarde pela Encíclica *Quadragesimo anno* (1929), de Pio XI, período pós Primeira Guerra Mundial, pós revolução bolchevique na Rússia e tempo de crescimento do fascismo na Europa. O direito de participação, de organização em associações e sindicatos em busca de justiça social, tudo isso é defendido por Pio XI. O Papa ensina a necessidade de o Estado, como árbitro na relação entre patrões e empregados, garantir o direito dos operários e a justiça social, que não é conquistada pela luta de

classes, mas pela cooperação entre as classes sociais, pelos princípios de solidariedade e fraternidade.

No período pós Segunda Grande Guerra, a luta contra o fascismo na Itália e contra o nazismo na Alemanha fez brotar no Ocidente o sonho de uma sociedade democrática, na qual todos são chamados à cidadania, a participar do governo da *polis*, a construir uma sociedade sem guerras, em que os conflitos entre as nações são resolvidos pelo diálogo e pela diplomacia. É a época da Organização das Nações Unidas (ONU) e de seus organismos visando a alimentação, a saúde, os direitos femininos etc. Nessa ocasião, veio à luz a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1949).

Na Igreja, em comunhão com os ideais de participação e justiça social lançados pela *Rerum Novarum* de Leão XIII, vemos o Papa João XXIII publicando dois importantes documentos sociais, *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963). Em seguida, houve a convocação do Concílio Vaticano II, mudando a forma de ser da Igreja, que passa da luta antimodernista para a inserção no mundo novo da modernidade. Era preciso insistir na importância da justiça social e da paz através da participação cidadã, do diálogo e da cooperação entre as classes sociais e nações, no respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana. Para João XXIII, é impossível haver paz duradoura, enquanto houver nações miseráveis convivendo ao lado de nações opulentas.

O espírito de cidadania eclodiu com força nos documentos do Concílio Vaticano II, em especial na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). O Capítulo II trata da comunidade humana. Ensina que a busca do bem comum deve ser o grande objetivo da Igreja e da humanidade, e que esse deve ser o desafio de todas as pessoas e instituições (GS, 26). Em um ambiente de guerra e profundo desrespeito à dignidade e aos direitos

fundamentais da pessoa humana, o documento proclama a necessidade de respeito a toda pessoa, independente de raça, cor, ideologia etc. (GS, 27).

A democracia é assumida pelo Concílio como a melhor forma de governo.

A consciência mais sentida da dignidade humana dá origem em diversas regiões do mundo ao desejo de instaurar uma ordem político-jurídica em que os direitos da pessoa na vida pública sejam melhor assegurados, tais como os direitos de livre reunião e associação, de expressão das próprias opiniões e de profissão privada e pública da religião. A salvaguarda dos direitos da pessoa é, com efeito, uma condição necessária para que os cidadãos, quer individualmente quer em grupo, possam participar ativamente na vida e gestão da coisa pública (GS, 73).

O número 75 da GS fala sobre o direito e o dever de viver a cidadania, de participar do governo da “polis”, seja pelo exercício do voto ou pelo empenho em prol do bem comum.

Essa constituição pastoral construída num clima de profunda intolerância e ódio, em razão da Guerra Fria que dividia o mundo nos anos 1960, proclama a necessidade do respeito e do amor aos adversários (GS, 28), a igualdade fundamental entre todas as pessoas (GS, 29) e a necessidade de superação de uma ética de tom individualista, para passar a uma ética social (GS, 30). Para o Vaticano II, o desafio não é apenas tornar a pessoa melhor, mas pensar no bem comum, construir uma sociedade mais humana, justa e fraterna, por meio da participação e da solidariedade (GS, 1).

É esse mesmo espírito renovador do Concílio que move o Papa Francisco na convocação de jovens economistas e empreendedores a participarem da construção de uma nova economia, que inclua os

pobres e não destrua o meio ambiente. Para entender o Papa Francisco e seu pontificado, é preciso necessariamente mergulhar nesses números da GS. Eles carregam o ideal, o sonho comum de uma sociedade democrática e participativa, e de uma nova ética social que priorize o bem comum.

3. CUIDADO COM A CASA COMUM

A questão ecológica é recente na Doutrina Social da Igreja. O temor das consequências da Guerra Fria, travada entre Estados Unidos da América e seus aliados de um lado e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas de outro, motivou o Papa João XXIII (*Mater et Magistra e Pacim in Terris*) e Paulo VI (*Populorum Progressio*) a empenharem-se contra a competição entre estes dois blocos que dividiam o mundo. Os papas insistiram na necessidade de uma mudança de atitude e convidaram todos os homens e mulheres de boa vontade a fazer a passagem da competição para a cooperação entre as nações, visando a paz, o desenvolvimento e a preservação da vida das pessoas e do planeta.

Mas foi o Papa João Paulo II, na Encíclica *Solicitudo Rei Socialis* (1987), comemorativa dos vinte anos da promulgação da Encíclica *Populorum Progressio* (1967), de Paulo VI, que refletiu especificamente sobre a questão ecológica, lembrando que o ser humano é também uma criatura formada do barro da terra. O papa polonês lembra a necessidade de uma mudança radical na forma de se relacionar com o planeta, passando do domínio despótico dos bens da Terra para a defesa e o cuidado da mesma.

O desenvolvimento não pode consistir somente no uso, no domínio e na posse indiscriminada das coisas criadas e dos produtos da indústria

humana; mas sobretudo em subordinar a posse, o domínio e o uso à semelhança divina do homem e à sua vocação para a imortalidade. É esta a realidade transcendente do ser humano, a qual é transmitida desde a origem a um casal, o homem e a mulher (cf. Gn 1,27), e que, portanto, é fundamentalmente social (*Solicitududo Rei Socialis*, 29)

Na Encíclica *Centesimus annus* (1991), comemorando os cem anos da promulgação da *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, retoma o tema ecológico, abordando a necessária mudança da relação entre o ser humano e a natureza criada. Inaugura o conceito de ecologia humana. Critica a organização da sociedade baseada na produção e no consumo e, mais especificamente, questiona o consumismo caracterizante do capitalismo neoliberal. Fala da necessidade de se cuidar do meio ambiente e de respeitar todas as formas de vida. Para o papa, o ser humano não é um senhor despótico com o direito de destruir; ele deve viver um senhorio participado, considerando o senhorio absoluto de Deus.

O homem, que descobre a sua capacidade de transformar, [...] pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não deve trair. Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele (CA, 37)

Esse tema da Ecologia Humana retorna de forma mais aprofundada nos escritos sociais do Papa Bento XVI. A Encíclica, de 2009, *Caritas in Veritate* (CV), publicada no crítico contexto da crise financeira de 2008-2009, chama a atenção para a necessidade de mudança de mentalidade, de estilo de vida, da relação entre as pessoas e nações e da relação com a natureza criada.

É necessária uma real mudança de mentalidade que nos induza a adotar novos estilos de vida, “nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum sejam os elementos que determinam as opções dos consumos, das poupanças e dos investimentos” (CV, 51).

De uma certa forma, Bento XVI antecipou o grande tema trabalhado pelo Papa Francisco, intuindo que não há uma crise apenas ambiental, mas duas crises interligadas, a crise social e a ambiental, que precisam ser enfrentadas e superadas.

Toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais, assim como a degradação ambiental por sua vez gera insatisfação nas relações sociais. A natureza, especialmente no nosso tempo, está tão integrada nas dinâmicas sociais e culturais que quase já não constitui uma variável independente. A desertificação e a penúria produtiva de algumas áreas agrícolas são fruto também do empobrecimento das populações que as habitam e do seu atraso (CV, 51).

4. CUIDADO COM A CASA COMUM E COM A SOCIEDADE

Para Francisco, também a criação é um lugar teológico (BLANCO, 2020, p. 40). Para ele o cuidado da natureza criada é uma exigência da missão, da fidelidade ao Evangelho. Para ele, a destruição da natureza criada é um sinal dos tempos que precisa ser interpretado e enfrentado. Todos os seus escritos são voltados para a superação da crise ambiental, com graves repercussões sociais. Conforme diz Alexandre Martins, o apelo do Papa Francisco é por uma conversão ecológica, uma mudança na nossa forma de viver no mundo. “A conversão ecológica significa passarmos de um modelo consumista-exploratório, para um modelo cuidadoso-sustentável” (MARTINS, 2020, p. 173). Em suma, os humanos

nada mais são que guardiões da obra de Deus. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), o papa torna público o programa pastoral do seu pontificado. Por meio dele diz uma palavra condenatória a quatro tendências da sociedade atual, que estão na base da crise social e ambiental que caracteriza e ameaça o nosso mundo: a economia da exclusão (n. 53-54), a idolatria do dinheiro (n. 55-56), o dinheiro que governa em vez de servir (n. 57-58) e a desigualdade social que gera a violência.

Francisco tem consciência de que o bem comum é papel do Estado e que a Igreja não tem a solução para os graves problemas sociais e ambientais.

O cuidado e a promoção do bem comum da sociedade compete ao Estado. Este, com base nos princípios de subsidiariedade e solidariedade e com um grande esforço de diálogo político e criação de consensos, desempenha um papel fundamental – que não pode ser delegado – na busca do desenvolvimento integral de todos. Este papel exige, nas circunstâncias atuais, uma profunda humildade social (EG, 240).

Para ajudar na superação das crises social e ambiental, o papa insiste na necessária conversão da Igreja à luz do Evangelho, a deixar de ser o centro, para ser uma Igreja em saída missionária e servidora.

Saiamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! (...) prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças (EG, 49).

“Dai-lhes vós mesmos de comer”, disse Jesus (Mc 6,37). Esse mandamento de Cristo à sua Igreja continua valendo sempre. A Igreja deve ir ao encontro dos famintos e excluídos, daqueles que a sociedade descarta e abandona. “Assim como o mandamento ‘não matar’ põe um

limite claro para assegurar o valor da vida humana, assim também hoje devemos dizer ‘não a uma economia da exclusão e da desigualdade social’. Esta economia mata” (EG, 53).

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco denuncia a forma de vida egoísta e hedonista, e a economia que exclui e que mata, sob o conceito de globalização da indiferença.

Para se poder apoiar um estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença. Quase sem nos dar conta, tornamo-nos incapazes de nos compadecer ao ouvir os clamores alheios, já não choramos à vista do drama dos outros, nem nos interessamos por cuidar deles, como se tudo fosse uma responsabilidade de outrem, que não nos incumbe (EG, 54)

O drama da radical e injusta desigualdade social veio à tona nos números do período da pandemia da Covid 19. Conforme os dados da OXFAM Brasil, a concentração de renda na América Latina subiu de forma alarmante, sendo que setenta e três bilionários viram a sua riqueza aumentar entre os meses de março a junho de 2020 em 48,2 bilhões de dólares. No Brasil, os dados são ainda mais alarmantes. Nesse mesmo período, 42 bilionários viram suas fortunas passarem de 123,1 bilhões de dólares para 157,1 bilhões de dólares. Dados atuais mostram que 55 bilionários brasileiros têm em mãos 176 bilhões de dólares. O problema é que não é só a riqueza de uma minoria que aumenta, mas o exponencial crescimento da miséria, da exclusão e da insegurança alimentar no Brasil e nos países da América Latina:

¹ GIFE. O aumento da desigualdade social no Brasil, segundo pesquisas (21/02/22). Disponível em <https://gife.org.br/desigualdade-social-no-brasil/#:~:text=Ainda%20de%20acordo%20a%20pesquisa,116%2C8%20milh%C3%B5es%20de%20pessoas>. Acesso em 06/09/22.

4.1 A HOSPITALIDADE E O CUIDADO COM OS MIGRANTES

A preocupação do Papa Francisco com os pobres, com os imigrantes já aparece na Exortação *Evangelii Gaudium* (2013). Para Francisco o imigrante é acima de tudo um pobre, e o pobre não é apenas uma categoria sociológica, mas “um lugar teologal de revelação e conversão para a teologia e para a Igreja, além de ser uma realidade histórica e universal” (BLANCO, 2020, p. 30). O papa diz: “os migrantes representam um desafio especial para mim, por ser Pastor duma Igreja sem fronteiras que se sente mãe de todos. Por isso, exorto os países a uma abertura generosa, que, em vez de temer a destruição da identidade local, seja capaz de criar novas sínteses culturais (EG, 210).

Francisco denuncia a indiferença com relação aos migrantes. Essa denúncia aparece de forma muito clara nos seus pronunciamentos proféticos na ilha italiana de Lampedusa, em 2013, e na ilha grega de Lesbos, em 2016, quando questionou a indiferença da sociedade italiana e europeia em relação a milhares de imigrantes mortos por afogamento nas águas do mar Mediterrâneo e no mar Egeu.

Em Lampedusa, o papa questionou a cultura do bem-estar social, a indiferença diante de pessoas de raça e religião diferentes, chamando à solidariedade e ao acolhimento fraterno. Ele lança duas inquietantes perguntas de Deus ao ser humano: a Adão (Onde estás?) e a Caim (Onde está o seu irmão?). Com isso, colocou em xeque a prepotência e a autosuficiência do ser humano, que esqueceu sua condição de criatura e sua capacidade de viver em fraternidade. Francisco denuncia a incapacidade dos humanos de se responsabilizarem e cuidarem do mundo e uns dos outros. “Estamos desorientados, já não estamos atentos ao mundo em que vivemos, não cuidamos nem guardamos aquilo que Deus criou para

todos, e já não somos capazes sequer de nos guardar uns com os outros” (Lampedusa, 2013).

Nessa homilia, Francisco questiona a indiferença e chama à solidariedade para com os migrantes, que buscavam simplesmente um lugar para si e suas famílias, um pouco de serenidade e paz.

Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam os seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para sustentar as próprias famílias? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de "padecer com": a globalização da indiferença tirou-nos a capacidade de chorar! (Lampedusa, 2013).

A questão dos imigrantes e refugiados foi também motivação para duas visitas apostólicas à ilha grega de Lesbos, porta de entrada de refugiados sírios, afegãos e iraquianos na Europa. Em Lesbos, Francisco clamou os europeus à hospitalidade, lembrando que a Europa foi berço dos direitos humanos.

Sua preocupação com o fenômeno das migrações em massa se fez ver também no sudeste da Ásia, quando Francisco foi ao encontro de muçulmanos Rohingya de Mianmar (2017), que procuravam asilo em Bangladesh. A preocupação do Pontífice com pessoas de outro credo e nação expressam seu sentimento fraterno para com toda a humanidade, como já havia ensinado na Encíclica *Laudato Si*: “É preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS, 5)

4.2 A HOSPITALIDADE E O CUIDADO COM AS PESSOAS PRIVADAS DE LIBERDADE

A preocupação de Francisco com a indiferença social e com os pobres, como lugar teológico, aparece também nas suas visitas e pronunciamentos aos encarcerados. Estes estão presentes em suas liturgias, quando lava os pés de pessoas encarceradas, mas, de forma muito clara, isso aparece nas visitas apostólicas às prisões na Europa, Estados Unidos e especialmente na América Latina: Na Bolívia (2015), no México (2016) e no Chile (2018). Na Bolívia, no Centro de Rehabilitación Santa Cruz-Palmasola, fez graves críticas ao sistema carcerário local e afirmou que “reclusão não é o mesmo que exclusão” (Bolívia, 2015). No México, em fevereiro de 2016, no Centro Penitenciário de Ciudad Juárez, o papa disse:

Já se perderam várias décadas pensando e crendo que tudo se resolve isolando, separando, encarcerando, livrando-nos dos problemas, acreditando que estas medidas resolvem verdadeiramente os problemas. Esquecemos de concentrar-nos naquilo que realmente deve ser a nossa preocupação: a vida das pessoas; as suas vidas, as das suas famílias, as daqueles que também sofreram por causa deste ciclo vicioso da violência (México, 2016).

Neste sermão aos presos mexicanos, Francisco lembrou que os cárceres “são um sintoma de como estamos na sociedade; em muitos casos são um sintoma de silêncios e omissões provocadas pela cultura do descarte. São sintoma duma cultura que deixou de apostar na vida, duma sociedade que foi abandonando os seus filhos” (México 2016). Disse ainda que “o problema da segurança não se resolve apenas encarcerando, mas é um apelo a intervir para enfrentar as causas estruturais e culturais da insegurança que afetam todo o tecido social” (México, 2016).

No Chile, o papa visitou a prisão feminina *Fundación Mujer levántate*. No sermão dirigido às mulheres presas e aos agentes penitenciários, lembrou que

nenhum de nós é uma coisa: todos somos pessoas e, como pessoas, temos esta dimensão da esperança. Não nos deixemos “coisificar”. Não sou um número, não sou o recluso número tal; sou Tício ou Caio que trago dentro de mim a esperança e quero dar à luz a esperança (Chile, 2018).

Nessa mesma perspectiva, disse às mulheres encarceradas: “ser privadas de liberdade não é o mesmo que ser privadas de dignidade, não! Não é a mesma coisa. A dignidade não se toca, em ninguém. Zela-se, defende-se, nutre-se. Ninguém pode ser privado da dignidade” (Chile, 2018). Nesse mesmo sentido, fala aos agentes penitenciários: “Tendes uma tarefa delicada e complexa e, por isso, espero que as autoridades possam assegurar-vos também as condições necessárias para realizardes o vosso trabalho com dignidade” (Chile, 2018).

Para o papa, o aprisionamento em si não é a solução para os problemas de segurança social; ao contrário, quase sempre é exclusão e descarte. O sistema carcerário deve proporcionar a ressocialização e a reinserção da pessoa condenada pela justiça. “A sociedade tem a obrigação – a obrigação! – de vos reinserir a todas vós” (Chile, 2018).

4.3 A HOSPITALIDADE E O CUIDADO PARA COM OS IDOSOS E DOENTES.

Além dos migrantes (imigrantes e refugiados) e dos presos, Francisco manifesta também a sua preocupação pastoral com outros pobres e descartados: os idosos e os enfermos. Na Exortação *Evangelii Gaudium* (2013), lançando as bases do que em 2020 chamará a *Economia de Francisco*, o Papa cita a indiferença da grande sociedade com relação à morte

de uma pessoa idosa por frio e abandonada nas ruas como exemplo de uma economia que mata.

Assim como o mandamento “não matar” põe um limite claro para assegurar o valor da vida humana, assim também hoje devemos dizer “não a uma economia da exclusão e da desigualdade social”. Esta economia mata. Não é possível que a morte por enregelamento de um idoso sem abrigo não seja notícia, enquanto o é a descida de dois pontos na Bolsa. Isto é exclusão (EG, 53).

O cuidado do Papa para com os doentes e idosos aproxima-o de forma muito forte da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que reza no seu artigo VI, que “todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei” e, no artigo VII, que “todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação” (UNISEF, Declaração Universal dos Direitos humanos, Art.VI e VII). Os idosos e doentes não são objetos, mas pessoas merecedoras de todo cuidado e respeito.

Francisco convoca os cristãos a vencerem a indiferença e a assumir uma atitude de hospitalidade cuidadosa com os mais frágeis da terra, entre eles os idosos.

É indispensável prestar atenção e debruçar-nos sobre as novas formas de pobreza e fragilidade, nas quais somos chamados a reconhecer Cristo sofrendor: os sem abrigo, os toxicod dependentes, os refugiados, os povos indígenas, os idosos cada vez mais sós e abandonados (EG, 210).

A preocupação com a pessoa idosa aparece também na Exortação Apostólica pós sinodal *Amoris Laetitia*, no capítulo II, n. 48, que fala da realidade e dos desafios das famílias. Mas esse assunto ganha força é nas suas catequeses.

No dia 4 de março de 2015, Francisco pronunciou uma pequena catequese sobre o dia do idoso. Mostra como cresceu o número de idosos, graças à melhoria das condições de vida e do desenvolvimento da medicina, mas insiste que a sociedade não se preparou para isso, sobretudo para cuidar dos idosos pobres.

Enquanto somos jovens, somos induzidos a ignorar a velhice, como se fosse uma doença a manter distante; depois, quando nos tornamos velhos, especialmente se somos pobres, se estamos doentes, sozinhos, experimentamos as lacunas de uma sociedade programada sobre a eficiência, que consequentemente ignora os idosos. E os idosos são uma riqueza, não podem ser ignorados (Catequese sobre os idosos, 4/03/2015).

Francisco retoma uma expressão do Papa Bento XVI em uma visita a uma casa de idosos: “A qualidade de uma sociedade [...] se julga também pelo modo como os idosos são tratados e pelo lugar reservado a eles no viver comum” (Bento XVI, 12/11/2012). Para Francisco, “uma civilização em que não há lugar para os idosos ou são descartados porque criam problemas, esta sociedade leva consigo o vírus da morte” (Catequese sobre os idosos, 4/03/2015).

A partir da constatação da diminuição da natalidade e do aumento do número dos idosos, o Papa verifica no Ocidente uma tendência de descartar e excluir os idosos da plena cidadania, de considerá-los um fardo.

Este desequilíbrio nos interpela, antes, é um grande desafio para a sociedade contemporânea. No entanto, uma cultura do lucro insiste em fazer os velhos parecerem um peso, um “lastro”. Não só não produzem, pensa esta cultura, mas são um fardo: em suma, qual é o resultado de pensar assim? São descartados (Catequese sobre os idosos, 4/03/2015).

Nessa catequese, Francisco ensina que os idosos são uma riqueza para a humanidade, uma reserva de sabedoria, e que não podem ser descartados. Afirma que a Igreja não pode compactuar com esta mentalidade da indiferença e do descarte, que ao contrário deve acolher o idoso e ajudar a sociedade a mudar a forma de tratar a pessoa idosa, passando da indiferença e do abandono para o grato acolhimento e a hospitalidade.

Numa segunda catequese, datada de 11 de março de 2015, Francisco fala da missão do idoso sob um olhar positivo.

A velhice é uma vocação. Não é ainda o momento de “tirar os remos do barco”. Este período da vida é diferente dos precedentes, não há dúvida; devemos também “criá-lo” um pouco, porque as nossas sociedades não estão prontas, espiritualmente e moralmente, para dar a isso, a esse momento da vida, o seu pleno valor (Catequese sobre a missão do idoso, 11/03/2015).

Depois de refletir sobre a necessidade de mudança na relação com os idosos, Francisco convida a superar a mentalidade do descartável e a humanizar a relação com as pessoas enfermas. No dia 11 de fevereiro de 2017, na mensagem para XXV Jornada Mundial do Doente em 2017, afirmou: “os doentes, tal como as pessoas com deficiências mesmo muito graves, têm a sua dignidade inalienável e a sua missão própria na vida, não se tornando jamais meros objetos, ainda que às vezes pareçam de todo passivos, mas, na realidade, nunca o são” (Mensagem para a XXV Jornada do doente, 11/02/2017). O papa disse ainda que

podemos encontrar novo impulso a fim de contribuir para a difusão duma cultura respeitadora da vida, da saúde e do meio ambiente; encontrar um renovado impulso a fim de lutar pelo respeito da integridade e dignidade das pessoas, inclusive mediante uma abordagem correta das questões

bioéticas, a tutela dos mais fracos e o cuidado pelo meio ambiente (Mensagem para a XXV Jornada do doente, 11/02/2017).

CONCLUSÃO

Na Encíclica *Laudato Si* (2015) e nos documentos e pronunciamentos do Papa Francisco anteriores a 2020, já estão presentes as bases e os fundamentos da convocação de jovens economistas e empreendedores para construir a Economia de Francisco. Na Encíclica *Fratelli Tutti* (2020) e na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Querida Amazônia* (2020), essas ideias foram ampliadas e aprofundadas.

Na base de todas essas reflexões codificadas em documentos oficiais do magistério pontifício de Francisco, encontram-se alguns princípios fundamentais da Doutrina Social da Igreja que, desde a *Rerum Novarum*, de Leão XIII, iluminam a pregação e os compromissos sociais da Igreja. Destacamos os seguintes princípios:

- *Princípio da igual dignidade entre todas as pessoas*, base para a toda a crítica teológica e social elaborada por ele à economia e à sociedade atual, que exclui, descarta e mata as pessoas, sobretudo os pobres.
- *O princípio do bem comum*, fundamental para falar do cuidado com o planeta Terra, nossa casa comum, e aquilo que ela oferece para a vida de todas as criaturas e pessoas: o ar puro, a água, o solo, as sementes, os minerais, etc.
- *O princípio da Destinação universal dos bens*, base para a sua crítica à injusta distribuição dos bens na sociedade, que torna poucas pessoas bilionárias e condena a maioria da população a uma sobrevivência indigna, sem o alimento e os bens necessários para uma vida autenticamente humana.
- *Princípio de justiça*, ponto fundamental que faz Francisco lutar contra a injustiça social, a má distribuição dos recursos, pelos direitos dos pobres, migrantes, encarcerados, idosos e doentes e também o faz insistir no respeito

às outras formas de vida, que também devem ser respeitadas, como necessárias para a vida e o equilíbrio de nossa casa comum.

- *Princípio da precedência do ser sobre o ter*, base importante para entender a sua crítica ao capitalismo neoliberal que organiza a economia a partir da competição, do lucro, da financeirização, da bolsa de valores, um capital sem trabalho, que não gera emprego, justiça social e desenvolvimento para todos.
- *Princípio da participação*, tema tão caro à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e aos documentos do Magistério pós Concílio Vaticano II, às Conferências Do CELAM, às Diretrizes Pastorais da CNBB e também ao próprio conceito de democracia. A animação da Economia passa pelo exercício da cidadania, pela participação nos movimentos sociais, na organização social e no fortalecimento da democracia.
- *Princípio da solidariedade*, base para todos os documentos sociais da Igreja, fundamental para uma economia que faça viver, inclua e preserve a vida do planeta. A solidariedade ajuda na superação desta forma de organização da economia que descarta o pobre, e que mata.
- *Princípio da subsidiariedade*, tema fundamental para se pensar uma sociedade democrática, o papel do Estado, e para repensar a economia sob novas bases. Sem a organização da sociedade, não há verdadeira democracia.

REFERÊNCIAS

- BENTO XVI (Papa). *Encíclica Caritas in Veritate* (2009). disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf, visitado em 01/09/2022.
- BLANCO, Pablo A. O Projeto Moral do Papa Francisco: sete lugares teológicos como desafios morais. In: ZACHARIAS Ronaldo; MILLEN Maria Inez de Castro (Orgs.). *A Moral do Papa Francisco. Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida, SBTM/Santuário, 2020.
- FRANCISCO (Papa). *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual* (2013). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, acesso em 01/09/2022.

- FRANCISCO (Papa). *Encíclica Fratelli Tutti* (2020). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_ enciclica-fratelli-tutti.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Encíclica Laudato Si* (2015). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_ enciclica -laudato-si.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Exortação Apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia* (2016). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents /papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Homilia em Lampedusa* (2013). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_ omelia-lampedusa.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Declaração Conjunta, ilha de Lesbos, Grécia* (2016). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/april/documents/pa pa-francesco_20160416_lesvos-dichiarazione-congiunta.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Homilia no Jubileu da Misericórdia com os presos*. Centro Penitenciário de Ciudad Juárez, México, 2016. disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Homilia no Centro de Rehabilitación Santa Cruz-Palmasola*, Bolívia, 2015. disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/ july/documents/papa-francesco_20150710_bolivia-palmasola.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Discurso no presídio feminino Fundación Mujer levántate*. Chile, 2018. disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/ january/documents/papa-francesco_20180116_cile-santiago-penitenziario.html, acesso em 01/09/2022.
- FRANCISCO (Papa). *Catequese sobre os idosos (4/03/2015)*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150304_udienza-generale.html; Acesso em 01/09/2022.

FRANCISCO (Papa). *Mensagem para a XXV JORNADA MUNDIAL DO DOENTE* (2017). disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/sick/documents/papa-francesco_20161208_giornata-malato.html, acesso em 01/09/2022.

MARTINS, Alexandre Andrade. A violência contra a Terra: o rosto do crucificado na terra crucificada. In ZACHARIAS Ronaldo, MILLEN Maria Inez de Castro (Orgs). *A Moral do Papa Francisco. Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida, SBTM/Santuário, 2020.

IGREJA CATÓLICA. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1989.

João Paulo II (Papa). *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis* (1987). disponível: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em 01/09/2022.

JOÃO PAULO II (Papa). *Encíclica Centesimus annus* (1991). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, acesso em 01/09/2022.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 01/09/2022.

PAULO VI (Papa), *Encíclica Populorum Progressio* (1967). disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, acesso em 01/09/2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Paulinas, São Paulo, 2005.

4

LAUDATO SI': A TRINDADE, MODELO PARA A CULTURA DO CUIDADO COM A CASA COMUM

Adilse Xavier de Oliveira

Aurea Marin Burocchi

1. INTRODUÇÃO

O tema da ecologia começa a ser proposto por grupos alternativos entre as décadas de 1960 e 1970. A princípio era considerado tema marginal defendido por grupos marginais, além das fronteiras do mundo moderno e vivendo um incrível progresso técnico-científico que deveria ser aceito como única possibilidade de vida humana civilizada. Civilização e desenvolvimento estavam ligados à industrialização dos países e nações: os não industrializados são considerados subdesenvolvidos.

O consumo é incentivado, com uma política propagandística agressiva que, cada vez mais, cria novas necessidades, à medida que novos produtos são colocados no mercado. A isto se une a obsolescência programada ínsita a cada produto que sai da indústria. Descarte e lixo passam a ser fonte de renda a muitos homens e mulheres que sobrevivem dos “lixões” nas periferias das cidades.

Os passos dados pelas ONGs e sociedade civil em relação ao respeito e conservação dos ecossistemas, das espécies, das fontes de água são muito tímidos em relação à rapidez com que as espécies são extintas, os meio-ambientes e ecossistemas degradados, a água contaminada e até mesmo extinguida. Este é o contexto do qual parte Papa Francisco para

alertar sobre a importância da nossa “casa comum”, a terra, e o cuidado com ela e com todos os seres que nela vivem e estão.

Papa Francisco foi buscar em São Francisco de Assis o sugestivo título *Laudato Si'* para nos convocar a refletir e aprofundar nossa vocação de sermos “todos irmãos” e estarmos conectados, desde sempre. O Papa, diz que São Francisco é o Santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria que o inspirou a escrever a *Laudato Si'*, dirigindo-se a “cada pessoa que habita este planeta” e convidando-a a “entrar em diálogo com todos” (LS 3).

Citando o cântico das criaturas de São Francisco de Assis, de onde se inspirou para o título *Laudato Si'*, o Papa sublinha que o santo italiano “recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços” (LS 1). No planeta terra os seres humanos e todo o conjunto da criação estão interligados, conectados entre si. Contudo “esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la.” (LS 2).

A partir da realidade antropológica do ser humano no mundo e o chamado a construir a cultura do cuidado, do diálogo, tentaremos refletir sobre a Trindade como modelo, como fonte de conversão, de relação, de comunhão. O homem contemporâneo, tendo os olhos fixos na Trindade Santa e abraçado à “Cultura do Cuidado” torna-se capaz de construir pontes e não muros no cuidado com a vida de cada pessoa, com a criação, com a casa comum, superando qualquer forma de egoísmo, indiferença, autossuficiência e individualismo.

2. TUDO ESTÁ INTERLIGADO

A partir do séc. XV, com o início do período das grandes navegações em que a Europa se lança, com suas conquistas, novos povos espécies animais e vegetais, paisagens passam a ser conhecidas pelas sociedades europeias. São os relatos a partir das observações de naturalistas e viajantes e as sucessivas explicações desses experimentos, de campo e de laboratório que oferecerão, a partir do século XIX, a base para a primeira e a mais importante teoria integradora da biologia: a teoria da evolução (NUCCI, 1981 p. 6).

A teoria da evolução, formulada por Charles Darwin (1809-1882), apresenta provas inequívocas, da influência das relações recíprocas entre os organismos, o que leva à “seleção natural” (NUCCI, 1981 p. 82).

Darwin chamou a atenção para as infinitas, complexas e ajustadas relações mútuas de todos os organismos entre si e com as condições físicas de existência. A teoria da evolução opunha-se à noção de um mundo perfeito, ordenado e finalístico, como aquele descrito pelos físicos do século XVIII. Ela trazia em seu bojo a ideia de mudança, crescimento e desenvolvimento que passou a fazer parte do século XIX em diante. As descobertas de Darwin forçaram os cientistas a abandonarem a concepção cartesiana do mundo na qual a natureza era vista como um sistema mecânico composto de elementos básicos. O universo, a partir desse momento, devia ser descrito como um sistema formado por estruturas complexas em permanente mudança. (NUCCI, 1981 p. 82)

Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), o biólogo alemão e divulgador das descobertas e ideias de Darwin, observou que as espécies variavam de acordo, segundo sua localização. Publicou o resultado dos seus estudos e observações em 1866 sob o título “Morfologia Geral dos Organismos”. Nessa publicação usa o termo grego “oecologia” (discurso

sobre a casa) para designar o estudo das relações de animais e plantas com o ambiente. Para Haeckel a Ecologia seria a ciência que estudaria a fisiologia das relações entre os seres, uma espécie de história natural científica, distinta da Biogeografia. Haeckel apontou para a dependência de plantas, animais e seres humanos nos seus respectivos ambientes. Nascia assim uma nova ciência: a Ecologia (NUCCI, 1981, p. 82).

A proposta de Papa Francisco está embebida dessa ideia de inter-relação, interdependência. Encontramos na *Laudato Si'* a catequese que nos recorda o valor incondicional de sermos e estarmos interligados com tudo que somos e com tudo que existe. Da mesma forma que os vários componentes do planeta (físicos, químicos e biológicos) estão relacionados, interconectados entre si, assim também estão todas as espécies vivas e jamais podem ser conhecidas de modo isolado e fragmentário (LS 138-139). Da mesma forma, precisamos compreender o meio ambiente como “a relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Tal compreensão nos impede de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos” (LS 139).

Com a encíclica *Laudato Si'*, o pontífice faz o convite a nos debruçarmos sobre a nossa “Casa Comum” e despertarmos para o cuidado por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade porque a preocupação pela natureza, não está desligada do cuidado com os pobres, com o ser humano que vive nesse ecossistema. Ambiente degradado é sinônimo de ser humano em dificuldades, basta pensarmos nas mudanças climáticas, dos ritmos das estações de seca ou de chuva, o aquecimento global, a qualidade do ar que se torna cada vez mais tóxico – fato especialmente comprovado durante a pandemia e o isolamento das pessoas nas próprias casas.

“Não pode ser autêntico um sentimento de união íntima com os outros seres da natureza, se ao mesmo tempo não houver no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos” (LS 91). Num mundo marcado pela desigualdade social, o princípio do bem comum, realmente comum a todos e não propriedade e privilégio de alguns, torna-se imediatamente a consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e, naturalmente, uma opção preferencial pelos mais pobres, porque os mais necessitados.

Portanto, cuidado com o ambiente e empenho na sociedade estão intimamente interligados, a ponto de podermos falar de uma verdadeira promoção da fraternidade universal, ambos os cuidados, com o ser humano e com a casa comum, o meio ambiente, são inseparáveis e exigem uma abertura para categorias que transcendem de muito a linguagem das ciências, da biologia, da ecologia. Essa abertura ao outro e aos Outros põem em contato com a verdadeira essência do ser humano (LS 10-11). A dignidade de cada pessoa humana – a pessoa em relação com Deus, com o próximo e com a terra – e o valor intrínseco de cada criatura, também portadora de uma dignidade própria estão interrelacionados, interligados.

3. O SER HUMANO: DO EGOCENTRISMO PREDATÓRIO À CULTURA DO CUIDADO

O fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus Trindade (Gn 1,27), para a compreensão cristã, acena para a alteridade como característica trinitária a ser valorizada e que explicará o estabelecimento de relações com a criação, especialmente com o ser humano, criado e chamado a ser o partner com o qual os Divinos Três desejam estabelecer uma aliança. O paradigma trinitário, portanto, está inscrito no DNA de todo o criado. (BUROCCHI, 2016, p. 153)

Somos, portanto, seres de relação e interdependentes, como todos os outros seres e elementos do universo. Não há possibilidade de qualidade de vida, de sonhos comuns se nos anestesiarmos e nos refugiarmos num mundo solitário, individualista, egoísta, centrado em si mesmo. O isolamento e o fechamento em nós mesmos e em nossos interesses impedem a elevação do outro e a nossa própria à dignidade humana. Centrar-se em si mesmo não desperta alegria, esperança, vida nova.

De fato, o ser humano só se encontra a si mesmo no rosto do outro, do seu semelhante. O olhar do outro nos faz reconhecer que somos dignos de amar e ser amados. É a decisão fundamental pelo Sim, pelo Amor, decisão de viver a própria vocação de ser comunhão, de cuidar, de ser próximo, de ir ao encontro daquele que necessita de uma presença solidária, fraterna, eficaz. Já nos dizia o filósofo Martin Buber: “no princípio era a relação”. De fato, existimos graças à relação-comunicação-encontro-cuidado. Crescemos, amadurecemos e nos humanizamos na relação de cuidado uns para com os outros e pela casa comum – nossa mãe terra.

Na Sagrada Escritura, no primeiro capítulo de Gênesis, o texto sagrado “situa a criatura humana em uma estreitíssima rede de solidariedade com as outras criaturas” (BUROCCHI, 2016, p.165). Nasce-mos e somos direcionados para a comunhão fraterna, para vivermos a cultura do encontro e do cuidado. O Papa Francisco expressa abertamente o seu desejo de que, no tempo presente, sejamos capazes de reconhecer a dignidade de cada pessoa e façamos renascer aquele anseio universal de fraternidade, pois ninguém tem a força de enfrentar as intempéries da vida de forma isolada.

Assim como a Trindade é perfeita unidade e abertura no amor, o ser humano em relação consigo, com o outro, com a natureza e com Deus reflete em si o semblante do Filho de Deus. De igual beleza e valor

o Espírito Santo é, no seio da Trindade, o vínculo de unidade e abertura amorosa. No Espírito o homem é imagem de Deus pela sua capacidade de unir-se aos outros e de dar-se na liberdade, ele será reflexo dessa unidade à medida que souber ser comunhão e ser agente na proteção e cuidado da casa comum (FORTE, 1987 p. 179).

Necessitamos de amigos, de uma comunidade que nos apoie, nos auxilie e, mutuamente, nos ajudemos a olhar em frente e sonhar juntos (cf. FT 8). Se o ser humano se posiciona como alguém autossuficiente, individualista e independente da realidade e, mais, se se constitui dominador absoluto, desmorona, rompe em relação à própria fonte da sua existência – a Trindade, modelo e referência de todo diálogo, solidariedade, cuidado, coletividade, comunicação-comunhão.

Francisco nos mostra que a cultura do encontro e do cuidado, a proximidade e a beleza de vivermos juntos nos tira do egocentrismo, desperta a esperança, os sonhos comuns e gera vida. “Uma coisa é sentir-se obrigado a viver junto, outra é apreciar a riqueza e a beleza das sementes de vida em comum que devem ser procuradas e cultivadas em conjunto” (FT 31).

4. A TRINDADE: MODELO PARA A CULTURA DO CUIDADO COM A CASA COMUM

Papa Francisco nos desperta com sua reflexão, sugerindo caminhos que nos “ajudem a sair da espiral de autodestruição em que estamos afundando” (FT 163). O primeiro passo é a tomada de consciência de que se criou uma ruptura entre o indivíduo e a comunidade humana (FT 30), de tal modo que o bem comum parece ser o menos comum dos bens. E, neste mundo globalizado, nós temos a possibilidade e nos conectamos com o mais distante, contudo, estamos sozinhos, isolados,

desconectados e o egoísmo insiste em imperar sobre a dimensão comunitária da existência (FT 12).

E o caminho possível e seguro capaz de nos salvar de tal espiral de autodestruição e esquecimento da cultura do cuidado é aquele que a Trindade Santa nos oferece amorosamente. A relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo é, essencialmente, de amor respeito, cuidado mútuo, em que as Três Pessoas, como num abraço, como numa dança harmoniosa se dão às outras e as acolhem graciosamente, cada qual sendo si mesmo. E este modo de ser da comunidade Trinitária, de Deus em si mesmo, é o paradigma ao qual o ser humano precisa voltar e o horizonte no qual fixar o seu olhar para construir uma comunidade de homens e mulheres que se respeitam e cultivam o cuidado com a vida, com a casa comum.

Para Forte, o Pai é a eterna fonte do amor e, como a comunhão trinitária se refere ao Pai, da mesma forma a comunidade dos homens é constitutivamente relacionada com Deus Pai, Senhor do céu e da terra. O ser humano, gerado no Amor, com Amor e para o Amor é chamado por Deus Pai a ser si mesmo, respeitando a dignidade e a fontalidade do amor próprio a cada um de nós que habitamos a casa comum e precisamos cuidá-la com este mesmo amor fontal. (FORTE, 1987, p. 177). Sendo assim, feitos para o amor, há em nós uma força interior que nos impele a sair de nós mesmos para encontrar o outro que nos faz reconhecer quem somos. E, se nossa relação é uma relação madura e saudável, ela abre-nos aos outros e ao mundo que habitamos.

Tal amor do Pai só pode encontrar plena correspondência no amor de acolhida do Filho. Isso porque “a eterna acolhida do Filho só é possível porque este é distinto do Pai e, por isso mesmo, é consciente de ser amado por Ele” (BUROCCHI, 2012, p. 529). O Espírito é o elo de união entre o Pai

e o Filho. Elo de amor, amor mesmo. Também o ser humano pode reconhecer-se amado. Amado pelo Pai, amado pelos irmãos. Essa capacidade de acolher o amor é tão importante quanto a de dar amor, pois acolher é também amar. Somente os autossuficientes não precisam ser amados. E, nessa troca constante, de dar e receber, o ser humano se realiza plenamente nas relações fraternas com outros seres humanos. O “clima” criado por essas relações é a ação do Espírito Santo, selo de amor também entre as criaturas e das criaturas com Deus Trindade Amorosa. Essas trocas, essas relações privilegiadas começam a ser detectadas e valorizadas também em relação aos outros seres vivos do planeta, embora de forma ainda incipiente (cf. Filme “Professor Polvo”, 2020).

É preciso reconhecer, com urgência que em primeiro lugar está o amor e este jamais deve ser colocado em risco e, como diz o Apóstolo Paulo, o amor é o dom maior e por isso é preciso seguir o Amor (1Cor 13,1-13). O amor cria laços, expande a existência, desperta as consciências e alimenta o desejo e a necessidade do cuidado para com a criação. A tensão é para uma “comunhão universal” para “uma comunidade de irmãos que se acolhem mutuamente e cuidam uns dos outros” (FT 95-96).

Fazer ecoar percursos de esperança que nos falam de uma realidade que habita no mais profundo do ser humano, de uma sede, de um anseio de plenitude e desejo de tudo que enche o coração e eleva o espírito para coisas grandes é a via que promove a cultura do encontro, do cuidado, da fraternidade universal e da amizade social (cf. FT 54-55).

Jamais se experimenta o valor da vida sem rostos concretos para amar, acolher, cuidar, proteger, promover e integrar. O amor não só tem preferência pelo bem do outro, como o dom do amor é a capacidade de

¹ FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica **Fratelli Tutti**. Sobre a Fraternidade e a amizade Social. São Paulo: Paulinas, 2020. Usa-se simplesmente a sigla FT.

amar e dar amor plenamente. E somente um “amor que é repartido pode ser conservado e só pode ser perfeitamente dado quando é também recebido” (MERTON, 2003, p. 20).

5. UMA NECESSÁRIA COMUNIDADE AMOROSA UNIVERSAL

A humanidade precisa “humanizar-se”, encontrar *um novo estilo de vida possível*. A atual situação “gera um sentido de precariedade e insegurança, favorecendo formas de egoísmo coletivo. Contudo, não existem sistemas que anulem, completamente, a abertura ao bem, à verdade e à beleza, a capacidade de reagir que Deus continua a animar no mais profundo dos nossos corações” (LS 204-205). E é nesse resquício de humanidade aberta ao amor que precisamos ainda confiar.

Nas relações que estabelece pessoalmente, o homem carrega já a necessidade da convivência comunitária. E a conversão comunitária faz-se necessária para gerar união de forças e uma unidade de contribuições. Esta conversão implica várias “atitudes tais como gratidão e gratuidade, consciência amorosa de não estar isolados de outras criaturas e sim formar com outros seres do universo uma comunhão universal” (LS 220).

A *Laudado Si'* fala de *amor civil e político*. O Papa faz um apelo ao retorno a esse sentimento de que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo e que vale a pena sermos bons e honestos. “Estamos no limite da degradação moral, descartando a ética, a bondade, a fé, a honestidade. Chegou o momento de reconhecer que a animada superficialidade de pouco nos serviu” (LS 229).

Por certo, ninguém pode amadurecer em uma sobriedade feliz, se não estiver em paz consigo mesmo e a paz interior tem muito a ver com

o cuidado da terra mãe e do bem comum, porque, quando autenticamente vivida, reflete-se em um equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração e contemplação que leva à profundidade da vida.

Somos, por natureza, seres relacionais e necessitamos cultivar vínculos de amizade e comunhão fraterna, sempre pautados pelo valor do cuidado com a vida e com a criação. O Papa Francisco, com humildade, deseja que sejamos capazes de reconhecer a dignidade de cada pessoa humana e fazer renascer um novo anseio mundial de fraternidade e cuidado com a criação. Incapazes de enfrentarmos a vida isolados e solitários, precisamos de uma comunidade que, reconhecendo-nos dignos de amar e ser amados, nos apoie, nos auxilie.

E nesse cuidado uns com os outros, no coração da comunidade, lugar da festa e da fraternidade, mutuamente nos ajudemos a olhar em frente e sonhar juntos (FT n. 8). Se nossa postura for contrária à comunhão e à fraternidade universal, revelada a nós pela Trindade Santa, fonte de relação-comunicação-comunhão, e nos posicionarmos como alguém autossuficiente, individualista e independente da realidade, desmorona-se a própria base da nossa existência.

Parafraseando John Donne (1572 – 1631) bastante citado por inúmeros autores, “o ser humano não é uma ilha completo em si mesmo”. Este só é capaz de viver a verdade de si mesmo, quando se coloca no caminho de abertura e saída de si para o outro. É na relação transparente, respeitosa e dialógica com o outro que possui a capacidade de se reconhecer aberto para amar e acolher o amor. Amor este que gera comunhão, participação, compromisso, aliança e até conflitos porque a meta é encontrar o valor do bem comum.

Outrossim, somos seres abertos para estabelecer relação e vínculos duradouros com todos e com o ambiente ao nosso redor e não com um

grupo fechado ou apenas com quem desejamos estar. O desafio e a beleza está em respeitar e valorizar o diferente, aquele que pensa e crê diferente de nós.

Estando tal princípio, no mundo globalizado, relativizado e minimizado pela cultura do efêmero, do descarte, da tecnocracia, da intolerância, da ganância e do poder, o Papa Francisco nos provoca à consciência de que “muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa mudar, pois falta uma consciência basilar comum a todos que possibilitaria o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilo e vida” (LS 202).

Diante de tal princípio, de que a humanidade precisa de uma profunda conversão, o pontífice nos “aponta para um novo estilo de vida”, com a capacidade de vencer toda forma de egoísmo coletivo e recobrar a “abertura ao bem, à verdade, à beleza e a capacidade de reagir que Deus, em nossos corações, continua a animar” (LS n. 205).

Com esperança ativa, somos convocados a uma conversão comunitária, que implica várias atitudes como: gratidão, gratuidade, diálogo, alteridade e consciência amorosa de formar uma comunhão universal (LS 220). Este caminho de conversão integral pessoal e comunitária é alimentada pela espiritualidade cristã que “propõe crescimento na sobriedade e capacidade de se alegrar com pouco, de modo à recuperar a simplicidade que nos permite saborear e agradecer todas as possibilidades que a vida oferece” (LS 222).

A Trindade é nosso modelo referencial, pois nela “o Pai é a fonte última de tudo, o fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe”. O “Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. E o Espírito, vínculo infinito

de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos” (LS 238).

REFERÊNCIAS

- BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato Si' no pensamento social da Igreja*. Da ecologia ambiental à ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BUROCCHI, Aurea Marin. A Criação: esplendor da Trindade. In: *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v.11 n.20, p. 152-172, jul./dez. 2016 ISSN 1983-2478.
- BUROCCHI, Aurea Marin. Deus Trindade. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 522-537, abr./jun. 2012 - ISSN: 2175-5841.
- FORTE, Bruno. *A Trindade como história*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a Fraternidade e a amizade Social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- NETFLIX. Filme documentário “Professor Polvo”. Direção: Pippa Ehrlich e James Reed, 2020.
- NUCCI, João Carlos. Origem e desenvolvimento da ecologia e da ecologia da paisagem. In: *Revista Eletrônica Geografar*, Curitiba, v. 2, n. 1, p.77-99, jan./jun. 2007 ISSN: 1981-089X www.ser.ufpr.br/geografar
- MERTON, Thomas. *Homem algum é uma ilha*. Campinas, São Paulo: Verus, 2003.
- MURAD, Afonso e TAVARES, Silva Sinivaldo (orgs.). *Cuidar da casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. Teologia Sistemática. Vol. 5. São Paulo: Paulinas, 2013.

5

EVANGELIZAÇÃO E CIBERCULTURA: DESAFIOS, LIMITES E POSSIBILIDADES

Igor Neves Passos

Solange Maria do Carmo

1. INTRODUÇÃO

Não é novidade que a internet, desde o final do século passado, revolucionou e revoluciona o mundo e, conseqüentemente, a vida humana. É possível falar hoje de um novo paradigma, que de algum modo supera os anteriores: o Midiático ou ainda o da Tecnologia da Informação. Esse paradigma molda e enquadra o pensar social, ético e reflexivo provocando uma modificação estrutural no modo de viver, analisar e sentir a vida, pois as telas transformam as formas de relacionamento, trabalho, estudo e até a relação com o sagrado.

O despontar da pandemia da Covid-19 no início de 2020 fez com que muitas atividades comerciais, econômicas, sociais e eclesíásticas fossem interrompidas de forma não planejada. Evitando o contato físico, a integridade das pessoas seria garantida uma vez que o vírus se propaga por contágio. Neste contexto surpreendente, todas as instâncias sociais precisaram encontrar mecanismos de adequação para amenizar os prejuízos ocasionados pelo distanciamento social. É neste cenário que a internet ganhou de vez o centro da atenção humana como o mais viável meio de contato e comunicação em tempos de crise sanitária. A Igreja não deixou de acompanhar essa corrida e se viu imersa nas ondas virtuais de uma maneira nunca experimentada até então. O

assunto da presença da Igreja nas mídias não é novo. A imersão eclesial, menos ainda. Porém, parece que os nós da rede se mostraram complexos demais para o nós comunitário.

A *Evangelii Gaudium*, do papa Francisco, aborda os desafios do tempo presente para a evangelização e aponta diretrizes a serem adotadas, bem como as tentações que precisam ser eliminadas ou superadas a fim de que a evangelização não se torne uma atividade profissional vazia de sentido. O sumo pontífice demonstra uma profunda preocupação com o esvaziamento de sentido da pregação. Deseja que o anúncio se faça levando em consideração todos os aspectos do mundo, tal como ele se apresenta: um mundo real e não um mundo idealizado. Essa preocupação já se encontra em escritos do seu predecessor Bento XVI, o primeiro papa a ter uma conta em uma rede social.

As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023, na linha de Aparecida, afirmam que a Igreja contempla a realidade como discípula missionária. Ela entende que está diante de uma realidade complexa e que esta deve ser analisada e interpretada a partir de vários primas distintos. Situados na mudança de época que postulava o Documento de Aparecida (Dap. 44), “somos chamados a reconhecer que se trata de um processo em andamento. Se, por um lado, algumas características parecem se firmar, por outro, a realidade se transforma cada vez mais rapidamente, deixando em aberto os rumos do futuro” (DGAE 44). As Diretrizes afirmam ainda que, para ser missionária como pretende, a comunidade eclesial precisa se inserir de forma ativa e coerente nos novos areópagos apontados por Bento XVI, isto é, na Internet e nas Redes Sociais Digitais (DGAE 118).

¹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019-2023*. Brasília: Edições CNBB, 2019. Ebook.

Nesse sentido, esta pesquisa tem por foco as interseções entre a transmissão da fé e as mídias sociais. Procurará responder a questões sobre a possibilidade da transmissão da fé cristã nos meios midiáticos sem que haja uma contradição com a natureza eclesial da fé. A fé cristã e seu caráter missionário é compatível com o espaço virtual e o novo estilo de relação social desenhado a partir desse meio? É possível compreender as redes sociais como legítimos espaços eclesiais? Seriam as redes sociais os modernos e atuais telhados referidos por Jesus em Mt 10,27 sobre os quais o anúncio precisa se efetivar? É sobre essas questões que este trabalho vai se debruçar.

2 A EVANGELIZAÇÃO

“Eu prego, gente, eu prego/[...] O que digo, desdigo./Mas a Palavra de Deus é a verdade” (PRADO, 2016, p. 72). Com essas palavras, Adélia Prado escrevia sua *Canção de Amor*². Uma elegia na qual a autora se permite, por meio da personagem, chorar, a exemplo de Jesus. O eu-lírico, ao derramar sua dor em lágrimas, manifesta toda a sua fé na Palavra de Jesus e faz do seu pranto uma ação concretamente evangelizadora. O verso construído pelo verbo pregar, referido aos botões da camisa que se prepara para o velório, poderia ser lido, junto aos versos finais do poema, como o ato da pregação evangélica, cujo conteúdo é a Palavra de Deus e cujo mandatário e modelo da pregação é Jesus. A mesma voz que

² *Canção de amor* – Veio o câncer no fígado, veio o homem/pulando da cama no chão e andando/de gatinhas, gritando: ‘me deixa, gente,/me deixa’, tanta era sua dor sem remédio./ Veio a morte e nesta hora H, a camisa sem botão./Eu supliquei: eu prego, gente, eu prego,/mas, espera, deixa eu chorar primeiro./Ah, disseram Marta e Maria, se estivésseis aqui,/nosso irmão não teria morrido. Espera, disse Jesus,/deixa eu chorar primeiro./Então se pode chorar?/Eu posso então?/Se me perguntassem agora da alegria da vida,/eu só tinha a lembrança de uma flor miudinha./Pode não ser só isso, hoje estou muito triste,/o que digo, desdigo. Mas a Palavra de Deus/é a verdade. Por isso esta canção tem o nome que tem.

grita “Eu prego” referindo-se, num primeiro nível, ao ato de costurar o botão à roupa, termina por fazer uma pregação, nos versos finais do poema, testemunhando a grandeza e a força da Palavra. Adélia Prado resume o ato de evangelização como uma canção do amor de Deus à humanidade.

A evangelização sempre foi a missão primeira da Igreja, que, desde seu início, entendeu-se como arauto do evangelho que ela própria recebeu. Para anunciar a boa-nova da Palavra Encarnada (Jo 1,14), a Igreja esmera-se para compreender os tempos e os espaços nos quais se encontra. O Deus que entra na história interpela seus arautos a pregarem sua palavra com os pés fincados na realidade. João XXIII entendeu bem essa necessidade de ajustar o evangelho às necessidades do tempo presente. Ao convocar o Vaticano II, não convidou a Igreja a mais uma sequência de condenações a hereges e disputas com errantes da fé, como era muito próprio dos Concílios anteriores, especialmente o Concílio de Trento. Desejou antes de tudo um *aggiornamento* (ROUTHIER, 2015).

A preocupação do papa e dos padres conciliares no decorrer dos trabalhos é a de uma renovação eclesial, um *hodiernamento* da Igreja. Mais que uma atualização, trata-se de um impregnar-se da realidade presente, de uma permissão para que a luz da cultura moderna, da ciência e da técnica ilumine a realidade da Igreja. Entende-se que não há duas sociedades, uma perfeita e outra imperfeita, mas uma formatação eclesial que integra o mundo e uma cultura.

O esforço de *aggiornamento* desponta em todos os documentos do Concílio. Na *Gaudium et Spes* (n. 1), por exemplo, as alegrias, tristezas e esperanças do ser humano moderno se tornam as alegrias, tristezas e esperanças da Igreja. A Igreja dá um grande passo em sua autocompreensão e, conseqüentemente, no modo como conduz a sua ação

evangelizadora. Na *Lumen Gentium*, nota-se uma nova compreensão da missão evangelizadora: “A Igreja trabalha de maneira tal que tudo o que de bom se encontra semeado no coração e na mente dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos, não só não desapareça, mas seja sanado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus” (n. 17). O decreto conciliar *Ad Gentes*, que trata da missão, segue na mesma linha. Porém, o documento que tratará do tema específico da evangelização será posterior ao Vaticano II, a *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, cuja preocupação é sanar a ruptura entre evangelho e cultura (HACKMANN; CAMARGO, 2016) a partir da seguinte problemática: como dar conta das mudanças rápidas acontecidas no âmbito cultural e conjugá-las à imperiosa missão da Igreja de anunciar Jesus Cristo e o seu Reino?

3 CIBERCULTURA: HORIZONTE DE SENTIDOS

A evangelização não se faz abstratamente mas é sempre uma proposição relativa, contextual e inculturada. Para tanto, é preciso saber em qual cultura se vai anunciar. Daí, cabe um olhar à cibercultura.

Atualmente, o universo da Tecnologia da Informação se mostra como um dos principais desafios impostos à Igreja na tarefa evangelizadora. Como transformar uma mensagem universal como a do evangelho em um *bit*, traduzi-lo em um código binário, ou ainda, convertê-lo em um meme? Conhecer as possibilidades e os limites da evangelização nas mídias digitais e por meio delas se mostra vital para a transmissão da fé hoje. Para tanto, é preciso antes perguntar: Quais as características da cibercultura? Quais as interferências dela na sociedade como um todo e no sujeito humano? Qual é o sujeito para o qual o evangelho se destina hoje, dentro dessa perspectiva cibercultural?

3.1 O PARADIGMA DA INFORMAÇÃO E A SOCIEDADE EM REDES

A Revolução Tecnológica da Informação, segundo Castells (2017), a partir das últimas décadas do século XX, inicia uma era de mudanças. As definições e os parâmetros do que é conhecido são (re)atualizados instantaneamente, no mesmo ritmo da comunicação midiaticizada. Trata-se de um novo paradigma comunicacional, que favorece o desenvolvimento de processos que rompem com a fixidez e a participação passiva de sujeitos e estabelece o funcionamento social e comunicacional em redes.

Na acepção de Castells (2017, p. 554), “redes são estruturas abertas”, ilimitadas, capazes de expansão e assimilação de novos nós desde que a estrutura da rede e sua linguagem sejam absorvidas, ou seja, desde que os mesmos códigos linguísticos sejam compartilhados pelos diferentes actantes, isto é, que haja identificação.

A democratização da informação pelas redes gera uma nova categoria de usuário-consumidor-emissor, livre para escolher seu conteúdo ou produzi-lo (RODELLA, 2005). A interatividade proporcionada pelas NTIC³ faz com que os sujeitos sejam cooperativistas em decisões micro e macro-territoriais. Eles recriam o espaço público e fazem surgir daí um cidadão global que desconhece fronteiras, num processo de interatividade que, junto à virtualidade e à globalização, provoca mudanças

³ A terminologia actante foi preferida à ator(es) devido à sua amplitude semântica, de acordo a Teoria de Latour. O termo ator, dentro da TAR (Teoria-Ator-Rede), refere-se exclusivamente a sujeitos, isto é, às forças atuantes no meio social oriundas do ser humano, enquanto actante se estende a toda e qualquer espécie de força humana, cibernética, tecnológica ou outra desde que essa seja fonte de uma ação social relevante (SANTAELLA; LEMOS, 2010). “Na TAR, actante é tudo aquilo que gera uma ação, que produz movimento e diferença, seja ele humano ou não-humano” (PRAUDE, 2015, p. 19).

⁴ Novas Tecnologias da Informação e Comunicação.

econômicas, sociais, culturais e antropológicas na sociedade contemporânea.

3.2 CIBERCULTURA

Nas NTIC, as redes sociais virtuais são a infraestrutura do ciberespaço que é o “*espaço de comunicação aberta pela interconexão mundial dos computadores*” (LÉVY, 2010, p. 95, grifo do autor). Segundo Lévy, ciberespaço é um universo de informações no qual os seres humanos navegam, um ambiente aberto no qual o imperativo supremo é a reciprocidade informacional e a interatividade digital.

A princípio, no ciberespaço, todas as pessoas têm a mesma autonomia, o mesmo potencial de fala e poder comunicativo. Assim, a Igreja, enquanto instituição, perde o espaço – facilmente observado em sociedades e culturas anteriores – de porta-voz da verdade. A fluidez dos processos e o volume de informações dos ambientes digitais dificulta o reconhecimento de universais e de ideias absolutas. Nesses espaços, “a autoridade não é concedida, mas deve ser conquistada, merecida. Ela não nega o valor do cristianismo, mas ele já não é ‘o’ sistema de valores morais e religiosos, é apenas mais ‘um’ sistema entre tantos, disputando espaço e credibilidade com os demais” (ZANON, 2019, p. 67).

Com o processo de secularização da sociedade, a Igreja se encontra cada vez mais desvestida de sacralidade e de suas prerrogativas. Ao se estabelecer institucionalmente na mídia, busca uma retomada do seu lugar de proximidade e do seu poder sobre as pessoas, contudo nota-se um efeito rebote na cibercultura. A causa e o efeito se misturam, e a cibercultura absorve a religião podendo modificar sua identidade.

A participação do papa no Twitter⁵, por exemplo, implica na perda de um monopólio semântico, ou ainda, de uma supremacia eclesial enquanto propositora de verdades e sentidos/significados absolutos (SBARDELLOTTO, 2017). Ao inserir-se na mídia, novos protocolos externos aos da Igreja devem ser obedecidos: protocolos empresariais, industriais, comunicacionais, sociais, midiáticos e mercadológicos, obrigando a Igreja abrir mão do seu poder unitário de construção de sentidos.

Por outro lado, devido à porosidade fronteira entre os símbolos católicos, rituais, experiências e a sua publicização, a exposição da fé na mídia faz com que novos sentidos e significados sejam atribuídos a ela pois estes escapam do domínio ubíquo da Igreja na Rede. Novas relações são construídas e novas experiências emergem surgindo assim religiões ao gosto do freguês, “crenças relativas”, “religiosidades flutuantes”, “novas elaborações sincréticas” (HERVIEU-LÈGER, 2008 *apud* SBARDELLOTTO, 2017, p. 104).

4 CIBEREVANGELIZAÇÃO, CIBERRELIÇÃO E CIBERTEOLOGIA

Em 1969, Gilberto Gil lançava seu terceiro disco de estúdio cujo subtítulo era *Cérebro eletrônico*. Com canções psicodélicas e tropicalistas, o artista mesclava com ironia e crítica as ideias expostas por McLuhan, em *O Meio é a Mensagem*, publicado dois anos antes, colocando em xeque as expectativas acerca da tecnologia que ganhava traços nunca vistos. A canção *Futuríve*⁶ é uma espécie de chave que abre os

⁵ Não só a dele como autoridade máxima da Igreja, mas também a inserção de presbíteros e bispos, religiosas e religiosos em plataformas sociais digitais.

⁶ Você foi chamado, vai ser transmutado em energia/seu segundo estágio de humanoíde hoje se inicia/ fique calmo, vamos começar a transmissão/meu sistema vai mudar sua dimensão/seu corpo vai se transformar/num raio, vai se transportar/no espaço, vai se recompor/muitos anos-luz além/além daqui/a

sentidos para a simbologia e o experimento semântico do disco. Nela o compositor mostra que a tecnologia avança a ponto de assumir o controle do ser humano, ou pelo menos substituí-lo. Tudo se transformará, o corpo, o espaço, o sistema e haverá uma nova coesão, segundo a canção.

Na canção *Cérebro Eletrônico*, Gil ironiza essa onipotência tecnológica. O ciborgue criado pela mistura entre carne e técnica não é tão feliz como prometido pois falta-lhe a capacidade de sentir, o calor do contato, a adrenalina da dúvida e da expectativa, o frisson da imprevisibilidade e o conflito da angústia. O cérebro eletrônico sabe tudo, governa, comanda, mas não é capaz de superar o ser humano: “só eu posso pensar se Deus existe, só eu posso chorar quando estou triste, e, cá com meus botões de carne e osso, eu penso e posso”, afirma o cantor (1969).

A reflexão de Gil dá o tom do nó teológico que a Igreja enfrenta no que diz respeito à sua presença no ciberespaço. Pergunta-se: É possível transmitir a fé cristã no ciberespaço sem que isso comprometa sua natureza eminentemente eclesial? O ciberespaço e as redes sociais digitais são autênticos espaços eclesiais? Quais as implicações da virtualização ou midiaticização da fé para a própria fé cristã e para a Igreja? Seriam as

nova coesão/lhe dará de novo um coração mortal/pode ser que o novo movimento lhe pareça estranho/seus olhos talvez sejam de cobre, seus braços de estanho/não se preocupe, meu sistema manterá a consciência do ser/você pensará/seu corpo será mais brilhante/a mente, mais inteligente/tudo em superdimensão/o mutante é mais feliz/feliz porque/na nova mutação/a felicidade é feita de metal (FUTURÍVE, 1969).

⁷ Cérebro eletrônico faz tudo/faz quase tudo/quase tudo/mas ele é mudo./O cérebro eletrônico comanda/manda e desmanda/ele é quem manda/mas ele não anda./Só eu posso pensar se Deus existe/só eu/só eu posso chorar quando estou triste/só eu/eu cá com meus botões de carne e osso/eu falo e ouço/eu penso e posso./Eu posso decidir se vivo ou morro/porque/porque sou vivo, vivo para cachorro/e sei/que cérebro eletrônico nenhum me dá socorro/em meu caminho inevitável para a morte/porque sou vivo, ah, sou muito vivo/e sei/ que a morte é nosso impulso primitivo/e sei/ que cérebro nenhum me dá socorro/com seus botões de ferro e seus olhos de vidro (CÉREBRO..., 1969)

redes sociais os modernos e atuais telhados referidos em Mt 10,7 sobre os quais o anúncio da boa-nova precisa se efetivar? São perguntas de difícil resposta, mas que exigem pelo menos ensaios.

4.1 RELIGION ONLINE E ONLINE RELIGION: SER IGREJA NA REDE

Há dois modos de a religião estar na Rede: religião na internet (*religion online*) ou religião pela/da internet (*online religion*). Aquela é o convite para que o fiel participe dessa (SBARDELOTTO, 2012). Na *religion online*, as religiões se inserem na internet sem grandes comprometerimentos, utilizam-na como um instrumento de divulgação, propaganda, informação e contato com o público. Na *online religion* há uma apropriação mais profunda dos meios e sistemas nas práticas religiosas.

A Igreja católica oficialmente incentiva e louva a inserção eclesiológica na internet. Desde o documento *Inter Mirifica* do Concílio Vaticano II até a criação do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais da Santa Sé, tem-se percebido uma abertura da Igreja e consequente aceitação das novas tecnologias e da Rede como um autêntico lugar para a propagação da boa-nova do Reino e como um autêntico *locus* teológico (SILVA, 2015a).

Na mensagem para o 45º dia mundial das comunicações sociais, Bento XVI reconhece que a internet tem modificado o modo como o ser humano interage interpessoal, cultural e espiritualmente. Nasce um novo modo de aprender e de pensar a realidade e até uma nova concepção de sagrado, a partir da internet (SBARDELOTTO, 2020). As NTIC modificam o modo de pensar e, por conseguinte, as características humanas (SILVA, 2013). Se do universo midiático surgem novas categorias e compreensões antropológicas, logo há uma alteração expressiva no

modo como se vê, compreende e pratica-se a fé, pois essa é produto e parte do horizonte humano.

Acontece, porém, que alguns traços da vida na mídia não podem ser simplesmente introjetados como algo natural e livre de crítica, como, por exemplo, a tendência individualista e para o consumo⁸. Faz-se necessário ter uma postura que priorize a solidariedade e o verdadeiro encontro interpessoal, superando o movimento cada vez mais forte de afirmação identitária em detrimento do coletivo e social. Há um modo coerente e autenticamente cristão de estar na Rede, que se dá por meio de uma comunicação honesta, aberta e respeitosa.

Sabe-se bem que a internet não é um instrumento neutro apropriado para a comunicação religiosa. Nem a Rede nem os equipamentos utilizados para acessá-la podem ser considerados neutros, nessa perspectiva, pois a “rede não é um instrumento, mas um ‘ambiente’ no qual vivemos” (SPADARO, 2012, p. 7). As NTIC não mudam só o modo de se comunicar enquanto meio, mas mudam a comunicação em si, mudam o modo de enxergar o mundo e de se pôr nele. Se o que se descortina é um novo paradigma e com ele uma nova cultura, uma nova economia, uma nova configuração de mundo, logo é preciso que haja uma nova Igreja capaz de transmitir antigas verdades numa nova linguagem para um ser humano novo (ZANON, 2019). Nessa perspectiva, a Igreja é chamada a integrar a boa-nova do Reino na cibercultura. A atenção dos agentes de pastoral e teólogos atualmente não deve concentrar-se no se a internet

⁸ É importante deixar claro que o individualismo e o consumo não são traços antropológicos e sociológicos que nascem com o advento da Rede, mas encontram nela uma maximização ímpar. A internet atua, nesse sentido, como um potencializador de algo já existente ao menos enquanto possibilidade em cada sujeito. Isso se torna tão evidente na cibercultura que passa a ser uma característica da lógica da rede, embora não única nem absoluta.

pode ajudar a propagar a fé, mas no *como* fazê-lo através e, principalmente, após a internet.

Os esforços pastorais de inculturação cibercultural devem centrar-se na criação (adaptação) de uma nova linguagem e de uma nova abordagem ao sujeito do novo paradigma. “A Igreja caminha com a história. Nesse sentido, a comunicação na evangelização não é mera reprodução de ideias do passado, mas atualização, *aggiornamento*. Trata-se de trazer o antigo, mas para interpretar o novo, sem ficar em tradições antigas que não fazem mais sentido (NENTWIG, 2021, p. 53). O grande desafio é compreender como se vive cristãmente em tempos de rede, na rede e a partir dela. “A rede não é um novo ‘meio’ de evangelização, mas antes de tudo um contexto no qual a fé é chamada a se exprimir não por uma mera vontade de presença, mas por uma conaturalidade do cristianismo com a vida dos homens” (SPADARO, 2012, p. 25).

A vivência do *ethos* cristão deve ser um diferencial no ciberespaço (ZANON, 2019). O cristão não pode ficar alheio às tecnologias, mas não pode usá-las de modo indiscriminado, antes precisa evidenciar a ética que rege suas opções de vida. Esse *ethos* ou *modus essendi* precisa ser confrontado com as novas questões midiáticas. Assim, não se trata de uma simples aplicação de um hábito já existente, mas da capacidade de deixar nascer um modo de estar/ser na mídia que seja radicalmente coerente com a opção fundamental do cristão e o código ético que emana do evangelho. O problema de se compreender a internet e as redes sociais apenas como uma ferramenta ou um *plus* aos já conhecidos métodos de evangelização é que se ignora o fato de que essa passagem da *religion online* para a *online religion* é a entrada da religião em um novo ambiente que “articula posturas, sentimentos e disposições entre fiéis, as religiões e suas divindade” (BELLOTTI, 2012).

Um dos riscos que a Igreja corre ao defrontar-se com o mundo comunicacional é pensar que seu desafio é apenas dominar as tecnologias e operar dispositivos, como afirma Nentwig (2021, p. 61)

O desafio é mais amplo: é preciso reconhecer que existe um novo contexto formado pela soma da tecnologia às ações comunicacionais. Na soma de tecnologia e relações temos uma nova forma de existir no mundo, eis o universo ou mundo comunicacional: um mundo sempre afetado por tais novidades. Portanto, não importa apenas a posse de um *smartphone*, por exemplo, mas a conexão e o que pode ser feito com esse dispositivo por cada um de nós. Quando falamos de mídia, estamos falando dessa rede de relações dentro de um contexto sociocultural. O que temos diante de nós, portanto, é um mundo de pessoas em *conexão-relação* através de ações midiáticas.

Para uma prática coevolutiva é preciso pensar a comunicação a partir da execução de processos (SBARDELOTTO, 2012). A relação entre Igreja e sociedade, Igreja e comunicação, é atravessada pela mídia e essa transversalidade consiste em um processo a ser desenvolvido e não em um ato isolado e dado. O processo é bem ao modo rede, ou seja, é passado e constituídos por muitos nós. Evangelizar, nesse sentido, torna-se uma prática de constante atualização e vinculação com o outro que está em constante mudança, exigindo superação e criatividade.

4.2 DILEMAS DA PRÁTICA EVANGELIZADORA NO MUNDO DA REDE

“A internet traz consigo novas formas de lidar com o mundo – e, conseqüentemente, com o sagrado –, a religião e a religiosidade como tradicionalmente as conhecemos também passam a mudar” (HABOWSKI, CONTE, 2018, p. 706). Tais alterações afetam o fazer teológico e pastoral e também o próprio ato de crer. Daí a importância de um

cuidado especial com a inserção da Igreja na internet, de forma que não ocorram deturpações na mensagem primordial que ela anuncia. O ambiente digital pode exigir concessões ao gosto da indústria cultural e do padrão identitário da internet, comprometendo a boa-nova do evangelho.

4.2.1 A EXPERIÊNCIA DA RELIGION ONLINE: COMUNIDADE E ECLESIALIDADE

A fé cristã possui uma característica fortemente eclesial de inserção na comunidade e de incorporação a um povo, que é a Igreja (Rm 12,4-5; 1Cor 1,10). A *Lumen Gentium* aponta para essa eclesialidade: “aproveu contudo a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que O conhecesse na verdade santamente (LG 9). Pergunta-se: o ciberespaço permite a afirmação dessa eclesialidade ou nega o caráter comunitário da fé cristã?

Certamente, a comunhão enquanto tomar parte na mesa eucarística não é possível de modo online. Mas se entendida no seu sentido amplo, como partilha, ligação, participação ativa (Zanon, 2019), a comunhão pode ser uma das características da internet. A principal dimensão sagrada do ciberespaço é sua “essência comunitária” (SILVA, 2015, p. 32). É justamente na sua capacidade de conectar e comunicar que a internet serve ao sagrado como uma mediação para experiências espirituais e vivências religiosas. Assim, a “sociedade em rede oferece um ótimo ambiente comunitário para a vivência da fé, pois a ‘comunidade é o lugar de expansão da afetividade e de crescimento’” (ZANON, 2019, p. 43).

Sbardelotto (2020, p. 176), ao modo da experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS), fala de Comunidades Eclesiais Digitais (CEDs). Para ele,

As novas comunidades já não se estruturam por uma localização geográfica, em que seus membros são definidos pela sua coexistência em um mesmo determinado espaço físico, mas sim por uma ambiência fluida em que só faz parte dessa comunidade quem a ela tem acesso. E são comunidades instauradas comunicacionalmente: ou, vice-versa, é a interação comunicacional que cria novas comunidades ao tornar comum entre os fiéis o que social, política, existencial e religiosamente não pode nem deve, a seu ver, ficar isolado (SBARDELOTTO, 2012, p. 30-31).

Alguns estudiosos são menos otimistas. Para Miklos (2012), a interface entre religiosidade e internet provoca uma perda considerável na função primária da religião, comprometendo a experiência do *religare* pois não há corporeidade, espacialidade e temporalidade. A religação proposta pela palavra *religare* (*re*: novamente – *ligare*: ligar, conectar) não é apenas entre os seres humanos e seus deuses, mas entre os próprios humanos e se processa sempre numa situação histórica e corporal. E, para Miklos, a desmaterialização dos sujeitos é a condição *sine que non* para o acesso ao ciberespaço.

Entretanto, o ciberespaço coloca a comunicação e a comunhão em outro patamar de fluidez uma vez que não está limitado ao tempo e ao espaço. Se por um lado, na análise de Miklos (2012) há um prejuízo na mídia pela ausência da espacialidade e da temporalidade, por outro lado, essa ausência pode contribuir para o estabelecimento mais facilitado de laços fracos e fortes. No espaço digital as pessoas podem agir com mais liberdade e interatividade e, inclusive, vencer barreiras sociais que *offline* não seriam possíveis, por timidez ou falta de espaço, por

exemplo. Spadaro (2012) lembra que a rede é um lugar quente, de encontro que não se limita exclusivamente ao virtual; muitos desses encontros tendem a acontecer fisicamente, inclusive. E, segundo Zanon (2019), a internet não ofereceu grandes mudanças negativas na sociabilidade natural dos humanos, ao contrário, potencializou, pelas ferramentas e redes sociais digitais, tendências já existentes e típicas de cada indivíduo.

Assim, as NTIC, como parte das novas mentalidades e culturas, são aceitas e incorporadas como elementos que podem contribuir para a vivência cristã sem jamais implicar em algum abandono radical dos traços primordiais da fé como a comunidade física. A comunhão entre sujeitos nas comunidades virtuais e redes sociais digitais, embora seja boa e eficaz para o viver do cristianismo, é de uma natureza diversa da comunhão física, da partilha dos bens materiais e da participação na mesa eucarística. Entretanto, isso não a faz ruim ou imprópria. São modos distintos de comunhão; não há uma exclusão de uma em detrimento da outra, mas uma cooperação e justaposição entre ambas as modalidades de encontro e de vivência. As interferências mútuas entre Rede e religião fazem surgir um novo *bios* ou um novo *ethos* partilhado entre integrantes que formam uma nova espécie de *ekklesia* religiosa (SBARDELOTTO, 2017).

A temática é evidentemente complexa. As comunidades virtuais permitem aos cristãos experimentar novas formas de contato, de relações; é um espaço de participação e relação, sem, no entanto, a pretensão de substituir ou sobrepor-se ao encontro e às redes sociais não digitais. Não é a internet em si mesma que contribui para o fechamento e o isolamento, mas ela é capaz de maximizar tendências já presentes em seus usuários e isso vale tanto para a autoafirmação da

individualidade quanto para a afirmação e viabilização da experiência da coletividade.

A noção de comunidade pode ser entendida, na internet, como rede de relações comunicacionais. O “onde” de Mateus 18,20 pode indicar no ciberespaço ou fora dele, o importante é estar em união comunitária em nome de Jesus, na busca autêntica de uma vivência cristã e eclesial em torno de um *bios* cristão e de um *ethos* coeso e coerente com o evangelho (SBARDELOTTO, 2020). Se se desvirtua o encontro dessa última perspectiva, a rede se torna, como acusou o papa Francisco, um aglomerado de pessoas em torno de interesses comuns e é a essa tendência que todos os cristãos e, principalmente, agentes de pastoral da comunicação precisam estar atentos.

4.2.2 REDE, MERCADO E FÉ: MARKETING RELIGIOSO

Ao assumir para si os meios e processos na digitalização da fé, a religião tende a importar também para seu bojo o raciocínio e os interesses que estão por trás da sociedade em rede, isto é, dos publicitários e das políticas de marketing. “Ora, é a cultura de consumo a que alicerça a cultura midiática, [...] e é esta última a que produz a internet. Assim, como evangelizar por meio do ciberespaço sem se deixar “afetar”, ao mesmo tempo, pela cultura que o gera?” (CARRANZA, 2011, p. 239).

Miklos (2012) é pessimista. Para ele, a teleparticipação favorecida pelas NTIC está muito mais sobreposta pelos fundamentos dos meios nos quais se insere e dos equipamentos que lhe servem do que propriamente pela religião, o que provoca a transformação da religião em uma espécie de mercadoria e seus fiéis em consumidores. Essa mercantilização da fé, e junto com ela o *marketing* religioso, opera um esvaziamento

profundo da religião em sua proposta primária que é o *religare* dos seres humanos entre si e com Deus.

O fenômeno do terço e das velas virtuais modifica os ritos tradicionais, pois nesses casos o corpo não está mais presente. Em nome de interesses políticos e mercadológicos ocorre o sacrifício do corpo. A concretude da experiência humana é deixada no passado para emergir no presente uma sociedade escravizada pelos signos da sua visibilidade. Vive-se em um mundo onde tudo o que compõe deixa de ser valorizado pelo seu sentido real para ser vangloriado pelo seu valor no mercado. Enquanto construção semiótica, o valor simbólico da informação mercadoria segue a lógica hierárquica, que é ditada pelo discurso midiático (MIKLOS, 2012, p. 126).

A partir disso surge a “religião *a la carte*” na qual são as preferências individuais que determinam o ser e o estar da religião ou da crença que ela representa. Há o desaparecimento, na percepção de Miklos, das verdades da fé por conta de uma emergência da subjetividade. A experiência religiosa, nesse sentido, se torna privativa. Segundo características e necessidades de cada consumidor/fiel são disponibilizados curas, realizações bem sucedidas na afetividade, sucesso financeiro, alívios emocionais. Cria-se, assim, uma ilusão de que o sagrado pode estar ao alcance da tela. Spadaro também adverte: “Qualquer um pode extrair da rede não segundo necessidades espirituais, mas segundo necessidade a serem satisfeitas. Somos, pois, iludidos de que o sagrado esteja ‘à disposição’ de um ‘consumidor’ no momento de necessidade” (2012, p. 48).

A análise de Xavier (2011) também não é otimista. Para ele, na cultura da virtualidade real, as instituições solenes e primordiais da vida humana, como sexo, família e Deus são banalizadas por uma

hiperexposição. Fala-se de Deus como um bem de consumo ou uma celebridade do momento; “presenciamos uma nova religiosidade, que combina imagem eletrônica, entretenimento e consumo. É o mercado sagrado. É a religiosidade que proporciona o estado de êxtase e que anuncia o êxito financeiro e efetivo” (XAVIER, 2011, p. 116).

Nesse movimento publicitário e mercadológico, o cristão não pode ser entendido como um consumidor de produtos e de serviços religiosos. O cristianismo, como porta-voz da mensagem salvífica, resiste a assimilações deturpadoras. A presença cristã na rede deve superar tais comportamentos e lógicas e servir de alavanca para o evangelho e o Reino. Nas palavras de Spadaro, essa mistura entre evangelho e Rede é um jogo entre exposição pública e preservação da intimidade e a consideração de que existem realidades que não se adequam à “googlelização” e a fé é uma delas. Está posto o desafio!

4.2.3 SACRAMENTALIDADE E LITURGIA

E a liturgia, como compreendê-la nesse universo midiático? De modo estrito, não é possível que hajam ações litúrgicas na internet, se a liturgia é entendida como a ação celebrativa e comunitária, sensorial e participativa que envolve todo o sujeito numa trama simbólica e cines-tésica operando o trânsito entre sagrado e profano. Uma experiência dessa natureza envolve todos os sentidos do humano, não somente a visão e a audição possíveis pela midiatização. Não há e não pode haver uma cisão entre factual e virtual; estes espaços são extensivos um ao outro e não sobrepostos em substituição.

Sacramentos são realidades sensíveis. Eles são virtuais enquanto compartilham com a virtualidade a sua força de mediação simbólica, no

caso em questão, entre Deus e os crentes. Sacramentos virtuais ou cibernéticos não são realidades possíveis pois a mídia pretere a corporalidade, a espacialidade e a temporalidade, e tais elementos são condição *sine qua non* à sua recepção. Uma celebração não é um ato que se reduz a psicologismos. A dimensão física e sensória faz parte da experiência completa da sua recepção. Nesse sentido, não há sacramento sem corpo, sem fisicidade. A força sacramental de mudança no sujeito não é uma percepção psicológica. Tal compreensão seria reducionista. “A liturgia ‘trabalha’ sempre no corpo, organizando as esferas das emoções, da sensibilidade, da ação, de modo que tais esferas sejam a presença do sacro, do mistério de Cristo” (SPADARO, 2012, p. 133).

Um sacramento tem uma força ontológica de mudança estrutural no sujeito que o recebe, ele faz o que diz, é sinal eficaz. Por exemplo, o batismo que incorpora o sujeito à igreja, redime e justifica-o. Não é só um sentimento, senão um fato. O mesmo pode ser dito da eucaristia. Ela implica não só o sentimento de comunhão, mas a comunhão real entre divino e humano, espiritual e físico.

Assim, pergunta-se: é possível uma comunhão e uma religião na internet? Sim, todavia, não. A religião não é apenas uma experiência sentimental, emocional e psicológica. Encontros digitais podem contribuir para a vivência autêntica da fé, porém não dão conta de compreender a complexidade da fé cristã, nem no seu aspecto doutrinal-sacramental nem no seu aspecto evangélico-comunitário. A comunhão favorecida pela Rede pode para a vivência religiosa e seu aprofundamento, mas esse é só um dos passos na longa estrada da fé.

Todo cuidado é pouco para que a midiaticização das liturgias não desemboque na espetacularização da fé. Tal espetacularização pode transformar a graça de Deus em um bem de consumo ao alcance do

mouse, da tela. Há um risco de que tais atitudes façam das experiências litúrgico-sacramentais alguma espécie de mágica que deturpa a ideia da graça de Deus e o sentido primeiro de mediação eclesial, sacerdotal e comunitária. O evento que ocorre na rede tende sempre à espetacularização, ao controle do consumidor. Mas é bom insistir que “o evento litúrgico nunca é “tecnicamente reproduzível” porque incorpora no *hic et nunc* em que é celebrado de maneira irreproduzível a ação do Espírito Santo que torna presente e realiza o Mistério de Cristo” (SPADARO, 2012, p. 132). Justiça seja feita: a espetacularização da fé não é uma invenção dos meios digitais; ela precede a Rede e pode ser visibilizada em muitas Igrejas, inclusive nos cultos presenciais católicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há dilemas notáveis que envolvem a prática evangelizadora da Igreja Católica dentro do universo da Rede. O Ciberespaço é hoje um dos novos areópagos nos quais a Igreja precisa ter voz e vez. Porém, estar virtualmente conectado ao mundo ou às pessoas exige uma nova modulação de voz, um novo modo de ser e estar. O mundo da virtualidade real constrói novas cosmovisões, novos sujeitos, novas configurações sociais. Se a Igreja não estiver atenta a todas essas mudanças, corre o risco de perder-se no emaranhado de conexões da rede e não conseguir se encontrar diante das variadas possibilidades. É urgente uma adaptação eclesial ao novo mundo e ao novo sujeito, conseqüentemente, aos novos mecanismos de conexão. Trata-se de um agir que leve em conta uma inculturação real que avance para além do discurso e alcance a prática, pois a fé e a Rede não são caminhos opostos, ao contrário a eclesialidade da fé e a missionariedade própria da Igreja não distam em muito do

poder agregador da Rede e do seu potencial veiculador de informações e de conteúdos.

Ultrapassar a esfera da *religion online* e alcançar a *online religion* é um dos desafios postos à Igreja atual. Nem tudo que é possível na internet é possível à Igreja e nem tudo que a Igreja precisa está disponível na Rede. Mas esse é o desafio: possibilitar uma autêntica experiência religiosa e eclesial nas mídias sem permitir que isso anule ou descaracterize a ação pastoral ou a própria fé cristã. O ciberespaço é não só um lugar que precisa ser evangelizado; é um espaço cujos areópagos possuem ferramentas e disposição muito propícias ao anúncio. O ambiente plural e diversificado da Rede pode e deve ser palco de uma legítima ação pastoral sem que tal prática se transforme em uma propaganda vazia ou uma rendição da Igreja aos limites mercadológicos impostos na cibercultura.

REFERÊNCIAS

BELLOTTI, Karina Kosicki. As religiões tradicionais e a internet. In: MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; QUADROS, Eduardo de Gusmão. (orgs.) *A religião na mídia e a mídia da religião*. p.127-166. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/348754701_As_religioes_tradicionais_e_a_internet. Acesso em 06 de agosto de 2021.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida: Ideia & Letras, 2011.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede: A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Tradução de Roneide Venancio Majer. 18ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017. v. 1.

CÉREBRO eletrônico. [Compositor e intérprete]: Gilberto Gil. In.: *Gilberto Gil, 1969*. Rio de Janeiro: Philips Records, 1969. CD. Faixa 1 (3:34 min).

- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019-2023*. Brasília: Edições CNBB, 2019. Ebook.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V conferência geral do episcopado Latino-americano e do Caribe*. Brasília/São Paulo: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2008.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 29ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37-113.
- DECRETO *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In.: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 29ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 349-399.
- DECRETO *Inter Mirífica*. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 29ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FUTURÍVE. [Compositor e intérprete]: Gilberto Gil. In.: *Gilberto Gil, 1969*. Rio de Janeiro: Philips Records, 1969. CD. Faixa 8 (5:46 min).
- HABOWSKI, Adilson Cristiano; CONTE, Elaine. Os desafios da evangelização com as novas tecnologias digitais. In.: *Pistis e Praxis: Teologia e Pastoral*. v. 10, n. 3, 2018. Disponível em <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/24519>. Acesso em 06 de agosto de 2021.
- HACKMANN, Geraldo Luiz Borges; CAMARGO, Tiago Ávila. A expressão “nova evangelização e seu desenvolvimento: do pontificado de João XVIII a Francisco. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 54, p. 623-643, set./dez.2016. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27768/27768.PDF>. Acesso em 29 de março de 2021.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- MIKLOS, Jorge. *Ciber-religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- NENTWIG, Roberto. *Catequese no mundo comunicacional*; colaboração de Karina de Carvalho para o capítulo 4 Petrópolis: Vozes, 2021.

- PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em 20 de março de 2021.
- PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- PRAUDE, Carlos Corrêa. *Arte Computacional e Teoria Ator-Rede: actantes e associações intersubjetivas em cena*. 2015. Tese (Doutorado em Artes) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/19018>. Acesso em 12 abril de 2021.
- RODELLA, Cibele Abdo. Internet: um novo paradigma de informação e comunicação. In.: *Comunicação & Educação*. 2005. v.10, n. 1. p.41-48. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/37508>. Acesso em 29 abril de 2021.
- ROUTHIER, Gilles. O Concílio Vaticano II e o *aggiornamento* da Igreja no centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo. *Cadernos Teologia Pública*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo. Ano XII, n. 98, v. 12, 2015. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/098_cadernosteo-logiapublica. Acesso em 25 março de 2021.
- SANTAELLA, Lúcia; LEMOS, Renata. *Redes Sociais Digitais: a cognição conectiva do Twitter*. São Paulo: Paulus, 2010.
- SBARDELOTTO, Moisés. *Comunicar a fé: por quê? Para quê? Com quem?*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SBARDELOTTO, Moisés. Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: estudos sobre religião e internet. *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo, v. 9, n. 70, p. 1-46, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/070cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em 10 agosto de 2020.
- SBARDELOTTO, Moisés. *E o verbo se fez rede: religiosidades em reconstrução no ambiente digital*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- SILVA, Aline Amaro da. *Cibergraça: fé, evangelização e comunhão nos tempos da rede*. Diss. (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/>

tede/5993/2/468444%20-%20Texto%20Completo.pdf. Acesso em 16 de agosto de 2021.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos de rede*. Tradução de Cacilda Rainho Ferrante. São Paulo: Paulinas, 2012.

XAVIER, Eurico Tadeu. Evangelização no mundo contemporâneo. *Kerygma*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 112–123. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/158>. Acesso em 04 de agosto de 2021.

ZANON, Darlei. *Igreja e sociedade em rede: impactos para uma cibereclesiologia*. São Paulo: Paulus, 2019. Ebook.

6

TEOLOGIA E CONTEMPORANEIDADE: DESAFIOS PASTORAIS

Maria Cristina S. Furtado

1. INTRODUÇÃO

“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu. Enviou-me para dar a Boa Notícia aos pobres, para anunciar aos cativos a liberdade e aos cegos a visão, para pôr em liberdade os oprimidos, para anunciar o ano da graça do Senhor”. E Jesus, fechando o livro, devolveu-o ao ajudante e sentou-se. Toda a Sinagoga tinha os olhos fixos nele. E ele se pôs a dizer-lhes: “Hoje se cumpre esta Escritura que acabais de ouvir (Lc 4,18-21).

O teólogo José Antonio Pagola (Espanha), em seu livro *O caminho aberto por Jesus* afirma que nesse texto se encontra o “programa de Jesus”. É importante observarmos que esta passagem está no início do evangelho de Lucas. Antes de começar a falar sobre a vida de Jesus, Lucas apresenta o programa de Jesus. “Este programa lhe interessa muito porque é precisamente esse o programa que os seguidores de Jesus devem ter diante dos olhos,” para que possam conhecer as preocupações que Jesus trazia em seu coração, e que, com base nelas, possam traçar o seu programa de ação (PAGOLA, 2012, p.77).

A grande tarefa de Jesus era trazer “esperança” aos que sofrem, através da boa notícia. Segundo Pagola, para Lucas, foi o próprio Jesus quem selecionou uma passagem do profeta Isaías e a leu na assembleia. Os seguidores de Jesus precisam espalhar essa boa notícia e lembrar que “o primeiro olhar de Jesus não se dirige ao pecado das pessoas, mas ao

sofrimento que arruína suas vidas” (PAGOLA, 2012, p.78). Os que sofrem são os destinatários principais da ação evangelizadora de Jesus: os pobres, os marginalizados pela sociedade, os privados de toda a defesa, os que não encontram lugar na convivência dos fortes, os humilhados pela vida (PAGOLA, 2012, p.81). E por que os pobres? Eles são melhores que os ricos? Para o autor, a resposta é clara. A única razão de seu privilégio consiste no fato de serem pobres e oprimidos. “Deus não pode reinar senão fazendo-lhes justiça” (PAGOLA, 2012, p.81).

A contemporaneidade tem se mostrado uma época de muitos desafios. A cada dia surge algo novo, com muitas descobertas em todos os setores das ciências, da política, dos direitos humanos etc. É um período de grandes transformações no qual se deu a consolidação do capitalismo; tempo marcado por inúmeros conflitos que envolveram o século XX e, devido ao desenvolvimento tecnológico, aconteceram, e ainda acontecem, no século XXI, grandes mudanças. Como consequência, encontramos-nos diante de um cenário um tanto desolador.

No Brasil, temos trinta e três milhões de pessoas na linha abaixo da miséria, passando, literalmente, fome. Guerras em diversos países, com inúmeros refugiados, desesperados, carentes de dignidade, necessitados de emprego, de um lugar para viver, ao mesmo tempo em que católicos aplaudem políticas ligadas a armamentos, à exploração desenfreada do ser humano e do nosso planeta, percorrendo caminhos totalmente opostos à pedagogia e a ética de Cristo. Trata-se de uma época de disparidades, em que toda a tecnologia e as descobertas científicas não levaram a suprir as necessidades dos mais fracos, problema do qual Jesus já falava em sua época.

Se observarmos bem, historicamente, a Igreja Católica sempre teve dificuldade de acompanhar as mudanças da sociedade. No

entanto, o Concílio Vaticano II (1962-1965), ao trazer a virada antropológica, mostrava o desejo de a Igreja Católica acompanhar os novos tempos. De acordo com José Oscar Beozzo, o concílio enfatizou a Igreja como povo de Deus e trouxe a centralidade das igrejas particulares e de sua presença e testemunho no mundo de hoje (BEOZZO, 2022, p.20). O Vaticano II redescobriu a espiritualidade do encontro frontal de Jesus com o Pai, mostrando Cristo como libertador do povo, tanto da pessoa humana, como de toda a criação. Além disso, mostrou Jesus de Nazaré como Cristo servidor, aquele que olhava para a singularidade das pessoas, suas necessidades e suas dores. Esta espiritualidade colaborou para que surgisse a teologia da libertação (TdL). “Uma teologia com a cara da América Latina, nascida da prática pastoral dos pobres, sustentada pela fé no Deus libertador das Escrituras” (CARMO; RODRIGUES, 2022, p.183). Como nos informa Maria Clara Bingemer,

A opção preferencial pelos pobres não deriva, nem se origina em opção pelo marxismo, mas tem a sua fonte em uma espiritualidade, uma mística: a mística do encontro com o Senhor no rosto dos pobres. Encontro que transformou vidas e fez mudanças importantes na história religiosa do continente (BINGEMER, 2022, p.168).

Nessa espiritualidade, os fracos, os discriminados, os oprimidos tornaram-se prioridade, surgindo a necessidade de fazer uma hermenêutica bíblica a partir do povo da América Latina, pois o Deus de Jesus Cristo se revela na história.

O método “ver, julgar e agir”, usado pela TdL, provocou uma mudança substancial na metodologia oficial da Igreja Católica, que ainda recorria à filosofia escolástica, usando o método dedutivo. A partir da

Conferência de Medellín, a Igreja latino-americana passou a olhar a “realidade do momento”, marcada pela fome e miséria de uma massa enorme de pessoas. A partir do “ver” a realidade, chegou-se a metodologia indutiva do “julgar” e “agir”, o que possibilitou a criação de novos campos pastorais, tendo os evangelhos, como base.

A TdL retirou a teologia cristã do espaço privado, no qual havia uma exclusividade eclesial, colocando-a no espaço público, levando-a a assumir a dimensão política e socioeconômica da realidade vivida e sofrida pelos pobres (BOFF, C.; BOFF, L, 1985, p. 45).

No entanto, as inúmeras mudanças políticas que aconteceram no Brasil, na América latina e no mundo, levou a TdL a sofrer muitas críticas tanto por parte dos governos como da própria Igreja Católica, que procurou desviar o olhar teológico para outros polos. De uma teologia que priorizava a imagem do filho de Deus que viveu, morreu na cruz e ressuscitou, preocupado prioritariamente com o necessitado, passou-se a uma teologia que enfatizava o Cristo todo poderoso, com uma Igreja gloriosa. Uma teologia com “predominância do espiritualismo tipo carismático-pentecostal trazido pelos movimentos eclesiásticos promovidos por João Paulo II e o modelo de Catolicismo Tridentino” (BARROS, 2022, p. 20).

Apesar de a Igreja Católica abordar a necessidade de acompanhar os novos tempos – com novas descobertas como a pílula anticoncepcional e a visibilização dos movimentos que surgiram na década de 70, entre eles, o movimento feminista e o atual movimento LGBTQIAP+ – os papas João Paulo II e Bento XVI andaram nessa contramão. Publicaram documentos em que a tônica baseou-se em normas, não deixando a menor possibilidade de qualquer debate sobre o teor dos mesmos (FURTADO, 2021a, p.83).

Com as mudanças da igreja e do mundo, a TdL perdeu um pouco de sua força, mas não desapareceu do cenário eclesial. Dela surgiram ramificações, com novas hermenêuticas calcadas em subjetividades coletivas, diversificadas, tais como a teologia feminista, a teologia negra, a teologia indígena, a teologia ecofeminista, a teologia através de gênero, a teologia *queer*, a teologia lésbica, a teologia LGBTQIAP+ inclusiva etc. Muitas dessa teologias ainda estão se formando, mas se preparam para atender às necessidades que a contemporaneidade apresenta.

De acordo com Ronilso Pacheco, trata-se de

Uma teologia pós e de-colonial, uma teologia ecumênica e inter-religiosa, uma teologia que quebre as linhas antitóque (as linhas imaginárias de hostilidade que impedem o contato, o diálogo, a aproximação e fomentam o isolamento autocentrado e autossuficiente), que mata o diálogo e a construção de caminhadas comuns (PACHECO, 2019, p. 39).

Por outro lado, a teologia calcada em regras morais, partindo do absoluto, sem olhar o rosto de quem lhe fala, afastou muitos fiéis da Igreja, pois deixou de lado as necessidades dos contemporâneos. Deixasse de falar e de debater temas importantes que surgem e que não deveriam ser ignorados.

Para enfrentar esses desafios é preciso levar em conta os conhecimentos das teologias libertadoras plurais, com uma ética inclusiva. Tais teologias podem contribuir para a saída desse retrocesso político e religioso em que nos encontramos. Elas devem nos preparar para acolher a todas as pessoas, como nos pede o papa Francisco. Todas..., independente da situação em que se encontre (AL 297). Conforme o Francisco,

na sua Encíclica *Evangelii Gaudium*, é importante a igreja prestar atenção e se debruçar sobre as novas formas de pobreza e fragilidade nas quais se encontra o Cristo sofredor: os sem abrigo, os toxicodependentes, os refugiados, os povos indígenas, os idosos (EG 210). Francisco deseja “uma Igreja em saída, em direção dos afastados, dos excluídos [...] em direção das periferias humanas” (EG 46).

1. TEOLOGIAS PLURAIS OU LIBERTADORAS INCLUSIVAS

A partir da eleição do Papa Francisco, em 2013, a Igreja começou a mostrar interesse em debater e refletir questões antes proibidas e enfrentar a realidade que está diante de nós, como a desigualdade das mulheres, o reconhecimento da existência de diferentes tipos de famílias, as minorias sociais, o racismo estrutural, o respeito e acolhimento às pessoas LGBTQIAP+ e suas famílias. O Papa Francisco fala da necessidade de se ter uma Igreja aberta a todas as pessoas, mostra-se preocupado com o atendimento pastoral e com a conscientização dos fiéis sobre certos temas da contemporaneidade. Para ele, a doutrina não pode ser estática.

Tudo indica que já passou da hora de olharmos para certos desafios, a fim de podermos atender, em nossas paróquias, todas as pessoas que desejam estar na Igreja. Precisamos falar desses desafios para pensar em futuras pastorais. Precisamos olhar os erros da Igreja, no passado, e montar uma trajetória de um futuro que emerge no agora, já...

¹ De agora, chamada apenas de EG.

2 DESAFIOS ATUAIS

Na Bíblia encontramos a quatríade bíblica: o pobre, o órfão, a viúva, e o estrangeiro (Ex 22,22; Dt 10; Dt 14,29 etc.), de quem Deus toma a causa; ele zela por eles e exige que lhes seja feita justiça. No programa de Jesus, vimos que os destinatários principais são os pobres, os marginalizados pela sociedade, os privados de toda a defesa, os que não encontravam lugar na sociedade, os que não têm voz, os que são humilhados. E quem são os nossos pobres hoje? Eles continuam sendo a preferência de Jesus; são os que não têm voz e representatividade na sociedade. Quem são eles?

Para se ter uma ideia, o PNADC/T (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Trimestral): IBGE – 2020, informa que: pardos e negros representam 55,4% da população nacional; mulheres são 52,3% da população; os homens são minoria, apenas 47,7%. No entanto, se tomarmos como exemplo a composição da legislatura da Câmara Federal eleita em 2018, chegaremos ao seguinte: pretos, pardos, amarelos e indígenas, juntos, somam apenas 24,95%; mulheres são apenas 15% (BETONI, 21 nov. 2020).

Se analisarmos o número de brancos e homens, apesar de ser minoria em comparação com mulheres e negros, eles estão muito mais bem representados na Câmara dos Deputados e no Senado que os grupos sociais majoritários. Os dois grupos, mulheres e negros, são majoritários em nossa população, entretanto podem ser considerados “minorias sociais” pela falta de representatividade nas políticas públicas que os envolvem, por não terem voz ativa (BETONI, 21 nov. 2020).

No Brasil, são consideradas “minorias sociais”: as mulheres, os negros, os indígenas, os imigrantes, a população LGBTQIAP+, os idosos, os

portadores de deficiência e a população em situação de rua. Embora existam profundas diferenças entre estes grupos apresentados, todos eles se defrontam, diariamente, com atos discriminatórios e de supressão de suas necessidades e seus interesses; os seus pontos e as suas pautas são preteridas nas soluções políticas nacionais. Esses grupos desafiam a igreja e a teologia, que devem pensar uma pastoral para acolhê-los em nossas comunidades eclesiais e, junto com eles, lutar por justiça social (BETONI, 21 nov. 2020).

Diariamente são registradas constantes violações aos direitos desses grupos. De acordo com Camila Betoni, em artigo sobre minorias sociais,

Quando uma nação nega sistematicamente a seus componentes minoritários aquilo que lhes é de direito, ela evidencia que sua própria ideia de democracia está caduca. Uma nação que não reconhece a diferença entre os seus cidadãos não é capaz de defender o direito básico que todo indivíduo, seja de uma minoria ou maioria, possui sobre todas as coisas: o direito a um tratamento digno e igualitário (BETONI, 21 nov. 2020).

Entre os grupos que aqui foram citados, todos são importantes, mas na impossibilidade de abordar todos eles, tratarei de três deles, a fim de os conhecermos para melhor acolhê-los e abraçar suas lutas.

2.1 OS NEGROS E O PROBLEMA DO RACISMO ESTRUTURAL

Para termos uma ideia do tamanho da injustiça social existente no Brasil em relação à população negra, vamos usar os dados do IBGE e da Câmara Federal. Como vimos, o número de pardos e negros representam 55,4% da população nacional e, em termos de representatividade,

são apenas 24,95% na Câmara Federal eleita em 2018 (BETONI, 21 nov. 2020).

Além disso, 71,7% dos jovens fora da escola são negros e seus rendimentos salariais são bem mais baixos que os dos brancos. 8,9% de pessoas negras maiores de 15 anos são analfabetos contra um índice de apenas 3,6% da mesma população branca (IBGE, 2020). Basta esse dado para fazer ver a falácia do discurso sobre meritocracia.

No campo da educação, o preconceito está incorporado em várias práticas educativas: professores adotam atitudes que reforçam a desigualdade, devido à pouca reflexão existente sobre o racismo estrutural. Educadores devem ser conscientizados sobre o problema do racismo estrutural; é preciso conhecer a verdadeira história para valorizar as diferenças.

Lilian Conceição de Lira, na revista Dom Total, mostra que a história não tem sido passada conforme aconteceu. Segundo a autora, desde a chegada dos portugueses, em 1500, houve, nos testemunhos cristãos, a legitimação de invasão, de assassinatos, da apropriação indevida e uma forte imposição cultural. Nossos indígenas e os africanos, que aqui chegaram à força, sofreram estupros, escravização e os mais diversos e cruéis tipos de violência racial e de gênero (LIRA, 02 dez. 2016). Teorias raciais legitimavam práticas racistas, que se perpetuaram na cultura brasileira, e, de modo especial, na educação. Muitas dessas práticas foram implantadas com a conviência ou sob a imposição da Igreja Católica e outras igrejas cristãs (LIRA, 02 dez. 2016).

O Papa João Paulo II pediu perdão pelos erros da Igreja Católica cometidos durante a inquisição e os anos que vieram depois. Hoje, diversos movimentos negros, tanto na Igreja Católica como nas igrejas Protestantes e Evangélicas, têm denunciado e procurado trabalhar em

prol da visibilidade do racismo e de ações contrárias a ele. No Brasil, algumas Campanhas da Fraternidade abordaram este tema. Mas será que isso basta?

De acordo com Leandro N. Brito e Lina Maria Brandão de Aras,

A Igreja Católica do Brasil tem uma dívida moral, social, econômica, psicológica, espiritual e pastoral para com o povo negro e, por mais que ela tenha pedido perdão pelas atrocidades cometidas no passado, levará tempo para que tal dívida seja de fato liquidada, pois não basta pedir perdão, são necessárias novas atitudes e novas ações que demonstrem conversão da instituição e dos membros que dela fazem parte (BRITO; ARAS, 2018).

É necessário que a Igreja colabore no processo de recuperação da cultura que ela ajudou a sufocar, para que as pessoas negras tenham conhecimento de sua própria origem e possam resgatar o orgulho de ser negro. Uma contribuição importante é debater sobre a representatividade social e outros temas alinhados à exclusão. De acordo com Cleusa Caldeira, teóloga feminista negra, essa teologia só começou a ser reconhecida recentemente nos círculos acadêmicos. Para ela, além de todo o trabalho de conscientização, é importante que a teologia trabalhe a hermenêutica negra, desmascarando algumas interpretações tendenciosas de forma a reintegrar o relato bíblico na perspectiva do povo negro (CALDEIRA, 2013, p. 1190). Ao partir da experiência concreta do povo negro, a teologia enegrece a Bíblia dando protagonismo às mulheres negras e aos homens negros, trazendo a esperança para as lutas atuais. Além disso, é preciso que as pessoas negras conheçam e valorizem a sua cultura, a religião de seus antepassados e as de agora, a sua história, e sintam orgulho do que foram e são no mundo.

Embora sejam pouco conhecidas, existem pastorais ligadas às pessoas negras e, com elas, podemos nos inspirar para fazer pastoral. Na arquidiocese de Goiânia, por exemplo, existe, desde 1988, a pastoral Afro. Desde 1978, ligada à CNBB, temos a presença da Pastoral Afro-brasileira (PAB) com sede em Brasília (CNBB, 20 nov. 2018). Além dessas, há outras pastorais Afro em diferentes cidades do Brasil. De acordo com Dom Zanoni Castro, bispo referencial dessa Pastoral, a Pastoral Afro deve despertar em toda a Igreja o cuidado com essa gente sofrida. É o povo que constitui uma das raízes da identidade da gente latino-americana. Conduzi-lo à libertação plena e integral é a finalidade desta pastoral (CASTRO, 2018). O bispo cita ainda o texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribe, o documento de Aparecida (DAP), ao dizer que, como Igreja, somos desafiados a “conhecer os valores culturais, a história e as tradições dos afro-americanos, entrar em diálogo fraterno e respeitoso com eles, é um passo importante na missão evangelizadora” (CELAN, 2007, DAP 532).

Apesar destes esforços pastorais, dentro da Igreja Católica, muitas pessoas nunca ouviram falar da pastoral Afro. Diante da importância que ela representa, não será preciso que tanto a pastoral como os trabalhos por ela realizados, venham a ser mais divulgados e conhecidos principalmente por pessoas do clero e agentes de pastorais? Em um país de maioria negra, é importantíssimo termos nas igrejas locais, em diferentes regiões, cada vez mais pastorais com base na teologia negra, voltadas para as pessoas negras. Além disso, na catequese, nas homilias, nos serviços, em toda a prática da Igreja, e em seus documentos, etc., deve sempre constar a importância e o respeito que se precisa ter com a pessoa negra. Assim também é preciso falar da injustiça social ainda

existente no Brasil e sobre a necessidade de os cristãos agirem para mudar essa realidade.

2.2. A VIOLÊNCIA DE GÊNERO E AS MULHERES

O conhecimento da violência de gênero é essencial para o enfrentamento do problema e para ajudar as mulheres a vencerem esta violência presente na sociedade e também nas igrejas, inclusive na Igreja Católica.

Não se trata apenas de oferecer alguns ministérios à mulher. Na realidade, toda vez que a prática discursiva da Igreja desvaloriza as mulheres, dizendo não a elas, invisibilizando as discípulas de Jesus, as líderes comunitárias das Igrejas de Paulo, as diaconisas etc., a Igreja reforça, no imaginário popular, a mulher como inferior ao homem e estimula a violência contra ela. É preciso mostrar que “Jesus resgatou a dignidade das mulheres, pela sua práxis libertadora, e a Igreja Primitiva parece ter assimilado as esperanças de Jesus ao introduzir um ritual de iniciação não sexista, tal como o batismo” (BINGEMER, 2008, p. 97). No momento, o fato de o Papa Francisco tomar iniciativas de valorização das mulheres, dando-lhes cargos decisórios dentro da Igreja, tem sido percebido de forma positiva e, embora não solucione o problema, pode ser um primeiro passo de superação da desigualdade de gênero na Igreja Católica.

São muitos os tipos de violência que nos cercam; o problema se agrava quando temos governos que estimulam a violência através da valorização e facilitação do uso de armas. Esse tipo de postura prejudica a todos, principalmente às mulheres que são as principais vítimas da violência, juntamente com pessoas LGBTQIAP+. Apesar de no Brasil

termos delegacias de mulheres e a lei Maria da Penha (Lei n. 11.340 de 07 de Agosto de 2006), a lei do crime de estupro (lei n. 12 015/09) e a do feminicídio (aprovada em 3 de março de 2015), a mulher ainda tem muita dificuldade de denunciar os crimes sofridos e de ser protegida com efetividade, pois muitos de seus supostos defensores, tais como agentes de polícia, advogados e juízes, são homens e não raramente são misóginos (FURTADO, 2022, p. 35).

Segundo Saffioti, é a própria ideologia machista que sustenta esse sistema e socializa o homem para dominar a mulher e educa a mulher para se submeter ao poder masculino. Toda a nossa educação ainda está voltada a essa lógica e existe uma grande reação a qualquer mudança educacional neste sentido (FURTADO, 2022, p. 27). Maria Amélia Azevedo aponta dois conjuntos de fatores que levam à violência contra a mulher. “O primeiro estaria ligado à estrutura socioeconômica, a discriminação contra a mulher, a ideologia machista e a educação diferenciada. O segundo seria gerado por situações do cotidiano familiar, como o uso de álcool e drogas” (AZEVEDO, 1985, p. 74). É importante acrescentar que a miséria e a falta de perspectiva para as meninas levam-nas à submissão do poder de um homem que lhes garanta aparente segurança. O mercado sexual é muito claro sobre esta realidade. A estimativa é de que 500 mil a 2 milhões de meninas, de idade entre 12 e 17 anos, na sua maioria pobres, estejam neste mercado, não porque assim o desejam mas por falta de opção. “O Brasil é uma das fontes de tráfico internacional de mulheres e meninas para a Europa, Japão, Israel e Estados Unidos” (GLOBAL MARCH, 2002).

O que se percebe é que quanto maior o desejo de uma sociedade em relação ao controle feminino maior é a violência contra a mulher. A introjeção da superioridade do modelo masculino e o mimetismo

de ação constante em relação às gerações anteriores colocam a violência como um padrão familiar de subordinação e de um não questionamento das imposições masculinas (FURTADO, 2022, p. 26).

Apesar de, em muitos lares o pai ser ausente na educação dos filhos e as mulheres também trabalharem fora, normalmente o homem ainda é o provedor principal, pois, de modo geral, a mulher ganha bem menos do que o homem. O modelo familiar predominante é o da autoridade paterna, pois o que se determina é a submissão dos filhos e da mulher à autoridade paterna (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 1988).

Na América Latina e no Brasil, nota-se que tudo que está relacionado ao gênero feminino é desvalorizado e sofre algum tipo de violência. Sem dúvida, as mulheres já fizeram muitas conquistas e têm mostrado a sua capacidade, mas, no imaginário da sociedade, elas ainda são percebidas como subalternas, incapazes, objetos, propriedades, que podem ser usadas e descartadas (FURTADO, 2020, p. 218). Poucas ações governamentais têm sido feitas na tentativa de resolver essa situação. As bancadas evangélicas e os grupos católicos do legislativo, formados por um número significativo de parlamentares, reagem ao debate e à reflexão crítica sobre a questão do gênero e sobre a violência que a cerca. Rejeitam qualquer projeto de lei que aponte para uma educação não sexista, calcada na igualdade de gênero. Enquanto isso, a violência cresce, mostrando a importância de leis que defendam as vítimas e possam punir os responsáveis pelo crime de violência de gênero. Tal impasse tem colaborado com a continuidade e o aumento da violência de gênero, pois leis que favoreçam as questões de gênero só conseguem ser aprovadas quando chegam ao Supremo Tribunal Federal (FURTADO, 2022, p. 158).

Como afirma o papa Francisco, é preciso visualizar o que precisa ser mudado; é necessário trabalhar tanto no setor educacional como na

Igreja, nas pastorais, para que uma mudança de a mentalidade aconteça e a valorização de todos os filhos de Deus, sem exceção, se efetive. Dos pedidos insistentes do Papa Francisco, é possível entender a importância de práticas discursivas ligadas ao amor incondicional de Deus, mostrando o Deus todo poderoso no amor, que acolhe, integra, ama a todos os seus filhos e proclama a igualdade social, de raça, de religião, de gênero etc.

Desde 2017, trabalho como voluntária, em algumas redes de apoio a mulheres que sofrem violência. Trabalhos como esse devem ser realizados em nossas comunidades eclesiais. Em muitas igrejas cristãs, incluindo a Católica, as mulheres, apesar de serem maioria, não têm espaço próprio para falar de violência de gênero, muito menos encontraram uma rede de apoio quando vítimas dessa violência. Muitas escondem a violência sofrida em suas próprias casas, quando não são ainda obrigadas a escutar as homilias e aconselhamentos distorcidos sobre a necessidade carregar a cruz de cada dia e suportar o peso que carregam. A violência doméstica é uma triste realidade no Brasil e ela acontece independente da situação econômica e financeira da mulher. Uma realidade que não se pode mais ignorar. É preciso preparar agentes e pastores para um trabalho efetivo, de respeito e ajuda às mulheres para se romper a violência contra elas, a fim de que possam viver com dignidade (FURTADO, 2022, p. 321).

2.3 A VIOLÊNCIA DE GÊNERO: LGBTQIAP+

O Brasil,

é o campeão mundial de crimes homotransfóbicos, concentrando quatro quintos (4/5) de todas as execuções do planeta, sendo que, em 2014, 40% dos

assassinatos de transexuais e travestis foram cometidos no Brasil [...] A cada hora, um homossexual sofre algum tipo de violência, mas a maioria dos crimes são registrados como injúria, lesão e ameaça (EBC, 2014).

Ao falarmos sobre a violência contra a mulher e contra as pessoas LGBTQIAP+, estamos nos referindo à mesma origem: “a luta pelo poder e a inferioridade do que está ligado ao feminino”. Entretanto, cada violência tem as suas particularidades e isso obriga a pensar de modo específico a violência contra as pessoas LGBTQIAP+.

A violência física tem sido marca permanente contra este grupo através dos crimes de ódio, embora também sofram outros tipos de violência que tem ocasionados malefícios que, se não deixam marcas no corpo, deixam-nas na alma.

Frequentemente as pessoas LGBTQIAP+ são estigmatizadas. A transhomofobia estrutural é cotidiana e, muitas vezes, agentes ligados ao cumprimento da lei estão envolvidos nos casos.

Desde os anos 70, o movimento GLBT cresceu e espalhou-se pelo Brasil, levantando a bandeira dos direitos dessa população, hoje chamada LGBTQIAP+. Apesar de todo esforço, o preconceito e a violência continuam presentes e principalmente as pessoas transgêneras/travestis vivem sob ameaça, pois trazem no corpo, de forma visível, o que o preconceito deseja eliminar.

O preconceito leva ainda à falta de opção de trabalho, deixando muitas mulheres trans/travestis expostas à prostituição, nas ruas, à mercê de qualquer tipo de violência. Não raro são noticiadas agressões e assassinatos realizados por grupos violentos que instrumentalizam os textos bíblicos para justificar a intolerância e a discriminação (FURTADO, 2022, p. 41). Atacam as pessoas trans e as travestis, mutilam seus corpos, queimam-nas ou as esquartejam. Inúmeras vezes, após as

ações desses criminosos, as pessoas violentadas ficam irreconhecíveis. Infelizmente, nem sempre essas mortes são noticiadas em jornais, não vêm a público e ficam nos porões da sociedade. “Muitos dos atos de violência contra as pessoas LGBT, comumente conhecidos como crimes de ódio, são compreendidos melhor sob o conceito de violência por preconceito, motivada pelas sexualidades e identidades não normativas” (PCB, 2015).

O problema do preconceito em relação à população LGBTQIAP+, começa cedo e na família, estendendo-se às escolas e às igrejas. Jovens, ao revelarem a sua orientação sexual ou demonstrarem a sua “não identificação” com o gênero que lhe foi determinado, sofrem agressões físicas, sendo expulsos de suas casas ou são levados a pastores, padres, psicólogos e psicanalistas ligados à religião em busca de cura, embora tal procedimento seja proibido pelo Conselho de Psicologia (1999) e por outros órgãos. Alguns falam não só em cura, mas também em reversão da sexualidade, nomeando a transexualidade e a homossexualidade como uma patologia (FURTADO, 2021a, p. 80-81). Mesmo quando o jovem tem a sorte de ter uma família que consegue entendê-lo, de modo geral ela ainda precisa se libertar do preconceito interiorizado para se permitir ser feliz com a pessoa da família que se reconhece nesses casos (FURTADO, 2022, p. 45). Durante muito tempo, a moral sexual da Igreja voltada à procriação e à lei natural colocou a diversidade sexual e a identidade de gênero longe de possíveis aceitações. Entretanto, “a doutrina oficial, não é um pensamento único, fixo, acabado e eterno, – apesar de assim se apresentar. Muitas pessoas e grupos sociais debelaram-se contra os armários da doutrina” (CAZAL; REIS, 2021, p. 34).

O Papa Francisco demonstra preocupação com o atendimento pastoral e a conscientização dos fiéis sobre certos temas antes proibidos

nos púlpitos. Para ele, a Igreja deve evitar julgamentos (FURTADO, 2021b, p. 694) e integrar todas as pessoas, conforme pode ser verificado na *Exortação Apostólica Amoris Léticia* (AL 297), de modo que estas possam sentir a misericórdia e o amor incondicional de Deus (AL 311). Nas suas palavras, “precisamos construir pontes” (FRANCISCO, março 2019). O papa pede para construir pontes, logo é preciso olhar para a outra pessoa, dar-lhe importância e conhecer as suas necessidades. Seja quem for, os pobres, as pessoas de outras religiões, os imigrantes, as pessoas negras, as indígenas, as pessoas com deficiência, as mulheres, e as pessoas LGBTQIAP+, todos precisam ser igualmente aceitos e respeitados.

Dentro da Igreja Católica, existem inúmeras pessoas que pertencem aos grupos LGBT católicos. Compõem um leque de mais de 23 grupos espalhados pelo Brasil, pertencentes à rede nacional de Católicos LGBT. São grupos que, embora não consigam se reunir nas igrejas, mas somente em suas próprias casas ou na casa de amigos – a catacumbas atuais –, celebraram a fé, leem a Bíblia, rezam, encontram modos de nutrir sua vinculação a Cristo, apesar de todo tipo de preconceito enfrentado nas comunidades cristãs (FURTADO, 2021a, p.84-85). Essas pessoas lutam pelo direito de viver sua fé na Igreja em que foram criadas e na qual escolheram vivenciá-la. São muitos os testemunhos dados por essas pessoas. Recomendo a leitura do livro “Experiências de Diversidade afetivo-sexual e de gênero, perspectivas de diálogo” (org. Fabrício Veliq), que traz reflexões e inúmeros testemunhos de moças, rapazes e suas famílias sobre a luta que vêm realizando por pertencerem ao grupo LGBT e desejarem viver a sua fé na Igreja, sem esconder sua real condição e orientação sexual.

² De agora em diante chamada apenas de AL.

É importante conhecermos mais e mais sobre as pessoas LGBTQIAP+ e suas famílias, e começarmos um trabalho como nos sugere o papa Francisco. Há diversas iniciativas no Brasil, dentre elas a do Pe. Luís Correa Lima que, em 2007, no Rio de Janeiro, fundou o primeiro grupo LGBT católico, o grupo “Diversidade Católica” e, desde, então, vem desenvolvendo um importante trabalho com as pessoas LGBTQIAP+ e suas famílias, no qual tenho a satisfação de participar e colaborar. Um trabalho que parte do amor incondicional de Deus, onde todas as pessoas são suas filhas amadas e precisam ser acolhidas, incluídas e respeitadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja Católica precisa preparar agentes pastorais, teólogos, professores de teologia e de ensino religioso etc. para atender o apelo do Papa Francisco e abrir as portas para todas as pessoas. A motivação para construir pontes e não cercas é o próprio Deus de Jesus, que olha para a outra pessoa, dá-lhe importância e deseja conhecer as suas necessidades. Como diz o papa Francisco, a doutrina precisa acompanhar o tempo, e a pastoral necessita de um direcionamento voltado à ética do respeito, do amor, da misericórdia, e da inclusão. Para ele, o ministério pastoral deve encontrar um novo equilíbrio, caso contrário até mesmo o edifício moral de Igreja pode cair como um castelo de cartas, perdendo a frescura e a fragrância do Evangelho (FRANCISCO, 22 set. 2013).

Esse equilíbrio só acontece com um trabalho voltado para a espiritualidade do Deus todo poderoso no amor. Afinal, “Jesus nos ensinou uma forma nova e provocativa de viver, modelada por valores como: compaixão, defesa dos últimos, serviço aos desvalidos, acolhida

incondicional, luta pela dignidade de todo o ser humano” (PAGOLA, 2012, p. 105). É continuar a desenvolver teologias libertadoras LGBTQIAP+ inclusivas e outras voltadas para este grupo.

Ao terminar, quero registrar um trabalho que vem sendo feito na pós-graduação em Teologia Pastoral, na PUC-Minas, do qual faço parte como professora. Nela, o corpo discente, formado por padres, pastores, e agentes pastorais, após refletir e adquirir conhecimento dos diversos desafios pastorais, na contemporaneidade, analisa e organiza, teoricamente, pastorais voltadas para as chamadas “minorias sociais”, entre elas mulheres, pessoas negras, indígenas, pessoas LGBTQIAP+ e suas famílias. O interesse, a sensibilidade e a dedicação dos alunos mostram a importância de se tratar desses temas nas universidades católicas, especialmente nos cursos de teologia, para formarmos pessoas competentes, sensíveis e empáticas com os menos favorecidos em seu exercício profissional.

De acordo com Pagola,

existe uma coisa que nós cristãos precisamos ver com absoluta clareza: não se pode anunciar nem viver o Evangelho de Jesus senão a partir da defesa dos excluídos e da solidariedade com o Sul. Não é qualquer teologia nem qualquer evangelização, nem qualquer ação pastoral que é igualmente fiel ao Espírito de Jesus. A teologia é discurso vazio se não leva a Boa Notícia de Deus aos pobres; a evangelização não é plenamente evangelização se não denuncia a injustiça que gera marginalização; a pastoral se esvazia de conteúdo cristão se esquece do serviço aos últimos (PAGOLA, 2012, p. 82).

Na Igreja que o Papa Francisco deseja, todas as pessoas são bem-vindas. Ninguém fica de fora, pois é o amor que impulsiona. Precisamos abrir as portas e é preciso preparar para esse trabalho. “Na Igreja há

lugar para todos” [...] “Ide pelas encruzilhadas. Todos, todos! Mas são pecadores! Todos” (FRANCISCO, março 2019).

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Maria Amélia. *Mulheres Espancadas: A Violência Denunciada*. São Paulo: Cortez Editora, 1985.
- BARROS, Marcelo. Da Teologia da Libertação às Teologias da Libertação. In GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, Revisão, Perspectivas e Desafios. São Paulo: Ed. Recriar, 2022. v. 2. p.13-34.
- BEOZZO, José Oscar. A caminhada da Teologia da Libertação: o êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas. In GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, Revisão, Perspectivas e Desafios. São Paulo: Ed. Recriar, 2022. v. 1. p. 15-87.
- BETONI, Camila. Minorias brasileiras. *Infoescola*. Disponível em: <https://www.infoescola.com/sociologia/minorias-brasileiras/>. Pub. 21 nov. 2020. Acesso em 21 jul. 2021.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, 2006.
- BINGEMER, Maria Clara. A mística na raiz das Teologias da Libertação. In GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, Revisão, Perspectivas e Desafios. São Paulo: Ed. Recriar, 2022. v. 2. p.167-188.
- BINGEMER, Maria Clara. La mujer: protagonista de la evangelización. *Revista Diakonia*, n. 125, p. 91-103, março de 2008.
- BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes. *Psicologias: uma introdução ao estudo da Psicologia*. São Paulo: Saraiva, 1988.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Da libertação: o teólogo das libertações sócio-históricas*. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

- BRITO, Leandro Neri; ARAS, Lina Maria B. de. *Igreja Católica e negritude: Reflexões a partir de lembranças pastorais*. XX REDOR, 2018. pdf. Disponível em www.redor2018.sinteseeventos.com.br. Acesso em 20 jun. 2021.
- CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica negra feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 21, p. 1189-1210, set.- dez./2013.
- CARMO, Solange Maria do; RODRIGUES, Francisco Cornélio Freire. Teologia da Libertação: um sopro do Espírito na América Latina. In GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, Revisão, Perspectivas e Desafios. São Paulo: Ed. Recriar, 2022. v. 2. p. 183-199.
- CASTRO, Dom Zanoni Demettino. *Evangelização e Pastoral Afro*. 2018. Site da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. (CNBB). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/evangelizacao-e-pastoral-afro/>. Acesso em 28 jul. 2022.
- CAZAL, Simon; Reis, Toni (Orgs.). *Manual de cristianismo e LGBTI+*, 2022. Curitiba: IBDSEX, 2021. pdf. Disponível em <https://aliancalgbti.org.br/wp-content/uploads/2022/01/manual-de-cristianismo-gay-latino-version-2022-01-25.pdf>. Acesso em 20 jul. 2022
- CELAM. *Documento de Aparecida (Dap)*. Texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília-São Paulo: Edições Paulus/Paulinas, 2007.
- EBC. Homofobia gera um assassinato a cada 28 horas no Brasil. *Portal EBC*, 16 mai. 2014. Disponível em <http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/05/homofobia-gera-um-assassinato-a-cada-28-horas-no-brasil>. Acesso em 05 set. 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. São Paulo: Loyola, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Quem constrói muros permanece prisioneiro deles. Os construtores de pontes vão avante. Entrevista, marc. 2019. *Vatican News*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-03/quem-constroi-muros-permanece-prisioneiro-papmar.html>. Acesso em 29 de jun. 2022.

- FRANCISCO. Papa. Entrevista do Papa Francisco a La Civiltà Cattolica na íntegra. *Elo da fé*. Pub. 22 set 2013. Disponível em: <https://elodafe.com.br/entrevista-do-papa-francisco-a-la-civiltà-cattolica-na-integra/>. Acesso em 26 jun. 2022.
- FURTADO, Maria Cristina S. A importância da resistência das Igrejas inclusivas e grupos LGBT católicos. In VELIQ, Fabrício (org.). *Experiências de Diversidade afetivo-sexual e de gênero perspectivas de diálogo*. Rio de Janeiro: Ed. Metanoia, 2021a.
- FURTADO, Maria Cristina S. *A inclusão de todas/os/es*. Uma leitura teológica da violência de Gênero: mulheres e LGBTQIA+. De Girard e Lévinas à ética da inclusão. Ed. Recriar: SP, 2022.
- FURTADO, Maria Cristina S. Papa Francisco e as pessoas LGBTQI+: mudanças e perspectiva. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, maio/ago, 2021b. p. 675-702.
- FURTADO, Maria Cristina S. Reflexões psico/teológicas sobre “violência de gênero” a partir de René Girard. In SOUZA, Raimundo Expedito dos S.; REYES, Julia (Orgs.). *A teoria mimética de René Girard: um panorama interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Ed. Mares, 2020. E-book
- GLOBAL MARCH. Explotación sexual en el Brasil. *Global March*, 2002. Disponível em: <http://globalmarch.org/worstformsreport/world/Brazil.html>. Acesso em 02 jan. 2020.
- IBGE - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Trimestral. 2020. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pnadct/tabelas>. Acesso em 20 jun. 2021.
- LIRA, Lilian Conceição da S. Pessoa De. Cristianismo e racismo: legitimação ou ruptura? *Domtotal.com*, 02 dez. 2016. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1103622/2016/10/cristianismo-e-racismo-legitimacao-ou-ruptura/>. Acesso em 12 nov. 2021.
- PACHECO, Ronilso. *Teologia Negra*. O sopro antirracista do Espírito. Brasília: Ed. Novos Diálogos, 2019.
- PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus*: Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PCB. Violência contra pessoas LGBTI: altos níveis de desumanidade e crueldade. *Partido Comunista Brasileiro*, 18 dez. 2015. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal2/10097>. Acesso em 08 mar. 2016.

7

CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A TAREFA PÚBLICA DA TEOLOGIA

Carlos Alberto Motta Cunha

1. INTRODUÇÃO

Em um contexto de tensão diante da crise civilizatória, novos desafios se impõem à teologia obrigando-a a um alargamento do seu conceito e de sua tarefa. Pensar de forma complexa e em uma relação transdisciplinar, transcultural e transreligiosa com as demais ciências e saberes passa a ser uma obrigação para qualquer esforço teológico que almeje relevância atual. Os novos tempos exigem um novo paradigma teológico, que permita integrar em seu discurso as novas perguntas emergentes.

O momento atual de profundas transformações e com enormes desafios, acentuado pelo tempo pandêmico, provoca à teologia a se colocar no espaço público diante dos questionamentos provenientes de uma nova realidade, as quais é impossível ignorar ou colocar-se à margem. As próprias ciências são conscientes da limitação dos seus paradigmas diante da complexidade de seus objetos de reflexão e não seria diferente com a teologia. Urge a necessidade de reconstrução de uma epistemologia teológica capaz de dialogar com o mundo atual.

A tensão está presente entre a esfera eclesial e a esfera pública. Ela é intermediada por um lugar fronteiro que permite a teologia se situar entre a confessionalidade e a pluralidade de convicções da sociedade. Estamos diante do desafio de mostrar o alcance público da teologia e a

sua palavra resgatando a sua especificidade prática. Pelo fato de constituir um *logos* específico, a teologia não exige mais a colocação dos seus fundamentos, que inclui, evidentemente, referências confessionais, mas, antes disso, a referência da razão que afirma conhecer, isto é, estabelecer comunhão, de modo relacionado à fé.

Assim, o itinerário deste breve artigo consiste em: primeiro, mostrar bíblicamente como a encarnação é um ato público de Deus; segundo, oferecer noções básicas sobre a teologia pública e, terceiro, de forma propositiva, apontar caminhos possíveis para a tarefa pública de uma teologia consciente, inconclusa e criativa.

2. A ENCARNAÇÃO COMO ATO PÚBLICO DE DEUS

A encarnação do Filho de Deus é um ato público do amor do Pai por sua criação. Deus apresenta o seu Filho ao mundo como obra do Espírito (Lc 1,35; Mt 1,20), portanto, Jesus está cheio do Espírito desde o seu início de sua vida. Sobre Ele desce o Espírito por ocasião de seu batismo (Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22; Jo 1,32-33) e, sentindo-se ungido pelo Espírito, lança o seu programa messiânico (Lc 4,18). É o Espírito que o “impelle ao deserto” (Mc 1,12) e de lá volta “na força do Espírito para a Galileia” (Lc 4,14). O Espírito constitui aquela força (*dynamis*) e aquela autoridade (*exousía*) com as quais opera milagres e gestos libertadores (Mc 3,20-30).

O ato público de Jesus Cristo é transparente e manifesto. Em oposição às coisas secretas, o seu discurso e os seus feitos vêm a público e podem ser ouvidos e vistos por todas as pessoas. “Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto”, afirma Jesus ao sumo sacerdote Anás (Jo 18,20). Jesus pregava (Mc 6),

ensinava (Mt 5), discutia (Lc 19, 45-46), curava (Jo 9) nas sinagogas, no templo e em espaços públicos.

A teologia cristã, inspirada no ministério do Cristo, é pública por força de sua própria reivindicação. A missão de Deus confiada a Jesus é pública assim como pública é a missão dada por Jesus aos seus discípulos. Ela não se reduz somente ao discurso, mas inclui também, e fundamentalmente, atos públicos. O que diferenciava o discurso de Jesus da fala vazia dos “falsos religiosos” era a autoridade com que ensinava o caminho do reino de Deus (Mt 7,29). O seu ensinamento estava fundamentado nos seus feitos. Ele pregava o que vivia e, porque vivia o que pregava, produzia empatia nos seus ouvintes. Diferente das palavras vazias jogadas ao vento, a riqueza da fala de Jesus Cristo estava enraizada no compromisso com a vida concreta das pessoas. Nele não havia descompasso entre o fazer e o falar.

No mesmo Espírito do Cristo, a lógica missionária dos seus discípulos testifica sobre as ações que precedem e legitimam a pregação. Por exemplo, a “missão dos setenta”, narrada pelo Evangelho de Lucas, comprova o engajamento dos enviados com a tarefa de testemunhar de forma concreta a boa nova do reino, tais como curar, libertar, ressuscitar, e só depois vem a pregação: “Quando entrardes numa cidade e ali vos receberem [...] *curai os enfermos* que nela houver e *anunciai-lhes*: de vós outros está próximo o reino de Deus” (Lc 10,8-9). A teologia pública envolve missão, serviço, testemunho e pregação. Isso certamente implica coragem e, dependendo do contexto, também um risco real. Por isso, Jesus alerta: “Eis que eu vos envio como cordeiros para o meio de lobos” (Lc 10,3).

As igrejas primitivas também assumiram esse papel. A Igreja cristã, em que Jesus Cristo é o cabeça e os seus discípulos os membros

do corpo (1Co 12,12-31), é chamada a ser testemunha pública do amor de Deus ao mundo. Jesus fez o ato e o processo da encarnação se tornarem também os protótipos da missão evangelizadora da Igreja. Como o Pai o enviou, ele envia seus discípulos: “Assim como tu me enviaste ao mundo, ó Pai, também eu envio os meus discípulos ao mundo” (Jo 17,18).

O apóstolo Paulo também entendeu o princípio da encarnação (1Cor 9,19-23). Ele diz: “Sejam meus imitadores, porque eu imito Cristo Jesus” (Fl 3,17). O conselho paulino é uma fonte de inspiração para uma vida cristã engajada. Evangelização é mais que um grito querigmático; é vida querigmática. A vida missionária de Paulo é testemunha disso. Segundo Lucas, na segunda viagem missionária, o apóstolo aos gentios dissertava sobre a soberania de Deus e a manifestação pública do seu amor por meio do seu Filho “na sinagoga entre os judeus e os gentios piedosos; também na praça, todos os dias, entre os que se encontravam ali” (At 17,17).

Há na Bíblia muitas referências que remetem aos feitos públicos de Deus e aos dos seus seguidores. Por uma questão de delimitação na reflexão, limitei-me às passagens do Novo Testamento, mas o mesmo pode ser verificado também no Antigo. As poucas passagens citadas aqui intencionam mostrar a manifestação pública do Deus-Trino entre os humanos. Embora os testemunhos das ações públicas de Deus estejam vinculados às tradições particulares do mundo judaico-cristão, eles não se limitam aí. O “ser público” de Deus transborda para além dos limites da memória privativa e se manifesta de forma viva e dinâmica a todos os seres.

3. TEOLOGIA PÚBLICA

3.1 CONCEITOS

Desde 1970 se fala de forma mais precisa em teologia pública. Apesar do estranhamento, o conceito “teologia pública” remete para a importância de pensar a natureza do seu conhecimento no esforço de esclarecer a sua legitimidade e legalidade. Segundo Décio Passos:

A designação teologia pública retoma uma dimensão essencial do discurso racional e instituído da fé e beira, por isso mesmo, a redundância verbal. Não há *logos* que não seja público, tendo em vista a consensualidade sobre a qual edifica todo discurso objetivo em sua gênese e estrutura [...] O conceito de teologia pública remete para contextos epistemológicos e políticos que exigem pensar a natureza desse conhecimento, indissociavelmente dos poderes que a ele conferem legitimidade e legalidade (PASSOS, 2011, p. 58).

Embora não utilizassem o conceito, teólogos e teólogas no decorrer da história da teologia cristã contribuíram para o desenvolvimento daquilo que hoje conhecemos como “teologia pública”. Eles compreenderam o modo público de fazer teologia. Max Stackhouse, por exemplo, chama a atenção para os modos de teologizar: dogmático, polêmico e apologético. No modo dogmático, a teologia se limita à tarefa de articular a fé revelada e a classificação do dogma. Embora seja importante, esse modo não tem um caráter público. Todo o seu trabalho é voltado para dentro da Igreja. Já os modos polêmico e apologético são públicos. Enquanto o polêmico, por meio do diálogo com outros saberes, busca proposições da fé racionalmente acessíveis ao público em geral, o apologético se esforça em desmascarar os falsos ensinamentos. De forma polêmica e apologética é que teólogos de tradições diferentes vêm

empreendendo a teologia pública no transcorrer da história (STACKHOUSE, 1997, p. 165-167).

Já para a teóloga estadunidense Linell Cady, a teologia pública tem uma dupla tarefa. Primeiro, “sustentar, interpretar, criticar e reformar uma cosmovisão religiosa particular e sua simultânea maneira de viver” e, em segundo lugar, “contribuir para o melhoramento e a transformação crítica de nossa vida pública” (CADY, 1991, p. 119). Ronald Thiemann também assume os modos propostos quando define a teologia pública como a “fé buscando entender a relação entre as convicções cristãs e o contexto sociocultural mais amplo, no qual a comunidade cristã vive” (THIEMANN, 1991, p. 21). Para Robert Benne, a teologia pública “refere-se ao engajamento de uma tradição religiosa viva com seu ambiente público – as esferas econômica, política e cultural de nossa vida comum” (BENNE, 1995, p. 4). Por fim, L. Adams sintetiza a relação entre os modos dogmático, polêmico e apologético quando afirma que

A teologia pública, portanto, busca uma base encontrada na Escritura e na tradição da Igreja para validar, examinar e oferecer uma crítica da vida pública [...]. Além disso, a teologia pública busca compreender em termos totalmente bíblicos e sistemáticos o sentido da vida pública, o papel de suas várias expressões e instituições e a validade dessas expressões e instituições (ADAMS, 2002, p. 34).

Mesmo apresentando uma elasticidade conceitual, o termo “teologia pública” foi inspirado na utilização pioneira do teólogo luterano estadunidense Martin Marty, em 1974, quando analisou um artigo de Reinhold Niebuhr, *Public Theology and the American Experience*. Marty, Niebuhr ansiava que as Igrejas assumissem a sua tarefa de fazer com que o evangelho da redenção em Jesus Cristo fosse algo concreto entre

os indivíduos e nações. O termo “teologia pública”, empregado no seu artigo, expressa a ideia de que a teologia, embora esteja relacionada às comunidades de fé, não é assunto exclusivamente privado e nem questão de identidade de grupo.

Na ótica de Marty, sob a influência de Niebuhr, teologia pública envolve o esforço de interpretar o lugar público à luz de Deus. É um movimento que vai para além das fronteiras das Igrejas e atinge todos os povos. Do privado, Igrejas, para o público, sociedade em geral, a teologia pública é expressão de comunidades políticas que almejam ser testemunhas especificamente cristãs entre todos os povos. Esse testemunho não se reduz ao discurso, mas, fundamentalmente, é legitimado pelo engajamento cristão em ações concretas no espaço público.

3.2 TAREFAS

As Igrejas não são o ponto de referência da teologia pública. A dimensão pública do reino de Deus transborda para além dos espaços eclesiais. Jürgen Moltmann intuiu sobre isto ao afirmar que “Justamente como teologia eclesial, a teologia cristã precisa desdobrar-se em direção a uma *theologia publica* e, conseqüentemente, participar dos sofrimentos, das alegrias, das opressões e das libertações do povo” (MOLTMANN, 2006, p. 81). A teologia enquanto tarefa pública traz à tona as dimensões de sofrimento e alegria, opressão e libertação de um povo sob a luz do reinado de Deus com a humanidade e a criação. A teologia pública é reflexo de Igrejas que publicamente testemunham ao mundo a vinda do reino. Ela “é necessária não apenas para a sua autoapresentação no meio público, mas também para colocar as coisas públicas (*res*

publica) na luz do reino vindouro e da justiça de Deus” (MOLTMANN, 2006, p. 81).

A universalidade inerente à teologia pública opõe-se ao privativo, particular, e busca alcançar a totalidade do mundo criado. Inclui aqui não só os seres humanos, mas toda a criação. A oposição que a universalidade faz à particularidade não significa exclusão. Pode-se criticar o caráter contextual de qualquer teologia particular, mas não se pode desmerecer o resgate da experiência de determinados grupos da sociedade como os negros, as mulheres, os indígenas, comunidades homoafetivas e outros. Teologias contextuais, embora não aspirem à universalidade, compõem o dinamismo e a riqueza de uma teologia que conjuga o micro e o macro em sua tarefa. A teologia pública é baseada nas particularidades da fé cristã, abordando, ao mesmo tempo e com a mesma disposição, questões de relevância pública.

David Tracy, como um dos principais representantes do modelo universalista de teologia pública, percebe como o caráter público da teologia está fundamentado na natureza das “questões religiosas”, que perpassam qualquer ser humano em qualquer sociedade. Para Tracy, toda teologia é um discurso público e um desafio para a teologia sistemática. Para demonstrar o caráter público da teologia cristã, o teólogo gera, com base na imaginação analógica, uma nova interpretação do evento Cristo presente nos clássicos religiosos cristãos, ou seja, nos grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia (TRACY, 2004, p. 110).

A experiência primordial do eu com o outro, à luz do evento Cristo, suscita perguntas existenciais que, dada a sua universalidade, implicam em publicidade, diz Tracy. Ao lidar com tais questões, a teologia revela o seu viés público. “Mesmo antes de a doutrina de Deus ser mencionada,

o tipo de questões fundamentais às quais ‘Deus’ e outras doutrinas religiosas respondem, já demandam publicidade” E mais: “formular essas questões honestamente e responder a elas com paixão e rigor é a obra de toda teologia” (TRACY apud JACOBSEN, 2011, p. 58).

De forma mais propositiva, para que a teologia desenvolva a sua tarefa pública, ela precisa: 1) Abracar em seu modo de pensar diferentes confissões de fé e crença de modo micro e macro ecumênico; 2) Participar ativamente com diversos setores sociais, no âmbito partidário político e em agremiações de movimentos sociais, na busca por uma sociedade mais justa e solidária; 3) Dominar uma linguagem inclusiva, que se faça compreender para além dos seus espaços; 4) Dialogar com outras ideias e conceitos, mostrando ao mesmo tempo abertura ao novo sem que para isso precise perder a sua palavra; 5) Interpretar o momento atual com lucidez, conjugando a hermenêutica da Bíblia com a hermenêutica da vida, expressa em um estilo de vida que testemunhe o seguimento de Jesus Cristo.

A teologia pública ensaia sua tarefa à medida que assume uma postura inclusiva, disposta ao diálogo em busca das verdades que são construídas no reconhecimento e na aceitação do outro. Não combina com a teologia pública um comportamento que exige a chancela de autoridade formal e reclama uma sacralidade legitimadora. Tal atitude não só tira a teologia do espaço público como também deixa de ter voz ativa perante as demandas da atualidade.

Se a ideia é colocar a teologia no espaço público de modo relevante, que elementos podem auxiliar esse serviço? Quais as disposições metodológicas necessárias para a tarefa pública da teologia? A seguir aponto três possibilidades.

4. CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A TAREFA PÚBLICA DA TEOLOGIA

4.1. TEOLOGIA COM CONSCIÊNCIA

O nosso tempo colhe os impactos de novos saberes na compreensão do planeta e do ser humano que são provenientes da Cosmologia, da Astrofísica, da Física quântica e da Biologia evolutiva. E não só isso. O ambiente científico anuncia ao mundo de hoje muitas possibilidades em virtude também dos progressos da Nanotecnologia, da Biotecnologia, da Informática e da Cognética. Assistimos a uma revolução científica que impacta permanentemente a vida humana e a do meio ambiente. O paradigma do pensamento simplificador-interdisciplinar, que serviu à modernidade, entrou em crise por não conseguir responder aos avanços do novo tempo. Hoje, diante do crescimento da tecnociência, um novo referencial complexo-transdisciplinar vai assumindo o seu papel de tentar decifrar a complexidade da vida.

Nas últimas décadas, pensadores como Edgar Morin e Basarab Nicolescu vêm desenvolvendo a ideia do pensamento complexo e transdisciplinar. Morin, por exemplo, relaciona a palavra “consciência” ao pensamento complexo. Para ele, o pensamento complexo é consciente quando busca compreender o que está tecido em conjunto. A consciência permite ao ser humano vivenciar, experimentar e compreender aspectos da totalidade do seu mundo interior e exterior; é a faculdade por meio da qual o ser humano se apercebe daquilo que se passa dentro dele ou em seu exterior. Portanto, não há como olhar para a realidade com profundidade a partir de um pensamento fragmentador (MORIN, 2008, p. 1220).

A correlação consciente permite a interação entre as partes sem que haja a pretensão de um pensamento monolítico. Portanto, fazer

teologia a partir desse lugar é optar por uma “teologia com consciência”, isto é, a teologia cristã deve estar disposta ao diálogo com outras áreas da realidade na busca pela integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, mas mais apurada da vida e uma participação efetiva no espaço público.

A teologia contemporânea está experimentando uma nova configuração que demanda uma maior participação de teólogos e teólogas no serviço ao mundo. A sabedoria teológica é desafiada a contribuir com a “tarefa de humanizar a humanidade e trazê-la de novo para o seu lar” (O’MURCHU, 2000, p. 218). A vida tecida em conjunto reclama uma responsabilidade da nossa parte em cuidar das suas múltiplas manifestações. A teologia não pode deixar de ouvir o “grito da Terra e o grito dos pobres” (BOFF, 2015). Acolher a dor das vítimas de um sistema-mundo injusto e perverso faz parte de uma teologia que se diz cristã, quer dizer, constitutivamente libertadora.

A teologia com consciência reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual. Ela é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpe-lada pelas demandas da atualidade. A tarefa de rescrever o conteúdo da própria teologia exige também “um novo tipo de teólogo(a) com um novo tipo de consciência, uma consciência multidimensional” (VIGIL, 2011, p. 28). Não há lugar nesse tipo de teologia para formulações dogmáticas indispostas a redizer para a atual geração o valor da substância visada nos símbolos da fé e a formulação cultural do dogma e da tradição. A teologia pública não é uma teologia divorciada da vida concreta

das pessoas, mas preocupada com a relevância da boa nova de Jesus Cristo para o mundo.

“O problema da consciência (responsabilidade) supõe a reforma das estruturas do próprio conhecimento” (MORIN, 2008, p. 122). Teologia com consciência da sua responsabilidade eco-humana supõe reforma na maneira como se vê o mundo e no modo de agir nele. O que esperar do teólogo na complexidade da sociedade atual? Que ele tenha consciência da realidade em um empreendimento que envolva a “capacidade de participar de discussões críticas sobre os fundamentos da fé e sobre temas e questões que entrelaçam a fé e as experiências da vida” (ANJOS, 2011, p. 130).

A teologia é consciente quando reconhece os seus públicos, os seus interlocutores. Ao reconhecê-los e se deixar ser interpelado por eles, a teologia se empenha em se fazer relevante para além da confessionalidade, pois entende que o mundo todo é alvo da sua tarefa.

4.2 TEOLOGIA INCONCLUSA

Pensamento complexo e transdisciplinaridade caminham juntos. Acolhemos a transdisciplinaridade, como propõe Basarab Nicolescu, em que o prefixo “trans” diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre, através e além de qualquer disciplina com o objetivo de compreender o mundo presente na unidade do conhecimento (NICOLESCU, 1999, p. 35). O sentido adotado aqui é aquele que potencializa a ideia de caminhar, de ultrapassar os limites das disciplinas e dos saberes (transdisciplinar), das religiões (transreligioso), das culturas (transcultural) e de ousar transitar por eles. É com essa imagem em mente que entendemos o quanto a relação transdisciplinar pode ser positiva para a teologia.

Chamamos de “teologia inconclusa” a inteligência da fé disposta a assumir a metodologia transdisciplinar como possibilidade de abertura ao diferente, pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, entre as ciências e as sabedorias, as religiões e as tradições culturais. Trata-se de um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são inconclusos, limitados, provisórios e complementares. Possibilitar que a teologia esteja colocada ao lado das outras ciências e outros saberes, com o poder de dizer sua palavra específica, pela via transdisciplinar, poderá ser uma contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo da “pós-verdade” de hoje.

“Teologia inconclusa” é inacabada. O inacabamento é condição de uma teologia que pretende ser pública. Ela, como uma atividade humana, reflexiva e falível, não se imagina de modo exaustivo ou onabrangente. Os aspectos da vida mudam com o tempo, de modo que o ser humano deve voltar e pensar, de tempos em tempos, quais são as implicações, para o presente, das verdades teológicas percebidas no passado. Se o mundo muda, a teologia enquanto esforço humano muda também. A reflexão sobre a fé que atendeu os anseios de ontem já não é suficiente para responder as demandas de hoje. Não se trata de desqualificar a história da teologia, mas de reforçar a importância de manter o fluxo da atividade teológica correlacionando à revelação e ao tempo presente.

“Os resultados da teologia são sempre provisórios, pois são formulações sempre aproximativas da fé cristã, consequência dos limites dos instrumentos de investigação” (BRIGHENTI, 2014, p. 173). A teologia é inconclusa porque está sempre a caminho, num processo constante de reestruturação diante do dinamismo da vida do humano e do mundo. Para Moltmann:

A promessa divina e a esperança despertada ensinam a toda teologia, que ela necessariamente permanece fragmentária e inacabada, porque ela é o pensar sobre Deus daqueles que se encontram a caminho e que são, portanto, itinerantes e ainda não chegaram em casa. Por essa razão, até mesmo as catedrais e os domos medievais tinham de permanecer inconclusos, para poderem apontar para além de si mesmos (MOLTMANN, 2004, p. 10).

Teologias inacabadas e caminhantes são teologias abertas a encontros alimentados por diálogos com a cultura. O ditado popular diz que “teologia se escreve a lápis”. Não existe revelação não inculturada, portanto, limitada e falível, dotada de uma linguagem aproximativa e sem a pretensão de esgotar a realidade. A consciência da inconclusividade da teologia permite que ela, com humildade, ocupe o espaço público da contemporaneidade, dizendo a sua palavra de modo maduro e pertinente. Claro que, ao dizer a sua palavra, a teologia também aponta caminhos e propósitos de ações transformadoras. Para isso, é preciso que o teólogo e a teóloga da atualidade estejam dispostos a aceitar, humildemente, esse estado de inacabamento e não tenham a arrogância de pensar que são os donos da verdade. Com este tipo de comportamento, o contemporâneo não tolera mais conviver.

A teologia pública se vê hoje numa situação privilegiada. O caminho transdisciplinar possibilita a ela o privilégio de estabelecer diálogos conceituais e encontros práticos com outras áreas de conhecimento. A ecoteologia, a teologia quântica, teologia indígena, teologia do diálogo inter-religioso, ciberteologia, são alguns exemplos de como a interpretação teológica estende-se a toda realidade e a tudo quanto existe. Estar atento ao giro do mundo atual é indispensável para uma teologia relevante.

4.3 TEOLOGIA CRIATIVA

O princípio da correlação afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. A tarefa do teólogo consiste em participar ativamente da realidade analisando, primeiramente, a situação humana e da criação, utilizando todas as fontes culturais disponíveis na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que os símbolos cristãos constituem “respostas” aproximativas a tais questões.

O encontro e o diálogo entre o método da correlação e a teologia pública produz uma teologia criativa, capaz de se refazer de maneira nova diante das instâncias da sociedade e para as Igrejas. Uma teologia dotada de tensão criativa, capaz de colocá-la no espaço público segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo com o tempo presente, é desafiada pelas novas configurações dos espaços religiosos.

Independente da área em que o termo esteja aplicado, a criatividade remete à capacidade de inventividade, inteligência e talento do sujeito disposto a mostrar um novo ângulo da realidade. Embora estejam relacionadas, inteligência e criatividade são categorias distintas, como assinala a pesquisadora inglesa Margaret A. Boden. Criatividade é uma extensão da inteligência. A inteligência é a capacidade de armazenar e manejar adequadamente um vasto volume de dados. Já a criatividade é o poder de síntese, ou seja, a faculdade de combinar esses dados para obter algo novo e útil (BODEN, 2004, p. 1-24). Para João Batista Libanio: “Inteligências criativas avançam para além do que leem,

em direções diferentes, pelas vias da associação, da inventabilidade, da imaginação criadora” (LIBANIO, 2002, p. 129).

A partir dessa compreensão, a contemporaneidade se caracteriza pelo valor dado à criatividade apesar de ser tão marcada pela uniformidade. É mais fácil e conveniente se submeter ao que já existe do que ousar pensar em algo novo e diferente. A dor do pensar de forma criativa reside no fato de que ele incomoda as instâncias pré-definidas por modelos conservadores, cristalizados. E, porque irrita essas classes mumificadas, a criatividade sofre resistência até perder o seu caráter inovador e se enquadrar no formato da mesmice. Em grupos fechados e formatados, o anulamento e a imposição são características inerentes desta relação doentia.

A contemporaneidade é ambígua. Ao mesmo tempo em que ela propicia um ambiente favorável à criatividade, também resiste aos avanços do próprio pensamento criativo que ajudou a formar. A tendência à uniformidade instalada na sociedade demonstra o quanto a capacidade de inovação esbarra nos limites de interesses de determinadas classes. Na área da educação, por exemplo, e a teologia se encaixa aí, a criatividade sofre resistências. Somos uma geração de muito conhecimento, mas pouca inteligência criativa. Por meio da internet, temos acesso a inúmeras informações, mas pouca capacidade reflexiva para avaliar de maneira ampla a confiabilidade dos dados coletados. Falta-nos o discernimento. Possuir uma carga enorme de conhecimento não faz do sujeito necessariamente um ser criativo. Conseguimos reproduzir o conhecimento alheio, mas, e nós, o que temos a dizer por nós mesmos?

A lógica do pensamento complexo é criativa. Ela supera a hiperespecialização, a fragmentação dos saberes e das disciplinas para pensá-los de maneira transdisciplinar, no conjunto ou no contexto, ligando-os

a outro conjunto e contexto, e assim por diante. Os espaços que daí advém não são vazios. Eles não se resumem em binarismos, mas carregam uma potencialidade criativa capaz de criar a novidade. Mais do que um “sim” ou um “não” como possibilidades de respostas, há também, com o Terceiro Termo Incluído, ou seja, uma terceira via: o “sim e não” ao mesmo tempo, próprio do pensamento “trans”. Na relação entre os saberes, em um pensar inclusivo, na percepção das implicações mútuas entre as ideias, a síntese revela a sua força criativa. Diferente do pensar não criativo que opõe, separa e exclui.

A teologia criativa fundamentada no paradigma complexo e transdisciplinar é desafiada a se impor na atualidade de forma inclusiva, dialogal e sem perder as suas bases constitutivas. A cultura imagética de hoje favorece a comunicação simbólica e supera a comunicação meramente linguística, textual. Mais do que transmitir conhecimento, a simbologia comunica experiências “que comportam prioritariamente uma totalidade de sentido à vida humana” (CASTILLO, 2017, p. 25). A teologia cristã é marcada pela riqueza simbólica das suas próprias categorias e pode, criativamente, oferecer ao mundo sentido existencial tão necessário às gerações desorientadas de hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pano de fundo metodológico da nossa reflexão é marcado pelo pensamento complexo e transdisciplinar. Nele, a fronteira entre disciplinas e saberes, culturas e religiões é um “entre-lugares” e não um “espaço-limite”. O lugar fronteiriço propicia um teologizar consciente, inconcluso e criativo pois comporta um dinamismo interativo entre os sujeitos dialogantes. Paul Tillich, conhecido “teólogo da fronteira”, já

intuía no seu tempo (1886-1965) sobre a importância da fronteira na construção teológica: “A fronteira é o melhor lugar para a aquisição de conhecimento” (TILLICH, 1966, p. 13).

Com a crítica decolonial de hoje, a fronteira assume também um ambiente contestador. As margens dos saberes, das culturas e das religiões são habitadas por minorias violentadas e subalternizadas, empobrecidas e silenciadas por empreendimentos hegemônicos vorazes por colonizar corpos e mentes. A história dos “descobrimientos”, ou melhor, “encobrimientos”, testemunham como a cristandade (cristianismo absorvido pelo poder político) fomentou e continua a alimentar uma teologia colonizadora.

Caminhos para a tarefa pública da teologia são possíveis se tivermos a coragem de libertar a própria teologia das amarras colonizadoras. Essa libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício de decolonizar as suas ideias e os seus métodos arcaicos próprios de uma intelecção da fé encerrada em uma torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã, a partir das demandas do mundo atual e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva, parece ser fundamental para a tarefa pública da teologia.

O fazer público da teologia requer persistência. Ninguém melhor do que Dom Helder Camara para nos inspirar nesta tarefa com uma palavra final: “Não, não pares. É graça divina começar bem. Graça maior, persistir na caminhada certa, manter o ritmo [...] mas a graça das graças é não desistir. Podendo ou não podendo, caindo, embora, aos pedaços, chegar até o fim” (CAMARA apud SANTOS, 2018).

REFERÊNCIAS

- ADAMS, L. *Going public: Christian responsibility in a divided America*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002.
- ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- ANTONIO, Marcos (Org.). *Cinco minutos com Deus e com Dom Helder Camara*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BENNE, Robert. *The paradoxical vision: a public theology for the twenty-first century*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- BODEN, Margaret A. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. 2ed. London: Routledge, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. rev. amp. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BRIGHENTI, Agenor. Natureza, lugar e função da teologia: inovações da teologia latino-americana. In PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.). *Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória – prospectivas*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2014.
- CADY, Linell. The task of public theology. In THIEMANN, Ronald (Ed.). *The legacy of H. Richard Niebuhr*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- CASTILLO, José. *A humanidade de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. In: *Cadernos IHU em formação: teologia pública*. Ano 2, n. 8. São Leopoldo, 2006. p. 78-82.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

- NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.
- O'MURCHU, Diarmuid. *Religion in Exile: A Spiritual Homecoming*. New York: Crossroad, 2000.
- PASSOS, Décio. A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, jul./dez. 2011, p. 57-76.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- STACKHOUSE, Max L. Public Theology and Ethical Judgement. In: *Theology Today*. v. 54, Ed. 2, jul. 1997, p. 165-179.
- THIEMANN, Ronald. *Constructing a public theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- TILLICH, Paul. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- TRACY, David apud JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 53-70. v.1
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- VIGIL, José Maria. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011.

8

TERCEIRA FERIDA NARCÍSICA NA TEOLOGIA: QUESTÕES PARA A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Felipe Magalhães Francisco

Fabício Veliz

INTRODUÇÃO

Aquilo que se acostumou a chamar de *cultura ocidental*, ainda que conceito passível de críticas, tem um de seus pilares na tradição judaico-cristã, que ainda hoje influencia de maneira significativa visões de mundo, mesmo que estejamos em tempos de pós-cristianismo (VELIQ; FRANCISCO, 2020, pp. 17-49). Concepções antropológicas comumente ecoam perspectivas judaico-cristãs, para dizer o que é o humano; sistemas econômicos ecoam, de algum modo, desdobramentos de certa visão antropocêntrica, que tem suas raízes nessa tradição, tal como o capitalismo, em alguns pontos associados por alguns pensadores à teologia de Calvino.

Se recorrermos à Bíblia, perceberemos que há uma centralidade do humano, em relação ao mundo criado. Também Jesus dá ao ser humano uma centralidade, já não mais frente ao mundo criado, mas aos sistemas que buscam escravizá-lo. Entre esses sistemas está incluído o religioso, com o qual Jesus se coloca às voltas em várias cenas de seu ministério. A antropologia teológica é, na perspectiva jesuânica, um importante ponto de partida para compreensão da pergunta fundamental que a todos nos atravessa: o que é o ser humano? De fato, a antropologia teológica moderna e a contemporânea têm levado a sério o olhar de Jesus para buscar chegar a essa resposta.

A partir do olhar jesuânico foi possível que esta antropologia rompesse com uma visão não harmônica do humano, em relação ao todo da criação: a centralidade do humano é chamada a ser vista do ponto de vista da responsabilidade, na esteira do que se compreende como serviço, e não privilégio de apropriação. Assim, pois, pensar a soteriologia necessariamente nos leva ao pensamento cósmico, por exemplo.

Contudo, não bastou à antropologia teológica voltar o olhar para o Jesus dos evangelhos. Ela precisou ser atravessada, transversalmente, pelas ciências humanas. Vê-se, assim, uma distinção muito clara entre a antropologia teológica própria do período medieval, para a antropologia moderna. Ainda hoje, as ciências modernas continuam colocando questões importantes à Teologia, que tem a chance de qualificar seu olhar a respeito do humano, a partir de sua própria epistemologia.

Neste capítulo, dedicamo-nos a perceber como a teologia se viu interpelada, sobretudo pela filosofia, a dizer palavra a respeito do ser humano, diante de outros paradigmas que não aquele que dedicava ao ser humano um lugar de super destaque. Para a teologia cristã, a revolução copernicana e a teoria da evolução das espécies, paradigmas da ciência moderna foram causadores de grande impacto. A primeira reação, nos dois casos, foi de rejeição, num primeiro momento, como forma de defesa de uma cosmovisão que era sustentada pela teologia de então. Depois, inevitavelmente, a teologia precisou se ocupar, a seu modo, à compreensão de Deus, do mundo e do humano, a partir de novo paradigma. Na primeira parte do capítulo, dedicamo-nos a refletir como a teologia cristã contemporânea pensa o ser humano sob esse novo paradigma, a partir de três categorias importantes: o ser humano como ser de liberdade, como ser de abertura e como ser de linguagem.

A terceira categoria, a da linguagem, será o eixo a partir do qual refletiremos, na segunda parte do capítulo, o tema do inconsciente, conceito fundador da psicanálise que impactou de modo decisivo a antropologia. Se, pois, a teologia se viu implicada a partir daquilo que Sigmund Freud chamou de “feridas narcísicas da humanidade”, agora, reclamamos à teologia a importância de também trazer à reflexão os impactos à antropologia teológica com o surgimento da terceira ferida narcísica: o inconsciente. Diante, pois, da problemática da terceira ferida narcísica que é também da teologia, buscamos levantar questões que julgamos importantes para a antropologia teológica, a fim de que, tal como o salmista, contribuir com aquela pergunta fundamental que continua a nos mover: que é, pois, o ser humano?

QUEM É O SER HUMANO PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA?

É fortemente conhecida a grande reviravolta que o Renascimento trouxe para pensar o ser humano. Se antes a cosmovisão cristã fazia com que o ser humano fosse visto dentro de somente uma unidade, o corpo de Cristo sob o domínio papal, desde o final do século 14 tal proposta foi posta em xeque¹.

A partir do projeto humanista inaugurado por Petrarca e seguido por Salutati, Bruni, Maquiavel etc., o ser humano passa a ser o foco da reflexão para se pensar as cidades. No lugar de um cristocentrismo, vê-se nascer um processo de secularização que questiona justamente essas verdades pré-estabelecidas por uma igreja que já estava no poder há muito tempo.

¹ Cf. notas de aulas do curso de Filosofia ministradas por Carlo Gabriel Pancera, UFMG.

Ainda que se permaneça dentro de um universo cristão, o senso de que o ser humano era mais do que um mero cristão em todos os sentidos de sua vida vai se esvanecendo. Petrarca e Salutati, por exemplo, quando afirmam a duplicidade do ser humano, rompem com o princípio da totalização. É possível ver o ser humano como cristão e cidadão, não mais como somente cristão, o que sem dúvida abre um grande leque para todo movimento que ficou conhecido como Renascença.

Se por um lado, no campo do pensamento político, tal realidade se mostra, no campo da filosofia e teologia o caminho ainda seria um pouco mais longo. É a partir do século 16, com o trabalho de Descartes e seu famoso “penso, logo existo” que a antropologia filosófica trilhará um novo caminho, agora mais focado na razão. Esta, e não mais os pensamentos religiosos, deve servir de base para qualquer asserção acerca daquilo que é próprio da pessoa.

A teologia, por mais que tenha tentado, não conseguiu escapar a tal processo. Esta também se viu compelida a dizer o ser humano de uma nova forma, de maneira que pudesse fazer sentido para uma sociedade que se secularizava. Se o tema da liberdade foi caríssimo à filosofia dos séculos 16 e 17, com trabalhos de John Locke, Rousseau e Kant, na contemporaneidade as categorias de abertura e linguagem se mostram como basilares.

Claramente, não se exclui que o ser humano, ainda hoje, seja visto como ser de liberdade, sendo incentivado a ter uma atitude de autonomia frente ao mundo que o cerca. Tal liberdade, por sua vez, sob ótica cristã, possui também suas nuances. Moltmann, importante teólogo do século 20, pontua sobre três dimensões ao falar sobre a liberdade, a saber, como domínio, como comunhão e como futuro (cf. MOLTSMANN, 2011, p. 216-223).

A liberdade pensada como domínio pressupõe que livre seja aquela pessoa que não é dominada por ninguém, ou seja, livre é a pessoa que consegue subjugar as outras e até a si mesma, não estando submetida a nada, nem mesmo à sua própria vontade. Dominar a própria liberdade se mostra, assim, como um paradoxo dessa dimensão de liberdade.

A liberdade como comunhão, segundo Moltmann, parte da perspectiva do reconhecimento. Sou livre enquanto reconhecido pelas outras pessoas enquanto outra, sendo o outro um complemento da minha própria liberdade, e não mais concorrente dela ou, seguindo na linha de Hegel, a liberdade subjetiva se encontra em reconhecer o universalmente necessário, de maneira que o máximo de minha liberdade está no reconhecimento daquilo que devo fazer para a universalidade².

Por último, a liberdade como futuro, tendo a dimensão do projeto como pressuposto. Dessa forma, a liberdade tem a ver com a relação entre sujeito e projeto, sendo assim uma iniciativa criadora e, na perspectiva moltmanniana, voltada para o Reino de Deus. Se olharmos com cuidado, percebermos que na ideia moltmanniana há uma espécie de tendência da liberdade, de maneira que “a liberdade como dominação só será superada em favor da liberdade como comunhão quando a liberdade enquanto futuro comum se apresentar em primeiro plano” (MOLTMANN, 2011, p. 220).

Quando voltamos nosso olhar para a dimensão da abertura, é Karl Rahner na teologia cristã um dos que merece maior destaque. Tendo sido fortemente influenciado pelo pensamento heideggeriano, pensará o ser humano como aquele que tem em si a possibilidade de abertura

² Cf. notas de aulas do curso de Filosofia ministradas por Joãozinho Beckenkamp, UFMG.

para Deus e receber a revelação divina. Esse ser humano, por sua vez, criado por um Deus amoroso. Como nos mostra (VELIQ, 2017, p. 182):

O método antropológico transcendental rahneriano cumpre, assim, um de seus objetivos fundamentais, que é mostrar que o ser humano, em sua estrutura essencial, é feito para receber uma revelação divina. Nessa revelação, Deus comunica a si mesmo para a transcendentalidade do ser humano como espírito e esse a apreende na antecipação do ser absoluto como condição de conhecimento objetivo singular.

Abrir-se para Deus e abrir-se para o ser humano é o movimento encontrado em Jesus de Nazaré, segundo Ratzinger, sendo isso que o caracteriza como Deus e como ser humano por excelência (VELIQ, 2016). Para a teologia cristã a categoria da abertura se mostrará importantíssima para se pensar o ser humano contemporâneo.

A terceira categoria é a da linguagem. Que o ser humano seja um ser de linguagem parece algo já consolidado. Afinal, nascemos e crescemos em um mundo que tem na linguagem, seja ela simbólica ou não, seu ponto de partida para se comunicar com outros da mesma espécie. Como bem apontam (Melo Júnior e Araújo, 2017, p.3):

Ao pesquisar sobre a origem ou o início da linguagem constata-se que veio, em parte, da grande necessidade de comunicação do ser humano com seus semelhantes. A necessidade de lembrar como as realidades passadas sucederam, seja as próprias ações humanas ou as naturais e mesma as sobrenaturais. Marcar um ponto referencial para explicar a origem de cada um dos objetos ou entes existentes frente ao ser humano, objetos estes que podem ser reais: materiais, ou ideais: abstratos. A intransponível barreira de vencer os desafios que a natureza impunha ao humano cotidianamente fez dar início a uma convivência em sociedade. Percebe-se que desde os primórdios da humanidade a linguagem faz parte do existir e do agir humano. A necessidade gerada pelo desejo do homem de se comunicar, mesmo que de uma maneira arcaica e

rudimentar, serviu na prática para a resolução de problemas diários. Tais necessidades foram satisfeitas por movimentos gestuais e pelo som da voz. Seja na tentativa de imitar o movimento dos objetos e entes ou na tentativa de reproduzir o barulho, isto é, o som que emitiam.

Esse ser humano, que se comunica por meio da linguagem, visa dar significado ao mundo. No próprio mito da criação narrado em Gênesis se percebe o ser humano como aquele que nomeia as coisas como símbolo de seu domínio sobre o mundo.

Por meio da linguagem é que se fala de si e do que é transcendente. Deus se dá a conhecer em linguagem humana, uma vez que fora dela não seria possível o estabelecimento de uma relação recíproca. Afinal, como compreender se aquilo que se fala não faz parte da estrutura da linguagem do ouvinte?

As parábolas de Jesus mostram a mesma coisa. Os ensinamentos de Jesus a respeito do Reino de Deus só podem acontecer por meio da linguagem, sendo os Evangelhos um conjunto de narrativas escritas a respeito de Jesus, contendo parábolas de Jesus e parábolas sobre Jesus. O próprio Cristo se revela como a Palavra de Deus, ou seja, algo que Deus diz ao mundo, como nos aponta o prólogo de João.

O final do século 19 trouxe um novo olhar sobre a questão da linguagem. Com o surgimento da psicanálise, uma nova luz é lançada sobre o ser humano e sobre sua característica mais marcante: a linguagem. Sobre este tema, discorreremos um pouco mais.

A PSICANÁLISE E A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE

Jacques Lacan (1901-1981) reclamou à Psicanálise de sua época, importante chamado ao retorno que se deveria fazer a Freud, o pai desta

ciência do saber humano, radicado na descoberta do inconsciente. O psicanalista francês trouxe contribuição crucial quando insistiu no fato de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 2008, p. 27). Para Lacan, todos os pressupostos que esta afirmação abarca já estão postulados em Freud, mesmo que este não os tenha podido sintetizar, tal como o psicanalista francês, dado o pouco avanço das ciências da linguagem, à época da atuação freudiana. “Basta abrir Freud em qualquer página para ser surpreendido pelo fato de que não se trata senão de linguagem no que ele nos descobre do inconsciente” (LACAN *apud* GEORGIN, 1977, p. 10).

Voltando, pois, a Freud, somos levados a considerar as importantes interpelações trazidas pela Psicanálise às formulações (e, antes, às questões) a respeito do que seja o ser humano. Como vimos anteriormente, Descartes trouxe fundamental impacto na antropologia quando formulou sua filosofia, levando em consideração o “penso, logo existo”. A formulação cartesiana sintetiza todo o significado da guinada antropológica, que vinha sendo tracejada desde o Renascimento, como visto.

O ser humano, a partir da concepção moderna, então, passou a ser compreendido a partir da razão, verdadeiro caminho para a emancipação do humano. Aí está fundamentado todo o arcabouço teórico da filosofia moderna, que influenciou sobretudo a concepção antropológica. Sigmund Freud (1856-1939), inquieto médico neurologista, é filho de toda esta efervescência de pensamento.

A primeira vez que Freud teve a oportunidade de publicizar seu trabalho de investigação em Psicanálise, em 1909, numa universidade norte-americana, ele atribuiu a criação da nova ciência a seu mentor Joseph Breuer. Em sua *História do movimento psicanalítico* (1914), Freud diz que havia sido interpelado por alguns de seus ouvintes, na ocasião,

acerca de certo exagero na atribuição da criação da Psicanálise por Breuer. O argumento dos interlocutores era o de que o surgimento do método psicanalítico, de fato nasceu, quando Freud abandonou a técnica da hipnose, para assumir aquela que se tornaria a única regra da Psicanálise: a associação livre.

O trabalho de Breuer junto às histéricas havia sido muito importante: não havendo nelas motivos clínicos (aqui, leia-se do ponto de vista biológico) para o adoecimento, ele situa a causa desse sofrimento em traumas esquecidos do passado; a terapêutica a ser adotada, então, deveria ser trazer à tona esses traumas. Para isso, ele adotara a técnica chamada catártica, que consistia na hipnose (FREUD, 2006, p. 17). Aqui se tem, pois, a base de todo o trabalho que viria a ser desenvolvido por Freud, na elaboração do método psicanalítico.

O método catártico, amplamente adotado por Breuer e Freud, consistia na condução da atenção da paciente para a cena traumática que havia sido geradora do sintoma, para se descobrir qual o conflito mental naquela cena, que havia produzido o sintoma, para, então, liberar a emoção que ali estava reprimida. A partir daí, a paciente ia fazendo associações até chegar a cenas mais antigas. “Era como se a psicanálise não pudesse explicar nenhum aspecto do presente sem se referir a algo do passado; mais ainda, que toda experiência patogênica implicava uma experiência prévia [...]” (FREUD, 1914, p. 19). Por algum motivo, as pacientes reprimiam cenas desde a infância que, depois, seriam a causa de seu sofrimento histérico.

Com isso, tem-se o caminho para a formulação de um conceito importante na teoria freudiana, que é a *repressão*. Para Freud, “a teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD, 2006, p. 19). Havia algo de reprimido pelo sujeito

que era a causa de seu adoecimento. Diante da sugestão do médico, no método catártico, Freud foi percebendo que os neuróticos que ele tratava apresentavam uma *resistência*, marcada por eles como uma falha de memória. A hipnose, pois, que usava da sugestão, não conseguia romper essa resistência, para se chegar ao conteúdo reprimido. É quando Freud adotará, a partir de então, a técnica da associação livre, abandonando o método catártico.

O processo de mudança no método se deu, basicamente, a partir de duas práticas: da observação feita por Freud, em sua clínica, e no seu próprio processo de autoanálise. A associação livre é um "método que consiste em exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem ao espírito, quer a partir de um elemento dado (palavra, número, imagem de um sonho, qualquer representação), quer de forma espontânea" (LAPLANCHE, 2001, p. 38). Compreende-se o "livre" na perspectiva de que as associações vão se dando, sem uma indução por parte do analista. A *talking cure* se dá, pois, por meio desta que será a regra fundamental da psicanálise, que permite o acesso ao inconsciente, por meio dos tropeços e lapsos da palavra.

A análise é um processo no qual o tratamento é o *fazer falar*, pois "o sintoma é, de começo, o mutismo do sujeito suposto falante" (LACAN, 2008, p. 19). Quando Lacan reclama a importância de se voltar a Freud é justamente em defesa daquilo que a psicanálise tem de mais fundamental, para se acessar o inconsciente: a linguagem. Isso porque, como dissemos, o inconsciente é estruturado como linguagem, como afirmou Lacan. Para o psicanalista francês, este postulado já está pressuposto na teoria freudiana, que só não alcançou de tê-lo explicitado por uma questão temporal, uma vez que o estruturalismo de Lévi-Strauss e a teoria linguística de Saussure não lhes era contemporânea. É inegável que a

teoria estava atenta aos desdobramentos do pensamento filosófico do seu tempo, indo além deles.

Para Sigmund Freud, tal como exposto em suas *Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise*, as descobertas que vinham encampanando com seus estudos e atendimentos clínicos constituíam uma “terceira ferida narcísica da humanidade”. De fato, pensar a modernidade nos leva, necessariamente, a encontrar Freud como sendo um de seus mais importantes pensadores e articuladores.

Freud chegou a comparar sua descoberta do inconsciente com dois outros golpes desferidos pela ciência sobre o amor-próprio da humanidade: se Copérnico retirou a Terra do centro do universo, e Darwin mostrou que o homem não está no centro da criação, a psicanálise, por sua vez, descentrou o homem de si mesmo ao mostrar que o “eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa”. De fato, ao descentrar a sede do sujeito de sua consciência, o inconsciente freudiano subverteu de modo radical o cogito cartesiano e introduziu a dimensão de uma racionalidade inteiramente nova (JORGE, 2005, p. 17).

Uma das compreensões mais fundamentais trazidas por Freud, e que significou essa já citada terceira ferida narcísica na humanidade, foi a descoberta do *inconsciente*. Com isso, aquela compreensão tão própria da modernidade, de que, por meio da razão, o ser humano se torna “senhor de si”, cai por terra com a descoberta dessa instância psíquica que é da ordem do incontrolável e, em muitos aspectos, inacessível de modo absoluto. Ora, isso porque, o pensamento cartesiano, e de importantes filósofos e pensadores depois dele, compreendia a dimensão racional – e, por isso, o lugar da consciência – o lugar fundamental para a autonomia do sujeito.

A descoberta freudiana não rompeu, de modo radical, com o pensamento moderno. Mas contribuiu, sobremaneira, a fim de que a razão perdesse seu estatuto “absoluto”, tal como se passou a empreender com a guinada antropocêntrica. Não é à-toa que Freud seja reconhecido, em círculos filosóficos, como um dos “mestres da suspeita”, segundo proposto pelo filósofo Paul Ricoeur, ao lado de pensadores tão fundamentais, como Nietzsche e Marx, por, justamente, suspeitarem do que ficou sendo chamado de “ilusões da consciência”.

O pensamento freudiano funda uma nova etapa no conhecimento humano, a respeito da interioridade do sujeito. De fato, o “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates, ganha novas perspectivas com a elaboração do pensamento freudiano. As ciências humanas passam, de modo incontornável, a ter que dialogar com Freud, ainda que a psicanálise, num primeiro momento, encontre resistências, sobretudo nos meios médicos com os quais o pai da psicanálise está envolvido.

Uma vez, pois, que o Deus medieval já não é mais ponto nevrálgico para a compreensão da realidade e da interioridade do humano, tampouco a razão, como instância da consciência, é capaz de abarcar o todo de profundidade do sujeito, a psicanálise aporta como uma ciência cujo lugar de interlocutora não se pode desconsiderar. É por isso, pois, que a terceira ferida narcísica da humanidade pode ser metaforizada, na leitura do que é o humano, a partir de “um antes e depois de Freud”.

Findada a modernidade, o sujeito se vê órfão daquele Deus medieval, que ocupava o lugar do pai, na leitura freudiana, e fragilizado diante da razão que se revelou débil. A busca pelo cuidado psíquico, bem como o interesse de um número cada vez maior de pessoas, por práticas de autoconhecimento, sobretudo a partir de filosofias e espiritualidades orientais, revelam como esse sujeito pós-moderno carece de

experiências de mergulho interior que possam contribuir para a qualidade no bem-viver. A filosofia, bem como outras ciências que se dedicam a pensar o humano, entra as quais a teologia, continuam a precisar levar em conta aquelas contribuições que a psicanálise continua a trazer, para o debate e para o conhecimento a respeito do sujeito e da coletividade.

Se, pois, ao dar um espaço de fala às históricas de seu tempo, Freud pôde contribuir para a compreensão não só do feminino – ainda que com alguns limites – mas da própria estrutura de organização social, com seus dramas e dificuldades, ainda hoje a leitura psicanalítica dos sofrimentos psíquicos continua sendo um caminho para o entendimento de questões sociais tão pungentes que dominam este contexto pós-moderno, no qual vivemos. As perspectivas inter, multi e transdisciplinar, tendo a psicanálise como uma das interlocutoras, são caminhos irrenunciáveis para que o desenvolvimento social, a partir do cuidado para com os sujeitos – e a coletividade –, seja efetivo.

Para tomar emprestado um termo próprio da Teologia, pode-se dizer que há algo de misterioso no ser humano, que é inesgotável, ao que chamamos de inconsciente. Esse mistério não é inacessível, de modo absoluto, mas se revela, dá-se a conhecer, ainda que parcialmente. Num contexto de mudança de época, na qual o humano vive numa crise, o mergulho interior propiciado pela psicanálise é cada vez mais urgente. A modernidade trouxe em seu bojo o processo de autonomia do sujeito: a psicanálise é, pois, um caminho efetivo para ajudar esse sujeito se haver com sua própria vida, e a atravessar esse momento que tanto nos exige.

Ora, cabe-nos, pois, a pergunta: o que é o inconsciente? Com Laplanche (2001, p. 236), dizemos que

O inconsciente freudiano é, em primeiro lugar, indissociavelmente uma noção *tópica* e *dinâmica*, que brotou da experiência do tratamento. Este mostrou que o psiquismo não é redutível ao consciente e que certos “conteúdos” só se tornam acessíveis à consciência depois de superadas certas resistências; revelou que a vida psíquica era “...cheia de pensamentos eficientes embora inconscientes, e que era destas que emanavam os sintomas” (1); levou a supor que a existência de “grupos psíquicos separados” e, de modo mais geral, a admitir o inconsciente como [...] um sistema que possui conteúdos, mecanismos e, talvez, uma “energia” específica.

Lacan, como vimos, formulou que o inconsciente se estrutura como linguagem. Logo, trata-se de um saber, mais que isso, um saber que não se sabe. A descoberta do inconsciente “é a descoberta de um tipo muito especializado de saber, intimamente nodulado com o material da linguagem” (LACAN, 1976, p. 16 *apud* JORGE, 2005, p. 66). Este é um saber que substitui a falta de saber instintual, segundo Lacan, pois o instinto nos falta inteiramente. Esse saber (ao qual Lacan chama de *simbólico*), contudo, apresenta um ponto de não-saber (ao qual se nomeia *real*). É neste sentido, pois, que emprestados da teologia o conceito de mistério para dizer essa dimensão do humano.

Muito além do que aqui trouxemos precisaria ser dito, para se chegar a uma compreensão mais aprofundada acerca do inconsciente. A teoria psicanalítica constitui uma verdadeira tecitura na qual muitos conceitos vão sendo costurados, e que aqui fazem falta, dado o escopo de nosso trabalho. Limitando-nos, pois, ao que nos foi possível abordar, ressaltamos nosso intento em provocar questões à antropologia teológica, a que expanda ainda mais seu olhar a respeito do ser humano, levando-se em conta essa importante dimensão que é o inconsciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUESTÕES PARA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

O breve percurso que fizemos até aqui teve como propósito refletir sobre como a teologia, ao longo da modernidade até o momento, tem sido impactada pela elaboração de novos saberes e paradigmas, propostos pelas outras ciências. De modo especial, trouxemos para a discussão a importância da descoberta do inconsciente, feita por Freud, e que significou profunda transformação de paradigma no modo como devemos conceber o humano. De nossa parte, buscamos propor a tematização de um início de conversa, que gostaríamos de ver se desdobrando na teologia contemporânea. Neste sentido, mais que propor caminhos, buscamos levantar algumas perguntas iniciais que, muito possivelmente, possam introduzir o diálogo.

Dessa maneira, a primeira questão que levantamos é sobre até que ponto a teologia está disposta a se encontrar com a psicanálise, a fim de repensar a sua própria identidade para, assim, estar apta a entrar em um diálogo honesto com esse campo do conhecimento? Claramente, a pergunta de volta também é válida. Afinal, até que ponto a psicanálise está disposta a repensar-se no encontro com uma perspectiva cristã, sem que com isso caia em antigos preconceitos e simplificações da fé?

Como vimos, a teoria psicanalítica aponta que o inconsciente se estrutura como linguagem, e isso não é da ordem da ontologia. A linguagem é categoria teológica importante para pensar a cristologia, por exemplo, amparada em ampla tradição bíblica: o Filho de Deus é a Palavra feita carne. Ao longo da história da cristologia ocidental, acentuou-se a reflexão ontológica a respeito da chamada *cristologia do Logos*. Diante disso, perguntamo-nos de que maneira a contribuição da psicanálise a respeito da linguagem como estruturante do inconsciente, pode

trazer novo olhar para a humanidade do Cristo e, como consequência, que nos ajude a pensar teologicamente o humano? A desumanização de Jesus, em partes como consequência da cristologia do logos não teria seu confronto com uma teoria do inconsciente, que teria um potencial humanizador na compreensão de Jesus de Nazaré?

A soteriologia cristã compreende a salvação como decorrente de um processo de conformação do humano à humanidade plenamente realizada de Jesus Cristo. A espiritualidade cristã seria, então, este processo de transformação da própria vida rumo a essa conformação espiritual à vida filial do Filho de Deus, tornado humano. Como vimos, a consciência não é a senhora do humano, mas o inconsciente. Se, pois, há uma força pulsional que condiciona as escolhas e o comportamento humanos, qual o lugar da responsabilização desse humano frente, por exemplo, à negação de Deus, ou ao próprio pecado?

O processo de uma análise é tornar possível que o sujeito se torne sujeito da própria história. A espiritualidade cristã é o processo pelo qual o ser humano, conformando-se com Cristo, alcança sua plena humanidade, o que não pressupõe, necessariamente, a superioridade da religião cristã diante das outras. Em algum nível, a espiritualidade cristã, no que ela idealiza a respeito do que é o humano, afetaria o sujeito no seu mais profundo, que, segundo a psicanálise, é o inconsciente?

Dado que a sexualidade é o que nos torna eminentemente humanos e ela é de uma complexidade que ultrapassa em absoluto concepções binárias e heteronormativas do humano, de que maneira a psicanálise pode contribuir para uma melhor compreensão da sexualidade humana, teologicamente, ampliando a percepção teológica a respeito das questões da diversidade sexual e de gênero?

Para o cristianismo, a liberdade só é liberdade para o bem. Para a psicanálise, por sua vez, o sujeito pode, assumindo sua posição de sujeito da própria história, bancar ações não tão benéficas - do ponto de vista da moralidade cristã -, o que a antropologia teológica pode dizer sobre isso sem cair em uma perspectiva moralizante?

Essas são, como anunciamos, perguntas iniciais que lançamos, no intuito de propor um debate mais estreito entre a teologia, sobretudo em seu recorte antropológico, e a psicanálise, que traz fundamental compreensão do humano quando contribui com a descoberta e as consequentes elaborações a respeito do inconsciente, como terceira ferida narcísica da humanidade. Oxalá possam, de alguma maneira, contribuir para avançarmos na busca por responder, cada vez com mais qualidade, àquela pergunta que continua a nos mover, a respeito de quem somos.

REFERENCIAS

FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. In: FREUD, S. *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos*. São Paulo: Imago 2006.

JORGE, M. A. Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise: de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques, "C'est à la lecture de Freud...". In: EORGIN, R., *Lacan, Cahiers Cistre*, 3, Lausanne, L'Age d'Homme, novembro de 1977.

_____, *Conférences et entretien dans des universités nord-américaines*. Paris: Seuil, p. 16 apud JORGE, M. A. Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise: de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (seminário 11)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- MELO JÚNIOR, Luiz Teodoro de; ARAUJO, Eleno Marques de. Uma abordagem filosófica sobre linguagem e comunicação. In: *Anais Colóquio Estadual de Pesquisa Multidisciplinar (ISSN-2527-2500) & Congresso Nacional de Pesquisa Multidisciplinar*, 2017, p. 1-13. Disponível em: <https://publicacoes.unifimes.edu.br/index.php/coloquio/article/view/319>
- MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VELIQ, Fabrício; FRANCISCO, Felipe Magalhães. *Teologia no século 21: novos contextos e fronteiras*. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- VELIQ, Fabrício. A revelação por excelência no paradoxo da presença de Deus na história: um possível diálogo entre Rudolf Bultmann e Karl Rahner. In: *Revista Caminhando*, v. 22, n. 2, p. 177-185, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v22n2p177-185>
- _____, Na Palavra vivida vive o que é a Vida da Palavra: considerações sobre a relação entre Cristologia e Pneumatologia no pensamento de Joseph Ratzinger. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 54, p. 686-702, set./dez.2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.27898>.

9

DIMENSÃO SOCIOAMBIENTAL DA FÉ CRISTÃ: INTERFACES ENTRE ECONOMIA E ECOTEOLOGIA

Elisa Cristina de Mello

Raquel Pacheco Mourão

INTRODUÇÃO

A tarefa própria da teologia cristã consiste em refletir, à luz da fé, as realidades concretas de nosso mundo, em suas alegrias e esperanças, em suas tristezas e angústias (cf. GS 1). Sua missão vai muito além de propor dogmas e doutrinas para a vivência dos que creem. Na sua condição de ciência, propõe-se a iluminar os caminhos, deixando-se interpelar pelas realidades que nos circundam, tocando a fundo as crises que nos atravessam. A reflexão teológica, portanto, não nasce de cima, como ideia pré-fabricada e imposta à realidade. Ao contrário, “a teologia é um ‘momento segundo’, precedida pelo ‘momento primeiro’ que é sempre a fé experienciada num contexto concreto” (BRIGHENTI, 2021, p. 149-150). A partir dessa constatação, é possível pensar na interface entre teologia, ecologia e economia, para refletir sobre a relação da fé com as questões socioambientais.

A sustentabilidade é um novo paradigma da modernidade e diz respeito à manutenção da vida no planeta Terra. Em vistas a grave crise ecológica que vivenciamos pesquisadores de diversos campos de atuação tem buscado soluções e alternativas de enfrentamento. A discussão proposta nesse artigo analisa como a fé cristã se relaciona com a temática e como ela pode contribuir para a construção de uma sociedade

mais justa, igualitária e sustentável. Para isto, no primeiro momento discorreremos sobre a insustentabilidade do capitalismo, um modelo econômico que se afastou da tarefa de lidar com a escassez e de alocar os recursos de modo a satisfazer as necessidades humanas; logo após apresentaremos a Economia de Francisco e Clara e a Teoria do Decrescimento Econômico como duas possíveis alternativas à superação do sistema econômico vigente e seu crescente distanciamento entre o fazer econômico e a ética. Por fim, abordaremos os aspectos da crise socio-ambiental em curso e ressaltaremos o importante papel da Igreja como agente de mudanças significativas na sociedade promovendo a partir dos valores do bíblico-teológico consciência social e ambiental.

1. A INSUSTENTABILIDADE DO CAPITALISMO

Economia é a “ciência social que estuda a produção, a circulação e o consumo dos bens e serviços que são utilizados para satisfazer as necessidades humanas” lidando com a escassez e visando a melhor forma de alocar os recursos (VICECONTI; NEVES, 2013, p. 1). O capitalismo se afastou em muito desse princípio e alcançou um nível de autovalorização que independe das necessidades da humanidade. István Mészáros (2020, p.11), um dos principais críticos da atualidade desse sistema econômico, destaca que o potencial destrutivo do capitalismo é justamente a dicotomia entre a “produção voltada genuinamente para o atendimento das necessidades humanas e aquela dominante direcionada para a autorreprodução do capital” o que tem gerado a precarização estrutural do trabalho e colocado em risco o futuro do planeta.

Segundo Luiz Marques a curva da relação custo ambiental/ benefício econômico do capitalismo “entrou irreversivelmente em fase

negativa porque a conta ambiental do crescimento econômico vai-se tornando impagável não já para a próxima geração, mas para a geração de crianças e jovens de nossos dias” (MARQUES, 2018, p. 18). Diante disso cabe-nos indagar se haveria sustentabilidade dentro desse modelo econômico que “conduziu e ainda conduz à inexorável destruição dos recursos naturais e à gradativa diminuição da qualidade de vida” de grande parte da população mundial (WANDSCHERR; VENTURI, 2017, p. 672).

Não queremos discutir a sustentabilidade do capitalismo de forma abstrata, por isso para avançarmos em nossa análise é preciso antes identificar a base da sua dinâmica, ou nas palavras de Marques (2018, p. 572), seu “traço definidor”. A expansão do capital constitui a base do funcionamento do capitalismo, ela é obtida impondo valores de troca maiores do que o despendido na produção de mercadorias; no mercado financeiro também impera a mesma lógica na realização dos investimentos. A busca pela expansão é constante justamente porque é no movimento contínuo de circulação de dinheiro como capital que acontece a expansão do valor. Essa necessidade de expandir é inerente ao capitalismo, trata-se de uma ação meramente quantitativa, medida por critérios monetários. Por isso Karl Marx ressaltou a precedência do valor de troca sobre o valor de uso. (MARX, 1975, p. 171).

O capitalismo faz com que tudo seja orientado pela lógica da valorização do capital, da eficiência produtiva, sem que se leve em conta os imperativos humanos, sociais e ambientais. É por isso que Mészáros (2020, p. 10) afirma que ele é “expansionista na busca crescente e desmedida de mais-valor, destrutivo na sua processualidade pautada pela superfluidade e descartabilidade, assim, o sistema de capital torna-se, no limite, incontrolável”. O que precisa ficar claro é que se trata de um

sistema baseado nos mecanismos de mercado, onde o quantitativo tem primazia sobre o qualitativo. Isto é, os critérios qualitativos (ecológicos, culturais, religiosos e comunitários) são submetidos à mão invisível do livre mercado de Adam Smith (2021), que legitima o movimento expansionista do capitalismo para sua própria autovalorização.

Nesse sentido, Marques (2018, p. 42) é muito assertivo ao dizer que a “ecologia é subversiva” porque ela nos põe a pensar do por que o bem estar social, que é algo qualitativo, está subordinado a critérios de mercado, o que faz com que “nenhum país ou região coloque suas metas de minimização dos impactos ambientais acima de suas metas de crescimento econômico” (MARQUES, 2018, p. 29). Além disso, a ecologia coloca em xeque a expansão intrínseca do capitalismo, que orientado para a acumulação, direciona não apenas os investimentos dos detentores do capital, mas também as nossas prioridades, nosso estilo de vida através do consumo. Desse modo, pensar em capitalismo sustentável seria negar a razão de ser desse modelo econômico.

Iniciativas “verdes” propostas pelo capitalismo nos últimos anos, à primeira vista podem até nos parecer um caminho em busca da sustentabilidade, entretanto, configuram estratégias de lucratividade com a venda de mercadorias ecológicas e a criação de novas áreas para a atividade capitalista se desenvolver diante da ameaça da crise ecossocial. Trata-se do uso do discurso ambiental para fins mercadológicos. Há um esforço de gerar novas necessidades de consumo que parecem ser mais naturais, ecológicas, à medida que são estimuladas pela publicidade e por outros mecanismos indutores de comportamento. O consumismo não é criticado, apenas as mercadorias é que recebem uma nova roupagem na engrenagem do sistema de acumulação. (SMITH, 2009).

Neil Smith (2009, p. 6) chama a atenção para outro fenômeno: a “substituição do Neoliberalismo de mediação do mercado privado para o cálculo econômico social e sua insistência que qualquer coisa de valor social deve ser negociável no mercado global”. Daí surge os novos mercados de “commodities ecológicas”, a chamada “mitigação bancária” e os famosos “derivativos ambientais”. Nas palavras de Smith “o poder deste agrupamento da natureza em pedaços negociáveis de capital não deve ser subestimado”. (SMITH, 2009, p. 6).

Os derivativos ambientais são créditos ecológicos que “são agrupados juntos e vendidos em massa para financiadores bancários especulativos” (SMITH, 2009, p. 6) que “contribuem”, entre outras coisas, para o sequestro de carbono em troca do lucro obtido pela venda desses créditos. Alegando buscar atenuar o aquecimento global com a redução da emissão de dióxido de carbono na atmosfera “proprietários de extensas terras florestais (geralmente em países tropicais mais pobres) são pagos para não cortarem suas florestas, enquanto grandes poluidores nas partes mais industrializadas do mundo podem comprar estes créditos como meio de permitir que eles continuem a poluir” (SMITH, 2009, p. 6). As empresas que reduzem suas emissões de carbono e outros poluentes acima do que as regulações locais, nacionais e internacionais permitem, ganham créditos para vender no mercado de derivativos ambientais e serem comprados por produtores que ultrapassam os níveis de emissões exigidos, por exemplo, no protocolo de Kyoto. A maneira como o capitalismo está se utilizando da premissa da sustentabilidade para obter ganhos tem afetado até mesmo as políticas ambientais, como salienta o pesquisador escocês Neil Smith:

Os mercados financeiros estão cada vez mais em posição de influenciar, se não orquestrar, uma gama de políticas ambientais: quais as formas de poluição são produzidas e quais são erradicadas, quanto de degradação ambiental é aceitável onde deve ir e onde não deve ir, quem paga. A capitalização da natureza explicitamente regulamenta tais decisões sociais de acordo com os mercados financeiros. Quando o preço de créditos ecológicos muda, faz as prioridades dos investimentos mudarem também; quando o tempo muda, o preço dos créditos de poluição muda à medida que os operadores antecipam maior ou menor geração de eletricidade; quando o interesse e taxa de câmbio muda, as políticas ambientais são diretamente afetadas pelo movimento do capital entrando ou saindo. (SMITH, 2009, p. 12).

Em resumo, a ideia de educar o capitalismo utilizando-se de marcos regulatórios ecológicos não tem sido exitosa, uma vez que, como é próprio desse sistema econômico, o mercado consegue otimizar a relação custo-benefício na alocação dos recursos, entretanto não atua de forma efetiva na conservação dos recursos naturais. (MARQUES, 2018).

Buscar um desenvolvimento sustentável nos moldes da economia capitalista de mercado é impossível, haja vista que a crise ecológica evidencia essa contradição e a sua insustentabilidade. Como afirma Marques (2018, p. 79-80) “não é possível evitar o colapso ambiental se não formos capazes de superar o capitalismo” e este só será superado “quando não for mais concebível destruir habitats por dinheiro, quando a acumulação deixar de ser um fim em si mesmo e passar a ser uma variável dependente das possibilidades da biosfera; quando esta for concebida como um sujeito de direito”.

A insustentabilidade do capitalismo traz à tona a importância dos cristãos se comprometerem na luta contra essa estrutura de mercado que promove pobreza, exclusão, aumenta a desigualdade social e

degrada o meio ambiente de forma a colocar em risco a continuidade da vida no planeta Terra. É preciso assumir a responsabilidade para com a criação, nos enxergando não apenas como parte, mas dependente dela, afinal, como destaca a encíclica *Laudato Si'*, tudo está interligado.

2 ECONOMIAS ALTERNATIVAS E A TEORIA DO DECRESCIMENTO NA BUSCA DO BEM COMUM

O capitalismo é o grande responsável pela crise socioambiental vigente. Como já foi dito, até quando ele assume a aparência de sustentável, opera com a finalidade de acumulação e expansão de suas atividades. Em nome do lucro, as engrenagens do capital “asseguram” que a destruição está sendo feita de forma parcial e monitorada seja através da liberação das licenças ambientais ou do estabelecimento de níveis de poluição que podem ser emitidos. Isto gera estabilidade nos mercados, mas não atua na conservação do meio ambiente. Um exemplo claro foi o crime da Vale em Brumadinho no ano de 2019 que provocou a morte de mais de 250 pessoas, de animais, de toda a vegetação ao redor, e parte do rio Paraopeba. A empresa detinha licenças ambientais para explorar a região, algumas obtidas de forma irregular, o que demonstra quais eram as prioridades de seus diretores. (GONÇALVES, 2019).

As investigações mostraram que eles sabiam dos riscos ambientais e humanos para o caso de um rompimento, mas os imperativos econômicos tiveram prevalência sobre os éticos. Esse fato é só mais um dentre tantas evidências que mostram que os valores do Cristianismo são antagônicos aos desse sistema de acumulação e de que é preciso pensar em novos modelos econômicos que sejam mais sustentáveis, mais igualitários, mais humanos, justos, participativos e colaborativos. (ALMG, 2019).

Algumas saídas já vêm sendo propostas e experimentadas em vários lugares, é o que Tim Jackson (2016 p. 243) chama de “sementes da nova economia.” Refere-se a economias emancipatórias que estão se tecendo no mundo de outras maneiras a partir de valores humanos como a ética, o cuidado, a cooperação, a partilha e o respeito ao meio ambiente. A Economia Solidária, a Economia Feminista, a Economia Popular, Economia Criativa, Economia Circular, a Agroecologia e sua autogestão, as diversas feiras de agricultores locais, as cooperativas de pescadores, cooperativas de artesanato, entre outras, constituem exemplos práticos de que possibilidades para além do capitalismo existem. A Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC), que surgiu a partir do chamado do Papa Francisco aos jovens empreendedores, economistas e transformadores sociais para buscarem alternativas que apontem para outra ordem econômica e social mais justa, sustentável e inclusiva, vem exercendo um importante papel no fomento dessas novas economias.

2.1. A ECONOMIA DE FRANCISCO E CLARA¹

A Economia de Francisco e Clara é a proposta de uma economia sustentável, que esteja a serviço da humanidade. O nome é inspirado em São Francisco de Assis e Clara de Assis, canonizados pela Igreja Católica. Eles foram os fundadores da Ordem Franciscana no ramo masculino e feminino, respectivamente, e ambos fizeram voto de pobreza e dedicaram suas vidas ao próximo. No Brasil, o movimento adicionou o nome da santa Clara indicando a busca por uma sociedade que além de ser menos materialista e consumista, também supere a dominação

¹ Originalmente Economia de Francisco, que no Brasil recebeu o acréscimo Clara.

heteronormativa, como ressalta a carta de princípios elaborada coletivamente pela ABEFC²:

No caminhar junto, feminino e masculino buscam novos paradigmas: da competição para a colaboração; do egoísmo para a generosidade; da exploração para a sustentabilidade; da acumulação para a distribuição; do desequilíbrio nas relações entre pessoas e países para o equilíbrio, com comércio justo e solidário; do consumo desenfreado ao consumo responsável; da ganância ao altruísmo (...) a espiritualidade deve ser contemplada na Economia de Francisco e Clara a partir do exemplo iniciado pelo jovem de Assis, que se despojou de bens materiais para se enriquecer espiritualmente. (ANEC, 2022).

É uma proposta para além do capitalismo, de um modelo econômico que tenha como centralidade o ser humano em contraposição aos lucros e ganhos financeiros. É dessa concepção que surge a expressão economia “realmada”, ou seja, uma economia cujas prioridades sejam reformuladas de modo a priorizar a vida e o cuidado para com o planeta. Amartya Sen, economista indiano ganhador do Prêmio Nobel de Economia em 1998, afirma que “[...] a natureza da economia moderna foi substancialmente empobrecida pelo distanciamento crescente entre economia e ética.” (SEN, 1999, p.23). A superação desse distanciamento através de um processo democrático e participativo é o que resume a Economia de Francisco e Clara que propõe colocar a dignidade humana acima do paradigma do auto interesse como critério exclusivo de racionalidade, fomentando novos modelos econômicos que não apenas sejam economicamente viáveis, mas também socialmente justos e

² Apresentada no evento da PUC-SP em novembro de 2019, ela ganhou sua versão definitiva em 18 de janeiro de 2020, numa reunião nacional ocorrida também em São Paulo no Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese). Disponível em: < <https://anec.org.br/acao/economia-de-francisco-e-clara>>. Acesso em: 12 set. 2022.

ambientalmente sustentáveis. Trata-se de uma nova lógica no conceber e no fazer econômico que não está apoiada apenas na mercantilização de bens e serviços. “A ABEFC reivindica uma economia pautada não pelo interesse exclusivamente individual, mas pela solidariedade, traduzida em formas colaborativas de produção, consumo e crédito” que contribuem na geração de renda, no combate ao desemprego e na inserção social principalmente de jovens e mulheres. (SOFIATI; SOUZA, 2021, p.13).

Além da Economia de Francisco e Clara não poderíamos deixar de destacar aqui outra importante matriz de alternativa ao capitalismo que vem sendo muito discutida nos últimos anos, a Teoria do Decrescimento.

2.2 A TEORIA DO DECRESCIMENTO

Os primeiros debates sobre a Teoria do Decrescimento surgiram na década de 1970. A partir de 2001 com Serge Latouche, um economista francês, a teoria foi mais divulgada e se espalhou pela França mobilizando ativistas do país e de outros continentes, inclusive do Brasil com o estabelecimento de parcerias com as redes de Ecologia política e Justiça ambiental da América Latina. Desde 2018 se percebe um crescimento no número de publicações a respeito do tema que inclusive é ensinado em universidades de todo o mundo, com destaque para a SciencePo, em Paris. (D’ALISA; DEMARIA; KALLIS, 2016).

Para Latouche (2009), a alternativa para que as necessidades humanas sejam atendidas dentro da capacidade de suporte do planeta seria ir contra o crescimento econômico pela via da Teoria do Decrescimento que critica a dependência das economias ao aumento do PIB

(Produto Interno Bruto) e a mercantilização que converte tudo em mercadorias.

O capitalismo é um sistema social que requer crescimento e o perpetua, caso contrário entra em crise. Esta é uma premissa da economia clássica em voga ainda hoje que afirma que o crescimento econômico de um país possui importantes implicações sobre o bem-estar dos indivíduos, por isso a grande preocupação com a taxa de crescimento das economias. Entretanto, como destaca Felipe Milanez (2016, p. 9) “crescer pela ordem e para o progresso implica tencionar duas contradições fundamentais do capitalismo: a exploração do trabalho e da natureza”. Se a busca por crescimento provoca crises sociais e ambientais, logo ele não pode ser considerado a solução. Nesse sentido a importância da teoria está justamente em se opor ao objetivo do crescimento pelo crescimento e à falsa ilusão de que a felicidade está baseada na possibilidade de consumo. Assim, Latouche (2009, p. 4) enfatiza que a base da teoria é o “abandono do objetivo do crescimento ilimitado, cujo motor não é outro senão a busca do lucro por parte dos detentores do capital, com consequências desastrosas para o meio ambiente e, portanto, para a humanidade.” A ideia é que com o decrescimento haverá uma redução equitativa da produção e do consumo, que reduziria o fluxo de energia e matérias primas das sociedades. (SCHNEIDER *et al.*, 2010 *apud* D’ALISA; DEMARIA; KALLIS, 2016, p. 24).

Como destacam Giorgos Kallis, Federico Demaria e Giacomo D’Alisa (2016, p. 24 -26), a teoria diz respeito a outro tipo de sociedade que não apenas repensa e reduz o uso dos recursos naturais, mas também se organiza e vive de maneira diferente a partir de valores de compartilhamento, simplicidade, convivencialidade, cuidado e recursos comuns. Trata-se de repensar a forma de estar no mundo e construir

uma economia reprodutiva do cuidado, recuperando os antigos recursos comuns e atuando na criação de novos. Serge Latouche (2009, p. 40-41) afirma que o a decrescimento é “uma fonte de esperança e de sonho, um projeto político de sociedades conviviais autônomas e econômicas” que nos instiga a desejar e a construir um “outro tipo de sociedade, e não esta caracterizada pelo consumo, que corresponda à outra lógica” chamada de “revolução cultural” que nada mais é do que a adequação ao novo paradigma de sustentabilidade que se impõe à modernidade.

3 ASPECTOS DA ATUAL CRISE SOCIOAMBIENTAL

Ao abordar o tema da sustentabilidade, pensamos imediatamente na crise ecológica. Constata-se que “estranhamente, para muitas pessoas, a ecologia se apresenta inicialmente como um problema” (MURAD, 2019, p. 67). De fato, esse tema tem sido amplamente discutido em diferentes campos do conhecimento e da sociedade. A teologia e as instâncias eclesiais, interpeladas por essa realidade, buscam dar sua contribuição neste campo. Os capítulos I e III a Encíclica *Laudato Si'* traçam um instigante panorama da crise na qual estamos mergulhados. Os elementos dessa crise dramática apontam para a já descrita insustentabilidade do sistema vigente, que consome recursos indiscriminadamente, gera poluição e degradação, aumenta as desigualdades sociais e alimenta uma cultura de consumismo e descarte. É uma crise com várias facetas, que não se configura em várias crises separadas, “mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS 139) que, a partir de suas diversas causas e consequências, demonstra sua natureza sistêmica.

Em um mundo hiper conectado, não é fato desconhecido a ninguém as ameaças e as consequências já sentidas das mudanças climáticas e do aquecimento global. A regulação natural do clima é um serviço ecossistêmico³ importante para a manutenção da vida em nosso planeta. Este se vê ameaçado pela ação antrópica, sobretudo pelas atividades que aumentam a concentração de gases de efeito estufa na atmosfera, como a atividade industrial, o uso de combustíveis fósseis, o desmatamento e os modelos dominantes de atividade agrícola e pecuária. Os efeitos das mudanças climáticas já são sentidos em várias partes do planeta provocando o descolamento de geleiras, o aumento do nível do mar, a desregulação dos ciclos pluviais que causam secas extremas e inundações, e outras diversas consequências, além dos efeitos sociais como as crescentes migrações de grandes grupos em busca de condições mais amenas para sobrevivência.

Assistimos desolados ao aumento da fome no Brasil que em 2022 atinge 33,1 milhões de pessoas, de acordo com o 2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil⁴. Os resultados da pesquisa apontam que são mais 14 milhões de novos brasileiros que, em pouco mais de um ano, passaram à situação de fome. Além desses, cerca de 58,7% da população do país vive em algum grau de insegurança alimentar. Números que se comparam ao da década de 1990. Esses dados devem nos levar a questionar seriamente

³ Por serviço ecossistêmico ou ambiental entende-se os benefícios que o ser humano obtém dos ecossistemas, como provisão de alimentos e água, regulação do clima e dos regimes pluviais, formação dos solos e disponibilidade de nutrientes, entre outros.

⁴ Pesquisa realizada pela Oxfam - *Oxford Committee for Famine Relief* (Comitê de Oxford para Alívio da Fome). Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/noticias/fome-avanca-no-brasil-em-2022-e-atinge-331-milhoes-de-pessoas/>>. Acesso em: 24 jul. 2022.

como um país que é grande produtor de alimentos, com tamanha produção agrícola e pecuária, tem quase 60% de seu povo nesta situação.

Outro problema grave, o da falta de acesso à água potável, afeta 1 em cada 3 pessoas no mundo, segundo relatório de 2017 do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e da Organização Mundial da Saúde (OMS)⁵. São cerca de 4,2 bilhões de pessoas que não têm acesso a serviços de saneamento adequado, 3 bilhões não possuem instalações básicas para a higienização das mãos e 2,2 bilhões de pessoas em todo o mundo não têm serviços de água tratada. É dramática a situação quando compreendemos que “o acesso à água potável e segura é um direito humano essencial, fundamental e universal, porque determina a sobrevivência das pessoas e, portanto, é condição para o exercício dos outros direitos humanos” (LS 30).

São muitos os problemas provenientes dessa cultura do descarte, que afetam diretamente a saúde e a qualidade de vida dos seres humanos, sobretudo os mais pobres, e o equilíbrio dos ecossistemas naturais. Esses ecossistemas possuem mecanismos de autorregulação naturais que visam manter o equilíbrio ambiental e a manutenção da vida. Dentro de um sistema onde não haja sobrecarga de poluentes lançados na natureza, os ecossistemas têm capacidade de auto recuperação. No entanto, o modo de produção vigente na sociedade não é cíclico, mas linear. Inicia com a extração de algum recurso natural que é transformado em bem de consumo por meio do uso de tecnologias e, ao final do processo, tem-se o produto e os resíduos gerados pela sua produção, além da poluição atmosférica causada pelo combustível utilizado no

⁵ *Progress on drinking water, sanitation and hygiene: 2000-2017: Special focus on inequalities* (Progressos sobre água, saneamento e higiene: 2000-2017: Foco especial nas desigualdades). Disponível somente em inglês em: < <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/1-em-cada-3-pessoas-no-mundo-nao-tem-acesso-agua-potavel-dizem-unicef-oms>>.

processo produtivo e na distribuição da mercadoria. Essa poluição acaba por ser um fruto do modelo de produção e consumo que retroalimenta a cultura do descarte.

Outro fruto amargo do processo produtivo baseado na exploração e no consumo desenfreado é a crescente perda da biodiversidade. Muitos organismos desaparecem por não conseguirem se adaptar às condições adversas causadas pela excessiva intervenção humana nos ecossistemas. Muito já se sabe sobre espécies de mamíferos, pássaros, plantas e outros seres vivos que desapareceram com o passar dos anos, devido à poluição, à perda do habitat natural, à introdução e proliferação de espécies predadoras não endêmicas, entre outras causas. Existe um equilíbrio delicado e silencioso que pouco a pouco se perde, e que afetará a todos nós. Um exemplo disso é a perda de algumas espécies animais que são responsáveis pela polinização, o que pode afetar inclusive a produção de alimentos. O mesmo se pode dizer de florestas que são derrubadas para o plantio de monoculturas ou para a atividade pecuária, gerando perda da biodiversidade vegetal e animal, além de agravar a poluição atmosférica e empobrecer e danificar os solos. A perda da biodiversidade desses ecossistemas pode causar danos irreparáveis.

Mais um grave sintoma da crise socioambiental que vivemos se nota na degradação social, na crescente desigualdade planetária numa sociedade que coloca o consumo e o lucro como prioridades, aquém da dignidade e qualidade de vida humanas. É sabido que os efeitos da degradação ambiental afetam particularmente aqueles que não tem recursos para se proteger das catástrofes ambientais (furacões, tsunamis, grandes secas, enchentes etc.) e nem mesmo para sua subsistência. Os ambientes cada vez mais urbanizados ampliam essas desigualdades,

excluindo para as periferias os mais pobres. *Laudato Si'* faz uma crítica contundente a este respeito, ao dizer que nossas consciências podem ficar anestesiadas pela distância física dos problemas que afetam aqueles que são subjugados às periferias. E faz um apelo claro: “não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (LS 49).

A partir dos elementos da crise socioambiental que nos assola, concordamos com autores que afirmam que esta é uma crise fundamentalmente de humanidade. “O grande problema é a desvalorização da existência, do ser, do mundo. É, em suma, o desamor à vida. Esta questão está na base de todas as outras. [...] É o homem que não se sente bem, por isso contagia a natureza com seu mal-estar” (BOFF, 2010, p. 344). É o que se constata também na *Laudato Si'* que aponta para as raízes humanas da crise ecológica. O sistema capitalista neoliberal que coisifica as relações entre os seres humanos e a natureza, a lógica do lucro e do consumo que gera exclusão e aumenta as desigualdades, o individualismo e o hedonismo alimentados pela cultura do bem-estar, e a ilusão de um desenvolvimento compreendido como crescimento de indicadores econômicos baseado em um sistema de produção exploratório, nos mostram que, de fato, essa é uma crise ética, cultural e espiritual. Por isso “não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais”, afirma o Papa Francisco (LS 119).

Em vista de uma crise tão complexa e dramática não existem soluções simples e predefinidas. O enfrentamento das causas e consequências da crise socioambiental exige abertura a novas

alternativas, à contribuição das ciências e dos saberes numa visão sistêmica e integral. As propostas da ecologia integral e da Economia de Francisco e Clara surgem a partir dessa necessidade urgente de buscarmos alternativas a este sistema gerador de crise. É preciso olhar com franqueza para as raízes mais profundas do problema, para não correr o risco de nos deixarmos levar por ideias que sirvam mais como paliativo à nossa consciência.

4 O QUE A FÉ TEM A VER COM QUESTÕES SOCIOAMBIENTAIS?

Em suas pregações, desde o início de sua vida pública, Jesus anunciava o Reino de Deus, a proposta da vida plena para todos, como vemos em Mt 10,7 “Por onde andardes, proclamai: ‘O Reino dos Céus está próximo’” e em Jo 10,10 “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”. É evidente em seus gestos e palavras a manifestação clara do amor preferencial de Deus pelos pequenos, marginalizados e excluídos da sociedade de seu tempo. “Numerosas multidões iam até ele, levando consigo coxos, aleijados, cegos, mudos e muitos outros, que eles puseram aos pés de Jesus; e ele os curou.” (Mt 15,30).

As primeiras comunidades cristãs, seguindo seu ensinamento, buscavam sempre o caminho da justiça e da solidariedade, como valores próprios e inerentes à sua identidade. “Todos os que abraçavam a fé, viviam unidos e possuíam tudo em comum” (At 2,44) e “entre eles ninguém passava necessidade, pois aqueles que possuíam terras ou casas as vendiam, traziam o dinheiro e o depositavam aos pés dos apóstolos. Depois, era distribuído conforme a necessidade de cada um.” (At 4,34-35). De fato, o que distingue os cristãos de outros grupos é o amor

fraterno entre eles, à exemplo do que nos diz a Carta a Diogneto⁶. No entanto, com o crescimento das primeiras comunidades cristãs, em dado momento histórico a Igreja se aliou ao poder do Estado, distanciando-se de sua natureza intrínseca de acolhida, cuidado e opção pelos mais pobres, em vista de atender aos interesses políticos. Na realidade de hoje, vemos algumas expressões eclesiais com características neoliberais, que se afastam do princípio do Evangelho para pregar uma “prosperidade” econômica nos moldes do mercado.

Frente a esses desvios históricos, desejando ser fiéis à sua natureza, a Igreja procura refletir e dar respostas concretas aos desafios da sociedade. As questões sociais, cada vez mais complexas, se tornaram objeto de reflexões e debates, dando origem a inúmeros documentos que expressam a preocupação de que os princípios evangélicos sejam aplicados à realidade de nosso mundo. É desta maneira que compreendemos a Doutrina Social da Igreja, como ela se apresenta em seu Compêndio, que reúne diversas temáticas importantes para iluminar a vida do cristão na sociedade. Nas palavras do Cardeal Renato Raffaele Martino, então presidente do Pontifício Conselho de Justiça e Paz:

Transformar a realidade social com a força do Evangelho, testemunhada por mulheres e homens fiéis a Jesus Cristo, sempre foi um desafio e, no início do terceiro milênio da era cristã, ainda o é. O anúncio de Jesus Cristo “boa nova” de salvação, de amor, de justiça e de paz, não é facilmente acolhido no mundo de hoje, ainda devastado por guerras, miséria e injustiças; justamente por isso o homem do nosso tempo mais do que nunca necessita do Evangelho: da fé que salva, da esperança que ilumina, da caridade que ama. (PONTÍFICIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2005, apresentação).

⁶ A Carta a Diogneto é um documento escrito em grego, por volta do ano 120 d.C. com a finalidade de explicar a um pagão sobre a religião cristã, crescente naquele período.

Os mais diversos temas sociais abordados por diferentes documentos pontifícios, pelas constituições conciliares e por outros documentos dos conselhos e comissões eclesiais, visam retomar de forma atualizada o frescor original da pregação e da ação de Jesus, reassumindo sua opção preferencial pelos pobres. Ao publicar a encíclica *Laudato Si'*, importante documento que se insere nesse percurso da Doutrina Social da Igreja, o Papa Francisco evidencia um necessário diálogo entre a fé, as ciências e os saberes na abertura a uma nova mentalidade. O documento traz o conceito de Ecologia Integral como ponto chave para uma efetiva mudança de rumos em nossa tarefa de cuidado com a Casa Comum. O chamado a urgente conversão ecológica de toda ação evangelizadora da Igreja, aponta para uma necessária mudança na reflexão e na atuação pastoral, diante de um colapso ambiental iminente.

É evidente a insustentabilidade do modo como vivemos hoje. Se queremos conservar nossa vida no planeta precisamos encontrar novos caminhos e mudar radicalmente o nosso modo de vida. Os diversos movimentos ecológicos no mundo todo e propostas de economias alternativas compreendem e apregoam essa necessidade de mudança. O que a fé e a teologia teriam a dizer a esse respeito? Os graves efeitos da crise socioambiental que vivemos indicam que estamos chegando a uma situação limite. Urge uma conversão ecológica! Todas as ciências e saberes, dentre eles a teologia, são chamados a repensar seus paradigmas e sua maneira de contribuir para a formação de uma renovada consciência planetária.

O caminho para a conversão ecológica implica mudança de hábitos cotidianos, além de uma educação ambiental que vá além da informação e colabore para criar uma cidadania ecológica a partir da crítica dos

“mitos da modernidade”⁷ e da recuperação dos diversos níveis de equilíbrio ecológico. Essa conversão nasce de uma espiritualidade ecológica e das convicções de nossa fé, uma vez que “não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima” (LS 216). O caminho cristão deve levar à redescoberta do ser humano como um membro da Terra, como parte de um todo maior, o que possibilita repensar as nossas relações com os outros seres (bióticos e abióticos) que compõe a complexa teia da vida. Ao se deparar com a crise ecológica e o drama humano, a teologia é chamada a ser ecológica, tocando a totalidade do sujeito e abarcando a “ciência da interdependência de todos os seres, ética de cuidado com o planeta e paradigma pós-antropocêntrico” (MURAD, 2016, p. 212).

É preciso repropor o horizonte do Reino de Deus como possibilidade de transformação das realidades do mundo, ao passar de um paradigma dominador, tecnocrático, individualista e consumista, para um novo paradigma do cuidado, da solidariedade, da defesa da paz e da justiça socioambiental, de denúncia profética do mal que corrói as relações humanas e degrada nossa Casa Comum. É uma conversão integral, ecológica, que visa a transformação não só do indivíduo, mas da sociedade.

A pregação de Jesus aponta para uma vida em plenitude para todos, sem marginalização ou opressão. O chamado à vivência das bem-aventuranças como condição de salvação integral nos sinaliza que o Reino de Deus não é uma ideia ou uma realidade etérea, mas uma práxis, um convite à ação, ao engajamento na transformação das estruturas que geram

⁷ A *Laudato Si'* explicita alguns desafios decorrentes da modernidade baseada na razão instrumental, os quais ela denomina “mitos da modernidade”, como o individualismo, o progresso ilimitado, a concorrência, o consumismo e o mercado sem regras. (cf. LS 210).

injustiças. “Bem-aventurados os que têm fome e sede da justiça, pois eles serão saciados. [...] Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, pois deles é o Reino dos Céus.” (Mt 5,5.10). A proposta do Reino é subversiva ao sistema vigente, que desumaniza os sujeitos ao torná-los apenas consumidores numa ilusão de um progresso ilimitado que gera pobreza e desigualdade. Embora não se possa reduzi-lo a uma dimensão material, porque é realidade escatológica, o Reino presente no “já e ainda não” (Oscar Cullmann, 1967), supõe a busca de uma vivência harmoniosa com toda a criação. Supõe mudança de mentalidade, uma conversão em suas dimensões social, econômica, cultural e espiritual. Não se trata de simplesmente buscar melhorias ou emendas aos sistemas opressores e degradantes, onde impera uma economia de mercado que instrumentaliza a tudo e a todos. Pensar uma prática pastoral orientada para o Reino de Deus deve nos levar a propor alternativas sistêmicas, mudança radical de lógica.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

A Igreja de Cristo pode ser agente de mudanças significativas na sociedade promovendo consciência social e ambiental, ajudando homens e mulheres a assumirem sua responsabilidade para com o meio ambiente. Acreditamos que “não é suficiente conciliar, a meio termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. [...] Trata-se simplesmente de redefinir o progresso” (LS 194).

A noção de comunidade que o Evangelho de Jesus apresenta, bem como os valores de solidariedade, equidade e justiça podem ser norteadores no processo de superação da sociedade do capitalismo centrada

na exploração e no insustentável padrão de produção e consumo em direção a um novo modelo de economia a serviço da vida que tenha em sua base a promoção da dignidade humana. ‘Esperançamos’ juntamente com Papa Francisco que ainda é “possível voltar a ampliar o olhar, e a liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la a serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral” (LS 112). A fé cristã nos possibilita repropor a cultura de comunhão a partir do profundo respeito uns com os outros e estes com toda a criação de Deus.

REFERÊNCIAS

- ALMG. Assembleia Legislativa de Minas Gerais. *CPI conclui que Vale sabia dos riscos e aponta responsáveis*. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/acompanhe/noticias/arquivos/2019/09/12_cpi_barragem_relatorio_final_principal.html>. Acessado em: 31 de ago. de 2022.
- Economia de Francisco e Clara*. ANEC, 2022. Disponível em: < <https://anec.org.br/acao/economia-de-francisco-e-clara/>>. Acesso em: 2 set. 2022.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. 3ª edição. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- BOFF, Clodovis M. Ecologia na ótica do niilismo: por uma ecologia aberta ao transcendente. *Revista Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 42, p. 343-362, dez. 2010.
- BRIGHENTI, Agenor. Evangelização e pastoral urbana. In: WOLFF, Elias; PALAFOX, Antônio Ernesto; PEREZ, Benjamin Bravo (orgs.). *A teologia e a pastoral na cidade: desafios e possibilidades atuais*. São Paulo: Paulus, 2021.
- CARTA A DIOGNETO. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Disponível em: < https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 16 de agosto de 2021.

CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. New York: Harper & Row, 1967.

D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgos. *Decrescimento: vocabulário para um novo mundo*. Tradução: Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016.

GONÇALVES, Eduardo. *Barragem de Brumadinho foi ampliada sem licença*. Veja. 2019. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/barragem-de-brumadinho-foi-ampliada-sem-licenca/>>. Acesso em: 26 jul. 2022.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). *Carta encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo, SP; ed. Paulus e ed. Loyola, 2015.

JACKSON, Tim. Verbete 44: nova economia. In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgos. (org.). *Decrescimento: vocabulário para um novo mundo*. Tradução: Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016. p. 241-244.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

MARX, Karl. *O capital. Livro I*. Tradução: Reginaldo Sant'Ana, vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1975.

MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. Tradução: Ana Carvalhaes (et al.), 1ª ed. São Paulo : Boitempo, 2020.

MILANEZ, Felipe. O que pode vir a ser no Brasil a ideia de decrescer? In: D'ALISA, Giacomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgos. (org.). *Decrescimento: vocabulário para um novo mundo*. Tradução: Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016. p. 9-13.

MODINO, Luis Miguel. Articulação Brasileira promove 2º Encontro Nacional pela Economia de Francisco e Clara. *Instituto Humanista Unisinos*. 2021. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/614580-articulacao-brasileira-promove-2-encontro-nacional-pela-economia-de-francisco-e-clara>>. Acesso em: 26 jul. 2022.

MURAD, Afonso (org.). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.

MURAD, Afonso. Da ecologia à ecoteologia: uma visão panorâmica. *Fronteiras*, Recife, v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun., 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1430>>. Acesso em: 26 de junho de 2020.

OXFORD COMMITTEE FOR FAMINE RELIEF (OXFAM). *Fome avança no Brasil em 2022 e atinge 33,1 milhões de pessoas*. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/noticias/fome-avanca-no-brasil-em-2022-e-atinge-331-milhoes-de-pessoas/>>. Acesso em: 24 jul. 2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>. Acesso em: 30 jul. 2022.

SCHNEIDER, F.; KALLIS, G.; MARTÍNEZ-ALIER, J. Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability. *Journal of Cleaner Production*, v. 18, n. 6, p. 511-518, 2010.

SEN, Amartya Kumar. *Sobre ética e economia*. Tradução Laura Teixeira Motta; revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Edipro, 2021.

SMITH, Neil. *Natureza como estratégia de acumulação*. 2009. Tradução: José Arnaldo dos Santos Ribeiro Junior. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5668755/mod_resource/content/1/SMITH_NATUREZA%20COMO%20ESTRAT%3%89GIA%20DE%20ACUMULA%3%87%3%830.pdf#:~:text=Com%20a%20subsun%3%A7%3%A3o%20formal%20da,s%3%A3o%20extra%3ADdos%20para%20a%20produ%3%A7%3%A3o>. Acesso em: 25 jul. 2022. Título original: Nature as accumulation strategy.

SOFIATI, F. M.; SOUZA, A. R. de. El franciscanismo económico: consideraciones sociológicas sobre la economía de Francisco y Clara. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, SP, v. 23, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669913>. Acesso em: 2 set. 2022.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND (UNICEF); WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). 2019. *Progress on drinking water, sanitation and hygiene: 2000-2017: Special*

focus on inequalities. Disponível somente em inglês em: <<https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/1-em-cada-3-pessoas-no-mundo-nao-tem-acesso-agua-potavel-dizem-unicef-oms>>. Acesso em: 20 set. 2021.

VICECONTI, Paulo Eduardo Vilchez; NEVES, Silvério. *Introdução à economia*. 12ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

WANDSCHEER, Clarissa Bueno; VENTURI, Thaís G. Pascoaloto. (2017). *O desenvolvimento sustentável e algumas considerações críticas ao modelo econômico capitalista*. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 22, n. 2, p. 670–699, 2017.

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS

Adilse Xavier de Oliveira: graduanda em Teologia pela PUC Minas. Membro da Congregação Filhas de São Paulo.

Amarildo José de Melo: presbítero da diocese de Divinópolis, MG, mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE) em Belo Horizonte, doutor em História da Teologia Moral, pela Accademia Alfonsiana de Roma, professor de Teologia Moral no IFT (PUC - Minas) e no Instituto Santo Tomás de Aquino em Belo Horizonte, membro do grupo de implantação do Mestrado profissional em Teologia da PUC Minas, do Grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade da PUC Minas e sócio da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM).

Aurea Marin Burocchi: Possui graduação em letras - Faculdades Integradas Regionais de Avaré (1986), graduação em Teologia pelo Instituto Dom João Resende Costa (1991), mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2008) e doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2011). Atualmente é professora da Sociedade Mineira de Cultura, professora de teologia do Instituto São Tomás de Aquino e assessora na Arquidiocese de Belo Horizonte. Tem experiência na área de História da Igreja e Teologia, com ênfase em Trindade.

Carlos Alberto Motta Cunha: Doutor em Teologia com pós-doutorado em Teologia Sistemática pela FAJE, professor adjunto no departamento de Teologia e de Cultura Religiosa da PUC Minas, professor no ISTA, coordenador do grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade (PUC Minas - CNPq) e pesquisador do grupo Fé e Contemporaneidade (FAJE - CNPq).

Elisa Cristina de Mello: Pós-graduanda em Docência pelo CEFET-MG, Graduada em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas, Técnica em Meio Ambiente e Saneamento pelo CEFET-MG.

Fabrizio Veliq: Doutor em Teologia (2018) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE), Doctor of Theology (2018), awarding powers in the field of Theology, Religious Studies and Canon Law by Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven - Bélgica); Mestre em Teologia (2014) pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE); Bacharel em Filosofia (2019), Licenciado em Filosofia (2022) e Licenciado em Matemática (2011) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Felipe Magalhães Francisco: Mestre e Bacharel em Teologia, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Professor na PUC-MG, campus Uberlândia. Coordena a editoria de Religião do Portal Dom Total. Dedicar-se à formação em Psicanálise.

Igor Neves Passos: Graduado em Teologia pela PUC Minas - Belo Horizonte – MG.

Maria Cristina Furtado: Doutora em Teologia, Sandwich doctorate in René Girard and gender violence (Universidade de Roehampton, Londres, UK), Especialista em educação e psicóloga (CRP05/59323) Professora da pós-graduação em teologia pastoral, PUC-Minas, e professora colaboradora externa, no GEPESAúde/UFRRJ/Macaé. Diretora do Centro de Estudos de Gênero, Diversidade Sexual e Violência/Rio. Pesquisadora no grupo Diversidade sexual, Cidadania e Religião, PUC-Rio, e do grupo Contemporaneidade e Teologia, PUC-Minas. Fundadora da rede TEOMULHER; membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral; e da SOTER.

Raquel Pacheco Mourão: Especialista em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho pela UFPI, Pós-graduanda em Dimensão Social da Fé pela UNICAP, Bacharela em Ciências Econômicas pela Newton Paiva e Graduanda em Teologia pela PUC Minas.

René Dentz: Professor do Departamento de Filosofia da PUC-Minas, atuando na FAPSI-Psicologia Praça da Liberdade e em Pós-Graduações. É Psicanalista atuante. Tem Pós-Doutorado pelas: Université de Fribourg (Suíça/2019), Universidade Católica Portuguesa-Braga (2019), PUC-Rio (2019) e University of Warsaw (Polônia/2018) Doutor em Teologia pela FAJE (2017-CAPES 6), com tese intitulada "A liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur". Autor e/ou organizador dos livros "Bem vindos ao século XXI" (2018), "Reflexões Contemporâneas: sobre o século XXI e suas complexidades" (2019), "Existe Liberdade no Perdão? Um diálogo com a filosofia e a teologia a partir de Paul Ricoeur" (2019-Editora Appris), "Visões da Democracia no Século XXI" (2019- Editora Lumen Juris), "Dilemas humanos contemporâneos" (2020-Editora Helvetia),

"Contemporary Human Dilemmas" (2020), "Horizontes de Perdão" (2020-Editora Ideias e Letras), "Versões do Perdão" (2021-Helvetia Éditions) e "Vulnerabilidade" (2022 - Ideias e Letras). Membro da Society for Ricoeur Studies (EUA) e da ALALITE (Associação Latino-americana de Literatura e Teologia). Sócio da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências das Religiões). É Pesquisador dos Grupos de Pesquisa CAPES: "Mundo do trabalho, teologia e ética" e "Diversidade afetivo-sexual e teologia", ambos na Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte e "Teologia e Contemporaneidade", na PUC-Minas. Coordenador do Fórum Temático na SOTER "O legado de Ricoeur: crítica e convicção". Membro efetivo da ALACIB (Academia de Letras, Artes e Ciências-Brasil-Mariana) e da Academia de Letras de Nova Lima-MG. Colunista do Programa "Manhã da Piedade" na TV Horizonte (Belo Horizonte) e Comentarista do Programa "Rádio Vivo" na Rádio Itatiaia/BH. Membro da Comissão Executiva do Observatório da Evangelização da PUC-Minas.

Rita de Cássia Rosada Lemos: Doutora em Teologia sistemática (2016) e Mestre em Teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2011). Graduada em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (2005) e Graduada em Ciências pela Universidade Vale do Rio Doce (1989). Possui Capacitação de Tutores em EAD na Plataforma Moodle (2014). Assessora cursos de pequena duração na área da Espiritualidade cristã, Exercícios Espirituais de Santo Inácio, Bíblia e Catequese. Membro do corpo editorial de Periódicos e Parecerista. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase na Antropologia e Ética cristã. Atua nas disciplinas de Antropologia teológica, Trindade, Cristologia, Patrologia, Eclesiologia, Mariologia, inter-relacionadas com sentido da vida, experiência de Deus e ética. Interesse por pesquisas em Antropologia teológica.

Solange Maria do Carmo: Leiga, professora da PUC Minas, biblista e doutora em teologia da práxis Cristã. É mentora e editora do site Fique Firme e tem longo percurso pastoral, especialmente na área da transmissão da fé, no campo das pastorais de anúncio e de formação cristã.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org