



PPCIR

Selo Estudos
de Religião

A BARCA DE PEDRO

Mapas de Navegação



ORGANIZADORES
MARA BONTEMPO REIS
RODRIGO PORTELLA



EDITORA
U F J F

Organizadores

Mara Bontempo Reis

Rodrigo Portella

A BARCA DE PEDRO

MAPAS DE NAVEGAÇÃO



JUIZ DE FORA

2025

© 2025 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitor(a): Girlene Alves da Silva

Vice-reitor(a): Telmo Mota Ronzani

Pró-reitor(a) de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-reitor(a) Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa: Isabel Cristina Gonçalves Leite

Coordenador(a) do Selo Estudos de Religião

Dario Paulo Barrera Rivera



Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires, Sônia Regina Corrêa Lages, Rolando Pérez-Vela, Marilu Rojas Salazar, Dilaine Soares Sampaio, Cláudio de Oliveira Ribeiro, Vitor Chaves de Souza, Edla Eggert, Donizete Aparecido Rodrigues.

Equipe editorial do Selo Estudos de Religião

Humberto Araujo Quaglio de Souza, Rodrigo Portella, Lucas Teixeira Souza, Daniel Martins Dalpra.

Revisão de português : Fator Gestão

Revisão de normas técnicas: Fator Gestão

Capa e projeto gráfico: Fator Gestão

Diagramação: Fator Gestão

Crédito da imagem da capa: Freepik

Fontes utilizadas: Calibri e Montserrat TT

Catalogação de Publicação na Fonte. Sistema de Bibliotecas (SisBi) - UFJF

A barca de Pedro: mapas de navegação [recurso eletrônico] / Organizadores Rodrigo Portella, Mara Bontempo Reis. – Dados eletrônicos (1 arquivo: 4795 K). – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2025.

240p.

ISBN: 978-85-93128-97-4

1. Catolicismo. 2. Modernidade. 3. Igreja. 4. Ciências da Religião. I. Portella, Rodrigo. II. Reis, Mara Bontempo IV. Selo estudos da religião (PPCIR). V. Título.

CDU: 282

Bibliotecário responsável: Érica Fernanda da Silva - CRB-6 2765



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Campus Universitário, bairro São Pedro – Juiz de Fora, MG,
Brasil – CEP 36036-900
editora@ufjf.br / propp@ufjf.br



SUMÁRIO

Apresentação	6
Rodrigo Portella e Mara Bontempo Reis	
Capítulo 1 - As cosmopolíticas católicas: um esboço reflexivo	14
Emerson Sena	
Capítulo 2 - Arquidiocese de Belo Horizonte e sinodalidade: projeto pastoral construir a esperança	39
Evaldo Apolinário e Wellington Teodoro da Silva	
Capítulo 3 - As influências estéticas do romantismo alemão no pensamento de Karol Wojtyła	61
Nilmar de Sousa Carvalho	
Capítulo 4 – O <i>Apostolo</i>: instrumento da ala ultramontana da Igreja Católica no Brasil do século XIX	83
Luís Felipe Lobão de Souza Macário	
Capítulo 5 – O distributismo inglês: uma alternativa católica à questão social	107
Rhuan Reis do Nascimento	
Capítulo 6 – O <i>Lampadário</i> e o catolicismo juiz-forano no início do século XX	129
Rosilêa Archanjo de Almeida e Lima	
Capítulo 7 - Laudato Si': um olhar de cuidado com a casa comum e com os seres que nela habitam	143
Ana Lucia de Araújo Portes	
Capítulo 8 - <i>Tocar e ser tocado</i> - A simbologia das mãos de Maria no Santuário da Serra da Piedade	154
Adriana Fernandes Balbi e Pedro Pereira	

Capítulo 9 – A incidência do mal nos seres racionais segundo Tomás de Aquino	168
Gabriel Monteiro Vale	
Capítulo 10 - Tudo que é sólido desmancha no ar? Igreja Católica, fé e verdade nos temp(l)os da subjetividade	197
Rodrigo Portella	
Sobre os organizadores	238
Sobre os autores e autoras	239

Apresentação

Em universidades públicas, o estudo de temas ligados ao catolicismo tem estado atrelado a epistemes específicas exógenas ao próprio objeto estudado, isto é, o catolicismo é pesquisado em departamentos de antropologia, sociologia, história, geografia, serviço social, psicologia, entre outros, a partir dos referenciais teóricos que pautam e margeiam os critérios epistêmicos de cada disciplina departamental. É natural que seja assim! Mas a pergunta é: vê-se, de fato, o cristianismo católico, ou o que se vê é a sociologia dele, sua história, seus dados demográficos, seus componentes psíquicos e et cetara conforme cada disciplina? Penso que a segunda opção é a resposta, e não há mal nela, pois é assim que deve ser no interior de cada ciência específica, isto é, ver seu objeto de análise a partir dos critérios epistemológicos próprios daquela ciência.

Em um departamento de teologia confessional, é diferente? Sim e não. É diferente, pois de certa forma (e frise-se bem isso!) a ciência teológica é, de alguma forma, semelhante ao seu objeto de análise, ou seja, pretende-se pesquisar o catolicismo a partir do que se julga ser ele mesmo, havendo uma suposta coincidência entre objeto e critérios de sua análise (ou assim se crê haver coincidência). Mas, por outro lado, não haveria aqui certa ingenuidade? Afinal, se o dogma, a doutrina, é a ciência interior que quer ser a definição do próprio objeto – o catolicismo –, não é o catolicismo mais que o dogma e a doutrina, e tantas vezes mesmo contraditório à sua ciência própria, digamos, oficial? Atrelada a essa questão está outra, no caso da teologia: a fé é critério epistêmico válido para uma ciência ou disciplina entender seu objeto validamente? Ora bem, atrelada a tal pergunta viriam, necessariamente, outras: o que se quer dizer com “válido”, do ponto de vista da ciência? O que, afinal, é ciência? A pergunta sobre a fé como olhar válido para a verificação de uma realidade não estaria eivada de um determinado viés positivista para a compreensão do que seja ciência? E “verificar uma realidade”, o que significa isto? Encontrar uma verdade, um fato? O que é um fato? O que é uma verdade? E, afinal, a Academia, os acadêmicos, a ciência e seja lá o que mais esbarre em tais respeitáveis conceitos, estão em busca de verdades? Ou tudo não passa de interpretação? Como se depreende, são questões complexas que não se resolverão aqui, mas problematizam certos lugares-comuns, muitas vezes marcados por ideologias, preconceitos e ressentimentos, em relação ao “lugar de fala” (está em moda o termo) da teologia como ciência ou não.

Mas, e a tal ciência da religião e seus cientistas? Como, nela, se analisa o catolicismo? Não vou entrar aqui na seara de tentar dizer o que seja uma pesquisa

específica em ciência da religião. Estão aí os livros, artigos e debates a se digladiarem sobre o assunto. Apenas anoto que não tenho inocências sobre supostas purezas epistemológicas quanto a esta disciplina acadêmica surgida no século XIX, e a partir de lá desenvolvida. Fato é que também na ciência da religião – como não poderia deixar de ser – há pesquisas específicas sobre o catolicismo. A partir de tal realidade, e visando agregar pesquisadores que tinham e têm, grosso modo, o mesmo “objeto católico” em seus estudos, é que surgiu o Núcleo de Estudos do Catolicismo, de sua sigla NEC.

O NEC surge, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 2017 ou 2018 – a memória já falha –, agregando meus mestrandos e doutorandos. No início fazíamos reuniões sazonais e presenciais e, para elas, havia dois tipos de objetivos: 1) estudar em conjunto algum texto – livro, capítulo de livro ou artigo – que versasse sobre o catolicismo; 2) discutir projetos de pesquisa e de qualificação dos envolvidos no grupo. O início se deu a discutir textos de autores que se debruçavam sobre o catolicismo e, mais tarde, mirou-se mais nos projetos desenvolvidos por mestrandos e candidatos ao doutorado. A responsabilidade da falta de memória sobre o *Illo tempore* do grupo é inteiramente minha e, assim, perde-se na bruma do tempo tudo o que foi lido, projetos discutidos, datas de encontros.

A partir de 2020 o mundo mudou, e nós também mudamos. A pandemia fez com que todos se recolhessem e que o plano do virtual encontrasse seu destino, também, no mundo acadêmico. A dar seguimento ao NEC, migramos do presencial ao virtual, e também mudamos a alma de nossas reuniões, fazendo convites a especialistas em temas sobre o catolicismo para que nos brindassem com seus conhecimentos sobre aspectos os mais variados do *orbe* católico. Também a figura dos que passaram a participar do grupo enriqueceu-se, pois com o modelo virtual de reuniões passamos a ter membros do NEC oriundos de outras instituições de ensino e, do PPCIR, de pessoas orientandas de outros docentes de nosso Programa.

Entre 2021 e 2023, nossas reuniões de formação *on-line* receberam muitas pessoas que ajudaram em nossa formação acadêmica na área dos estudos sobre o catolicismo: teólogos, antropólogos, sociólogos, historiadores, filósofos bateram ponto em nossas reuniões, geralmente mensais. E aqui cito, de forma agradecida, os que foram convidados a partilharem conosco seus conhecimentos: Péricles Andrade – UFS (O catolicismo público no Brasil em tempos da pandemia de Covid-19); Wolmir T. Amado – PUC Goiás (Sínodo 2021-2023: o papa Francisco e a Igreja Católica, em perspectiva sinodal); Gizele Zanotto – UPF (A família de almas tefepista em doutrinas, devoções e práticas); Sílvia Fernandes – UFRRJ (Catolicismo na berlinda); Wellington T. da Silva – PUC Minas (Catolicismo e o golpe

de 1964); Flávio Sofiati – UFG (Catolicismos no Brasil contemporâneo); Emerson Sena – UFJF (Renovação Carismática Católica: ontem e hoje); José P. Coutinho – UCP Portugal (Sociologia do catolicismo); Sérgio Coutinho – UnB (Colegialidade e sinodalidade católica no Brasil: uma visão de longa duração); Brenda Carranza – Lar Unicamp (Ultraconservadorismo católico: articulações políticas no congresso); Jonas Pacheco – UFJF (Entre o rigorismo e o laxismo: um caminho com Afonso de Ligório); Ricardo Lengruber – PUC Rio (Jesus histórico, Cristo da fé); Vinícius L. da Costa – UFJF (O Kardecismo brasileiro e suas apropriações católicas ao longo dos séculos XIX e XX); Ricardo da Costa – UFES (Erotismo estético medieval: as virgens néscias e prudentes – catedrais de Freiburg e Estrasburg); Juliano Almeida – UFRGS (A antropologia social e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus na Igreja Católica); Humberto Schubert – UFJF (Conceito de liberdade na história moderna do catolicismo); Pedro Pereira – IPVC Portugal (Religião e saúde: o culto da Nossa Senhora da Saúde em Portugal); Luiz A. L. Ricci (Temas da bioética e catolicismo); Newton Cabral – Unicap (Helder Câmara e o rompimento de fronteiras); Romi Bencke – CONIC (Ecumenismo e catolicismo: oportunidades, dificuldades, desafios e tendências); Marcelo Camurça – UFJF (Catolicismo e cenário político atual); Renata C. Menezes – UFRJ (As devoções desde uma perspectiva antropológica).

Em 2020, o NEC inovou mais uma vez, promovendo o I Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo, evento totalmente *on-line*, gratuito e a que se seguiram, até o momento, mais outros dois simpósios no mesmo modelo. Os simpósios foram organizados em regime institucional misto, ou seja, o NEC-PPPCIR-UFJF a convidar, para a organização deles, instituições acadêmicas parceiras. No caso do I Simpósio, convidamos a Universidade Federal de Sergipe, através de seu PPG em ciência da religião, a ser nossa parceira. O tema do I Simpósio, promovido entre os dias 20 e 22 de outubro de 2020, foi “Catolicismo: *quo vadis*”. O simpósio teve como palestrantes Alzirinha Rocha de Souza (Unicap), Helena Vilaça (Universidade do Porto, Portugal), Maria Clara Luchetti Bingemer (PUC Rio), João Décio Passos (PUC SP), Brenda Carranza (Lar-Unicamp), Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas), Carlos Alberto Steil (UFRGS), Joaquim Costa (Universidade do Minho, Portugal), Paulo Mendes Pinto (Universidade Lusófona, Portugal), João Manuel Duque (UCP, Portugal), Renata Siuda Ambroziak (Universidade de Varsóvia, Polônia), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Carlos Schickendantz (Universidade Alberto Hurtado, Chile), Joel Portella Amado (PUC Rio).

Nesta primeira edição foram organizados 10 Grupos de Trabalho (GTs), com temas diversos sobre o catolicismo, patrocinados por mestrandos e doutorandos de várias instituições. Além dos Anais, foi publicado um livro contendo algumas das palestras apresentadas no simpósio. Participaram do evento 298 pessoas inscritas de 122 instituições de ensino do Brasil, Argentina, Espanha, Peru, EUA, Portugal e Polônia. Para os grupos de trabalho houve 88 comunicações inscritas. Para mais

informações sobre o I Simpósio, e visada nas palestras registradas e armazenadas em meios digitais: <https://estudoscatolicismo.wixsite.com/website>.

Entre 7 e 10 de março de 2022, foi a vez da Universidade Católica Portuguesa (UCP, Portugal) ser nossa parceira para o II Simpósio Internacional de Estudos do catolicismo, sob o tema “Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII a Francisco”. Entre os palestrantes tivemos Paulo Fontes (UCP, Portugal), Paulo Victor Zaquieu-Higino (UFJF), Pedro Vaz Patto (UCP, Portugal), Luiz Carlos Luz Marques (Unicap), Elias Wolff (PUC Paraná), Teresa Messias (UCP, Portugal), Ney de Souza (PUC SP), José Pereira Coutinho (UCP, Portugal), Sérgio Coutinho (UnB), Gabriel Frade (PUC SP), Rodrigo Portella (UFJF), Gizele Zanotto (UPF), António Matos Ferreira (UCP, Portugal). Dezenove GTs e oito minicursos completaram a programação, além dos Anais e mais um livro lançado, reunindo várias das palestras do Simpósio que, aliás, podem ser visitadas em <https://www.even3.com.br/estudosdocatolicismo2022/>. No Simpósio houve 274 participantes de quatro países (Brasil, Portugal, México, Itália), e 136 comunicações inscritas.

Finalmente o ano de 2023, entre os dias 6 e 8 de novembro, conheceu nosso terceiro Simpósio, organizado em parceria com a PUC Goiás, sob o tema “Catolicismo plural, singularidades católicas: que cristianismo é esse?”. Estiveram entre nós, como palestrantes, Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio), Mariana Pontes Raimundo (UFJF), Ricardo da Costa (UFES), Sérgio Coutinho (UnB), Renata de Castro Menezes (Museu Nacional-UFRJ), Flávio Sofiatti (UFG), Moisés Sbardelotto (PUC Minas), Ivone Gebara, Leonardo Dall’Osto (PUG, Roma), Gegê Natalino, Daniela Cannavina (Universidade Católica, Argentina), Vítor Gama (PUC Minas), João Décio Passos (PUC SP). Vítor Pimentel Pereira, Wolmir Therezio Amado (PUC Goiás). Também 15 GTs (STs) complementaram o programa que produziu, além disso, os Anais e um número temático especial da Revista Caminhos (PUC Goiás, qualis capes A2), que reuniu diversas palestras e outros artigos ligados ao tema do simpósio. Participaram do Simpósio 150 pessoas (Brasil, Portugal, Espanha, Argentina, Colômbia, Itália), tendo havido 80 comunicações inscritas. Para ver mais: <https://www.pucgoias.edu.br/eventos/iii-simposio-internacional-de-estudos-do-catolicismo/>

A organização de tais simpósios, evidentemente, contou com o apoio e trabalho expressivo e abnegado de muitas pessoas, quer do âmbito do NEC, quer das outras instituições envolvidas. Sem essas pessoas teria sido impossível empreender tais projetos. Gratidão! Também vale destacar que, por terem sido em modalidade totalmente *on-line*, tivemos expressivo número de congressistas oriundos de vários continentes e países. Ao todo, somando os 3 simpósios, tivemos 722 participantes de 10 países; 304 comunicações apresentadas; 9 minicursos; 11 Mesas Temáticas (com vários palestrantes) e 10 conferências.

Agora partimos para um novo desafio: reunir, neste livro, algumas das pesquisas desenvolvidas, durante esses anos, pelos membros do NEC. Após muito aprendizado em simpósios, reuniões *on-line* com palestras feitas por especialistas, reuniões presenciais, achamos por bem que a contribuição do NEC ao mundo acadêmico fosse a de também divulgar o operoso trabalho de pesquisa de seus membros por meio de um livro de livre acesso, dando-o ao conhecimento de um universo maior que o da própria universidade de origem das respectivas pesquisas.

Assim se concretiza, agora, mais uma frente de labor acadêmico do NEC: um livro próprio, endógeno, com as digitais mais particulares daqueles que fizeram e fazem com que o NEC seja hoje – modéstia à parte –, um dos núcleos acadêmicos de pesquisa sobre o catolicismo mais ativos do Brasil, entregando ao universo acadêmico diversas contribuições para a compreensão desta confissão religiosa tão plural e tão singular.

Retornando às questões do início desse texto: que contribuições são essas? Quais suas *epistemes* de origem? Suas intenções e resultados? A maioria delas é oriunda dos espaços acadêmicos da ciência da religião, mas seus autores têm raízes em plagas diferentes: história, ciências sociais, psicologia, jornalismo, teologia, filosofia, artes... E, do ponto de vista de pertenças religiosas, muitos são católicos. Portanto, como se percebe, há aqui cruzamentos entre vida pessoal e objeto de pesquisa, bem como distanciamentos entre o objeto e as *epistemes* acadêmicas utilizadas para compreendê-lo. E aqui, portanto, está representada, em boa medida, a ambivalência de tudo, como da própria vida: pesquisamos, há um tempo, para nos encontrar, para entendermo-nos nos mundos *de nossas vivências* e, fazendo-o pelo viés acadêmico, olhamo-nos, para melhor compreensão (?), também *de fora* de nossas experiências, solicitando a experiência de outros e os olhares técnicos (espero que não “tecnicistas”) das ciências. Casamento entre diferentes. Mas, afinal, o casamento não é justamente algo que se dá entre diferentes? Felizes uniões aqui temos! Brindemos!

Rodrigo Portella¹

* * *

1 Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora- UFJF, tendo realizado estágio doutoral na Universidade do Minho, Portugal. Estágio de Pós-Doutoramento na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro- PUC-Rio e na Universidade do Minho, Portugal. Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Coordenador do Núcleo de Estudos do Catolicismo da Universidade Federal de Juiz de Fora – NEC UFJF. E-mail: portellarodrigo1969@gmail.com

Caro/a leitor/a,

Nesta obra, você poderá perceber uma compilação de escritos que ativam diferentes abordagens, refletindo a diversidade de pontos de vista e possibilidades de pesquisa acerca de uma temática tão vasta como o catolicismo. O que já é possível notar no primeiro capítulo do livro, intitulado “As cosmopolíticas católicas: um esboço reflexivo”, assinado por Emerson Sena, no qual o autor propõe uma breve reflexão sobre o que seriam as cosmopolíticas católicas. Sena aponta que há no catolicismo e na Igreja Católica Apostólica Romana uma conexão entre a dimensão cosmológica e a dimensão política. Para as discussões elencadas no texto, o autor apresenta as cosmopolíticas e suas particulares como tipos-ideais, com base nos estudos de Weber (2022). Outrossim, Sena argumenta que “[...] as diferenças entre o tipo ideal e a realidade concreta permitem melhor pensá-la, aperfeiçoando, por sua vez, esse instrumento”.

No segundo capítulo, assinado por Evaldo Apolinário e Wellington Teodoro da Silva, intitulado “Arquidiocese de Belo Horizonte e sinodalidade: projeto pastoral construir a esperança”, aborda sobre a experiência de sinodalidade na Arquidiocese de Belo Horizonte ocorrida no Projeto Pastoral Construir a Esperança – PPCE – entre os anos 1990 e 1996. Segundo os autores do capítulo, este é um assunto de grande importância, pois democracia e participação são objetos de análise em um período em que o autoritarismo parece estar se tornando uma norma em diversos setores da sociedade e que tem crescido nos últimos tempos.

No capítulo 3, “As influências estéticas do romantismo alemão no pensamento de Karol Wojtyla”, de autoria de Nilmar de Sousa Carvalho, busca-se entender quais textos e contextos influenciaram o pensamento de Wojtyla. O foco do capítulo é analisar se o romantismo alemão está, de alguma forma, relacionado à maneira como Wojtyla se manifestou em sua extensa obra literária. A intenção do autor não é realizar uma análise comparativa, mas sim evidenciar, nos escritos de Wojtyla, aspectos que possam sugerir uma inspiração romântica.

Em “*O Apostolo*: instrumento da ala ultramontana da Igreja Católica no Brasil do século XIX”, Luís Felipe Lobão de Souza Macário apresenta reflexões acerca do posicionamento da ala ultramontana da Igreja Católica Apostólica Romana nas publicações de **O Apóstolo**, um periódico católico que atuava como meio de comunicação para a diocese do Rio de Janeiro. Segundo Macário, o jornal contava “[...] com a colaboração de alguns de seus representantes, servindo de canal de comunicação de mensagens do próprio bispo local, assim como do Sumo Pontífice”, consolidando-se como a voz do clero católico reformista brasileiro do século XIX.

Rhuan Reis do Nascimento, no capítulo 5, intitulado “O Distributismo Inglês: uma alternativa católica à questão social” visa explorar sobre a teoria do Distributismo inglês, uma abordagem econômica que emergiu nas primeiras décadas do século XX, oferecendo uma solução fundamentada nos princípios sociais católicos para os desafios sociais. Segundo Nascimento, os teóricos do distributismo, com destaque para Hilaire Belloc e Gilbert Keith Chesterton, acreditavam que a origem dos problemas sociais da modernidade residia na concentração da propriedade dos meios de produção em um pequeno número de capitalistas. Para Belloc e Chesterton, essa concentração obrigava a grande maioria da população a viver sob condições de servidão assalariada.

No texto “*O Lampadário* e o catolicismo juiz-forano no início do século XX”, assinado por Rosiléa Archanjo de Almeida e Lima, a autora traz uma análise do jornal **O Lampadário**, considerado o veículo de imprensa oficial da Igreja Católica em Juiz de Fora, cidade localizada no interior de Minas Gerais. Nas publicações do referido periódico, concebida pelo bispo, Dom Justino José de Sant’Ana, Lima aponta a presença de diversas diretrizes episcopais, especialmente no que diz respeito à formação moral dos fiéis de Juiz de Fora. Assim, como em outras publicações católicas, os leitores d’**O Lampadário** tinham a incumbência de apoiar os meios de comunicação da “boa imprensa”, que promovia a causa da Igreja Católica e confrontava o protestantismo, a maçonaria, diferentes crenças e o movimento feminista. Nesse sentido, Dom Justino implementava a noção de “boa imprensa” na cidade.

A degradação do nosso Planeta Terra é um assunto importante e abrangente, que desperta a atenção de vários campos do conhecimento e também ocupa um espaço significativo nos discursos da Igreja Católica. O autocuidado, o cuidado pelo próximo e pela Terra, são conceitos que remontam aos primórdios do cristianismo e são discutidos no capítulo “*Laudato Si’*: um olhar de cuidado com a casa comum e com os seres que nela habitam”, assinado por Ana Lúcia de Araújo Portes, que traz uma reflexão a partir da indagação proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si’*: “Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer?” (LS 160).

Os autores Adriana Fernandes Balbi e Pedro Pereira do texto intitulado “*Tocar e ser tocado* - A simbologia das mãos de Maria no Santuário da Serra da Piedade”, apontam uma análise da representação de Pietá situada no Santuário da Serra da Piedade, em Caeté, Minas Gerais. O referido Santuário, dedicado a Maria, destaca-se por duas imagens de Nossa Senhora, conhecidas como Senhora da Piedade e Senhora das Dores, que aludem aos episódios da Paixão de Cristo. Para os autores do capítulo 8, essas obras sacras não apenas impressionam pela sua

beleza estética única, mas também exercem uma função pedagógica catequética específica.

No texto “A incidência do mal nos seres racionais segundo Tomás de Aquino”, Gabriel Monteiro Vale parte da pergunta: “[...] se Deus tudo criou a partir de si, concedendo sua perfeição às criaturas, tornando-as boas e ordenando-as aos seus devidos fins, donde vem o mal? Ou melhor, qual é sua causa?”, para elaborar e aprofundar na questão da consistência do mal e suas raízes, se realmente trata de algo que possui consistência e, por conseguinte, uma origem.

Para finalizar o livro, Rodrigo Portella assina o texto “Tudo que é sólido desmancha no ar? Igreja Católica, fé e verdade nos temp(l)os da subjetividade”. Portella, inicia o capítulo com um importante questionamento: “[...] as verdades cristãs – e, particularmente, católicas –, ainda estão de pé para os seus? Têm gozado de boa saúde?”, o autor parte dessa pergunta para refletir sobre o conceito **verdade** e, sobretudo, **verdade cristã/católica**. O fio condutor para a reflexão trazida no capítulo é de Gustavo Corção, contudo, o autor deixa claro que não é um “[...] é um capítulo sobre o pensamento de Corção, mas que coincide, aqui, ali e acolá, com sua visão sobre a religião, em que pese a minha própria, sem dúvida mais turva e precária do que a do mestre do Cosme Velho, sobre os assuntos presentes neste opúsculo”.

Isto posto, este livro é fruto de muita dedicação e determinação, buscando manter o compromisso e responsabilidade com a pesquisa científica, apresentando importantes e variadas contribuições para os estudos acerca do catolicismo.

Desejo a todos e todas uma excelente leitura!

Mara Bontempo Reis²

2 Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, com doutorado sanduíche na Universidade da Beira Interior (UBI - Covilhã, Portugal). Bolsista CAPES e pesquisadora do NEC-UFJF. Graduanda em Ciência da Religião na UFJF. Licenciada em Educação Física e Especialista em Educação de Jovens e Adultos. E-mail: marabomtempo@yahoo.com.br

CAPÍTULO 1

AS COSMOPOLÍTICAS CATÓLICAS: UM ESBOÇO REFLEXIVO

Emerson Sena¹

Acercar-se do tema indicado no título impõe perspectivas múltiplas. Exige-se um pouco de teologia, filosofia, história, sociologia, antropologia, ciência da religião. Sempre há espaço para mais narrativas fundamentadas e ângulos novos². Com isso em mente, ofereço uma breve reflexão sobre o que seriam as cosmopolíticas católicas. Há no catolicismo e na ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana), uma articulação entre a dimensão cosmológica (visão do cosmo e ser humano) e a dimensão política (ação ou prática orientada no mundo)³. As cosmopolíticas, suas figuras e traços, serão apresentadas como tipos-ideais. O tipo ideal, como aponta Weber (2022), é um modelo teórico-abstrato, construído a partir de fontes históricas, literárias, dados empíricos e teoria. É um instrumento metodológico com o qual se interpreta o espaço concreto das realizações humanas. As diferenças entre o tipo ideal e a realidade concreta permitem melhor pensá-la, aperfeiçoando, por sua vez, esse instrumento.

A primeira cosmopolítica é hierática, vertical, encantada com pompa, paramento, ritos minuciosos e hierárquicos, com doutrina e moral rígidas

- 1 Doutor em Ciência da Religião, antropólogo. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em 2024, publicou pela Editora Vozes o livro *Ateísmo em Sete Lições*. Em 2018 e 2020, publicou pela Editora Vozes os livros: *Como estudar as religiões: metodologias e estratégias*; *Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam* e *O Ensino Religioso na BNCC: Teoria e prática para o Ensino Fundamental*. O texto apresentado neste capítulo foi detalhado e aprofundado em “El catolicismo, la Iglesia y sus cosmopolíticas: um dibujo reflexivo”. *Siwo: Revista de Teología*, [S.l.], v. 18, n. 1, p. 1-46, 2025.
- 2 A larga literatura de estudos sobre o catolicismo é fundamental, mas em virtude do espaço do texto e do foco, não é possível trabalhar a totalidade dos estudos clássicos e mais atuais. Lamento o que não pude trazer para o texto.
- 3 Dou a cosmopolítica, esse sentido mais amplo. Há muitas discussões sobre o conceito que o levam a envolver os agentes não-humanos, a natureza, os animais (Stengers, 1996/1997). Inspirou-me a discussão de Camurça (2011; 2024) sobre o que ele percebeu como duas abordagens pouco articuladas nos estudos do catolicismo: as relações da Igreja e do catolicismo com a política (Estado, espaço público, laicidade) e os estudos sobre cosmologia, mito, símbolos.

e inflexivelmente exigidas. A prática política é clericalista, assentada em uma leitura teológica dogmatista, na ideia de grupo dos perfeitos e de batalha constante do homem contra si próprio e contra o mundo. Cultiva o pessimismo e o fatalismo morais: o ser humano e o mundo estão em decadência. Alarma-se com a iminência apocalíptica. Desigualdade e hierarquia são concebidas como naturais. É animada pelo ressentimento e pela alegria com a ideia de punição dos pecadores. A esperança é restaurar a unidade entre moral (deles)-política-igreja. Dessa cosmopolítica nascem o reacionarismo, o integrismo e o conservadorismo, o autocentrismo, o desprezo e a hostilidade dirigida contra as vivências de grupos católicos e não católicos considerados pouco afeitos a essa visão de mundo. Pio V (1566-1572), Pio IX (1846-1878), Pio X (1903-1914), Padre Paulo Ricardo, dentre outros clérigos brasileiros reacionários, representam esse tipo ideal. Por questões de afinidade valorativa e de conjuntura, essa cosmopolítica aproxima-se de doutrinas autoritárias e reacionárias. No mundo contemporâneo, essa formação favorece alianças sólidas do catolicismo com as extremas-direitas políticas: fascismos, nacionalismos, correntes que exaltam a hierarquia e a desigualdade supostamente naturais, a autoridade como domínio ou assistencialismo e as que promovem um sentido purista e restritivo de comunidade. Na cosmopolítica hierática, Jesus é o *Pantokrátor*, o paramentado, o imperador, o disciplinador, o lamentador, o severo, o que põe deveres, o que julga impiedosamente, o que lança ao inferno, o que castiga, e não aquele que “toma as refeições com qualquer um, senta-se à mesa com pecadores e num lugar onde a refeição constituía um rito de regras minuciosas de purificação e incompatibilidade” (Clément, 1997, p. 29). O pecado desaba sobre a cabeça dos pecadores. Na relação com a natureza, justifica a exploração, naturaliza os desastres, tende ao negacionismo climático. O homem é visto como pecador, servo, e, por outro lado, é visto como superior à natureza, com ordem de mando. Acentua-se a dimensão do Nazareno no sentido de majestade, glória e poder aterrorizantes: Cristo e Messias; Yahweh Sabaoth (Senhor dos Exércitos). Algumas passagens típicas: 1 Samuel 15, 2-3⁴, Deuteronômio 2, 34 e 20,16 “[...] nas cidades das nações que o Senhor, o seu Deus, lhes dá por herança, não deixem viva nenhuma alma”; Salmo 51:5 (culpa); Mateus 3,10; Jó 1-12 (Deus e Satanás pactuam destruição para pôr em prova, o homem mais justo e temente sobre a terra).

4 “Assim diz o Senhor dos Exércitos: ‘Castigarei Amaleque pelo que fez a Israel, colocando-se no caminho de Israel, quando este saía do Egito. Portanto, vá e ataque os amalequitas, destruindo totalmente aquilo que eles tiverem. Não poupe ninguém. Mate homens e mulheres, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e jumentos’.”

A segunda cosmopolítica tende a ser social, horizontal, fraternal, mais afeita a simplicidade dos ritos, menos preocupada com pompa, paramentos e rigidez doutrinal e, por isso, alimenta uma prática política menos clericalista, mais leiga, menos preocupada com castigos, mais dialogal com as vivências dos grupos não-católicos. Acentua-se mais o perdão, a misericórdia, a partilha, a comunalidade fraternal. Passagens típicas: o Bom Samaritano (Lucas 10, 29-37), o Filho Pródigo (Lucas 15, 11-32), Maria de Magdala, (João, 8, 2-11), Sermão da Montanha (Mateus 5, 6 e 7); partes do Profeta Isaías (reinado de paz e fraternidade universais) e do Profeta Amós (crítica a exploração dos pobres, viúvas, órfãos, migrantes). No mundo contemporâneo, aproxima-se de correntes políticas social-democratas, desenvolvimentistas, ecologistas, socialistas e outras, que desnaturalizam desigualdades, buscam justiça social e fraternidade e são mais utópicas e esperançosas. Nessa cosmopolítica, acentua-se a dimensão humana e frágil do Nazareno: aquele que, sem teto, com os pais fugidos e migrantes, nasceu entre animais, palha e pastores no campo, que chorou, que foi as Bodas de Caná, que entrou em Jerusalém em lombo de burro, que pediu, na cruz, perdão para seus algozes. Na relação com a natureza, critica-se a exploração desenfreada, exaltam-se os direitos dos animais e da natureza, desnaturalizam-se os desastres climáticos. O ser humano é visto como pecador, mas remido, mais próximo à natureza, em relação à qual precisa zelar e cuidar. S. Óscar Romero (1917-1980), S. Josefina Bakhita (1869-1947), S. Irmã Dulce (1914-1992), S. Madre Teresa de Calcutá (1910-1997), D. Hélder Câmara (1909-1999), D. Evaristo Arns (1921-2016), Padre Júlio Lancelotti, são figuras típico-ideais dessa cosmovisão. É possível, na prática, que alguns grupos com traços dessa cosmopolítica apoiem regimes políticos autocráticos e autoritários, ou que tenham posição moral sexual enrijecida. Como aponta Weber (2022), o tipo ideal é um instrumento provisório de compreensão, que nunca é encontrado em sua forma pura na realidade, mas misturado a esta.

A terceira cosmopolítica enfatiza os aspectos místicos e contemplativos da experiência entre o ser humano e os mistérios do amor divino, que estariam além do alcance da razão humana. Não há limites para o amor: Deus encontra-se em toda parte. Pode-se agrupar nesse espectro, os carismáticos católicos, pelo menos em seus inícios ecumênicos, e os místicos. Essa cosmopolítica é perpassada por uma teologia apofática. Cultiva-se uma relação singular e pessoal com Deus Incognoscível e, por isso, costuma entrar em conflito com a rigidez institucional e a normatividade eclesiástica. Acentua-se a dimensão misteriosa (humano-divina) do Nazareno: não se pode apreendê-la pela lógica racional. Os santos místicos, como S. João da Cruz (1542-1591), Santa Teresa de Ávila (1515-1582), S. Terezinha (1873-1897), o monge escritor Thomas Merton (1915-1968), dentre outros, compõem esse tipo ideal. Em termos de ação política, pode favorecer participação indireta ou

direta nas grandes questões do mundo. Favorece uma forma de viver o cotidiano e o prosaico que os transfiguram. Na relação com a natureza, exalta-a como via de acesso ao divino, defendem-se os animais. O ser humano é visto como mistério, e a natureza, partícipe da dimensão mística, via de encontro com o divino. Por isso, deve ser protegida e cuidada. Algumas passagens típicas: Sarça Ardente (Êxodo 3, 13-14); Lucas 10, 38-48 [Marta, ação; Maria, escuta/contemplação]. Aproxima-se de correntes políticas de centro, e daquelas que promovem a justiça e igualdade sociais, mas está mais distante das extremas-direitas.

As cosmopolíticas percorrem o catolicismo e a Igreja em dois eixos: o sincrônico ou trans-histórico e o diacrônico ou contextual-histórico. Na realidade concreta, vê-se trânsito e radicalizações entre os traços que compõem as cosmopolíticas. A vida biográfica dos santos e santas, se vista de perto, mostra essa porosidade. S. Francisco de Assis (1181/82-1226) possui traços da cosmopolítica mística (amor contemplativo), da social (pobreza, bondade cósmica, partilha) e da hierática (rigor disciplinar e sexual) (Le Goff, 2010).

É preciso considerar que as cosmopolíticas se desenvolvem no mundo, e não no céu. As revoluções burguesas e sociais⁵ puseram fim ao arcabouço cosmopolítico medieval, aceleraram o desencantamento do mundo e a secularização⁶, inclusive dentro do catolicismo, inauguraram o mundo político moderno: democracia eletivo-representativa, república (três poderes laicos), primado da ciência e da técnica, capitalismo de mercado, separação entre Estado-Igreja, pluralismo e esferas de valor independentes, embora interativas entre si. Há, no mundo contemporâneo, outras revoluções, cujos impactos ainda estão a se mensurar: revolução sexual, (contra)revolução neoliberal, capitalismo financeiro de plataformas digitais, subjetividade maquínica (excesso de signo, falta de semântica, acoplamento do humano ao maquinal algorítmico), dentre outras. No entanto, a relação entre as cosmopolíticas católicas e essas revoluções ficarão para outro texto.

Das origens e dos conceitos

Jesus Cristo é o personagem histórico e mítico sobre o qual as cosmopolíticas católicas se baseiam. Sobre o Nazareno, se ergueu lenda, mito, crença, ardor, fervor, arte, inspiração, cosmologia e política, a Igreja Católica (e seus partidos eclesiásticos) e os catolicismos. Apesar da similaridade entre sua história mitológica e a de outras figuras divinas, há singularidade: um deus absoluto, que

5 1649 (Inglaterra), 1776 (Americana), 1789 (Francesa), 1791 (Haitiana), Revolução Industrial, dentre outras.

6 Não aprofundarei o tema da secularização da cultura, da sociedade, e do catolicismo. Para alguns, ela começa no sistema judaico-cristão. De Berger a Vattimo, de Weber a Gauchet ("o cristianismo é a religião de saída da religião"), são muitas as análises, as críticas a esse conceito, e as réplicas das críticas.

criou do nada, o cosmo e tudo o que ele contém, nascido na carne humana de uma virgem (narrativa católica), com duas naturezas, mas uno, pobre e andarilho a vida inteira, crucificado entre ladrões e ressuscitado. Sua figura se tornou, então, pivô hermenêutico das escrituras sagradas e, portanto, das fontes que irrigam as cosmopolíticas católicas: o Antigo Testamento [reinterpretado na ótica cristã] e o Novo Testamento (Quatro Evangelhos, em especial).

A larga historicidade do cânon sagrado mostra que, em camadas inter cruzadas e porosas, construiu-se uma enorme complexidade de composição, estilos, autorias, reaproveitamentos, interpolações, substituições, exclusões, equivalências, que atravessam milênios e perduram pelo tempo presente. Há uma larga distância temporal e linguística (aramaico, hebraico, grego, latim) entre as traduções, as interpretações, as recepções dos textos bíblicos. Elas devem ser consideradas em dois planos, o da longa duração, como lembra Fernand Braudel (1958), e o do contexto histórico específico. Este envolve variáveis como região, cultura, classes sociais, situação econômico-política (Römer; Boyer, 2024). Um exemplo do que significa esse palimpsesto vivo está na famosa passagem de Lucas, capítulo 1, versículos 46-55, o *Magnificat*. Hinos antigos do judaísmo são postos na boca de Maria, Mãe de Jesus, por Lucas, o autor: “[Ele] derrubou os dinastas dos seus tronos e elevou os humildes; os esfomeados encheu de coisas boas e os ricos mandou embora, sem nada.” Essa versão difere das tradicionais. Encontra-se no projeto de tradução feita por Frederico Lourenço (2016) e equipe, que verte direto ao português, o grego mais antigo dos textos do NT. O sentido é claro, apesar das distâncias, e corre em favor da cosmopolítica social.

Duas escolas de interpretação ou exegese se destacam: a de Alexandria e a de Antioquia. Uma trazia mais a questão da alegoria, da metáfora, outra, mais a da literalidade. Uma terceira e quarta escolas surgiram. A dos séculos XVIII ao XIX, com métodos histórico-críticos-linguísticos, influenciados pelas revoluções epistemológicas modernas. A dos séculos XX e XXI, de metodologias contemporâneas (decoloniais, feministas e outras), traz novas formas de compreensão da Bíblia.

O conflito entre metodologias interpretativas atinge seu auge: o recurso à literalidade e/ou recurso a analogias e simbolismos é uma pedra nas sandálias dos católicos, e alimenta os embates entre as cosmopolíticas. Mas, qualquer exegeta de um texto sagrado enfrenta uma difícil tarefa: não há tradução exata de um conteúdo linguístico, mas equivalências. Não se pode reproduzir a literalidade de uma língua, que é aprendida e transmitida com a singularidade do contexto, com a família, com a mãe. A semântica é fruto da prática social, cultural e histórica de comunidades e sociedades, que, por sua vez, são submetidas às intempéries da mudança histórica. Um abismo temporal se ergue entre o ato histórico e/ou mítico de fundação de uma religião e seu presente vivido. Entretanto, existem

equivalências semânticas que atravessam temporalidades. A aproximação entre elas é feita a partir de comparações legítimas, frutos de um processo que Wilhelm Dilthey (1989) denominava como círculo hermenêutico: a viva relação entre partes e todo que se ampliam e se iluminam⁷.

Em relação aos conceitos, como o de subjetividade ou alma, a questão aumenta em complexidade. Expressões como “conhece-te a ti mesmo” – grego: *γνῶθι σαυτόν (gnōthi sauton)*; latim: *nosce te ipsum* – atribuída a Sócrates, se entendida como algo da ordem do indivíduo e seu mundo interior, está equivocada. Esses dizeres são uma inscrição no templo de Delfos, um dos mais importantes santuários do Mundo Antigo, dedicado a Apolo, o deus da luz, sabedoria e do sol. O que hoje se entende por si mesmo, eu, alma, subjetividade, é diferente do que entendiam os gregos. Os modernos juntam o que mundo grego via como separados: o conhecimento dos fundamentos que dão sentido a realidade (metafísica) e o homem (alma, subjetividade, indivíduo). A palavra grega *hypokeimonon* foi traduzida ao latim como *subjectum/suppositum*, ou seja, o que subjaz, a substância que sustenta as coisas. A alma (psiquê), a subjetividade e o indivíduo não eram fundidos com a metafísica (conhecimento dos fundamentos do real). Quando os gregos discutem a alma, não estão discutindo as bases do conhecimento do real. O homem e a alma humana se tornam *subjectum* no mundo moderno, vistos como dotados de um interior no qual se encontra a verdade, a consciência (o outro no si mesmo), que é acessível pela via da razão (racionalismo, iluminismo) ou pela via da emoção/sentimento (romantismo). Essa mudança ocorreu a partir das revoluções ocorridas entre os séculos XVI e XVIII: a científica (ciência moderna), a político-econômica (Estado Nacional, capitalismo) e a filosófica (Renné Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant).

Em filosofia, a tendência é temperar a contextualização histórica com a tentativa de transcendê-la. Em outras palavras, pode-se falar da alma, e, ao mesmo tempo, em alma grega, alma medieval, alma moderna. Mas, ainda é preciso distinguir. Em história, o anacronismo – jogar a sombra dos sentidos contemporâneos sobre os signos do passado – conduz a equívocos graves. Não há um sentido natural, permanente ou metafísico em qualquer signo. Se assim o fosse, o ato de enunciá-lo seria idêntico em todas as épocas. Se o tempo, a sociedade, o espaço se transformam, a semântica muda. Por isso, o catolicismo e a Igreja precisaram ressignificar as heranças judaicas, e as que foram construídas nos longos 1.700 anos da instituição católica⁸.

7 O esforço hermenêutico para compreender envolve um campo multi-interdisciplinar e suas subáreas, métodos e instrumentos (Sena, 2023).

8 São Jerônimo (p. 340-420), que elaborou a Vulgata, é um dos que mais se esforçaram para atravessar as temporalidades. Deve-se mencionar que, antes da obra desse teólogo e santo católico, a Septuaginta tinha traduzido as escrituras judaicas para o grego, o que foi feito pelas comunidades judaicas.

A única ponte entre distâncias temporais são fontes compostas por signos como escritas, imagens, objetos materiais. Atravessá-la exige paciência e cuidado com os erros de interpretação. As questões mais se complexificam quando se adentra o universo dos textos oficiais, assim definidos por critérios qualitativos e por forças político-religiosas, e o dos textos apócrifos, escritos por autores de épocas semelhantes a dos oficiais e endereçados a comunidades similares. Por diversas razões, estes não entraram no cânon. Nas tramas de ambos os livros, a história beija a mitologia, a literatura abraça a moral, os guardiões da memória – daquela que se considera legítima – fazem nascer uma igreja dentro de outra. No catolicismo, há um intercâmbio entre os apócrifos e os oficiais. Há detalhes da vida de José, Maria, Jesus e seus avós, que provém dos apócrifos e são aceitos. Sempre foi um desafio para o Cristianismo, a ICAR e os catolicismos navegar através dos intrincados problemas semânticos e ler os signos que compõem sua identidade nas coordenadas atemporal e temporal, sob a luz da sincronia e da diacronia. Inevitável, diante desses desafios, é a luta entre as heresias e as ortodoxias pela hegemonia interpretativa e por sua própria autorreprodução social-religiosa. Daí, a vastidão das correntes cristãs: catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, neopentecostalismo, anglicanismo, igrejas coptas, ortodoxas e suas variantes internas. Em realidade, esses processos são inerentes às transformações das religiões em instituições sociais e culturais. Por isso, não há imunidade contra abalos e rupturas. Apesar de lenta e complexa, mudanças nos dogmas, ritos ou ideias arraigadas ocorrem. O limbo (não é céu, inferno ou purgatório), era um não-lugar para onde iriam as almas humanas nascidas, mas mortas antes do batismo. Foi deixado de lado oficialmente pela Igreja. Parece pouca monta, mas a questão hermenêutica é das mais importantes quando se investigam as disputas em torno do legado e dos documentos do Concílio Vaticano II, para citar apenas um evento fundamental recente. Agentes conservadores, reacionários/tradicionalistas, místicos e sociais, e suas cosmopolíticas, travam infindas discussões sobre a interpretação, mas também sobre poder e influência nos processos interpretativos. De toda forma, os dogmas principais – virgindade de Maria, dupla natureza de Jesus (Deus-Homem), transubstanciação, infalibilidade papal, veneração de imagens e santos, purgatório, inferno eterno, sete sacramentos – são produtos da teia entre história, fé, poder político-religioso, processos hermenêuticos, linguística, mitologia e ideologia. E estão longe de consensos nas três cosmopolíticas quando se trata dos sentidos e significados.

Passados movediços, presentes irradiados, futuros instáveis

Danièle Hervieu-Léger (2005) argumentou que, na modernidade religiosa, as religiões necessitam, ainda mais que antes, confeccionar e costurar uma linha

contínua e homogênea, aparentemente sem quebras, entre sua presença no presente e o momento de eclosão do evento inaugural-absoluto. As religiões em geral, quando olham para si e se apresentam ao mundo, dirão que entre o ontem, seu ancestral e o hoje, sua forma contemporânea, há um caminho reto e contínuo, e elas o representam, e, em nome dele, agem. Elas agem no sentido de ocultar as quebras, as descontinuidades. Por isso, há um substantivo que se põem como singular e plural: Catolicismo e catolicismos. No ato enunciativo, se põem dois predicados: é católico, mas também [ou, no entanto], apostólico e romano. Há outras catolicidades: melquita, ortodoxa. A mitologia da pureza, os movimentos reacionários, dentre outros, recorrem ao dizer: “somos os verdadeiros católicos apostólicos romanos.” Nesse ato, se marca uma fronteira: se somos os verdadeiros, os outros são falsos. Talvez, meio-falsos, bastardos inglórios. Na visão hierática, ou se os converte, ou se os elimina, o que produz intolerância. Na visão social e mística, se dialoga, se aprende com a alteridade.

O germe histórico do catolicismo foi a comunidade cristã construída a partir da atuação de Pedro, pescador e missionário, e de Paulo, o sistematizador. Havia várias comunidades cristãs, no entanto, com variadas disposições, inclusive judaizantes e gnósticas. Havia comunidades como a de André, que originou a igreja ortodoxa ou a de Marcos, que gerou a Igreja Copta. Elas possuem coisas em comum, mas distinguem-se. Percebe-se, então, a complexidade estratigráfica, cosmológica, doutrinal, teológica e histórica que nasce do evento inicial e se adensa na medida em que ele se desdobra e a ele se acrescem as grandes cosmopolíticas. Parece haver um tecido inconsútil entre o ontem e o hoje, mas, na verdade, o trajeto histórico mostra uma túnica cheia de lacunas, ruturas, assimetrias, rasgaduras, costuras, cores, desbotados, gramaturas, densidades diferentes. O nome grego, que trai o anseio de ser universal – *katholikós/kata* (junto) e *holos* (todo) – reuniu muitas expressões e fenômenos em um feixe. A expansão das comunidades cristãs pelo Império Romano culminou com a tradução de seu sentido em latim eclesiástico: *catholicus*. A palavra emergiu em registros históricos por ocasião das violentas repressões imperiais romanas. Era à altura do século II. Inácio de Antioquia (35-107), a menciona e é expressa no I Concílio de Constantinopla (381).

Não se pode conceber a ICAR (e os catolicismos), sem uma série de processos entrelaçados: o primado do pescador hebreu crucificado ao inverso em solo etrusco-romano, segundo a tradição religiosa, a extensão de uma doutrina tida como universal conjugada à busca constante do consenso, os sacramentos (especialmente, eucaristia e confissão), os porta-vozes do divino e a autoridade sagrada (sacerdócio), a organização das comunidades, o culto aos santos e à Virgem Maria, as sagradas escrituras. Cada parte desse todo possui característica e história específicas, e se fazem presentes nas três cosmopolíticas, com ênfases

e sentidos diferentes. A raridade foi a formação de um feixe de relações coerente, institucional, com razoabilidade e estruturação persistentes, com uma burocracia transcontinental, transnacional (cúria) e, ao mesmo tempo, paroquial, local, regional e nacional.

Ao longe, o signo parece claro, único, retilíneo, transparente, mas torna-se enrugado, roto, opaco, diverso e complexo quando é visto de perto. O conjunto da trama é uma forma e uma fôrma nas quais conteúdos diversos foram plasmados, com configurações que se sucedem no tempo e espaço. À fôrma central acoplam-se seis ritos reconhecidos pelo Vaticano: latino-romano (central), bizantino alexandrino, armênio, caldeu, antioqueno, e 22 igrejas católicas⁹. Dentre todas as vertentes do cristianismo, o catolicismo romano é a mais poderosa. Segundo o *Pew Research Center*, as principais tradições cristãs, que somam 2 bilhões e 200 milhões de fiéis, são a católica, com 51,4% (com mais de 1 bilhão); os evangélicos, com 36% (maioria pentecostal/neopentecostal) e os ortodoxos, com 12,6% (CNBB, 2017). Porém, a perspectiva de futuro é de queda no Brasil e na América Latina¹⁰. A cada censo populacional, um descenso. No Brasil foi-se o tempo em que mais de 90% da população se confessava católica. Era 64% em 2010. Para os anos 2020 em diante, o prognóstico aponta para bem menos que 60%.

O crescimento dos cristãos, difuso, conflituoso e descentralizado, tomou novo rumo entre a conversão político-religiosa de Constantino (século IV) e o reinado de Justiniano (século VI). Havia cinco grandes patriarcados: Roma, Constantinopla (Istambul), Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Havia paridade entre eles, sem clara sobreposição de uma autoridade. Por diversos motivos, o bispo de Roma tornou-se mais poderoso. Nasceu o papado e a Igreja Católica¹¹. Quando esta passou a usar o latim, língua transnacional, quando propôs uma mensagem universal, quando foi apoiada pelos imperadores, massas e estamentos nobres, quando herdou e ressacralizou as instituições imperiais (pontífice, império, pompa ritual, formato de legislar), tornou-se hegemônica. Acabou por expandir-se por meio de processos de conversão, algumas vezes violentos. Expressões como trono papal, monarca católico, mostram traços da cosmopolítica hierática. A atuação caritativa e de luta contra injustiças indica a cosmopolítica social. A presença de místicos, o nascimento de ordens religiosas contemplativas, mostra a cosmopolítica mística.

9 O celibato é obrigatório no rito principal e tende a ser replicado nas outras igrejas católicas com exceções.

10 Essa queda não se verifica tanto para África e Ásia, ao contrário.

11 Em um ambiente cheio de religiosidades orientais – como o culto de Mitra, o Sol Invictus – e costumes etrusco-romanos – como as Saturnálias – nasceu o catolicismo, que cresceu frondoso. A arte paleocristã associou estética pagã à figura mitificada de Jesus Cristo: Mitra-Helios-Orpheus-Jesus. Dezenas de imagens foram repintadas nas antigas basílicas e templos pagãos, depois destruídos para terem seus materiais reaproveitados nos novos templos.

O conceito de autoridade universal, atemporal, exclusiva, foi também uma transformação da estrutura do Império Romano. A sede imperial – *Città Eterna* – e as instituições e os valores romano-latinos foram impregnadas por práticas e crenças orientais nascidas na Judeia e transmigradas. Toda complexa trama resultou em uma religião e uma instituição únicas. O(s) C[c]atolicimo(s), nasce(eu/ram) em um estado de tensão. O Imperador Teodósio (347-395), por meio do *Édito da Tessalônica* (380), oficializou o cristianismo, proibiu cultos greco-romanos, fundiu poder religioso e civil: uma aporia que aterroriza o cristianismo desde então. Diz o *Decreto Contra os Hereges*:

ordenamos que as pessoas que obedeçam [a] essa ordem [e] adotem o nome de cristãos [...]. Os demais [...] a quem julgamos dementes e insanos, devem sustentar a infâmia de dogmas heréticos, seus locais de reunião não devem receber o nome de igrejas, e devem ser castigados primeiro pela Vingança Divina e [...] pela retribuição de nossa própria iniciativa, a qual assumimos estar de acordo com o Julgamento Divino (Código Teodosiano, S/d).

A ontologização da autoridade é uma das fontes da cosmopolítica hierática. Não parece, esse decreto, inspirado pelo espírito de perdão, misericórdia e reconciliação universais, cerne da mensagem cristã, um dos traços que compõem a cosmopolítica social, e nem parece contemplativo, componente da cosmopolítica mística.

Mas, a história é mudança e contradição, como mostram os Concílios, grandes encontros político-religiosos que organizaram os dogmas, as crenças e práticas cristãs (e católicas). Dogmas, para a Igreja, são verdades de fé: não se pode negá-los sob pena de exclusão da comunidade eclesial. Também são frutos de processos político-teológicos nascidos dos embates entre teólogos, nobres, imperadores, sacerdotes e bispos. As seis primeiras assembleias, ocorridas entre 325-681, são chamadas ecumênicas porque reuniram a maioria das expressões cristãs. Depois, houve concílios mais regionais, ortodoxos, como o de Hieria, em Constantinopla (754), controverso, pois condenava a veneração de imagens (iconoclasta), e católicos, como o de Trento (1545-1563). Essas reuniões, entretanto, não evitaram grandes divisões ou cismas: os ortodoxos e os protestantes/reformados.

O Império Romano dissolveu-se após o século V. Reinos bárbaros surgiram dos seus espólios. Novas e poderosas transformações sociais e econômico-políticas produziram outras configurações de ideias e de instituições. O cristianismo avançou, promoveu conversões, muitas à força, muitas oportunistas, muitas sinceras. Houve resistências contra esse processo, reelaborações, incorporações de influências sociorreligiosas não-cristãs. A Igreja se tornou uma poderosa rede institucional e, com ela, os diferentes catolicismos cresceram.

A Idade Média, Alta e Baixa, é extremamente rica do ponto de vista dos sincretismos, conflitos e formações político-culturais-religiosas¹². Foi a época do teocentrismo: a ideia de Deus como centro moral, econômico, político, epistemológico, um centro imóvel, no sentido simbólico e social. A hierarquia está dada. A ela soma-se a terra, a servidão, o feudo e a autoridade. Esta é uma figura político-religiosa das mais complexas para a Igreja e os catolicismos. A ideia de autoridade como poder absoluto, como amor incondicional ao outro [em especial ao pobre] ou ao totalmente outro, compõem a cosmopolítica hierática, a social e a mística.

Os processos históricos são imprevisíveis, em última instância. E resultam em reviravoltas. Vejam-se as teses de Galileu Galilei (1564-1642) e Nicolau Copérnico (1473-1543). Elas propunham uma ordem cósmica heliocêntrica. Chocavam-se contra as ideias geocêntricas, abraçadas por Aristóteles¹³, cuja filosofia foi aclimatada pela Igreja. Tomás de Aquino foi hábil nesse processo. Uma cadeia de legitimação se formou. A noção geocêntrica estava em sintonia com a ordem social feudal-estamental, hierática, estável/teocêntrica. Sendo catolicizado, a autoridade do filósofo estagirita restava inquestionável. Não havia motivo para realizar experimentos, pôr à prova afirmações e ideias sustentadas por uma autoridade. *Roma locuta, causa finita est*. Um dos mais poderosos traços hieráticos que estão sempre a trazer dores e gozos à Igreja. Em nome da autoridade da tradição, um pequeno grupo de bispos e padres rejeitou o Vaticano II, formou uma igreja paralela-cismática. Os sedevacantistas declaram vazio o trono papal. Cosmopolítica hierática. Em nome da autoridade, o papa Francisco critica a guerra cruel contra palestinos e ucranianos, o neoliberalismo rampante, as desigualdades sociais perversas. Cosmopolítica social. Entre sobrevivências e ressignificações, as ideias se arrastam no tempo. A ideia de terra plana, por vezes associada ao geocentrismo, sobreviveu e possui adeptos entre grupos católicos de extrema-direita contemporânea. Mas, as ideias que a Igreja confirma oficialmente são estas: a Terra possui formato elíptico e o Sol está no centro do Sistema Solar.

A relação entre razão, racionalidade e instituição católica sempre foi complexa. O registro das palavras sagradas, sua interpretação, sua reprodução, sua transmissão, seu ensino, ocorreram junto com a luta entre as distintas escolas cristãs e contra os poderes imperiais romanos. O recurso à razão – *ratio* – cresceu

12 Por volta de 1309 a 1377, a sede eterna da Igreja em Roma foi transferida para a cidade francesa de Avignon. Um século antes, quase toda França foi tomada pela corrente divergente cátara, uma das mais formidáveis heresias enfrentadas e dizimadas. Depois, ocorreu o Cisma do Ocidente (1378-1417), que rachou a Igreja após a morte de Urbano V (1362-1370): houve três papados ao mesmo tempo. Os antipapas foram destronados ou renunciaram. Elegeu-se Martinho V (1417-1431), com a reunificação da Igreja.

13 O geocentrismo – planeta Terra como centro cósmico, proposição feita por Cláudio Ptolomeu (90-168).

na medida em que mais gente – elites, estamentos médios, letrados – se convertia. Envolveu o contato com as fontes gregas e romanas, e outras, com tentativas de sínteses¹⁴. As universidades surgiram em meados da Idade Média, caudatária dos processos históricos de formação de grandes impérios (Charles Magno) e de momentos de grande crise e crescimento urbano. Elas herdaram características das escolas clássicas gregas e romanas, e receberam influência das formas como se organizava a educação islâmica, feita por filósofos muçulmanos como Avicena/Ibn-e-Sina (980-1037) e Averróis/Ibn Rushd (1126-1198). Junto a outros fatores, isso contribuiu para a redescoberta dos filósofos gregos. A partir de Tomás de Aquino (1225-1274), sintetizador do aristotelismo com o pensamento cristão, a razão é vista como complementar ou auxiliadora do ato da fé. Com o culto aos santos e sua complexidade, surgido no século III, com sua burocratização e com a reação à Reforma Protestante e ao Iluminismo, a releitura dos fenômenos religiosos exigiu a participação das ciências e seus métodos. No caso dos milagres, é preciso verificar se existe insuficiência explicativa presente e, com isso, abrir a fresta para a ideia de intervenção divina absoluta.

A noção de *logos spermatikos*, sementes do verbo divino espalhadas por todo cosmo, é uma ideia presente nas tentativas de conciliação entre tradições pagãs e judaico-cristãs. Alimenta a cosmopolítica mística, e sua propensão ao diálogo interreligioso, por um lado, e a cosmopolita social, e sua tendência ao diálogo com doutrinas sociais laicas. Na cosmopolítica hierática, a razão é submetida a uma concepção de fé estática. Canoniza-se o tomismo e o neotomismo, e excluem-se outras formas de pensamento. Justino Romano (100-165) foi dos primeiros teólogos e filósofos cristãos a conjugar heranças judaicas, cristãs e greco-romana. Houve outros, mas esse apologista construiu pontes entre o cristianismo e a filosofia grega, a partir do estoicismo, escola filosófica surgida no século IV A.E.C, com Zenão de Cítio (333-264 A.E.C). A cosmovisão estoica é similar à cristã, em especial a concepção ético-moral e intelectual, com a ideia de logos-λόγος, que se transforma em Verbo Divino. A física materialista estoica – tudo é matéria (átomos), tudo está no um, regido por um logos universal – é virada de ponta-cabeça para uma abóbada católica. Por encontrar nos homens e nas mulheres as sementes da verdade universal antes do nascimento de Jesus, o credo oficial diz que o Verbo Divino desceu à “mansão dos mortos” para salvar os que aí estavam, mas não tinham recebido a palavra da salvação. Essa expressão suavizou a anterior: “Ele desceu aos infernos.” O inferno católico envolveu a hibridação entre o Hades grego

14 Nos limites deste texto não poderei falar da Patrística, que irriga muito das concepções das três grandes cosmopolíticas católicas. Os Pais da Igreja – Inácio, Justino, Irineu, Tertuliano, Orígenes, Atanásio, Cirilo, Basílio, Ambrósio, Jerônimo, Crisóstomo, Agostinho, entre outros – foram fundamentais no processo de elaboração da tradição e do magistério.

e o Sheol judaico, dentre outras concepções de além-mundo. Mas, criou-se algo singular. Diz-se que a expressão original podia trazer a ideia de redenção, o que iria de encontro a um dos dogmas mais controversos, o da eternidade do inferno e de suas penas diante de Deus, que é amor (I João, 4). Há uma complexa história para cada dogma. Eles nunca foram pontos pacíficos: precisam ser reafirmados com mecanismos de convencimento, controle e exclusão. A longa história da Inquisição testemunha esses procedimentos, muitas vezes, terríveis e violentos, até contra católicos que se tornaram santos e santas. Sua duração excedeu séculos. Na verdade, foram diversas inquisições, com características próprias. Seus traços remetem à cosmopolítica hierática. De toda forma, o papa João Paulo II, na carta *Tertio millennio adveniente* (1994), pediu perdão por erros e violências cometidos pelo Tribunal do Santo Ofício. A relação da Igreja com as ciências/razão/liberdade é, portanto, ambígua: ora regulava, ora incentivava, ora reprimia, ora bebia da tradição grega-romana. Irrigaram-se, nesse processo, as três cosmopolíticas. Há longas linhagens de textos e teologias que as alimentam. Do teólogo norte-africano Tertuliano de Cartago (155-220) e o gozo perverso com os castigos do inferno aos pecadores ao monge franco-americano Thomas Merton (1915-1968), e o amor contemplativo, a crítica social e o diálogo interreligioso.

No âmbito das vivências populares e eruditas, as coisas se passavam de forma diversa daquelas que os dogmas e a ética de princípios prescreviam: revoltas, filosofias profanas, festas, penitências, jogos e amor trovadoresco e romântico, experiências conviviais. Numa taça, na solene missa do sacrifício, se bebia o vinho sagrado (para alguns, sangue real de uma divindade, em dois sentidos, realeza e fato); na outra, nas tabernas mundanas, se bebia o profano. Estavam imiscuídas aí, as três cosmopolíticas, ora com traços mais hegemônicos, ora mais minoritários. Nas franjas da batina e das rendas litúrgicas, nasceram interpretações divergentes da doutrina oficial. Ora se radicalizam os traços sociais; ora, os místicos; ora, os hieráticos. Algumas heresias foram tratadas como subversão da ordem divino-política, um crime que podia ser punido pela ICAR e poderes políticos civis, com a morte em fogueira, prisão em masmorra, confisco de bens, exílio. Restava queixar-se ao bispo. As relações entre o poder temporal-civil e o poder espiritual, entre as autoridades sagradas e as civis, e os processos de sua legitimação, constituem uma questão em aberto para a Igreja e as cosmopolíticas.

A diferença entre o dogma oficial e a heresia, no entanto, é política e teológica. A heresia rompia, por dentro, a unidade Império-Igreja, que era fundada em uma interpretação específica dos escritos sagrados. A heresia é um dogma irrealizado: não encontrou ressonância com a sociedade e época em que surgiu. Mas, ela se torna um dogma e instituição com apoio de reis, imperadores e príncipes, exército,

dinheiro, mercenários, bispos/sacerdotes, massas de seguidores¹⁵. Do ponto de vista dos hereges, era o catolicismo romano e a Igreja que estavam longe das fontes evangélicas originais, ou não as interpretaram bem.

Em 851, o filósofo católico Escoto Erígena (810-877), no livro *Das Predestinações*, teria afirmado que Deus não prevê penas, nem pecados, duas ficções, como o inferno (Onfray, 2008). O teólogo/filósofo católico Amaury de Bena (1150-1207), nascido perto de Charters, centro do Império Carolíngio, tornou-se líder dos amalricanos. Eles defendiam que Jesus Cristo, ao aceitar o próprio sacrifício em favor dos seres humanos, apagou para sempre o pecado original. Não há mais culpa, pois não se paga uma dívida duas vezes (Onfray, 2008). Uma reflexão lógica e legítima. Ambas as heresias e seus líderes foram defenestrados. Mas, há um enorme rastro de cristianismo hedonista, que pervade o medievo – Irmãos do Livre Espírito, Adamitas, Goliardos (Onfray, 2008). Esses traços são rejeitados pela cosmopolítica hierática, mas não provocam ódio e horror nas outras cosmopolíticas. Reelaborada, essa vertente hedonista desembarca no Brasil pelas mãos dos colonizadores portugueses e seus gostos culturais. E diz Gilberto Freyre (1983, p. 89): “O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão.” Quando D. Sardinha, primeiro bispo do Brasil, foi devorado ritualmente pelos tupinambás, o que foi feito foi um catolicismo singular debaixo de instituições milenares, cuja transformação segue em curso.

Forças consideradas cismáticas ou heréticas, do ponto de vista católico, constituíram novas e poderosas instituições religiosas. A diferença entre cisma e heresia, no entanto, é ambígua. A Reforma Protestante trouxe uma profusão de igrejas reformadas. Entre seus líderes havia ex-monges, como Martinho Lutero. Uma das coisas que incomodavam os protestantes eram as indulgências e os comércios com o sagrado. Um grande mercado de materialidade sagrada cresceu. Havia tantos pedaços e fragmentos de objetos dos santos, que poderiam encher armazéns.

A devoção aos santos é uma das características dos catolicismos e da Igreja, mas o culto à Virgem Mãe é matriz axial da identidade católica (Portella, 2016). Uma pedra de toque do que seria ser católico. Havia santos para todos os gostos, com traços místicos, hieráticos ou sociais. Havia santos e santas que eram lendas oriundas do mundo pagão (etrusco, nórdico, celta, druida, romano), revestidas de sentido cristão. O Concílio Vaticano II apelou à razão histórica, às

15 Em geral, as heresias medievais são documentadas por seus inquisidores-perseguidores. Mas, há outras, cujos documentos foram produzidos por comunidades e líderes (montanismo, arianismo, nestorianismo).

ciências e seus métodos, para distinguir entre a dimensão histórico-empírica e a mítica na hagiografia dos santos, uma biografia lendária, com passagens empíricas e históricas. Desencantar, de um lado e, noutro, conciliar fé e razão. Santos foram aposentados, mas alguns seguem firmes, como São Cristóvão. Diante de um rio enorme e de um menino, o mítico homem gigante trouxe-o ao ombro, para fazer a travessia. O peso da criança era tamanho que parecia carregar o mundo sobre os ombros. O popular santo, guarda semelhança com Atlas, titã grego que sustentava o céu sob os ombros. Nesse processo de estabelecimento do que é oficial e do que seria a verdade, por suposta absoluta, os conflitos sangrentos foram mútuos: Noite de São Bartolomeu, morticínio feito por católicos contra huguenotes, na França (1572) e o Massacre de Cunhaú e Uruaçu (1645), contra católicos, no Rio Grande do Norte, Brasil. As guerras de Religião foram muito dolorosas. Na Europa, os Tratados de Westfália (1643-1648) puseram fim às hostilidades entre católicos, protestantes e reformados e fizeram nascer um dos primeiros direitos civis individuais: o de professar a fé, o de consciência. A ideia de homem dotado de alma, subjetividade e entendido como sujeito, recebe mais uma contribuição, desta vez cristã. Hoje pacificadas estão as relações, exceto por grupos integristas católicos ou fundamentalistas evangélicos que sentem nostalgia bélica, e são obsessivos com as fronteiras entre eles, os puros, e os impuros. Isso é um traço da cosmologia hierática. Havia começado o largo processo de perda da plausibilidade e da emergência do pluralismo de valores que vem no bojo da modernidade moderna. Em geral, a violência de sangue é rejeitada. Porém, a cosmopolítica hierática não estranha o belicismo, em alguns casos o apoia, e o retraduz na ideia guerra cultural (guerra contra impuros e pecadores). A mística o retraduz em termos poéticos: castelo e batalha interior. A cosmopolítica social tende a evitar o belicismo e apostar no diálogo social.

***Qvo vadis* Cathólicos: as cosmopolíticas e o Brasil**

Para esclarecer um pouco mais as cosmopolíticas, proponho um esboço. Depois, teço notas sobre as cosmovisões e o catolicismo brasileiro. Os três tipos ideais tensionam-se, moldam a forma como a instituição e as expressões católicas se apresentam, interagem com o mundo e se reproduzem no tempo e no espaço.

Quadro 1 Traços das três cosmopolíticas católicas como tipos ideais

Dimensões	Mística	Social	Hierática
Passagens típicas	Êxodo 3, 13-14 I Coríntios 12,4	Isaías 11,6-10 Atos dos Apóstolos 2, 42-45	Êxodo 11-12 Mateus 10, 34-39
Marcadores históricos contemporâneos	Monges de Tibhirine (1996, Argélia) Renovação Carismática Católica (1967, EUA).	Conferência de Medellín (1968, Colômbia).	TFP-Tradição, Família e Propriedade (1960, Brasil/São Paulo).
Marcadores semânticos	Contemplação. Dons. Revelação. Encontro. Silêncio. Solidão. Mistério. Divina transcendência. Experiência pessoal.	Povo de Deus. Pobres. Fraternidade Universal. Comunalidade. Amor. Perdão. Despojamento. Esperança.	Obediência. Hierarquia. Disciplina. Ordem estática. Castigo. Propriedade. Fatalismo. Desconfiança. Pânico moral.
Figuras papais	S. Celestino V (1209/1210, abdicou).	João XXIII (1958-1963). Francisco (2013-).	Pio V, Pio IX, João Paulo II (1979-2005), Bento XI (2005-2013, abdicou).
Figuras femininas	S. Hildegarda de Bingen (1098-1179).	Zilda Arns (1934-2010).	S. Catarina de Sena (1347-1380).
Documentos e textos	<i>Castelo Interior ou Moradas</i> (1577), de Santa Tereza d'Ávila. <i>Contemplative Prayer</i> (1969), de Thomas Merton.	<i>Rerum Novarum</i> (1891), Leão XIII; <i>Pacem in Terris</i> (1963), João XXIII; <i>Lumen Gentium</i> (1964), Paulo VI), <i>Laudato Si</i> (2015) e <i>Fratelli tutti</i> (2020) de Francisco.	<i>Mirari Vos</i> (1832), Gregório XVI. <i>Quanta Cura</i> e <i>Syllabus Errorum</i> (1864), Pio IX; <i>Pascendi</i> , (1907), Pio X, <i>Divini Redemptoris</i> (1937), Pio XI. <i>Veritatis splendor</i> (1993), João Paulo II. <i>Dominus Iesus</i> (2000), Bento XI.
Marcações sociais	Simpática ao ecumenismo e ao diálogo interreligioso.	Simpática ao ecumenismo e ao diálogo interreligioso.	Refratária ao diálogo interreligioso/ecumenismo, mas pode aliar-se a outras correntes religiosas com traços similares.
Antropologia política	Indefinida: o insondável da natureza do humano prevalece. O humano é preenchido pelo Deus Abscônditos, e Nele funde-se. Laicidade como oportunidade colaborativa, ampliação do diálogo interreligioso.	Esperança: a natureza redimida do humano prevalece. O humano é instrumento da Vontade Divina para melhorar o mundo. Laicidade reconhecida, colaborativa, ampliação de direitos sociais.	Pessimista: a natureza perversa/pecadora do humano prevalece. O humano é instrumento da Vontade Divina para restaurar a união, ou pelo menos, aproximar Igreja, Estado e moralidade cristã (reacionária).
Motes e imagens	Esperança e Entrega Vaso, rio/mar, vastidão Mãos abertas e horizonte infindo.	Misericórdia e Compaixão Pão, mesa, abraço Sandálias e estrada aberta.	Obediência e Dever Guerra, castelo, espada Botas e marcha bélica.
Afinidades políticas contemporâneas	Democracias republicanas, liberais, e social social-democracia, centro.	Democracias republicanas e liberais, sociais, social-democracia, centro.	Fascismo e neofascismos, nacionalismos reacionários, antiliberalismo e iliberalismo.
Relação com a natureza	Mistério que leva ao encontro com o divino Éden místico.	Proteção, direitos dos animais e da natureza, justiça ambiental Éden social.	Submissão, exploração, naturalização dos desastres. Éden hierático.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir das referências bibliográficas, 2025¹⁶

16 Há elementos que podem ser acrescentados, mas este quadro é apenas um esboço. Talvez seja necessário elaborar um quarto tipo ideal, um tipo misto que agrupe os traços que tendem ao mágico, ao popular, ao maravilhoso, ao hedônico, ao herético, que fazem parte da história da Igreja e dos catolicismos (Silveira, 2014). Por enquanto, proponho esses tipos. Fica para outro, texto uma possível quarta cosmopolítica.

As partes mais utópicas, doces, contemplativas, de partilha de bens e crítica social do NT e do AT são fontes para a cosmopolítica social e a mística. As partes mais duras e cruéis do cânon alimentam a cosmopolítica hierática. Todas essas emanções se relacionam, por oposição ou absorção, às formas tradicionais: sacramentos, papado, devoção santoral-mariana, missa/demais sacramentos, laicato e hierarquia eclesiástica. Opõem-se e se complementam, atravessados por “estruturas feitas *habitus* e história”, expressão inspirada em Pierre Sanchis (1983; 1986; 1992). Pode-se falar, assim, em catolicismos: carismático, conservador, da libertação, progressista, liberal, feminista, reacionário, santoral, popular, mas, também, africano, latino-americanos, amazônico, asiático, urbano, rural, midiático, ecumênico, romano medieval, ibérico quinhentista, da libertação e tefepista (TFP) digital. Há combinações e atravessamentos entre eles. Não são iguais, se vistos sob a luz histórica, a socioantropológica e da ciência da religião. Atravessam-nos, as cosmovisões hierática, social e mística, inclinando-os para um lado, ou para outro, a depender de quais aspectos são enfatizados: dogma ou ortopraxis, moral rígida ou pastoral amorosa, báculo áureo ou cajado pastoril, sandálias rotas ou manto de seda, letra-morta da lei ranzinza ou espírito amoroso universal¹⁷.

As cosmopolíticas podem desenvolver a ideia de restauração. A restauração nunca é o começo puro. O que começou não pode começar de novo, mas recomeçar. Resta a pergunta: o que se deseja restaurar? A hierática deseja uma nova Cristandade; a mística, a unidade original e a fusão edênica (Jardim do Éden); e a social, a situação amorosa e fraternal original. Mas a flecha do tempo é implacável. Lançada, não retrocede. A reta linha, que não para de seguir adiante, seria a realização do *eschaton*: o rumo e o destino ao qual o cosmo e a história marcham. No cristianismo, o desaguadouro é o Último Julgamento, o retorno de Jesus, a chegada do Reino. A concepção do tempo, sempre em fuga para frente, nasceu das heranças judaicas e se desdobrou em cosmopolítica secular por diversos fatores: capitalismo, revoluções liberais, razão instrumental. É uma concepção de tempo distinta das temporalidades indígenas, egípcia, oriental (chinesa, indiana, outras) e grega, que é circular. Porém, na liturgia – com cores e ritos, cantos e textos –. A Igreja e o catolicismo tentam conciliar as duas temporalidades, a circular e a linear. A cada ano, celebram-se os mesmos grandes eventos. O ciclo (circular) litúrgico não para de repetir-se: Encarnação, Paixão, Páscoa, Pentecostes e demais eventos sacros. O protestantismo secularizou essa lógica, rompeu-a parcialmente, ao trazer a conduta ética para o centro. Entende-se a vida como uma perambulação rigorosa

17 Inocêncio III, papa das terríveis cruzadas, ou Francisco de Assis, santo do cósmico amor. Mas, no seio das polaridades, entrecruzamentos: o sonho papal de um pobre homem em farrapos sustentando a igreja mostra o vaivém entre os traços constituintes das cosmovisões. Devo essa lembrança a uma conversa afável com Marcelo Camurça.

do homem rumo ao destino celestial. Os neopentecostais, por sua vez, amaciaram o rigor, entortaram a linha, reinventaram a lógica católica do rito, do sacramento, da celebração, da cura, do mágico.

No fundo, o mundo moderno é uma esfinge e um labirinto para a instituição católica. É visto como ameaça pela cosmopolítica hierática e como novidade, com seus incômodos e gozos, para a cosmopolítica social e a mística. Tome-se, por exemplo, a relação entre culpa e prazer sexual, medo e pavor moral. A invenção do pecado original, do qual todos são culpados antes de nascer, feita por Agostinho de Hipona (354-430), foi uma ideia fervilhante e virou um poderoso dogma. Criou-se uma solução teológico-filosófica que tentou conciliar a tradição grega com a judaico-cristã, mas houve efeitos não-intencionais, como a forte repressão sexual. Assim como Adão e Eva se rebelaram contra a vontade de Deus, assim o corpo humano, quando excitado, ao alcançar o orgasmo, se rebela contra a razão (espasmos incontrolláveis). Desobedece-se, mais uma vez. Eis o sinal da Queda, segundo a analogia agostiniana. Criou-se a religião da culpa. O sexo deveria realizar-se apenas no casamento entre homem e mulher, e para fins reprodutivos. É a única exceção legítima. A razão, corrompida pela suposta mancha original, é impotente para salvar o homem. Mas, o próprio santo e filósofo africano escreveu nas *Confissões* (livro, VII, 7, 17): “Senhor, dai-me castidade e continência, mas não ainda.” A dança entre os traços das cosmopolíticas se faz, pois dele também é a frase: “No essencial, a unidade; na dúvida, a liberdade; em tudo, a caridade.”

A cosmopolítica hierática, irrigada pela concepção restritiva de sexualidade, apela ao pânico moral e luta por uma ordem reacionária ou antiliberal que restrinja direitos das famílias não-tradicionais e de minorias LBGTQIPA+. Mas isso não é possível em uma ordem laica, civil, com pluralismo e esferas de valores distintas. Por isso anelam fogosamente pela união entre poder civil e religioso, ou, ao menos, uma relação mais carnal entre os dois. A cosmopolítica social e a mística, sem renunciar aos princípios católicos, possuem como traço, o diálogo com a sexualidade e o mundo modernos. Por isso, é importante reafirmar a dinâmica complexa entre tipos ideais e realidade empírica. Max Weber (2004, p. 106) observa:

[...] a ética católica era ética da convicção. [Mas], bastante realista, a Igreja apostava que o ser humano não era um todo unitário e não podia ser julgado de forma absolutamente inequívoca, e sabia que sua vida moral era um comportamento [...] contraditório, influenciado por motivos conflitantes.

Ela exigia comportamento rigoroso, mas, ao mesmo tempo, mitigava essa dureza com o instituto da confissão, que, aos olhos weberianos, foi um dos mais poderosos instrumentos de poder e educação e uma das mais “íntimas peculiaridades católicas”. Porém, é expresso nas três cosmovisões de forma diversa:

confissão como via mística, como via de reconciliação social e compaixão ou como reafirmação da sordidez moral humana e da terrível mão divina.

O vaivém entre as cosmopolíticas segue história adentro. Tome-se o problema da ordem social-econômica escravocrata que imperou durante quatro séculos no mundo ocidental com todo seu horror. Em janeiro de 1435, o papa Eugênio IV (1431-1447) condenou a escravatura na encíclica *Sicut Dudum*. Mas a bula *Aeterni Regis* (1481), do papa Sisto IV (1471-1484), doou a África à Portugal, como se não houvesse povos, culturas, cidades, reis, tribos. A bula *Inter Caetera* (1493), do papa Alexandre VI (1492-1503), da famosa família dos Bórgia, deu à Espanha a justificativa para colonizar o Novo Mundo: catequizar, por bem ou por mal (espada), os povos existentes. Adiante, no texto *Pastorale officium* (1537), o papa Paulo III (1534-1549) condenava a escravatura dos povos originários. A esta altura, eram dizimados, massacrados, perderam sua independência político-social. Houve justificativas da escravidão a partir de interpretações de trechos bíblicos sob o crivo da cosmovisão hierática. A teologia tradicional, para salvar a ideia de instituição divina e perfeita, diz: culpados foram os homens que comandavam à época. Se havia aceitação prática do sistema de *plantation*/monocultura escravocrata, ordens religiosas e clérigos lutaram contra essa ordem social que matou milhares de indígenas e povos africanos, e os subalternizou. Frei Bartolomé De Las Casas militou contra a escravização indígena, ao contrário de Frei Sepúlveda, que a justificou. Hoje, levantam-se debates sobre formas e processos de restituição de parte das riquezas espoliadas e da exploração impiedosa dos subalternizados consentida e feita pela ICAR. A condenação oficial da escravidão ocorreu somente em 1839, com a bula *In supremo apostolatus*, do papa Gregório XVI (1831-1846), após beatificar Martinho de Porres ou de Lima (1579-1639), santo afro-peruano, com traços das cosmopolíticas mística e social. Em viagem ao Senegal, em 1992, por ocasião do quinto centenário da Descoberta ou Dominação da América, o papa João Paulo II pediu perdão pela responsabilidade dos cristãos na escravatura dos negros e indígenas [tentando salvaguardar a instituição] e reiterou esse pedido no Jubileu do Terceiro Milênio. Neste personagem, ligado à visão hierática, percebem-se os traços da cosmopolítica social.

Não obstante as tentativas de segregação e imposição do que se propunha o correto comportamento e doutrina [cosmopolítica hierática], as misturas entre as cosmologias indígenas e africanas com o catolicismo ibérico lusitano ocorreram. Este, marcado por tensões entre as heranças medievais (hedonistas e agônicas) e as reformas modernas (ascéticas e racionalizantes), sempre foi poroso quando posto em contato com novos contextos sociais-históricos, para desespero de uns, mas não de outros [cosmopolítica social e mística]. As tensões entre os traços constituintes dessas três cosmovisões católicas estão nas nervuras das realidades

históricas. Heranças do judaísmo e do primeiro cristianismo – milenarismos e messianismos, dentre outras – encontram no Brasil, reinvenções, farta presença e um campo imenso de florescimentos. Sanchis (1986) observou as diferenças entre os processos sincréticos ibérico-português (provém) e o brasileiro (advém). Este foi o resultado da imensidão e do desenraizamento nos quais três povos e suas variedades culturais se viram enredados: os portugueses, os indígenas e os africanos. Pouca missa, muita festa, irmandades leigas, protagonismo leigo, sacerdotes de viola (Brandão, 1981).

A reforma romanizante novecentista significou recentralização, retorno à disciplina, rigor hierático, mas as mixagens continuaram. Pajelanças, reisados, folias de reis, marujadas, aparições marianas, ermitões místicos, avistamentos de anjos, benzedeadas, leigas místicas, comunidades carismáticas, pastorais sociais, catolicismo midiático e ciberreacionário, movimentos tradicionalistas, integristas, e outras formas, brotaram e brotam. Em todas, pode-se lançar o tipo ideal das cosmovisões como mais um instrumento hermenêutico, ao lado de outros tantos, na investigação do catolicismo. Tome-se, dentre muitas manifestações, o congado, importante movimento religioso-cultural emergido no século XVIII. Nela, o mito mariano é belamente ressignificado e perde os traços hieráticos: “Quem é esta que avança como aurora, terrível como um exército em ordem de batalha”, hino bíblico no *Cânticos dos Cânticos*, canção na renovação carismática. Nossa Senhora do Rosário foi ressemantizada no catolicismo brasileiro. A Virgem que aparece a São Domingos de Gusmão em 1214, com festa instituída por Pio V, em 1571, para celebrar a vitória na Batalha de Lepanto, era uma devoção do medievo das cruzadas. Nos cantos congadeiros, a Rosa Mística, a Porta do Céu, a Rainha dos Patriarcas (trechos da tradicional ladainha), ouviu o clamor, as lágrimas e a percussão dos chorosos tambores dos escravizados, e comoveu-se. Dos confins do alto-mar, veio à terra aliviar as terríveis feridas feitas pelas chibatas do capataz e dos senhores da terra. De norte a sul, os santos negros – São Benedito, Santa Ifigênia – ganham destaque por sua cor negra e história sofrida. Sobre esses santos, os olhos sofridos puseram contritos, suas esperanças de um mundo mais igual, fraterno (cosmovisão social). Por outro lado, nas eleições presidenciais de 2022, os setores reacionários católicos, coloriram, com um tom hierático, apocalítico, a devoção a Nossa Senhora das Lágrimas, uma aparição sobrenatural narrada pela irmã de uma congregação religiosa em 1930, em Campinas. Haveria, no processo eletivo, uma batalha terrível contra o comunismo, que não existe mais como realidade histórica, exceto como fantasia e delírio, encampado pelo PT a Frente Ampla. Os carismáticos católicos convocavam para guerrear o império infernal, e impedir sua vitória (Da Silva; Sena, 2024).

No campo da autoridade, sempre houve uma relação ambígua entre eclesiásticos e vivências populares (Azzi, 1977). Mas, sob antigos instrumentos políticos medievais ressignificados, como o padroado, o catolicismo como religião oficial e como expressão religiosa, encontrava-se mais vinculado à autoridade civil do que ao poder eclesial. Dependentes da autoridade régia e imperial, o clero colonial e imperial exerceu funções políticas supletivas (Azzi, 1977). Mas não somente: Frei Caneca (1779-1825) participou da revolta de Pernambuco (1817) e liderou a Confederação do Equador (1824). Foi executado. Padre Feijó (1784-1843) foi regente imperial. Contemporaneamente, há participação política direta da Igreja com alguns padres. Mas muito pouca, se comparada a uma bancada evangélica, cheias de pastores, poderosa, organizada e competitiva eleitoralmente, cheia de traços hieráticos. Rodrigo Toniol (2024) observa que a atuação católica é mais discreta, com pressões junto ao judiciário e outros órgãos republicanos e civis. Há, também, formas de mobilização social levadas a efeito por movimentos, grupos e pessoas embebidas pela cosmopolítica social.

A Proclamação da República (1889), golpe e movimento civil-militar, trouxe em seu bojo a laicidade e impôs nova configuração para a Igreja e o catolicismo. As cosmopolíticas passaram a se relacionar de formas distintas com os poderes republicanos, segundo correntes políticas mais à direita, reacionárias, ou mais à esquerda, mais igualitárias. D. Sebastião Leme, cardeal do Rio de Janeiro, liderou uma reconfiguração política e religiosa, convocou os católicos à mobilização. Dessa ação, nasceram movimentos e grupos com traços hieráticos – Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo – mas, também, movimentos e grupos com traços sociais (juventudes católicas). Foi organizada uma liga eleitoral, fundamental para garantir influência vitoriosa (volta do ensino religioso confessional, rejeição do divórcio) na Assembleia Constituinte, convocada pelo presidente do Governo Provisório, Getúlio Vargas, e consumada em 1934.

Os traços da cosmovisão social se faziam presentes nos movimentos católicos, em especial nos de educação popular dos anos 1950 e 1960, com Paulo Freire e as pastorais sociais (da terra, e outras) e conselhos (indígenas e outros) (Camargo, 1971). A CNBB- Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, criada em 1952, expressa, nas suas dinâmicas, o entrechoque entre as cosmovisões, com alas mais hieráticas e mais sociais. Os anos 1960, trouxeram a TFP, no contexto da Guerra Fria (EUA-URSS), e soergueram a cosmovisão hierática. O Golpe Civil-Militar de 1964, e seu regime, que torturou e matou padres e freiras, foi apoiado por leigos, sacerdotes e bispos, mas foi duramente contestado por, entre outros, D. Paulo Evaristo Arns (1921-2016), D. Hélder Câmara (1909-1999). Este, nas décadas de 1930-1940, ligava-se a ideias de extrema-direita (fascismo). Nos 1980 e 1990, foi inegável a influência da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de

Base na formação e dinâmica de grandes movimentos, como as Diretas-Já, e na construção de um dos maiores e mais organizados partidos políticos das Américas, o Partido dos Trabalhadores (PT), agora social-democrata.

Durante a sindemia de Covid-19 (2020-2021), a CNBB apoiou as medidas sociais, a vacina, o *lockdown*, enquanto movimentos católicos, bispos e padres ligados à cosmovisão hierática, criticaram-na, quiseram promover missas e reuniões durante a fase mais grave do novo coronavírus. Alegavam cerceamento à liberdade. Se o passado ensina, basta bem interpretar, e dele aprender: o papa Alexandre VII (1655-1667), diante da expansão da peste bubônica, decretou quarentena em Roma quando existiam os Estados Pontifícios. Missas, festas, feiras, foram proibidas. Houve controle estrito, obrigação de enviar informações detalhadas, dentre outras medidas. O papa foi acusado de mentir, mas a dureza das medidas amenizou muito o impacto da peste (D'Alessio, 2023).

Contemporaneamente, a ascensão do capitalismo financeiro trouxe as plataformas digitais para a atual configuração. Nelas, os grupos ligados à cosmopolítica hierática, cresceram: Arautos do Evangelho, Centro Dom Bosco, Padre Paulo Ricardo, Bernardo Küster. A configuração reacionária se reafirmou (Caldeira; Silveira, 2021). Mas, os grupos e movimentos ligados as outras cosmopolíticas também marcam presença: Padre Julio Lancelotti, da pastoral do povo de rua de São Paulo (capital), por exemplo, construiu um perfil “instagramático” com milhões de seguidores, interações e impulsionamento de pautas sociais.

O pêndulo entre as cosmopolíticas continua. Há um imenso campo onde as elas atuam mais ou menos afinadas com os sistemas políticos à direita ou à esquerda: a crise neoliberal-capitalista-digital, que aumenta o fosso entre super-ricos, ricos e pobres, que precariza o trabalho e o emprego; os problemas ético-sociais da inteligência artificial; as bioengenharias; a subjetividade maquínica; as guerras regionais/étnicas; a violência policial; a violência contra povos originários e minorias; a destruição ambiental; a migração forçada por desastres climáticos, guerra e fome; as sindemias (doenças biopolíticas) como a Covid-19; a perda de fiéis; os endêmicos abusos sexuais do clero; a multiplicidade de modelos familiares-sexuais e de gênero.

Considerações Finais

O catolicismo construiu sua vocação na dualidade entre o singular e o plural, entre a multiplicidade de expressões e a unidade político-administrativa. Ao falar de catolicismo, fala-se da Igreja Católica Apostólica Romana e das vivências polifônicas ligadas às culturas e contextos nos quais vicejaram, vicejam ou agonizam. A Igreja

e os catolicismos estão em uma relação tensa entre mito e história, fé individual e potência mediadora do religioso, cosmologia e política. Sobre esses eixos e dinâmicas, giram cada paróquia, bispado, papado, laicato, movimento, conferência episcopal.

As cosmopolíticas, nascidas dessa configuração, estão tensionadas entre o passado acumulado-atávico, ressentido-ascético, cheio de medo-culpa e o presente aberto, plural, cheio de crises terríveis, dor e sofrimento e de desejos de igualdade social, paz, esperança e misericórdia.

Desde o surgimento do Mundo Moderno, a cosmopolítica hierática segue em descenso. Ela não desenha a última linha do horizonte histórico, a contragosto dos esforços reacionários. A narrativa vencedora no mundo moderno – igualdade, fraternidade, liberdade –, mesmo diante de graves problemas, ainda projeta o cenário fundamental da história humana. As narrativas fatalistas, ressentidas e desesperançosas, repropostas pela extrema-direita político-religiosa, hieráticas, estão vencidas. Tentam retroceder a flecha do tempo. Não parecem obter vitória, ainda que a busquem renhidamente.

O barco singelo do pescador balança entre as águas revoltas do negacionismo climático, do clericalismo patológico, do pânico moral, da moral inflexível, do antidiálogo, da anti-igualdade/justiça social e as águas abertas da sede universal de justiça, pão e dignidade para todos, do amor-cósmico, do perdão, da esperança, da misericórdia, da busca pela paz. Vai adernar ou vai singrar adiante, aonde irá, quem saberá dizer.

Referências

AZZI, R. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 125-149, 1977.

BRANDÃO, C. R. **Sacerdotes de Viola**. Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRAUDEL, F. Histoire et sciences sociales: la longue durée. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 13, n. 4, p. 725-753, 1958.

CALDEIRA, R. C.; DA SILVEIRA, E. J. S. Catholic Church and Conservative-Traditionalist Groups: the Struggle for the Monopoly of Brazilian Catholicism in Contemporary Times. **International Journal of Latin American Religions**, São Paulo, v. 5, p. 1-27, 2021.

CAMARGO, C. P. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1971.

CAMURÇA, M. A. Cosmologia e estrutura de longo curso do catolicismo na dinâmica da modernidade. REVER: **Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião** (online), Belo Horizonte, v. 9, p. 746-762, 2011. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/rever?gad_source=1&gad_campaignid=22659895427&gbraid=0AAAAAqgyVlwss5ZsWPYAXLsEJKvr9TPRo&gclid=Cj0KCQjwMHEBhC-ARIsABua5iTtHxKMa2wJEt5aYqnzgE06B97Ib8eS2uYzEpMhEFwwE-JBwoxxOrEaAnx5EALw_wcB. Acesso em: 27 dez. 2024.

CAMURÇA, M. A. Ensaio de cosmopolítica no catolicismo brasileiro atual: articulações entre interpretação e crítica. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 67-84, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/issue/view/1614>. Acesso em: 27 dez. 2024.

CNBB. **Cristãos no mundo**: 2,18 bilhões de pessoas dizem professar a fé cristã segundo instituto. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cristaos-no-mundo-7-bilhoes-de-pessoa-dizem-professar-a-fe-crista-segundo-instituto-de-pesquisa-pew-research/>. Acesso em: 27 dez. 2024.

CLÉMENT, O. O Cristo do Credo. In: DELUMEAU, J. **As grandes religiões**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

CÓDIGO TEODOSIANO, XVI, 1, 2, (380). Tradução de Clyde Pharr, Código Teodosiano (Princeton, 1952), p. 440. Reproduzido com a permissão da Princeton University Press. Tradução livre. Disponível em: <https://nova-escola-producao.s3.amazonaws.com/9wV42RfVJyrqurh3AN8PRHwPJFDX3kF54mvTMaDTWugTU9JXtvTb5JwbJYgk/momento-1-conflitos.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2025.

D'ALESSIO, S. The Dawn of the Epidemic in Naples (1656). **Tales of two cities**: news, stories and media events in early modern Florence and Naples (Viella historical research), v. 25, p. 141-154, 2023.

DA SILVA, E. F.; SENA, E. Entre lágrimas e votos, vitória contra o “Império Infernal”: Devoção mariana e eleições presidenciais de 2022. **Paralellus, Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, São Paulo, v. 15, n. 36, p. 83-107, 2024.

DILTHEY, W. **Introduction to the human sciences**, v. 1. Nova Jersey: Princeton University Press, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 22. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido, a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

LOURENÇO, Frederico (tradução do grego, apresentação e notas). **Bíblia**. V. I: Novo Testamento. Os quatro evangelhos. Lisboa: Quetzal, 2016.

GOFF, Jacques Le. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ONFRAY, M. Contra História da Filosofia. v. 2. In: **O cristianismo hedonista**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PORTELLA, Rodrigo. **Mirar Maria**: reflexos da virgem em espelhos da História. Aparecida: Santuário/Ave Maria, 2016.

RÖMER, Thomas; BOYER, Frédéric. **Uma Bíblia pode esconder outra**- O conflito dos relatos. Petrópolis: Vozes, 2024.

SANCHIS, P. A caminhada ritual. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 15-26, 1983.

SANCHIS, P. Uma identidade católica? **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 22, p. 5-16, 1986.

SANCHIS, P. **Catolicismo, modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

SENA, E. **Ciência da Religião, Ciência e Religião**: Hermenêuticas e disputas. Juiz de Fora: UFJF-Selos Estudos de Religião, 2023.

SILVEIRA, E. J. S. **Catolicismo, Mídia e Consumo**: experiências e reflexões. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques**, v. 7. Paris: La Découverte, 1996/1997.

TONIOL, Rodrigo. Por que não falamos sobre os católicos?- 22/06/2024 – “Opinião”, **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2024/06/por-que-nao-falamos-sobre-os-catolicos.shtml> Acesso em: 28 dez. 2024.

WEBER, M. **Metodologias das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2022.

CAPÍTULO 2

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE E SINODALIDADE: PROJETO PASTORAL CONSTRUIR A ESPERANÇA¹

Evaldo Apolinário²

Wellington Teodoro da Silva³

Introdução

Esse artigo trata da experiência de sinodalidade na Arquidiocese de Belo Horizonte que aconteceu no Projeto Pastoral Construir a Esperança – PPCE – entre os anos 1990 e 1996. Trataremos das intenções e eventos acontecidos a partir de documentações diversas, tais como, jornais, folhetos, cartilhas etc. Não é nosso objetivo analisar a recepção das comunidades de fiéis. Esse é um tema necessário que poderá ser tratado em pesquisas futuras. Na definição do objeto de nossa pesquisa, optamos por fazer esse recorte, onde investigamos a sinodalidade pensada e conduzida pela instituição por meio de um de seus projetos de maior relevância e alcance. Parte do apresentado no texto é resultado de tese de doutoramento que está publicada. Foram feitas adequações para a publicação em artigo e nesse capítulo, mantendo o caráter inédito nesses formatos. Trata-se de um tema relevante onde democracia e participação são objetos de estudo em um momento em que o autoritarismo parece se constituir no lugar-comum num número de setores da sociedade, que parece crescer no tempo presente.

1 Texto originalmente publicado em Revista Caminhos- Revista de Ciências da Religião, Goiânia, Brasil, v. 22, n. 1, p. 47–59, 2024.

2 Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor do Colégio Santa Maria Minas, Betim e Contagem. Trabalha com os temas: sinodalidade, sustentabilidade, ensino religioso, religião, educação e planejamento educacional.

3 Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor PPGCR PUC Minas. Trabalha com os temas: História do catolicismo, Igrejas e Estado, Igrejas e sociedade civil, religião e política.

O arco do tempo entre o momento em que realizamos a pesquisa e o recorte temporal de nosso objeto oferece oportunidade metodológica e teórica para elaborar uma análise de natureza historiográfica. Desse modo, esperamos aportar elementos próprios desse campo do conhecimento para os estudos da sinodalidade. A História, como área do conhecimento academicamente situada, dialoga com as demais áreas, oferecendo contributos relevantes para melhor qualificação temporal dos conceitos (Koselleck, 2020). O terreno da História é marcado pela busca da singularidade dos eventos estudados em seu tempo (Le Goff, 2003; White, 1995). O entendimento do objeto em seu caráter singular nos permite aferir rupturas e continuidades tanto em seu passado quanto em seu desenrolar futuro (Veyne, 1998).

Associamo-nos à compreensão de que nem toda incursão investigativa no passado possui estatuto historiográfico. A Teologia, Filosofia e tantas outras áreas do conhecimento também estudam temas que estão situados em tempos idos. No entanto, seus trabalhos não pertencem à história entendida como área de conhecimento. Os estudos da Teologia e da Igreja Católica se beneficiam de modo notável da pena do historiador porque ambas possuem uma tradição várias vezes secular. Essa condição aumenta as possibilidades de análises anacrônicas e extemporâneas. Seja dito de passagem que o anacronismo e a extemporaneidade são dois vícios de análise muito encontrados quando os objetos possuem uma larga existência temporal.

Entender a singularidade do objeto também permite compreender sua natureza mais circunstanciadamente. Esse entendimento faz o pesquisador acionar recursos teóricos e de métodos mais adequados para a investigação (Bloch, 2001). Essa questão é particularmente importante no caso dos estudos brasileiros quando as humanidades tratam da relação entre igrejas e política, por exemplo. De modo recorrente, as análises tratam as instituições apenas em sua politicidade acionando apenas conceitos nativos do ambiente político. Desse modo, as igrejas acabam sendo tratadas como complicadoras da política e permanência de um passado que teima em não passar.

Esperamos demonstrar que o PPCE foi um projeto elaborado e conduzido pela Arquidiocese de Belo Horizonte como práticas de sinodalidade. Esta, a sinodalidade, por sua vez, foi um modo que essa Igreja particular efetivou a recepção do Concílio Vaticano II. Dizendo mais precisamente, essas práticas de sinodalidade que apresentamos foram estratégias locais de recepção do Concílio.

José Comblin (2005) ajuda-nos a desenvolver nosso argumento quando utiliza sete palavras-chave para tratar do Vaticano II, quais sejam, homem; liberdade; Povo de Deus; colégio episcopal; diálogo; serviço; e, missão. Elas nomeiam o núcleo

duro das proposituras conciliares. Entendemos a natureza sinodal desse evento no tratamento que Comblin dá aos significados dessas palavras nesse contexto.

Ele entende que a humanidade inteira, sem exceção, foi tema do concílio que se ocupou do ser humano contemporâneo: “a preocupação pela humanidade estava subjacente em todos os documentos porque sempre houve o interesse de apresentar as realidades da Igreja como resposta às necessidades ou às aspirações do homem moderno” (Comblin, 2005, p. 53). Comblin entende, como Hannah Arendt (Arendt, 2002), que a liberdade é uma ideia-força estruturante da modernidade. Não há possibilidade de dialogar com o mundo moderno sem tratar dessa ideia-força que o movimenta. Não se pode apenas condená-la porque se constitui no próprio movimento da história. A liberdade possui forte significado também no âmbito da instituição religiosa: “a adoção da palavra liberdade foi decisiva, pois inaugurou nova época. Essa palavra foi até aplicada à vida dentro da Igreja. Isso significou mudança de clima” (Comblin, 2005, p. 56). Entender ou, pelo menos abrir-se para o problema da liberdade, foi decisivo para a igreja não se tornar extemporânea no mundo atual. Ele apresenta o exemplo da declaração conciliar *Dignitatis humanae* que trata da liberdade religiosa. Houve dificuldade em sua aprovação porque “boa parte do episcopado ainda não havia percebido que a cristandade já pertencia ao passado” (Comblin, 2005, p. 56).

Comblin assevera que o concílio destacou que o tema Povo de Deus foi escolhido como *prioritário* e o trata como comunhão e participação, ou seja, sinodalmente. Não há cristãos de segunda classe, mas fiéis pelo batismo incorporados a Cristo para exercerem a missão da Igreja no mundo. Nessa compreensão, fundada na comum união entre todos que constitui a Igreja Corpo de Cristo, está o tema do colégio episcopal. Segundo Comblin, a expressão colegialidade não foi usada nos textos do concílio, mas é frequentemente acionada pelos seus comentadores. Segundo João Batista Libânio, embora os bispos sejam “sacramentalmente ordenados no espírito colegial” são “juridicamente pensados para serem autárquicos”. Portanto, “criar entre eles uma colegialidade não é algo natural e espontâneo. Supõe esforço continuado” (Libânio, 2005, p. 77). Esse empenho ininterrupto se traduz em práticas que reputamos como sinodais.

Comblin também destaca o uso abundante da palavra diálogo pelo concílio, compreendendo que a mudança realizada por ela foi radical. Dialogar significava mudar globalmente a atitude da instituição. O mundo que se apresenta em suas novas formas de se autolegitimar, sem o recurso ao transcendente teológico, se apresentava como desafio só superável por meio do diálogo aberto. As encíclicas *Pacem in Terris* e *Mater et Magistra* foram abundantemente utilizadas. Além do mundo, o problema do diálogo no interno da Igreja se impunha de modo

incontornável (Comblin, 2005, p. 63-64). Essa grande meta exigiu que a Igreja permanecesse fiel à sua mensagem, promovendo, ao mesmo tempo, mudanças nos antigos métodos. O desafio de manter a tradição diante das necessidades contemporâneas, que pareciam exigir rupturas, impôs aos padres conciliares uma difícil e tensa dialética. Deveriam produzir sínteses que promovessem rupturas, ao mesmo tempo, em que a tradição fosse mantida.

Serviço e missão também são tratados por Comblin como palavras-chave do concílio. Ele ressalta que esses vocábulos foram usados abundantemente e destaca que nesse evento a Igreja entende-se como servidora sem reclamar para si nenhuma autoridade, apenas espera servir à humanidade. A missão de seus ministros e bispos é o serviço (Comblin, 2005).

Apresentamos, a seguir, um breve exame do percurso histórico da diocese (1921) e, a seguir, da arquidiocese (1924) de Belo Horizonte, para, em sua trajetória, situar melhor o problema que enfrentamos nesse artigo. Logo após, passaremos a tratar da experiência do Projeto Pastoral Construir a Esperança, demonstrando como foram, ao seu tempo, exercícios de sinodalidade por meio da recepção local do Concílio Vaticano II. Por fim, apresentaremos uma conclusão onde trataremos do tema da sinodalidade associado a esse projeto.

A arquidiocese na capital mineira

Belo Horizonte foi fundada oficialmente em 1897, para ser a capital de Minas Gerais na também recém-criada República. O traçado de suas avenidas e ruas paralelas, com cruzamentos de 45 ou 90 graus, eram circundadas pela avenida do contorno que abrigava a cidade funcional, higiênica, inspirada no ideário da religião positivista de ordem e progresso. A avenida do contorno seria o cinturão que separaria o cosmo urbano geométrico e moderno do mundo exterior ainda não alcançado pelas luzes da razão científica. A cidade nasceu com a missão de ser o centro político e desenvolvedor econômico e social do estado.

Desde seus primeiros anos, a nova capital conheceu importantes movimentos sociais relativos ao mundo do trabalho e moradia. Em 1891, foi fundada a Associação Beneficente Tipográfica e no ano de 1897, surgiu a Sociedade Italiana de Mútuo Socorro. Embora tivesse o caráter de ajuda mútua, foram esses primeiros movimentos que criaram a cultura associativa por setores da sociedade civil que, no futuro breve, animaram as organizações de caráter de classe e político sob influência de anarquistas italianos em sua maioria. Por exemplo, em 1900 surge a Liga Operária que na sua fundação reuniu setecentos operários com objetivos claros de classe com demandas referentes ao mundo do trabalho.

Em 1903 é fundado o Centro Operário. No dia 2 de abril de 1907, aconteceu em Sabará, o Congresso Operário Mineiro. Os católicos fundaram, no ano de 1916, a Confederação Católica do Trabalho, inspirada nas questões sociais inauguradas pela encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII.

A fundação da diocese foi uma necessidade atendida em 11 de fevereiro de 1921, pela bula *Pastoralis Sollicitudo* do papa Bento XV. Nesse momento, havia elevada cordialidade nas relações entre a Santa Sé e o governo brasileiro. O arcebispo de Mariana dom Silvério Gomes Pimenta foi informado pelo Núncio Apostólico, dom Henrique Gasparri, que brevemente receberia a comunicação telegráfica do Santo Padre sobre a decisão da criação dessa diocese por meio do desmembramento da Arquidiocese de Mariana, primeira de Minas Gerais. Belo Horizonte foi a última diocese no Brasil a ser erigida pelo pontífice Bento XV. Dom Antônio dos Santos Cabral foi nomeado seu primeiro bispo. A sua elevação à arquidiocese aconteceu pela bula *Ad Munus Nobis* do papa Pio XI. Dom Cabral foi mantido como arcebispo.

A jovem circunscrição eclesiástica surge marcada pela condição política da nova capital. Durante o período pré-Vaticano II, Dom Cabral entendia a Igreja como um poder ao lado do poder civil, que tinha uma área de atuação na sociedade sob responsabilidade do *poder espiritual*. A localização da sede da arquidiocese ao lado da sede do governo estadual revela fortemente essa relação. O palácio do bispo estava mais perto do palácio do governador do que a sede das secretarias de governo; todos circundando a Praça da Liberdade. O prelado mantinha uma relação entre iguais como membro da mesma comunidade política por ser o representante da verdadeira realeza, a saber, a de Cristo Rei.

Afirmando a autoridade de bispo como chefe do povo de Deus, dirigia-se aos governantes de igual para igual, já que os considerava como chefes legítimos da comunidade civil. Era a cabeça do corpo eclesial falando à cabeça do corpo político: construiu seu palácio diante do Palácio da Liberdade e deu-lhe o nome de Cristo-Rei. — Era toda uma filosofia política: de um lado, ele que falava em nome do “Rei que a todos domina” (Torres, 1972, p. 54-55).

João Camilo de Oliveira Torres trata da característica política do laicato católico inserindo-o na mentalidade herdada da tradição do padroado ibérico onde cristianismo e política se confundem.

O *laos* belo-horizontino não era, apenas, uma massa vagante cristã, mas uma comunidade composta de famílias que estavam acostumadas a fazer da religião o centro da vida. [...] Esse laicado belo-horizontino, por suas origens e hábitos adquiridos, durante séculos de Padroado, era consciente de ter, como diria Danielou, “a oração como fato político”. Isso, é a religião como algo essencial à vida da cidade (Torres, 1972, p. 184).

A organização do laicato belo-horizontino segue a tradição da participação política e social ao longo de toda existência da arquidiocese. Esta, por sua vez, passa pela mudança do catolicismo brasileiro que, a partir de dom Sebastião Leme, transita do campo da negociação da sociedade política para a construção de hegemonia da sociedade civil (Casali, 1995). Após o longo governo de 46 anos de dom Cabral, que permaneceu no cargo até sua morte, dom João Resende Costa, bispo coadjutor, torna-se o segundo arcebispo em 1967. Nesse momento, dentre outras medidas, tem lugar a aplicação da pastoral de Emergência para a Igreja no Brasil, seguindo as orientações do Concílio. Nesse momento, *renovação* era uma palavra força que passou a animar a organização das quatro *prioridades* eclesiais de atuação: renovação paroquial; renovação do ministério sacerdotal; renovação dos educandários; e, introdução de uma pastoral de conjunto.

Essas iniciativas marcaram as ações pastorais da Igreja de Belo Horizonte. Iniciaram um sistema que definiu sua organização pastoral até, pelo menos, o momento do objeto desse artigo – década de 1990. Elas movimentaram toda a cidade desde a preparação até a realização dos eventos, com o envolvimento de diversos setores da sociedade e autoridades públicas. O número de participantes nesses eventos era superior a qualquer outro evento social acontecido na cidade.

A segunda e a terceira conferências gerais do episcopado latino-americano, que aconteceram, respectivamente, em Medellín, Colômbia, em 1968, e em Puebla, México, no ano de 1978, repercutiram notavelmente em Belo Horizonte. Ofereceram subsídios para o problema da renovação das paróquias no contexto da urbanização; contribuíram para a criação de Comunidades Eclesiais de Base nas paróquias, principalmente nas zonas rurais e nas periferias; inspiraram planejamentos de maior alcance na arquidiocese; as comunidades eram compreendidas como as estruturas básicas de evangelização. Enfatizou-se a importância da justiça social nos ambientes de trabalho e moradia. A Conferência de Santo Domingo, acontecida em 1992, será tratada no tópico seguinte.

O período da ditadura militar foi vivido de modo trágico por setores da arquidiocese. A ditadura vigiou, prendeu e torturou padres, frades e leigos, além de invadir o convento dos dominicanos e demais atos próprios daquele momento de trágica e desonrosa memória. No período imediatamente posterior ao término da ditadura, no ano de 1986, dom Serafim Fernandes de Araújo torna-se arcebispo. Ele era bispo auxiliar de dom João Resende Costa e segue o processo de recepção conciliar. Nesse momento, a crescente taxa de urbanização levou a Igreja de Belo Horizonte a se preocupar em construir novas ações pastorais para a evangelização, como salienta Alberto Antoniazzi: “acho que se trata de pensar com mais ousadia, numa espécie de refundação da ação pastoral, com outro estilo de cristianismo e de Igreja” (Antoniazzi, 2002, p. 103).

O projeto pastoral construir a esperança

O Projeto Pastoral Construir a Esperança iniciou em 1990, quando a Assembleia do Clero da arquidiocese aprovou a proposta submetida por dom Serafim Fernandes de Araújo. Esse projeto deveria reorientar a pastoral com maior abertura aos leigos e às questões sociais diversas. Como dito acima, ele foi um modo de recepção local do Concílio Vaticano II e marcou-se pela prática sinodal no espaço urbano que ainda era um desafio não superado pela Igreja. Conforme ressalta Rosinha Borges Dias: “Uma motivação profunda vinha da necessidade de colocar em prática as conclusões do Concílio Vaticano II, ainda pouco assimiladas pelas estruturas da Igreja” (Dias, 1994, p. 38). O nome Construir a Esperança ganha sentido relevante quando o situamos no Brasil que estava reconstruindo sua democracia após o recente período de Ditadura Militar e a população vivia grave crise econômica. O projeto compreendia que a esperança é o sentimento-força que anima as ações. O cristão é o ser-esperança na “busca de como ser uma boa-nova no tempo e espaço que vivemos: modernidade e realidade urbana” (Antoniuzzi; Caliman, 1994, p. 44). *Construir a esperança* foi assumida como missão da arquidiocese: “à primeira vista, a Igreja tinha a tarefa de contribuir para devolver a esperança a uma população machucada e decepcionada” (Antoniuzzi, 1998, p. 12)

A Igreja Católica foi a organizadora hegemônica do cosmo rural brasileiro ao longo da maior parte de sua história e da história nacional (Azevedo, 2002). O rápido processo de urbanização da nação não foi acompanhado pela instituição religiosa que possui um imenso peso inercial devido, sobretudo, à sua complexidade e longuíssima tradição. Tratando dessa questão, Alberto Antoniuzzi e Cleto Caliman afirmaram: “a pastoral da Igreja está marcada, ainda hoje, pela estrutura da Paróquia territorial, que respondeu, por longos séculos, a uma realidade prevalentemente rural” (Antoniuzzi e Caliman, 1994, p. 7-8). As cidades são os espaços onde a modernidade se realiza. Os espaços urbanos seguem como interpelações modernas, que, no caso brasileiro, país de modernidade tardia, surgem de maneira notável a partir da segunda metade do século XX. Como salienta Fragoso Filho (1994, p. 36), “renovar as estruturas pastorais da Arquidiocese, adequando-as ao mundo moderno”.

João Batista Libânio (1992a e 1992b) entendia que a Igreja belo-horizontina, por meio do PPCE, procurou mobilizar todos os grupos e movimentos de pastorais para enfrentamento dos desafios vigentes que pesavam sobre a Igreja, a fim de superá-los em vista do futuro. As cidades também eram lugares de graves problemas para as pessoas que viviam o desemprego; subemprego; moradia nas ruas; violência; falta de acesso à saúde etc. O PPCE não foi uma ação de defesa do

catolicismo contra as contradições modernas nas cidades. Efetivamente, ele foi um movimento do catolicismo de sair de seu autocentrimento na direção das questões sociais onde elas se encontravam, a saber, na sociedade. Podemos pensar que esse projeto atendeu ao convite para a Igreja em saída de Francisco *avant la lettre*.

Rosinha Borges Dias exerceu importante atividade no PPCE. Era professora da PUC Minas, no Departamento de Ciências Sociais, deixou o cargo para se dedicar como parte da equipe da coordenação do Projeto Pastoral Construir a Esperança. Assevera que associava questões seculares e religiosas. Embora ambas tivessem distintas identidades, não operavam em necessária exclusão. O desenraizamento e impermanências modernas também eram questões de grande impacto.

A cidade moderna é o local onde essa correnteza ininterrupta de informações, imagens e fontes de sentido vai formando fragmentos descartáveis de um todo sempre provisório e incerto. Cidade e modernidade avançada se confundem e a cultura urbana invade os espaços rurais. Não se trata simplesmente de estabelecer as diferenças entre pastoral rural e urbana, mas de como ser boa nova no tempo e lugar em que vivemos: modernidade urbana (Dias, 1997, p. 624).

A sinodalidade se destaca nessa outra citação de Rosinha sobre o PPCE:

... tem oportunizado a corresponsabilidade na vida e missão da Igreja. Tem colocado tarefas comuns aos padres, leigos e religiosas, tem oferecido muitos cursos de formação em diferentes áreas e principalmente os programas de evangelização que atingem a todos (Dias, 1994, p. 45).

A organização do PPCE contou com as seguintes comissões: assessoria; secretariado executivo; secretário adjunto para as pastorais (cargo ocupado por leigos); secretários adjuntos para as regiões episcopais que eram três, além de três coordenadores dos leigos e mais três representantes dos religiosos. Nota-se que, na organização da comissão do projeto, já se destacava na estrutura a inclusão de leigos e com a presença de um representante de cada região episcopal. Mostrou-se uma estrutura descentralizada que visava o diálogo, a acolhida e a participação de todos.

O PPCE buscou alcançar três eixos: presença pública da Igreja na cidade; rede de comunidades; e, busca de uma nova espiritualidade, adequada às necessidades pastorais da Igreja belo-horizontina.

A presença pública deveria acontecer “na visão da ética social cristã e da opção pelos pobres, nos grandes problemas humanos da metrópole: participação política, problemas sociais urgentes (desemprego, moradia, meninos de rua etc.) defesa da família” (*Jornal de Opinião* – “Encarte Construir a Esperança”, n. 320, 17 a 23 de julho/1995). Os fiéis deveriam ser animados a tratar dos problemas sociais

dos subalternos da sociedade e daqueles excluídos das esferas dos direitos, da política e da economia. Em relação a esse tema, encontramos diversas referências nos documentos pesquisados, como o fragmento a seguir:

Na CF/93, sobre a Moradia, organizaram-se a Romaria dos Sem Casa, a criação do CASA (Centro de Apoio aos Sem Casa), um Fundo Rotativo visando a prestar assessoria e apoio aos Sem Casa. Em 95, com a CF sobre os Excluídos, muitas paróquias se mobilizaram no levantamento dos mapas das situações de exclusão e sinais de vida. Em vários momentos, fizeram-se vigílias de oração e celebração em torno de uma realidade política em espaço público. Assumiu-se um processo consistente de educação política da população através de recursos didáticos, palestras, encontros etc. (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996, p. 100).

As redes de comunidades aconteceriam na formação de pequenas comunidades dentro das paróquias. Seriam o lugar vital da experiência eclesial. A comunhão e a comunicação seriam bases para a superação do isolamento. Dinamizariam a experiência pastoral de modos a fazer a paróquia deixar de ser uma circunscrição administrativa e unidade jurídica para se constituir em ambiência de experiências da fé cristã edificadas a partir dos próprios locais de vida das pessoas. Esse eixo é inspirado pela necessária comunitariedade do cristianismo e pela autocompreensão da Igreja como Povo de Deus do Concílio.

A busca de nova espiritualidade se constituía em “superar devocionismos ou práticas religiosas isoladas e datadas” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996, p. 8). A espiritualidade também pode acontecer de modo extemporâneo. A formação dos grandes centros urbanos no Brasil era fenômeno recente, de poucas décadas, e ainda demandava a elaboração de práticas de espiritualidade afeitas a esse lugar. O PPCE incentivou a espiritualidade inserida nas questões do mundo. Não deveria ser uma fuga dele. Ela deveria oferecer novos modos de significar a modernidade em seus múltiplos desafios: desenraizamento, secularização, atomização do indivíduo, etc. Vejamos a asserção de Rosinha Borges Dias: “só uma profunda experiência pessoal de encontro com Deus Pai/Mãe amorosos, poderá oferecer um novo olhar que recupera o sentido da existência num mundo complexo e fragmentado como o nosso” (Dias, 1997, p. 15).

Numa dinâmica própria da sinodalidade, buscou-se envolver os diversos grupos e pastorais no projeto comum. A rotina foi marcada pelo empenho de criar ambiência de diálogo nos diversos níveis da arquidiocese, quais sejam, programas de evangelização; reunião de grupos de reflexão nas casas; programas no rádio e na televisão; e, organização dos leigos em níveis comunitários, paroquiais, forâneos, regionais e arquidiocesanos. Essas práticas participativas deveriam marcar a corresponsabilidade nas decisões dos leigos e clero no desenvolvimento

da comunhão eclesial. Segundo Fragoso Filho, essas ações foram realizadas de modos a “ouvir as pessoas e grupos a respeito dos problemas, aspirações e propostas, a fim de melhor responder aos desafios evangelizadores do momento atual” (Fragoso Filho, 1994, p. 36).

Assim, ao apresentar uma nova proposta pastoral para a Igreja de Belo Horizonte, o PPCE insistiu na participação ativa de todos os fiéis, sobretudo na contribuição importante das mulheres para comunidade eclesial. Insistiu também no fortalecimento da presença pública da Igreja, nos desafios causados pela falta de ética social e política, além do empenho no potencial evangelizador dos pobres. Essa inserção na sociedade globalizada exigia mudança de mentalidade no modo de evangelizar. É importante destacar também que o PPCE não propôs ação pastoral em forma de proselitismo. Ele buscou despertar, nas pessoas, atitudes de respeito e de convivência com os que professassem credos diferentes e colaborassem para formar cidadãos comprometidos com a vida em suas dimensões religiosa, ética e política.

O projeto iniciou “vendo” a realidade social e religiosa por meio de três pesquisas. A primeira foi quantitativa e realizada em todas as paróquias da arquidiocese no ano de 1990 e ficou conhecida como “rasgadinha do bispo”. Foi planejada pelo padre Carlos Fragoso Filho. As questões estavam em uma folha com sete temas para serem respondidas, com os seguintes questionamentos: dados pessoais (sexo, idade, estado civil, moradia); instrução; ocupação; participação na comunidade; meios de comunicação que acompanha: rádio, jornal impresso, programas de TV. Essa rasgadinha funcionou da seguinte forma: os fiéis recebiam a folha durante a missa e bastava rasgar o papel no ponto que correspondia à resposta. Aproximadamente 300 mil pessoas participaram. O resultado da pesquisa foi publicado no *Jornal de Opinião* (Encarte Construir a Esperança, n. 320, 17 a 23 de julho/1995), com a constatação de que 15% da população adulta era frequente à missa dominical, 64% de mulheres e 36% de homens. A partir do resultado da pesquisa, foram desenvolvidas reuniões de planejamento com as lideranças e as bases das comunidades seguindo o método ver, julgar e agir (Libânio, 1992a e 1992b, p. 78).

Nos meses de janeiro e de fevereiro de 1991, a arquidiocese, por meio do Instituto Opinião, Consultoria e Pesquisa Antônio Carlos Guimarães, realizou a segunda pesquisa por amostragem sobre “Fé e práticas religiosas”. Esperava-se compreender a avaliação dos fiéis sobre o apelo do arcebispo para a participação do PPCE; a consciência da própria missão de batizado e sobre os sinais de vida e de morte na sociedade. Também tratou da influência familiar na formação dos valores religiosos católicos. A fé e a tradição foram as duas motivações mais indicadas

pelos pesquisados sobre sua vida religiosa. A tradição foi a principal motivação para ser católico, segundo a pesquisa. O desenraizamento dos espaços modernos ainda não havia diluído a tradição herdada do meio rural.

As respostas foram enviadas ao secretariado do projeto, que apresentou o resultado de forma sintética, em um boletim, às paróquias. Desses resultados, emergiram orientações para a arquidiocese organizar e estruturar sua ação pastoral evangelizadora. Conforme destaca Libânio, existe a

[...] criação de um clima de esperança; expectativa e disponibilidade de participação; sensação por parte dos católicos de perda de gente e terreno ante o mundo, as seitas; [...] percepção da importância de se incentivar a vocação missionária na Igreja local (Libânio, 1992, p. 78).

Em janeiro de 1992, realizou-se a terceira pesquisa com o objetivo de conhecer o que as pessoas pensavam sobre a religião, mais especificamente sobre a Igreja Católica. A abrangência da pesquisa atingiu 40 pessoas por paróquia, seguindo a orientação do projeto, que procurou ouvir 10 pessoas, sendo 5 homens e 5 mulheres, assim classificados: 10 católicos militantes, 10 católicos praticantes, 10 católicos não praticantes e 10 não católicos (pertencentes a outras religiões ou sem religião). A pesquisa apresentou o número de entrevistados distribuído da seguinte maneira: 682 em Belo Horizonte (85% do total), 41 em Contagem, 30 em Lagoa Santa, 20 em Nova Lima, 15 em Santa Luzia e 15 em Ribeirão das Neves. Na cidade de Belo Horizonte, 31 bairros diferentes representavam as diversas áreas da capital.

Os entrevistados foram interrogados sobre a crença religiosa (Qual a sua religião?). As respostas foram as seguintes: declararam-se católicos 589 dos participantes (73,3%); 72 crentes evangélicos (9%); espíritas 31 dos entrevistados (3,9%); 27 protestantes (3,4%); 11 umbandistas ou de influência afro (1,4%); de seitas⁴ orientais 4 que correspondem (0,5%); de outras religiões 3 (0,4%); (8,2%) que somam 66 pessoas não responderam e representam os sem religião (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1991).

Com base no resultado da pesquisa, o PPCE buscou investigar, pelas assembleias das regiões episcopais e foranias, quais as lacunas que precisavam ser preenchidas para que as pessoas pudessem se envolver mais com as comunidades. Sendo assim, a arquidiocese formou cinco grupos temáticos: liturgia e vida; evangelização e comunicação; formação de leigos; pastoral social e juventude. Esses grupos buscaram se reunir quinzenalmente nas paróquias com sua metodologia

4 Seitas: vocábulo utilizado pelo próprio documento, no qual a consulta foi realizada.

própria de trabalho e aprofundamento. Cada grupo com sua finalidade na paróquia, mas todos centrados no mesmo objetivo de colaborar para que o catolicismo se tornasse mais compreensível na Arquidiocese de Belo Horizonte.

Para favorecer uma ação evangelizadora com maior envolvimento das pessoas, a arquidiocese produziu inúmeros subsídios para as paróquias, grupos de reflexão e formação da liderança. Vários roteiros de reflexão, programas de evangelização, subsídios homiléticos, textos de celebração litúrgica e cadernos temáticos. Foram desenvolvidos também os roteiros de reflexão: “Nossa fé exige participação”, “Novos ministérios” e “500 anos de catequese no Brasil”. A Igreja tratou como indispensável a formação dos leigos para a ação pastoral e procurou criar e motivar grupos de partilha e de reflexão para atuar nas comunidades. Os roteiros de reflexão abordaram temas que retrataram a realidade vivida pelo povo brasileiro. Ofereceram sugestões para que os padres e agentes de pastoral pudessem organizar debates, grupos de reflexão, palestras, para apontar, sinalizar gestos concretos que combatessem esses sinais de morte que rondavam o povo brasileiro.

O PPCE avançou cada vez mais em seus trabalhos pastorais, ligando a fé com a realidade do cotidiano, ao apresentar a campanha de conscientização política “Nossa fé exige participação”. A partir dessa afirmação, lançou para toda a arquidiocese a cartilha ***Como votar?***, com o objetivo de contribuir para a formação política dos cidadãos. Apresentou proposta de pensar estratégias e técnicas de ação, bem como favoreceu espaços de participação e reflexão. A cartilha motivou as pessoas a participarem de trabalhos comunitários e sociais, além de incentivar um maior envolvimento político, no exercício da cidadania. A cartilha ressalta: “se deixarmos de preparar com seriedade nossas escolhas e nosso voto, então sim a democracia se enfraquecerá ainda mais e os interesses de poucos poderosos prevalecerão sobre o bem comum do povo, já bastante sofrido” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1998, p. 3).

No subsídio Novos Ministérios, a arquidiocese procurou despertar a consciência das pessoas na participação das equipes pastorais como missão recebida no batismo: “ide e anunciai”. Na Introdução Geral do Missal Romano (IGMR) n. 62, já se afirmava: “os fiéis não se recusem a servir com alegria ao Povo de Deus, sempre que solicitados para algum ministério particular ou função na celebração” (Igreja Católica, 2003, p. 48). Sublinha-se aqui, de modo claro, o universal e pleno caráter ministerial da Igreja. Todo fiel que recebe os sacramentos do batismo e confirmação, é iniciado aos ministérios eclesiais, passa a fazer parte do povo sacerdotal-ministerial do Senhor. Outro aspecto de grande relevância desse subsídio está em favorecer o Povo de Deus a formação para que se conscientizem e tenham disponibilidade para o serviço de evangelização (Arquidiocese de Belo

Horizonte, 1993). Para auxiliar os grupos de base em toda a Arquidiocese de Belo Horizonte, 250 mil volantes foram distribuídos a cada domingo, com textos para reflexão e sugestão para assistir o programa de dom Serafim na TV Horizonte, nas manhãs de domingo, e a outros programas de rádio durante a semana. Também foram abertas outras vias de reflexão, como o *Caderno de Liturgia*, com esclarecimentos sobre as celebrações dominicais, e aperfeiçoados outros que já existiam, como a Novena de Natal e Via-Sacra.

O caderno *500 anos de catequese no Brasil*, se atentou para a identidade da pastoral catequética, seus destinatários, seus princípios e valores, indicou pistas para a continuidade desse trabalho. Apresentou temas que ajudassem os/as catequistas a cuidarem da qualificação e formação das pessoas, e da sua própria formação. Destacou que a formação do catequista era responsabilidade e compromisso de cada um. Nenhum catequista pode se dispensar da obrigação de se formar; preparar com cuidado os encontros catequéticos; participar das reuniões mensais de catequistas para estudo; participar de cursos periódicos para catequistas ao nível paroquial e arquidiocesano.

O PPCE direcionou o Programa de Evangelização em duas linhas: melhorar a qualidade das celebrações dominicais e retomar ou formar grupos de reflexão. Esse Programa de Evangelização teve como finalidade central renovar a consciência da identidade e da missão da Igreja de Belo Horizonte e veio estimular os trabalhos sugeridos pelo PPCE. Também foram abertos outros caminhos de reflexão, como o convite para refletir “*Ser cristão hoje*”, baseado no Evangelho de Lucas e a “*Renovação paroquial*”. Para facilitar o envolvimento e a partilha nos encontros, foram disponibilizados dois textos como auxílio na reflexão.

O caderno de reflexão “*Ser cristão hoje*”, teve como objetivo levar a pessoa a refletir sobre sua atuação cristã também nos meios social e político. O texto elaborado apresentou no fim de cada parte questões para partilhar, visando um aprofundamento do tema debatido. Também ofereceu, para cada domingo, sugestões para a celebração, que apontavam brevemente possibilidades de enriquecer com gestos e símbolos a liturgia do dia, estimulando a participação do povo e mostrando mais eficazmente, através de imagens, o sentido da celebração que deveria ficar gravado no coração e na mente das pessoas. O nome dado ao caderno “*Ser cristão hoje*”, aponta para atitudes e compromissos de quem quisesse seguir a Cristo em nosso tempo. Esse caderno apresentou as características do ser cristão hoje: “assumir o projeto de Deus; fazer tudo o que depender de mim; acreditar no pequeno; ir com Jesus até o fim; viver a alegria do encontro; ser honesto com o dinheiro do povo; superar os abismos; trabalhar sem recompensa; acolher o marginalizado” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1992, p. 6). Desse modo,

verificou-se que a ação pastoral da Igreja belo-horizontina buscou alcançar todos os envolvidos ou não nos grupos de pastorais.

No que diz respeito ao caderno “*Renovação paroquial*”, houve um texto de reflexão que procurava alcançar os padres e agentes de pastoral. Apresentou o significado da paróquia no mundo atual, abrindo perspectivas para um trabalho em comunhão no âmbito das foranias. Com isso, surgiu a possibilidade para responder inquietações e desafios do tempo presente. A renovação paroquial exigiu a conscientização de todos os evangelizadores de que a paróquia era um organismo que precisava acolher as angústias e esperanças humanas, animar e orientar a comunhão, participação e missão. Como salientou o documento de Santo Domingo: “se a paróquia é a Igreja que se encontra entre as casas dos homens, então ela vive e trabalha profundamente inserida na sociedade humana e intimamente solidária com suas aspirações e dificuldades” (Santo Domingo, 1992, p. 58). Ela precisaria ser espaço de fraternidade e acolhida de todos. Mais ainda, como assevera a Exortação Apostólica *Christifidelis Laici*, a paróquia “não é principalmente uma estrutura, um território, nem edifício, é a família de Deus, como uma fraternidade animada pelo Espírito de unidade” (Papa João Paulo II - Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici*, 1988, p. 26). Desse modo, o caderno *Renovação paroquial* propôs que todo o território paroquial fosse espaço da escuta e da partilha.

Também foi realizada uma campanha de conscientização dos eleitores, com a distribuição de volantes para reflexão nos diversos grupos com o título “Dez mandamentos do bom eleitor”. Essa campanha aconteceu nos meses de agosto e setembro, anteriores às eleições municipais. Esperava contribuir para a formação política dos cristãos para o exercício da sua cidadania. Chamou a atenção para ver a política como “mediação necessária e privilegiada para o início da construção do Reino no aqui e no agora, até que essa realidade mais bonita aconteça plenamente no definitivo dos tempos” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996, p. 1). Verificase que esse volante colaborou para que o eleitor tivesse uma visão qualificada da política e apresentasse sugestões para acompanhar os candidatos eleitos depois das eleições. Cobrou deles o compromisso com o bem comum.

Nos anos de 1992 e 1993, foram elaborados subsídios para a Novena de Natal e para a Campanha da Fraternidade de 1993. Para refletir na Novena de Natal, a Arquidiocese de Belo Horizonte escolheu como tema: “Construir a esperança... É moradia para todos.” Essa produção foi ao encontro da proposta da IV Conferência em Santo Domingos: “Nova Evangelização e Promoção Humana.” Conforme ressaltou Dom Serafim, sobre as duas vigas mestras da IV Conferência de Santo Domingo: “Essa promoção humana não pode ser dissociada da mensagem

messiânica de libertação” (Araújo, 1992, p. 1). Para o tempo quaresmal, foram elaborados dois subsídios em sintonia com a Campanha da Fraternidade: a “Via-Sacra do Povo de Deus” e “Morar é viver”. O tema da campanha do ano de 1993 foi “Fraternidade e moradia” e o lema, “Onde moras?”. O objetivo da arquidiocese foi de buscar alcançar, conhecer e analisar a realidade dos que moravam nas vilas e favelas. Também foram realizadas várias visitas às famílias e grupos que lutavam para ter a casa própria. Além disso, no dia 21 de março, o projeto promoveu uma caminhada no centro da cidade, com a participação dos sem-casa, da Praça da Rodoviária à Catedral da Boa Viagem.

A arquidiocese queria incentivar amplo movimento de solidariedade para manter a esperança dos que enfrentavam diretamente o problema por falta de moradia. O subsídio “Morar é viver”, em sua estrutura textual, apresentou pistas de reflexão sobre a cidade no mundo de hoje, os problemas de moradia para as camadas populares e os sem-casa. O texto apresentava, numa versão popular, os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) sobre renda familiar, sobre a moradia e a fome no Brasil. Articulava reflexão bíblica com músicas populares que falavam do tema. As músicas que mais se destacavam eram as de Chico Buarque, Adoniran Barbosa e Dorival Caymmi (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1993). O subsídio da Via-Sacra continha roteiro e sugestões para organizar grupos nos bairros, vilas e favelas. Eles capazes de criar uma comissão representativa nas câmaras municipais e na assembleia estadual. A Arquidiocese de Belo Horizonte, pela iniciativa do PPCE, procurou ligar as quinze estações da Via-Sacra, com a realidade, com o sofrimento cotidiano do povo. A equipe de redação do PPCE destacou que, ao longo da caminhada dos encontros, é preciso reviver, atualizar a paixão, o sofrimento e a morte do Senhor Jesus com os sofrimentos de hoje. Afirma que “nós não podemos perder nem matar a esperança, a chama que ainda fumeja, no coração generoso do nosso povo que confia, luta e espera no Senhor” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1993, p. 5).

Nos anos de 1993 e 1994, o projeto elaborou o roteiro “Batismo: vida nova para um mundo novo”. Refletiu sobre a responsabilidade dos batizados e esperava renovar a pastoral batismal nas paróquias. Também esperava criar condições para que os cristãos/ãs recebessem formação que os comprometesse com a construção de uma sociedade justa. Aprofundaram-se as reflexões dos anos anteriores, com destaque para o tema da “Família”. Ele estava em sintonia com a Campanha da Fraternidade do ano de 1994, que teve como tema: “A Fraternidade e a Família” e o lema com o questionamento: “A família, como vai?”. Tratou-se das mudanças pelas quais passavam as famílias e das novas concepções e técnicas de procriação, bem como das mudanças políticas e econômicas externas e internas e a emancipação e ao trabalho da mulher.

Os jovens foram temas da pesquisa realizada em 1993, que lhes fez as perguntas: “O que pensam os jovens de hoje? Quais as suas aspirações? Quais os comportamentos? Quais as decepções e contradições que sofrem?” (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1993). Ela atingiu 600 jovens, distribuídos entre 37 bairros, favelas e cidades que compõem a Região Metropolitana de Belo Horizonte. De acordo com o relatório elaborado pelas professoras do Departamento de Sociologia da PUC Minas, Maria da Conceição Lopes Noronha e Maria Clara Beata Galuppo, responderam ao questionário 307 mulheres e 293 homens em faixas etárias bem distribuídas, entre 16 e 24 anos. Observa-se que a maioria dos entrevistados é mulher.

Essa pesquisa foi acompanhada pelo sociólogo padre Carlos Fragoso Filho, apontou duas contribuições de caráter pastoral. Nelas estavam os questionamentos que da ação da Igreja Católica e indicavam pistas ou orientações para que essa ação pudesse se tornar mais adequada à realidade e às aspirações dos jovens: “traços fortes de conservadorismo, consumismo, individualismo, alienação no campo social e político e de defesa do liberalismo econômico. Uma juventude com poucos ideais maiores, diferente da juventude das décadas de 1960 e 1970” (Fragoso Filho, 1993, p. 29). Com os dados colhidos da pesquisa, a Arquidiocese de Belo Horizonte procurou desenvolver uma pastoral mais adequada, que proporcionasse aos jovens uma análise mais profunda sobre o sentido da vida e os despertasse para um envolvimento nas questões sociais.

O relatório da pesquisa foi organizado em eixos temáticos: juventude e religião; juventude e trabalho; juventude e política; juventude e educação, cultura/lazer (drogas) e afetividade/sexualidade. Ele revelou que nenhum credo religioso estava conseguindo atrair as parcelas mais jovens da sociedade. A pesquisa constatou que a maioria estava afastada das igrejas e instituições e não acreditava em Deus. Diante dos resultados apresentados, verifica-se a exigência de um trabalho pastoral mais articulado que envolvesse a juventude. Era necessário que a Igreja da capital mineira oferecesse aos jovens credibilidade e oportunidades em seus projetos.

Assim, novos desafios surgiram, novas exigências apontaram para a busca de criatividade e inovação na ação pastoral. Tudo isso exigiu, dos organizadores de pastoral e de seus agentes, equilíbrio e diálogo para lidar com as resistências e indiferenças que foram surgindo com mais intensidade por parte do clero e religiosas. Conforme ressalta Rosinha Borges Dias sobre as resistências de alguns setores na Igreja “o descrédito e a indiferença de setores do clero, das religiosas e, menos, dos leigos [...] algumas pessoas que talvez pudessem dar contribuições inovadoras não aderiam ainda à utopia do Projeto” (Dias, 1994, p. 44).

No período compreendido entre os anos de 1994 e 1996. O PPCE manteve a forma de organização e articulação dos anos anteriores. Aconteceu a Novena de Natal de 1994, que antecipou o tema da Campanha da Fraternidade do ano seguinte: “A fraternidade e os excluídos” com o lema: “Eras tu, Senhor?”. Houve grande mobilização em todas as paróquias da arquidiocese, com a proposta de desenvolver uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltassem a dignidade da pessoa, evitassem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos. Incentivo para lutar por políticas sociais e democráticas e promover a solidariedade e a partilha. Opor-se a qualquer forma de violência contra as pessoas, a qualquer exclusão e intolerância.

Em 1994, aconteceu a eleição presidencial. A Igreja de Belo Horizonte elaborou uma cartilha: “**Votar, como?**”. Por meio dessa iniciativa, esperou-se contribuir para a formação e envolvimento político dos cidadãos. Nesse ano também se elaborou o Caderno de Reflexão “**Para onde vamos?**”. Esse, por sua vez, trouxe um comentário sobre o PPCE, com inspiração nas Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e da Conferência de Santo Domingo (1992). Foram estabelecidos três objetivos que estavam interligados e poderiam contribuir com os cristãos para uma melhor atuação na sociedade. Os objetivos estabelecidos foram: desenvolver a espiritualidade do cristão; criar redes de comunidades; renovar a presença pública da Igreja. Não havia uma hierarquia entre os objetivos. Eles deveriam ser atingidos simultaneamente.

O espírito missionário marcou o Programa de Evangelização de 1995. Mais de 300 mil famílias foram visitadas na Arquidiocese de Belo Horizonte pelo trabalho pastoral de conjunto desenvolvido nas paróquias. Essas visitas missionárias serviram de preparação para o V Congresso Missionário Latino-Americano (COMLA V), realizado em Belo Horizonte, nos dias 18 a 23 de julho de 1995. A arquidiocese da capital mineira se preparou, com notável eficiência, para acolher 3.500 delegados das dioceses do Brasil, América Latina e outros países. O congresso tinha por finalidade incentivar o zelo missionário na América Latina e Caribe, para que a Igreja aprofundasse as raízes de sua fé, desse testemunho dos valores evangélicos e os oferecesse em plenitude aos irmãos que ainda não conheciam Jesus Cristo.

O COMLA V teve como lema “Vinde, vede e anunciai”, e com o tema “O Evangelho nas culturas”, caminho de vida e esperança. Ele tinha como objetivo tornar presente o Evangelho na cultura de um povo, o que demandou um longo processo. Significou reconhecer e respeitar os valores existentes em cada povo e, também, com a luz do Evangelho que transcendeu as diferentes culturas. Foi proposto que se fizesse um dedicado estudo especial das culturas indígenas, afro-americanas e das culturas urbanas. A maior parte da população de nosso continente se concentra hoje nas grandes cidades e surgem novos costumes e modelos de vida.

A realização deste V COMLA impactou a Arquidiocese de Belo Horizonte causando um revigoramento missionário em suas atividades pastorais. Depois desse congresso, foi preparado um novo Programa de Evangelização: “Hoje nesta casa entrou a salvação”. O objetivo da ação pastoral foi aproximar os católicos não praticantes e as pessoas com dúvidas de fé. A ação evangelizadora da Igreja da capital mineira procurou dar continuidade à formação de agentes de pastoral e reorganizou o projeto pastoral, em conformidade com os objetivos propostos pelo COMLA V. O redirecionamento do projeto pastoral da arquidiocese deu mais atenção para a opção preferencial pelos pobres. A construção de uma Igreja que vai ao encontro do outro, ser presença.

O PPCE foi preparado visando articular o diálogo entre padres, leigos e o arcebispo pelo envolvimento e desenvolvimento dos trabalhos em sua ação pastoral. Desenvolveu numa dinâmica sinodal nessa Igreja particular, pela interação do clero e dos leigos e favoreceu o protagonismo do laicato. Ajudar a Igreja Belo Horizonte a reconhecer que a primeira e imediata tarefa do leigo “não é a instituição e o desenvolvimento da comunidade eclesial, esse é o papel específico dos Pastores, mas sim, o pôr em prática todas as possibilidades cristãs e evangélicas escondidas, mas já presentes e operantes, nas coisas do mundo” (Papa Paulo VI - Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 1975, n. 70).

Considerações Finais

Conforme dissemos, tratamos da formulação e dos passos seguidos pelo Projeto Pastoral Construir a Esperança. Nossa pesquisa não se ocupou da recepção do projeto nas diversas comunidades da arquidiocese de Belo Horizonte. Embora compreendamos que o estudo dessa recepção seja fundamental, optamos por fazer o estudo da ação organizada de modo sistemático e continuado entre os anos 1991 e 1996. Desse modo, pudemos compreender a natureza sinodal da proposta e situá-la dentro do ambiente inaugurado pelo Concílio Vaticano II. Os organizadores buscaram conhecer a realidade eclesial por meio de pesquisas para ter melhores condições de tratar das questões diversas por meio de estratégias que se associassem à realidade efetiva das experiências das pessoas. Essas pesquisas eram formas de ouvir os diversos grupos ou, dentro da metodologia da Ação Católica, eram os momentos de “Ver”. Houve claro empenho, demonstrado pelos documentos, de incluir os leigos no projeto e em diversas dinâmicas da arquidiocese. Superando a ideia de hierarquia diante do mundo, as questões de natureza social, econômica e política foram incluídas. A citação a seguir ilustra um pouco mais nosso entendimento:

o Projeto Pastoral “Construir a Esperança” é um esforço conjunto e global de evangelização na Arquidiocese de Belo Horizonte. O Projeto é um processo participativo e aberto, que parte do estudo da realidade e promove a participação ativa de todos os cristãos, especialmente dos “leigos” empenhados na luta do dia a dia, nos vários campos da sociedade. Pretende fortalecer a presença pública da Igreja, nos problemas humanos da metrópole, na perspectiva da ética social e da evangélica opção pelos pobres (Arquidiocese de Belo Horizonte, 1997).

O PPCE se associa ao sentido e espírito da palavra sinodalidade do período pós-Vaticano II. Sua origem e base vocabular estão no verbo grego *synodeúō*, que significa “ir com”, “estar no caminho juntos”, “acompanhar”. É uma expressão utilizada para especificar a unidade, o andar junto com os outros em uma direção. A Igreja entende como correta atitude do povo de Deus peregrino e evangelizador; em que todos participam da vocação batismal. Recorda aquela caravana em que a família de Jesus e outros viajantes retornavam da festa da Páscoa (Galli, 2018, p. 192).

Encontramos e esperamos ter demonstrado que o PPCE, em seus diversos momentos, organizou a categoria Povo de Deus. Entendeu que ela é fundamento da Igreja em sua necessária condição participativa e missionária na igualdade batismal e na ação do Espírito. Buscou realizar o objetivo de convidar os batizados para a condição de sujeitos na Igreja conforme a diversidade de vocações, ministérios e carismas. Na prática, o exercício da sinodalidade transforma a Igreja em assembleia dos fiéis, que forma o povo de Deus e que é uma comunidade de discípulos missionários (Conselho Episcopal Latino-Americano, 2008). A sinodalidade sustenta a identidade da Igreja como povo de Deus reconhecendo o lugar do leigo na Igreja e superando o dualismo entre ministros ordenados e leigos. “A Igreja para o clero e o mundo secular para os leigos” (Caliman, 2004, p. 234).

Referências

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade, I**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ANTONIAZZI, Alberto. **Construir a esperança, um projeto que se renova dia a dia**: a presença da Igreja Católica na capital mineira. Belo Horizonte: [s.n.], 1998.

ANTONIAZZI, Alberto; DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro (org.). **As veredas na barca de Pedro**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2002.

APOLINÁRIO, E.; SILVA, W. T. ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE E SINODALIDADE: PROJETO PASTORAL CONSTRUIR A ESPERANÇA. **Revista**

Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 47–59, 2024. <https://doi.org.10.18224/cam.v22i1.13948>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13948>. Acesso em: 21 nov. 2024.

ARAÚJO, Serafim Fernandes de. Liturgia e vida. **Construir a Esperança: Informativo do Projeto Pastoral da Arquidiocese de Belo Horizonte**, Belo Horizonte, n. 8, p. 3, 1992.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Religião na grande BH – primeiro relatório das pesquisas promovidas pela Arquidiocese de Belo Horizonte: projeto construir esperança**. Belo Horizonte: Fumarc, 1991.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Campanha da Fraternidade de 1992. **Construir a Esperança: Informativo do Projeto Pastoral da Arquidiocese de Belo Horizonte**, Belo Horizonte, n. 12, mar. 1992.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Batismo: vida nova para um mundo novo. **Roteiro de homilias dominicais**, Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1993.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Morar é viver: Projeto Pastoral Construir a Esperança- Caderno de reflexão**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1993.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. PRIMEIRA ASSEMBLEIA DO POVO DE DEUS. Belo Horizonte, MG. **Anais [...]** Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **A evangelização da grande cidade: projeto Pastoral Construir a Esperança**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1997.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **A presença da Igreja Católica na capital centenária**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1998.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: EDUFBA, 2002.

BLOCH, March. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CALIMAN, Cleto. A eclesiologia do Concílio Vaticano II, 2004. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, p. 229-248, 2004.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração católica**. Petrópolis: Vozes, 1995.

COMBLIN, José et al. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

DIAS, Rosinha Borges. Projeto pastoral Construir a Esperança. In: ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade, I**. Petrópolis: Vozes, p. 38, 1994.

DIAS, Rosinha Borges. A alegria do seguimento de Jesus nas cidades. Reflexão sobre vida religiosa, cultura urbana moderna e evangelização. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 308, p. 624-634, dez. 1997.

FRAGOSO FILHO, Carlos. Uma visão pastoral. In: ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Juventude face à vida**: pesquisa sobre os jovens na região metropolitana de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Projeto Pastoral Construir a Esperança, 1993.

FRAGOSO FILHO, Carlos. Alguns aspectos da cidade e da Arquidiocese de Belo Horizonte. In: ANTONIAZZI, Alberto; CLETO, Caliman (org.). **Presença da Igreja na Cidade**. Petrópolis: Vozes, p. 28-36, 1994.

GALLI, Carlos Maria; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe**. São Paulo: Paulinas / Paulus, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. **História de conceitos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

IGREJA CATÓLICA. **Missal romano**. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

JORNAL DE OPINIÃO. Encarte Construir a Esperança, n. 320, 17 a 23 de julho/1995).

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

LIBÂNIO, João Batista. Projeto Pastoral Construir a Esperança. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 24, n. 62, p. 77-94, jan./abr. 1992a.

LIBÂNIO, João Batista. Rosto da Igreja de Belo Horizonte: a partir do projeto “construir a esperança”. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 24, n. 63, p. 237-246, maio/ago. 1992b.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

PAPA PAULO VI- **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI ao Episcopado, ao Clero aos Fiéis de toda a Igreja sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo**. Vaticano, 8 dez. 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 4 nov. 2020.

PAPA JOÃO PAULO II – **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici* de sua Santidade o Papa João Paulo II sobre Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo**. Vaticano, 16 out. 1988. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html. Acesso em: 4 nov. 2020.

SANTO DOMINGO: **Texto oficial**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A Igreja de Deus em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: [s.n.], 1972.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1998.

WHITE, Hayden. **Meta-história – a imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: USP, 1995.

CAPÍTULO 3

AS INFLUÊNCIAS ESTÉTICAS DO ROMANTISMO ALEMÃO NO PENSAMENTO DE KAROL WOJTYLA

*Nilmar de Sousa Carvalho*¹

Introdução

O século XX, foi responsável por revelar ao mundo uma série de personalidades que deram contribuições para diferentes áreas do saber. Como exemplo: Robert Oppenheimer, Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Steve Jobs, Bill Gates, Albert Einstein. No campo dos líderes religiosos, destaca-se a figura de Karol Wojtyla, eleito papa em outubro de 1978, sob o título de João Paulo II, que tem se tornado objeto de estudo de pesquisadores ligados ao catolicismo. Polonês, natural da cidade de Wadowice, nasceu em 1920 e esteve à frente da Igreja Católica, de outubro de 1978 até sua morte em abril de 2005.

Com o intuito de tentar compreender quais os textos e contextos que exerceram influência no pensamento de Wojtyla, o presente capítulo terá como objetivo analisar se o Romantismo alemão, que tem como conotações semânticas a nostalgia por aspectos do passado distante, a valorização das emoções e da subjetividade, possui alguma relação com o modo como ele se expressou por meio da sua vasta produção bibliográfica. Não se pretende fazer uma análise comparada, mas apenas destacar entre os seus escritos, publicados em diferentes fases da sua vida, elementos que possa indicar inspiração romântica.

O Romantismo pode ser considerado um movimento artístico, político, filosófico e literário, que surgiu nas últimas décadas do século XVIII, na Europa e, se espalhou, durante o século XIX, por outros continentes. Do ponto de vista

¹ Doutorando e Mestre em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista FAPEMIG e pesquisador do NEC-UFJF. Graduado em História pela UCP-Petrópolis. Graduado em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão.

historiográfico, o seu advento está relacionado aos impactos causados pela Revolução Burguesa e pela Revolução Industrial. Dentre as características principais, observou-se um sentimento de nostalgia pelo passado, de um modo particular, pela Idade Média, além de apresentar uma mundividência centrada no indivíduo; no desejo pelo irrealizável. Procurou recuperar aspectos da religião, descrito como a relação do homem com o eterno, e defendeu o homem/criatura, como parte do Uno/criador. Destacou, ainda a importância da liberdade como o fundamento da realidade, essência e fermento da consciência.

A nostalgia, configurada por uma melancolia pelo passado, presente nos escritos de Karol Wojtyła, produzidos desde a juventude até o período em que governou a Igreja, faz interface com algumas nuances semânticas do Romantismo. Dentre algumas conotações, a concepção de arte e de luz/trevas. Escolheu estudar filosofia e filologia polonesa por acreditar que a palavra, antes de ser pronunciada, está inserida na vida humana como dimensão fundamental da experiência espiritual. Diante da dicotomia entre claro/escuro, julgava a escuridão, a noite escura da alma, como uma preparação para a contemplação do divino/luz. Como teólogo, não admitia que houvesse ruptura entre a criatura e o criador, de modo que, a humanidade subsiste em Deus. Na sua trajetória demonstrou apreço pela liberdade, vista como fruto de uma ação livre de Deus que criou o homem à sua imagem e semelhança. Reafirmou Jesus Cristo como o redentor do homem, centro do cosmos e da história. Percebeu que o mistério da redenção que revelou a vitória de Cristo sobre o mal/morte foi compreendido pelo homem como uma tarefa de autoconhecimento. E, por fim, a partir de uma visão ecumênica e de apreço pela liberdade religiosa, convidou líderes de várias religiões para o encontro de Assis.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se apoiou em duas teorias: a Análise de Conteúdo e a Análise Documental. A Análise de Conteúdo em sua vertente qualitativa pode ser definida como um conjunto de instrumentos metodológicos, em constante aperfeiçoamento, para ler e interpretar o conteúdo de toda classe de documentos, que analisados adequadamente, abrem as portas ao conhecimento de aspectos e fenômenos da vida social e religiosa, mas não somente (Bauer; Gaskell, 2002, p. 197). A Análise Documental, por sua vez, muito utilizada pelas ciências sociais, fornece ao pesquisador a possibilidade, mesmo reconhecendo os limites, de reconstituição dos eventos históricos, criteriosamente documentados. Pois em determinados casos, não é raro que eles representem uma soma significativa dos vestígios da atividade humana em determinada época (Cellard, 2012, p. 295).

2 O romantismo: aspectos cronológicos e algumas concepções semânticas

Antes de abordar o pensamento de Karol Wojtyla e as possíveis implicações com o Romantismo, serão apresentados alguns pressupostos semânticos acerca do movimento cultural alemão. O Romantismo pode ser interpretado como um movimento artístico, político, filosófico e literário, que surgiu nas últimas décadas do século XVIII, na Europa e que se espalhou, durante o século XIX, por outros continentes. O seu advento, em linhas gerais, está relacionado a dois acontecimentos históricos que impactaram o cenário europeu: a Revolução Burguesa e a Revolução Industrial. Contudo, não implicou nenhum corpo de doutrina concreto, apenas um conjunto de atitudes que também pode ser sentido em outros períodos da História (Ribeiro, 2010, p. 5). Organizado no chamado círculo de Jena (1798) e depois de Berlim, teve entre os organizadores: Friedrich von Hardenberg, (pseudônimo Novalis); Friedrich W. J. Schelling; Caroline Schelling; Dorothea von Schlegel, Friedrich e August Schlegel; Schleiermacher, entre outros (Reale; Antiseri, 2005, p. 15).

Ao se referir sobre as razões históricas que contribuíram para o surgimento do Romantismo, o historiador Jacques Le Goff (1990), destacou que foi consequência dos conflitos entre o otimismo econômico dos partidários do progresso material e as desilusões dos espíritos abatidos pelos efeitos do iluminismo. Referindo-se ao pessimismo provocado por esse embate, Falbel (1985) apontou que, embora a lógica cartesiana do *cogito ergo sunt* tenha apresentado avanços no campo epistemológico, no campo social as alternativas de melhorias na distribuição das riquezas, por exemplo, não evoluíram na mesma proporção. De maneira que a revolução aboliu as instituições feudais, mas não anulou as desigualdades.

O Romantismo, inicialmente, se mostrou com a pretensão de ser uma atitude, um estado de espírito, mas aos poucos assumiu a forma de um movimento e passou a designar uma mundividência centrada no indivíduo. Um olhar voltado para os dramas humanos, aos amores trágicos, aos ideais utópicos e desejos de fuga da realidade (Ribeiro, 2010, p. 5). Se o século das luzes deu ênfase à objetividade e aos critérios da razão, a nova perspectiva cultural foi marcada pelo lirismo, pela subjetividade e pela emoção. Além de ter provocado uma ruptura com os padrões estéticos clássicos, fundiram-se várias fontes filosóficas, estéticas e religiosas e reabriram, melancolicamente, veios mágicos e míticos (Nunes, 1985, p. 52). Desse modo, o Romantismo buscou substituir o *Alfkrärung*, ao invés de insistir na razão, se voltou à natureza descobrindo nela a linguagem de Deus, vendo, na poesia, a língua materna da humanidade (Ries, 2019, p. 76).

Sem querer fazer uma análise etimológica, mas apenas apresentar algumas conotações semânticas, o termo romântico, embora polissêmico e sem ter o seu uso limitado a esse recorte cronológico, foi mencionado pela primeira vez na Inglaterra oitocentista, para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal. No século XIX, o termo sofreu uma ressignificação e passou a designar o renascimento do instinto e da emoção, que o racionalismo do século das luzes não conseguiu suprimir inteiramente (Reale; Antiseri, 2005, p. 11).

Por uma questão metodológica, convém destacar duas categorias no conceito de Romantismo: o aspecto histórico, que lhe insere em uma perspectiva espaço-temporal, e o veio psicológico, concernente a um modo de sensibilidade (Nunes, 1985, p. 51). Como categoria historiográfica, o conceito designou um movimento espiritual que envolveu a poesia, a filosofia, assim como, as artes figurativas e a música (Reale; Antiseri, 2005, p. 11). Por outro lado, no campo da psicologia foi ressaltado o sentimento como objeto da ação interior do sujeito que se relaciona com a intimidade, com a espiritualidade e com a aspiração do infinito (Nunes, 1985, p. 52). Vale lembrar que a defesa desse viés do Romantismo foi vista como uma manifestação contra a falta de sensibilidade, a frieza da ciência e da atividade industrial.

Em síntese estão sendo apresentadas algumas ideias que caracterizaram o Romantismo. O anseio ou desejo (*Sehnsucht*) pelo irrealizável, pelo infinito. A natureza, na contramão da concepção mecanicista-iluminista, foi descrita como vida em constante vir-a-ser; jogo móvel de força divina que gera todos os fenômenos. Ligado a esse sentido de natureza, o homem foi apresentado de algum modo, como parte do Todo/Uno. Não há distinção entre a natureza e a arte, de modo que, o gênio e a criação artística exprimem o verdadeiro e o absoluto. O conceito de liberdade foi definido como o fundamento da realidade, essência e fermento da consciência, formadora da individualidade sagrada e da ação imediata da personalidade. E a religião, tão desprezada pelos iluministas, foi conceituada como a relação do homem com o infinito, com o eterno (Reale; Antiseri, 2005, p. 13).

Na Alemanha, o primeiro trabalho do Romantismo foi publicado na revista *Athenäum* (1798), pelos irmãos Friedrich Schlegel e August Schlegel. A revista também publicou as obras de Novalis, considerado um dos seus expoentes (Souza, 2017, p. 3). Embora a revista tenha sido bem recepcionada, saiu de circulação em 1800. O movimento foi subdividido em três gerações. Na primeira, que ocorreu, sobretudo, na Alemanha, os seus idealizadores deram ênfase ao lirismo e ao subjetivismo. Os textos estavam carregados de expressões que faziam alusões aos sonhos, além de menções ao exótico e ao inóspito. Na segunda onda, houve um apreço pelo pessimismo; por um sentimento de morbidez; por aspectos da

religiosidade e pelo naturalismo. E a terceira foi descrita como fase de transição para uma nova corrente literária: o realismo, a qual denunciava os vícios e os males da sociedade (Ribeiro, 2010, p. 7).

Este estudo, com a pretensão de obter apenas alguns subsídios que contribuam com o objetivo da pesquisa, dará ênfase à primeira fase do Romantismo. Dentre os autores, que se destacaram nesse período, serão analisados: Novalis (1772-1801) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834), em razão da forma como abordaram a questão religiosa. No ensaio *A cristandade ou a Europa* (2010), publicado em 1799, Novalis procurou demonstrar que o historiador de posse do que chamou de senso sagrado pode, além de interpretar de maneira aprofundada os fatos históricos, perceber que o passado contém o embrião do futuro. Ao tentar salientar alguns acontecimentos que ocorreram desde a Idade Média até o final do século XVIII, exaltou a cristandade medieval como o período áureo da civilização europeia, em que o senso sagrado estava presente de maneira instintiva e involuntária. Entretanto, com a Reforma Protestante, houve certa divergência entre o senso sagrado e a racionalidade, ou seja, fé e razão e, embora a Contrarreforma tenha procurado restabelecer a primazia da fé, o século das luzes exaltou novamente a supremacia do conhecimento racional. No entanto, ao defender uma visão nostálgico-melancólica, apontou a virada do século XVIII como uma nova era de ouro que estava se irradiando, a partir da Alemanha, com o propósito de recuperar o senso sagrado.

Em o *Hino à noite*, composto em 1797, Novalis exaltou a noite em oposição ao dia, metáfora para descrever o movimento iluminista. Reconheceu que, mesmo diante de uma realidade que remetia à luz, condição apresentada pelo racionalismo-mecanicista, voltou-se para a noite misteriosa, sagrada e indescritível. Lamentou estar cansado de ser abrasado pelo dia pseudo-luminoso. Ressaltou ainda que, aquele que ama o passado com piedade ardente, está sozinho, amargurado e em exílio. No entanto, como o espírito humano, o passado elevou-se em chamas sublimes; onde os homens herdaram do Pai, o dom de reconhecer sua face.

Em linhas gerais, Novalis descreveu o *Hino à noite* como algo que pode revelar às sensibilidades capazes de observar e vivenciar uma existência que vai além do universo prosaico do dia. O poeta tornou-se um iluminado capaz de penetrar na essência das coisas, oculta à generalidade dos seres humanos e que, diante da morte, teve a capacidade de reviver a experiência universal e mítica de uma humanidade, antes feliz, mas que, aos poucos, foi obrigada a enfrentar a morte. Ao comentar acerca do mito judaico-cristão da queda que fez desaparecer a idade de ouro, na qual reinava a inocência, destacou que a nova experiência humana, que mata a inocência primordial, não reside na concupiscência adquirida após a desobediência do casal do Éden, mas, no surgimento da morte (Neto, 1999, p. 2).

Entretanto, a morte foi descrita como a expressão de uma desmistificação do universo, do homem e da natureza – uma fuga do espírito, do amor e da juventude, que antes habitavam na luz – agora aprisionada pelo cálculo racionalista – para os abismos da Noite. A luz, antes criadora de maravilhas, além de não poder ser vista como a morada dos deuses, nem o presságio celeste de sua presença, despiu o mundo da espiritualidade, assim como do potencial imaginativo do ser humano. Expulsos da luz, os deuses e o espírito migraram para a Noite, imagem do universo anterior à queda e só podem ser observados com o olhar interior da imaginação e vivenciados pelos eleitos que receberam essa graça de Cristo, devido ao sacrifício expiatório da cruz, nesse caso, o próprio Novalis (Neto, 1999, p. 3).

Ao se apresentar como um dos eleitos, Novalis disse que fez vir da Hélade um cantor para adorar Cristo, que veio ao mundo para aniquilar a morte e trazer a vida eterna:

de uma costa distante veio um bardo, nascido sob o céu claro de Hélade, para a Palestina, e cedeu seu coração inteiro para a criança maravilhosa. Tu és o jovem cujas eras mantiveram por tanto tempo pairando sobre nossos túmulos, perdido entre as névoas da imaginação; sinal na escuridão da boa-nova de Deus, quando madura a humanidade a colherá; e é o que desejamos, e cultivamos com amor. E toda a desgraça perde o viço, o sentido. A morte encontrou sua razão de ser na vida eterna, pois tu és morte, e fizeste-nos totalmente unos (Novalis, 1797).

Todavia, o sacrifício expiatório de Cristo ofereceu à humanidade uma reconciliação entre a luz e as trevas, um tipo de reparação à fragmentação imposta ao mundo pela ciência equivocada do iluminismo e uma retomada ao Uno. Ele tornou a morte, até aqui ameaçadora, em algo capaz de reconduzir os homens ao seio de Deus, restaurando a unidade primordial que reinava no paraíso perdido antes da invasão dos falsos saberes, de uma percepção do mundo exclusivamente terrena (Neto, 1999, p. 3). Desse modo, a vitória de Cristo sobre a morte foi vista como um símbolo triunfal que ajudou os cristãos a superarem a dor e a angústia, enquanto fornecia uma explicação possível sobre o sentido da morte (Reale; Antiseri, 2005, p. 19).

O *Hino à noite*, portanto, constitui uma espécie de antítese em relação à exaltação do século das luzes. Ao afirmar que “temos olhos que a noite abriu em nosso interior, mais divinos que aquelas estrelas brilhantes” (Novalis, 1797), o autor demonstrou a necessidade de uma hermenêutica que restabelecesse as verdades do passado e superasse a visão negativa, que atribuía à Idade Média um período de treva.

Na esteira de Novalis, Friedrich Schleiermacher também propôs fazer uma interpretação romântica da religião. O ponto de partida acerca do seu pensamento

religioso foi a sede pelo infinito, caracterizado como o sentido e a raiz do finito. A relação entre finito e infinito possibilitou uma nova visão da vida a partir da interligação orgânica natureza/humano, construindo, assim, um sentido de pertencimento entre o Uno/Todo (Zilse, 2014, p. 3). A religião, por sua vez, não se preocupou em conhecer e explicar a natureza do universo, como fez a metafísica, muito menos, desejou aperfeiçoá-la por meio da liberdade e da vontade divina do homem, como ensinou a moral. De modo que, a sua essência não está no pensamento nem na ação, mas na intuição e no sentimento. Ela aspira e intui o universo e o homem, visto como o centro dessa relação, como condição de todo ser e causa de todo vir-a-ser (Reale; Antiseri, 2005, p. 21).

Em suma, Schleiermacher estabeleceu a essência da religião como intuição e sentimento do Universo. Uma consciência de dependência absoluta pré-estabelecida na estrutura epistemológica e ontológica do ser humano, que necessita ser conscientizada e elevada a consciência da graça divina. Despertada pelo Cristo redentor, que teve a *consciência-de-Deus* em sua plenitude e possibilitou, em nível de autoconsciência, a união finito/infinito (Zilse, 2014, p. 12).

3 A afinidade eletiva entre romantismo e a Igreja Católica

Contudo, no ocidente, pós-revolução burguesa, a Igreja Católica precisou reorganizar os esforços para continuar exercendo influência no espaço socioeclesial, agora disputado por outros segmentos religiosos. Como estratégia usada na defesa da sua ortodoxia, parece ter tomado para si, alguns pressupostos do Romantismo, em nome de ideais e valores do passado pré-capitalista, como forma de criticar a modernidade capitalista. Em tese, o catolicismo alimentou-se do sentimento de revolta e de melancolia e se nutriu com um saudosismo pelo medievo. Defendeu o movimento como um modo de vida, uma busca incessante pelo passado perdido (Löwy; Sayre, 1995, p. 34). Uma tentativa de encontrar:

de novo, seu lar, voltar à pátria, no sentido espiritual e, é precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica. O que falta no presente existia antes, em um passado mais ou menos longínquo. A característica essencial desse passado é sua diferença com o presente: é o período em que as alienações modernas ainda não existiam (Löwy; Sayre, 1995, p. 40).

Le Goff (1990), ressaltou que as transformações pós-revoluções levaram a sociedade dos países industrializados a voltar-se nostálgicamente às suas raízes. Na esteira, a Igreja Católica passou, em termos de posicionamentos institucionais, a exaltar o período medieval como indiscutivelmente superior à modernidade oitocentista. Eric Hobsbawm (1982) destacou ainda que o retorno da religião

militante, literal e ultrapassada, representava para as massas um método de luta contra a sociedade cada vez mais fria, desumana e tirânica do liberalismo. Para as classes médias, a Igreja garantia civilização aos pagãos, enquanto para os grupos políticos fornecia estabilidade social para os monarcas e aristocratas. Diante desse modelo romântico de sociedade, os povos analfabetos e religiosos viviam contentes na pobreza para a qual Deus os havia conclamado, sob a liderança de governantes que lhes foram dados pela divina providência, de maneira simples, digna e imune aos efeitos subversivos da razão.

No início do século XX, a crise do progresso esboçou novas atitudes e a ligação ao passado, continuou mantendo formas exasperadas e reacionárias. Essas reações redobram as forças, na segunda metade do século. Entre a angústia atômica e a euforia do progresso científico e técnico, continuou-se preterindo o presente e voltando-se para o passado com nostalgia e, para o futuro, ora com temor, ora com esperança. Entretanto, houve inúmeras manifestações exigindo o fim deste culto reacionário pelo passado, por ter sido usado ideologicamente, por grupos políticos, para legitimar os autoritarismos (Le Goff, 1990, p. 220).

Segundo Löwy e Sayre (2015), a oposição romântica à modernidade nem sempre contestou as transformações em seu conjunto, apenas certas prerrogativas, dentre elas: o desencantamento do mundo. Max Weber (2011) observou, ainda, que o destino da nossa época, caracterizado pela racionalização, intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, conduziu os seres humanos a banir os valores mais sublimes da vida pública. Diante desta nova realidade, houve a necessidade de se buscar refúgio na transcendência da vida mística, presente nas fraternidades. Entretanto, o desencantamento e o reencantamento do mundo são forças que se manifestaram de maneira dinâmica.

Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas (Weber, 2011, p. 42).

O reencantamento do mundo, que nasceu com a possibilidade de recuperar alguns valores religiosos do passado em interface com um contexto de crise da ciência moderna, forjou um processo de remagificação. No entanto, vale lembrar, que não se tratou do retorno da magia enquanto prática, mas de uma visão mágica de mundo (Mocellim, 2014, p. 203). Uma forma de pensar que vai além da mera causalidade, uma espécie de reestruturação de um sistema de pensamento que valorizou o papel da imaginação e dos mitos e que admitiu uma concepção mágica e mística da natureza.

Contudo, o Romantismo foi essencialmente uma experiência religiosa, uma religião invertida. Uma forma de cultura em que os conceitos religiosos deixaram a esfera que lhe era própria para se espalharem por outros campos e confundirem, falsificarem e embaralharem as fronteiras das experiências humanas. Apesar de existir um Romantismo a-religioso/antirreligioso por não conseguirem distinguir entre as formas românticas e outras formas de religiosidade, em todo caso, a maioria dos românticos, sobretudo, durante os séculos XIX e XX, em alguma medida, procurou restaurar as religiões do passado e, em particular, o catolicismo medieval (Löwy; Sayre, 2015, p. 42). Uma religiosidade impregnada de nostalgia, de sensibilidade estética e de poesia mística.

Foi inserido nesse contexto de melancolia e sob a perspectiva de alguns eixos temáticos que se propuseram analisar o pensamento do polonês Karol Wojtyla, da juventude ao período em que governou a Igreja, procurando identificar alguns elementos presentes nos seus escritos que fazem alusão a determinadas nuances semânticas do Romantismo. Dentre algumas características, vale lembrar: a concepção de arte e de luz/trevas; a visão acerca do Uno/Todo; sobre a liberdade do sujeito defendida como a essência da consciência formadora da individualidade sagrada e da ação imediata da personalidade; o seu pensamento cristológico, que disponha o Cristo redentor como centro do cosmo e da história e, a busca pela paz em parceria com outras Igrejas, como experiência romântica de unidade.

4 A concepção de arte e de luz e trevas no pensamento de Wojtyla

Amante da arte, a vocação primeira de Wojtyla não foi o sacerdócio, ao se matricular em 1938, na Universidade Jagelloniana na cidade de Cracóvia, escolheu estudar filosofia e filologia polonesa. Ao comentar sobre a sua escolha, ressaltou que a decisão foi motivada por uma predisposição para a literatura, particularmente pelo drama e pelo teatro. No primeiro ano, dedicou-se ao estudo da língua polonesa. Acreditava que a palavra, antes de ser pronunciada no palco, estava inserida na vida humana como dimensão fundamental da sua experiência espiritual (Wojtyla, 1996, p. 12). Vale lembrar que o Romantismo sugeriu não haver distinção entre a natureza e a arte e que o gênio e a criação artística exprimiam o verdadeiro e o absoluto. De maneira que, a arte e a natureza são partes inalienáveis e indissociáveis de algo maior, o eterno, o infinito.

Com a invasão nazista em 1939 e, conseqüentemente a escalada da Grande Guerra, Karol teve uma maior acuidade pelo teatro. Afirmou ter sido inspirado pelo casal Kotlarczyk e Sofia, fundadores do *teatro da palavra viva*. Visto como uma forma de resistência pacífica e de defesa da cultura polonesa, faziam ensaios e atuações de peças, de maneira clandestina. Ao descrever sobre como era sua

organização, Wojtyla disse: era um teatro muito simples. Os cenários e a decoração reduziam-se ao mínimo; o esforço concentrava-se essencialmente na recitação do texto poético (Wojtyla, 1996, p. 16). Por medo de serem descobertos pelos nazistas e, conseqüentemente, deportados,

os recitais tinham lugar diante de um grupo restrito de conhecidos e convidados, que cultivavam um interesse pela literatura (...). Devo admitir que toda aquela experiência com teatro ficou profundamente gravada no meu espírito, mesmo que, num determinado momento, me desse conta de que, na realidade, esta não era a minha vocação (Wojtyla 1996, p. 17).

Em um total de vinte apresentações, entre os anos de 1939 e 1941 (Accattoli, 1999, p. 25), no repertório das peças, estava presente um gênero conhecido como messianismo que encenava o sofrimento e a ressurreição da Polônia em paralelo com o sacrifício de Cristo. Os messianistas, inspirados no dramaturgo polonês Juliusz Slowacki (1809-1849), sonhavam com um papa eslavo que um dia reformaria o papado e propagaria o catolicismo por toda parte. Em verso, muitas vezes repetido por Wojtyla, o poeta Juliusz escreveu: Deus fez cessar o conflito armado; num sino imenso; para um papa eslavo; ele preparou o trono... vejam! O papa eslavo está chegando, um irmão do povo (Cornwell, 2005, p. 32).

Além do teatro, Wojtyla gostava de escrever poesias, como a que escreveu durante um período que ficou trabalhando em uma pedreira.

Ouve! O ritmo cadenciado dos martelos, bem conhecido, projeto-o nos homens, para provar a força de cada pancada. Ouve! Uma descarga elétrica corta o rio de pedra, dentro de mim, cresce um pensamento, dia após dia: toda a grandeza do trabalho está dentro do homem (Wojtyla, 1996, p. 15).

Um segundo aspecto do Romantismo que aparece no pensamento de Wojtyla é o binômio claro/escuro. Talvez com conotações diferentes daquelas apresentadas por Novalis, na obra *Dom e mistério* (1996), publicada por ocasião da comemoração do cinquentenário de sua primeira missa, confessou que a perda paterna em 1941, assim como a invasão nazista, foi uma experiência considerável para o amadurecimento da sua escolha à vida sacerdotal. A tragédia contribuiu para um novo reposicionamento de perspectivas concernentes ao valor e à importância da vocação. Ressaltou que, face à difusão do mal e às atrocidades da guerra, tornava-se sempre mais claro o sentimento do sacerdócio e da sua missão no mundo. No entanto, apesar do momento de escuridão, afirmou não se tratar só de um processo negativo.

De fato, na minha consciência, começava a manifestar-se cada vez mais uma luz: o senhor quer que eu seja sacerdote. Um dia, percebi isso com muita clareza: era como uma iluminação interior, que trazia em si a alegria e a certeza de outra vocação. Esta certeza encheu-me de uma grande paz (Wojtyla, 1996, p. 44).

Karol destacou que o primeiro contato com esse tema se deu por meio de Jan Tyranowski. Alfaiate de profissão, espécie de místico e responsável pelo grupo de oração *rosário vivo*, ele revelou um mundo que Wojtyla, até então, desconhecia (Wojtyla; Frossard, 1988, p. 21). Ao indicar a leitura da obra *A subida do Monte Carmelo* (1960), de São João da Cruz, místico carmelita do século XVI, o então alfaiate forneceu algumas pistas para que Wojtyla encontrasse parte desse mundo novo. O místico ensinava nos seus poemas e comentários como encontrar um caminho espiritual por meio da contemplação e da ruptura com as coisas profanas. Esse modelo contemplativo foi designado como o caminho da negação que, embora criasse um sentimento de desespero e aridez – a noite dos sentidos, noite escura da alma – ao fim do caminho, possibilitaria uma percepção de encontro com o transcendente. Ao comentar acerca da noite escura pela qual passa a alma antes de chegar à divina luz, o monge afirmou:

as ditosas almas destinadas a chegar a este estado de perfeição devem, de ordinário, afrontar as trevas tão profundas, suportar sofrimentos físicos e morais tão dolorosos, que a inteligência humana é incapaz de compreendê-los e a palavra de exprimi-los. Somente aquele que por isso passa saberá senti-lo, sem, todavia, poder defini-lo (Cruz, 1960, p. 21).

Entretanto, devido as suas perdas, assim como as tensões geradas pela guerra, a ideia de sofrimento pode ter contribuído para aproximar Wojtyla e São João da Cruz e, dois séculos depois, tenha inspirado Novalis ao escrever *Hinos à noite*. Talvez tenham encontrado uma sintonia entre a experiência de dor/escuridão e os dizeres do monge carmelita:

é doloroso para a alma não se compreender e não achar quem a compreenda nestes tempos de provação. Pode acontecer que Deus a leve por altíssimo caminho de contemplação obscura e árida, no qual lhe pareça correr o risco de perder-se. Condenada dessa forma à obscuridade, ao sofrimento, às tentações e angústias de toda espécie, talvez encontre quem lhe fale na linguagem dos pretensos consoladores de Jó: vosso estado é resultado da melancolia, da desolação ou do temperamento, ou ainda consequência de alguma falta secreta em punição da qual Deus vos abandonou (Cruz, 1960, p. 22).

Embora a noite escura da alma possa criar uma sensação de que Deus conduz o místico por um caminho de aridez, há uma esperança, como disse Novalis, ao afirmar que as trevas abrirão olhos tão brilhantes quanto às estrelas. Wojtyla pareceu seduzido por essa concepção mística da realidade e, a partir dela, extraiu um sentido para a condução da sua experiência religiosa. Estar solitário, sem a presença paterna, em um mundo em guerra, ajudou-o nesse processo de iluminação, por mais contraditório que pareça. No entanto, é importante lembrar que a sensibilidade romântica remete a um amor pela irresolução e ambivalência e separa e une estados opostos.

5 Karol Wojtyla: o uno/todo, a liberdade do sujeito e o cristo redentor

Na concepção wojtyliana há uma integralidade entre criatura/Criador, ou, como ressaltou Schleiermacher, entre o Uno e o Todo. Desse modo, a existência humana, do ponto de vista ontológico, só tem sentido quando colocada em harmonia com o transcendente. Na obra *Cristo, a Igreja e o mundo: catequese do Areópago* (2019), Wojtyla defendeu que, assim como a existência divina, toda criação existe em união com o Criador. Em uma alusão ao que chamou de: o filósofo – certamente estava se referindo a Tomás de Aquino e as cinco vias para provar a existência de Deus – ressaltou que, o próprio fato da criação traz em si uma referência do absoluto/infinito que se revela na contingência do cotidiano. Desse modo, se Deus constitui o mistério íntimo de cada criatura, isso diz respeito particularmente ao homem. Ao apontá-lo como uma parte dessa relação, Paulo no Areópago recorreu à fala de um poeta grego que disse: nós somos também de sua raça para demonstrar que, até mesmo em outras culturas, o homem foi descrito como a raça de Deus (provavelmente sem saber).

Contudo, quando o apóstolo corroborou a fala – somos também de sua raça – quis demonstrar que, além da criação ser imagem e semelhança de Deus, há uma relação indissociável, ou seja, um vínculo de causalidade e consubstancialidade filial criatura/Criador e, que foi justificada pela encarnação e redenção de Cristo. Esse fato revelou a perspectiva da participação humana na natureza divina, enquanto ajudou na compreensão da sede do infinito. Wojtyla ressaltou que a sede da verdade é um traço eidético (essencial) da espiritualidade que supera toda a dimensão da cognição sensorial. Destacou ainda que, enquanto os sentidos captam pelas impressões e – indiretamente, também, pela imaginação – os objetos materiais em sua singularidade, o intelecto-razão busca o geral e a totalidade. Essa busca de Deus constitui o arcabouço intelectual de todas as religiões, mesmo que em algumas expressões religiosas se dê, de maneira equivocada e errônea (Wojtyla, 2019, p. 34).

Todavia, ao participar da natureza criadora de Deus, o homem racional é também livre. Racionalidade e liberdade foram apresentadas por Wojtyla como duas propriedades eidéticas, ou seja, essenciais do ser pessoal e propriedade do espírito humano. Se pela racionalidade do sujeito individual, o criador transmitiu ao homem toda realidade em termos de verdade, essa faculdade/dom foi escrita na sua natureza por meio da vontade, que é livre. A liberdade e a vontade se integram por meio de uma relação de reciprocidade/responsabilidade. Assim como a vontade é em si um anseio pelo bem que se conheceu previamente, do mesmo modo a liberdade discerne esse desejo entre todos os outros desejos. Desse modo, toda realidade disponível aos sentidos e à mente foi dada ao homem

desde o princípio por uma relação interna com a verdade, o que tornou a vontade humana livre, autodeterminada (Wojtyla, 2019, p. 42).

Em alguma medida, há uma aproximação entre as duas concepções de liberdade. Se para o Romantismo “ser livre” faz parte da essência da consciência formadora da individualidade sagrada e da ação imediata da personalidade, para Wojtyla, além de ser fruto da condição de consubstancialidade da criatura com o criador, foi descrita como um ato da bondade de Deus que ao proporcionalizar semelhança e racionalidade ao ser humano, confiou-lhe a liberdade como uma forma de garantia de vínculo. Como um instrumento de feitura moral ao ser utilizada de maneira equilibrada e seguindo os critérios da vontade, gera a autodeterminação do sujeito. No entanto, a liberdade wojtyliana não se dá fora do espectro da catolicidade, de modo que, só é possível na relação com Deus, ou seja, não há liberdade fora da Igreja e implica necessariamente responsabilidade.

Todavia, na concepção romântica o catolicismo deve ser considerado universal por possuir uma resposta acerca da dor/sofrimento. Na obra *Cruzando o limiar da esperança* (1994), ao tratar desse tema com um subtítulo bastante sugestivo: *Somente Roma tem razão?* Wojtyla esboçou uma compreensão eclesiológica com viés romântico. Inicialmente, em uma espécie de enunciado, ressaltou que, embora houvesse muitas objeções, mesmo entre seus pares, dentre todas as igrejas cristãs, somente a Igreja Católica possui e ensina a plenitude do Evangelho. Para embasar essa argumentação, recorreu à constituição conciliar *Lumen gentium* (nº 1), que apresentou as seguintes razões: e porque a Igreja é em Cristo como sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano. Desse modo, enquanto povo de Deus, a Igreja é corpo de Cristo. Em uma alusão à metáfora encontrada nas cartas paulinas, completou: Como todos os membros do corpo humano, embora muitos formemos um só corpo.

Ao defender a universalidade da Igreja Católica devida, a mesma está unida indissolúvelmente à cabeça, Cristo, Wojtyla reafirmou a concepção cristocêntrica dessa mesma Igreja, em oposição ao que ele chamou de eclesiocentrismo, defendido por grupos contrários à sua eclesiologia. Na opinião de Wojtyla, a Igreja Católica:

se encontra sempre em Cristo e em seu sacrifício, celebrado, em certo sentido, sobre o altar de toda a criação, sobre o altar do mundo. Cristo é primogênito de toda criatura, mediante a sua ressurreição é também o primogênito dos mortos. Ao redor do seu sacrifício se reúne toda a criação (Wojtyla, 1994, p. 137).

Na sua visão cristã-romântica, em Cristo, apresentado como o verdadeiro sujeito da salvação da humanidade, a Igreja é universal em razão de ser composta

por um único povo que se estende por toda terra e, como povo de Deus, são considerados cidadãos pertencentes de um reino celeste (Wojtyla, 1994, p. 137). Desse modo, a Igreja é a única a garantir a salvação aos seus fiéis. Ao se manifestar dessa forma, Wojtyla expressou sintonia com o que foi aprovado pelo Vaticano II, por meio da *Lumen Gentium*. Segundo o documento:

ele, porém, inculcando com palavras expressas a necessidade da fé e do batismo, ao mesmo tempo confirmou a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo batismo como por uma porta. Por isso não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disto não quiserem nela entrar ou nela perseverar (*Lumen Gentium*, n. 14).

O documento conciliar corroborou inicialmente com o axioma teológico – *extra ecclesiam nulla salus* –, primeiramente defendido por Trento (1545-1563). Entretanto, Wojtyla omitiu duas novidades apresentadas pela *Lumen Gentium* que apontou para certa inflexão quanto a essa visão dogmática, à época da Contrarreforma e mantida até o Vaticano II. Nos subtítulos – nº 15 e 16 –, o documento estabeleceu novas diretrizes de como devem ser os laços com os cristãos não católicos. A Igreja “sabe-se ligada aos batizados que são ornados com o nome de Cristo, mas não professam na íntegra a fé ou não guardam a unidade da comunhão sob o sucessor de Pedro” (*LG*, nº 15). E, ainda, reconhece ter com esses cristãos, uma certa união verdadeira, pois o Espírito suscita em todos o desejo e a ação para haver uma união entre todos, formando uma só comunidade. E para isso acontecer, a Igreja reza, espera e age. Na relação com os não-cristãos, o texto parece mais ecumênico ao afirmar que o plano de salvação abrange todos os que reconhecem o criador. Citou os muçulmanos como exemplo, que “professando manter a fé de Abraão, adoram conosco o Deus único” (*LG*, nº 16). Ressaltou ainda que, as pessoas que sem culpa ignoram o Evangelho e a sua Igreja, mas buscam a Deus com o coração sincero, podem conseguir a salvação eterna (*LG*, nº 16).

Todavia, Novalis, ao atribuir a reconciliação entre a luz e as trevas ao sacrifício expiatório de Cristo, parece revelar alguma simetria com o cristocentrismo de Wojtyla. O Cristo como o verdadeiro sujeito da salvação foi objeto da sua primeira encíclica *Redemptor hominis* (1979), publicada alguns meses após ter assumido o comando da Igreja. No documento, Wojtyla reafirmou Jesus Cristo como o redentor do homem, centro do cosmos e da história. Deus, que por meio dos profetas falou outrora com os antepassados, muitas vezes e de muitos modos, voltou novamente a se comunicar através do seu Filho. Com esse ato de redenção, a história da humanidade atingiu o seu ponto mais alto.

Ao definir o conceito de redentor, na obra *Memória e identidade* (2005), Wojtyla ressaltou que a expressão *odkupiciel* (polonês) e *redemptor* (latim) ambas,

etimologicamente, significam readquirir e estão intimamente ligadas aos conceitos de remissão e justificação. Enfatizou que Paulo, nas suas cartas, discordou da Antiga Aliança que afirmava a justificação por meio dos atos prescritos pela lei. Ao contrário, defendeu que, a justificação tem a sua fonte na fé em Cristo. Cristo crucificado justifica o homem pecador, sempre que este, em virtude da própria fé na revelação por ele realizada, se arrepende dos seus pecados. Desse modo, em alguma medida, a justificação tornou-se uma expressão ainda mais profunda daquilo que está contido no mistério da redenção. E, a imolação de Cristo na cruz, tem o poder de restituir ao homem a justiça diante de Deus.

No mistério da redenção, a vitória de Cristo sobre o mal foi direcionada ao homem não só como benefício pessoal, mas também como tarefa assumida por meio da tomada de conhecimento sobre si (Wojtyla, 2005, p. 37). Como conceito de redenção afirmou:

a redenção é a reconciliação da justiça com o amor, na qual o amor se revela maior. Para além de todas as dimensões do mal, do pecado e da morte em que o homem se enredou pela desobediência original de sua liberdade, em Cristo crucificado e ressuscitado manifesta-se a liberdade de Deus, que continua invariavelmente a ser vontade de salvação. O mistério pascal de Jesus Cristo, e em particular sua ressurreição no terceiro dia, é a confirmação dessa vontade salvífica para todos (Wojtyla, 2019, p. 73).

Quando em Atenas o apóstolo Paulo viu o altar com a inscrição ao Deus desconhecido, abriu-se diante dele uma perspectiva que mudaria a sua própria vida. Esse Deus seria aquele que o apóstolo conheceu no caminho de Damasco e que lhe disse: eu sou Jesus, a quem tu persegues. No entanto, não se tratava apenas de ser invisível em relação ao mundo, mas uma comunhão trinitária, que através do seu filho – nascido de uma mulher – proporcionou a redenção da humanidade no lenho da Cruz, pelo preço de seu próprio sangue (Wojtyla, 2019, p. 73). Desse modo, Wojtyla apresentou a experiência fenomênica de Paulo no caminho de Damasco como uma prova tangível do mistério da redenção.

6 A paz como experiência romântica de unidade das igrejas

A compreensão wojtyliana de que não há salvação fora do catolicismo, embora admita que as religiões sejam instrumentos/caminhos de busca de Deus, é complexa. Um dos legados do seu longo papado foi a impressão de que lutava pela convivência harmoniosa entre as diferentes expressões religiosas. No entanto, como compreender essa atitude se admitia com ressalva a legitimidade dessa diversidade? Entretanto, apesar da sua visão um tanto ambígua, por diversas vezes, por meio de gestos concretos, fez aceno aos cristãos não-católicos e aos

não-cristãos. Talvez um evento que bem reverbere essa postura, ao mesmo tempo, romântica, de Wojtyła, foi o encontro de Assis, em 27 de outubro de 1986. Considerado por alguns setores da Igreja como um passo importante para o diálogo inter-religioso e promoção da paz, foi também criticado por parte do clero como um ato de vilipêndio contra a ortodoxia da Igreja.

A reunião contou com a participação de cento e sessenta convidados oficiais, dispostos em sessenta delegações, sendo trinta e duas cristãs, duas judaicas e vinte e seis não-cristãs (Accattoli, 1999, p. 203). Durante o evento, Wojtyła realizou três discursos. Inicialmente, na Basílica de Santa Maria dos Anjos, além de dar as boas-vindas aos líderes das diversas religiões, explicou qual seria o objetivo do encontro e qual a dinâmica utilizada em cada momento ao longo do dia de oração. Inicialmente, agradeceu aos líderes presentes em Assis para o Dia Mundial de Oração. Sem negar que houvesse outras maneiras de alcançar a paz, destacou a certeza de ser a oração capaz de tornar o mundo um lugar de paz verdadeira e permanente. Sobre a prática da oração, destacou que, as diferentes tradições refletem o desejo de homens e mulheres de entrarem em um relacionamento com o Ser Absoluto. Ao detalhar como seria organizado aquele momento, disse:

iremos daqui para os nossos lugares separados de oração. Cada religião terá tempo e oportunidade para se expressar em seu rito tradicional. Então, do lugar de nossas respectivas orações, vamos em silêncio para a praça inferior de São Francisco. Uma vez reunida naquela praça, cada religião terá novamente a oportunidade de apresentar sua oração, uma após a outra. Depois de orar separadamente, meditaremos silenciosamente sobre nossa responsabilidade de trabalhar pela paz. Em seguida, expressaremos simbolicamente nosso compromisso com a paz. No final do dia, tentarei resumir o que esta celebração que não tem precedente sugeriu ao meu coração, como crente em Jesus Cristo e como o primeiro servo da Igreja Católica (João Paulo II, 1986).

Em outro discurso, na Catedral de São Rufino, Wojtyła afirmou que “a nossa fé nos ensina que a paz é um dom de Deus em Jesus Cristo, um dom que deve ser expresso numa oração a Ele, que tem em suas mãos o destino de todos os povos”. Desse modo, a oração se configura como uma parte essencial do esforço pela paz e naquele momento contou com a participação de diferentes comunidades eclesiais (João Paulo II, 1986). Na sua fala de encerramento, na praça inferior da Basílica de São Francisco, após agradecer novamente aos participantes, afirmou: “eu professo novamente a minha convicção, compartilhada por todos os cristãos, que em Jesus Cristo, como o Salvador de todos, deve ser buscada a verdadeira paz.” Cristo pregou o amor entre todos, mesmo entre os inimigos; proclamou bem-aventurados aqueles que trabalham pela paz e, através da morte e da ressurreição, trouxe a reconciliação entre o céu e a terra (João Paulo II, 1986).

O encontro de Assis, contudo, gerou muitos questionamentos dentro e fora da Igreja. Sem querer cometer algum tipo de anacronismo em função dos acontecimentos e do modo de pensar de Wojtyla, que poderia ao longo dos anos ter assumido novas compreensões teológicas, ao procurar interpretar os seus escritos, parece conter convicções que se mantiveram, independentemente da cronologia. Ao afirmar que Cristo tem em suas mãos o destino de todos os povos, parece limitar o valor soterológico das distintas concepções religiosas, embora tenha afirmado que elas refletem o desejo do homem através dos tempos de entrar em relação com Ser Absoluto. Entretanto, apesar das possibilidades de interpretações, inclusive que apontam para a prática de heresia pelo encontro ecumênico de Assis, ao consultar os documentos oficiais que tratam da relação da Igreja com as diferentes religiões, há embasamento teológico que justifica a sua realização.

A começar pela encíclica *Dominum et vivificantem* (1986), publicada cinco meses antes do encontro de Assis e dedicada ao Espírito Santo, Wojtyla corroborou com o Vaticano II ao reafirmar que o Espírito Santo sopra onde quer, ou seja, que a sua presença e ação vai além da compreensão católica de Igreja. afirmou que:

é necessário retroceder no tempo, abarcar toda a ação do Espírito Santo mesmo antes de Cristo, desde o princípio, em todo o mundo e, especialmente, na economia da Antiga Aliança. Esta ação, de fato, em todos os lugares e em todos os tempos, ou antes, em cada homem, desenrolou-se segundo o eterno desígnio de salvação, no qual ela anda estreitamente unida ao mistério da Encarnação e da Redenção (João Paulo II, 1986, n. 53).

Na esteira dessa compreensão, os documentos conciliares, sobretudo, a *Lumen Gentium*, sobre a Igreja; a declaração *Nostra aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs e o decreto *Ad gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, também se associaram na defesa da mesma concepção. Como está descrito no (nº 16) da *Lumen Gentium* – já tratado anteriormente – os povos que ainda não receberam o Evangelho se ordenam de diversos modos ao povo de Deus, sobretudo, aqueles a quem foram dados os testamentos e as promessas. Desse modo, a salvação estaria ao alcance dos seguidores das outras religiões. A declaração *Nostra aetate* (n. 1;2) reconheceu que todos os povos constituem uma só comunidade e propôs, pela primeira vez, um diálogo fraternal entre as diferentes experiências religiosas. A Igreja Católica não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nessas religiões. Considerando com sincero respeito, esses modos de agir e viver, muitas vezes, refletem uma verdade que instrui todos os homens. No decreto *Ad gentes* (n. 3 e 11), novamente procurou ressaltar que o plano divino universal, em prol da salvação do gênero humano, se realiza de várias maneiras e que tais iniciativas são iluminadas e sanadas por benigna disposição divina, consideradas como pedagógicas na busca de Deus. E

ainda, pede que com respeito descubram as sementes ocultas do verbo, presentes nas tradições religiosas.

Na esteira daquilo que foi defendido pelo Vaticano II, Wojtyla publicou a encíclica *Ut unum sint* (1995) com o apelo de que Cristo chama todos os seus discípulos à unidade. Lembrou que, unidos na esteira dos mártires, os crentes em Cristo não podem permanecer divididos, a menos que queiram fazer frente à tendência do mundo a tornar vão o mistério da redenção. Ao contrário, os cristãos devem professar a mesma verdade sobre a cruz. A corrente anticristã propõe dissipar o seu valor, esvaziá-la do seu significado. Nega que o homem possa encontrar nela as raízes da sua nova vida e alega que a cruz não consegue nutrir perspectivas nem esperanças. De maneira que o homem é um ser meramente terreno, que deve viver como se Deus não existisse. Diante dos desafios, se comprometeu em promover todo e qualquer passo útil, no sentido de que o testemunho da comunidade católica pudesse ser compreendido, sobretudo, na perspectiva do novo milênio. Momento excepcional de realização da unidade entre todos os cristãos, tendo em vista a plena comunhão.

Contudo, o método wojtyliano parece ser composto de fluxos e refluxos, ao mesmo tempo em que indica a possibilidade de abertura, sinalizando para um tipo de unidade, parece retroceder ao reafirmar que isso só é possível no catolicismo, como pôde ser sentida na declaração *Dominus Iesus* (2000). Assinada pelo cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação para Doutrina da Fé e aprovada por Wojtyla, vislumbra-se a tentativa melancólica de restabelecer a versão tridentina em detrimento das novidades da *Lumen gentium*. O documento deixou claro que “os fiéis são obrigados a professar que existe uma continuidade histórica – radicada na sucessão apostólica – entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica: esta é a única Igreja de Cristo”. Como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste (*subsistit in*) na Igreja Católica. No entanto, a novidade do Vaticano II em utilizar a expressão, *subsistit in*, foi uma tentativa de harmonizar duas afirmações doutrinárias: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição. Porém, deve-se afirmar que o seu valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja Católica.

Ao analisar a *Dominus Iesus* sob a perspectiva do temor da Igreja pelo pluralismo religioso, Faustino Teixeira (2024) ressaltou que o documento instaurou uma recepção particular do Vaticano II, mais restritas e fechadas da minoria conciliar, que ao voltar ao passado, redefiniu o catolicismo como a única verdadeira religião. Essa questão mais reticente e pessimista foi expressa, por Ratzinger, na forma de

uma interpretação restritiva da expressão *subsistit in*, presente no (n. 8) da *Lumen Gentium*. Na contramão do documento assinado pelo prefeito da Congregação para Doutrina da Fé, substituir o *est*, anteriormente, pelo *subsistit in*, representou um dos passos de maior alcance na abertura conciliar e, conseqüentemente, uma ruptura com uma perspectiva eclesial anterior que identificava a Igreja de Cristo com a Igreja católico-romana, possibilitando o reconhecimento de uma presença eclesial no mundo não-católico.

Considerações Finais

Tendo-se passados quase vinte anos do término do papado do polonês Karol Wojtyla, pode-se perceber que a sua tentativa de restabelecer a unidade da Igreja por meio de um processo melancólico de recuperação de um passado perdido, apontou para uma pretensão romântica sem aplicação prática. Embora tenha recorrido à sensibilidade, à emoção e a uma defesa apologética da subjetividade, não conseguiu universalizar a ortodoxia do catolicismo. Nem mesmo o seu inegável carisma de sensibilizar multidões conseguiu criar uma sensação de unidade dentro da própria Igreja. As divergências internas, vistas pelo conclave que o elegeu como a mola propulsora que o alçou à cátedra de Pedro, aos poucos, foram se tornando mais evidentes, contudo, sem que fossem apresentadas soluções que pudessem atenuar os dissensos.

Wojtyla talvez tivesse esperança de resolver a discussão que se iniciou com o advento da modernidade, que levou Pio IX a publicar *a Syllabus errorum*. Ao assumir, de forma autoritária, a responsabilidade pela condução da Igreja, melancolicamente, esperava que o mundo moderno reconhecesse a universalidade dos valores cristãos. Desse modo, o Cristo redentor reinaria absoluto, mesmo que devesse considerar, em alguma medida, mais tempo para que isso acontecesse de forma plena. Desse modo, o aceno para as outras religiões, vistas como caminho propedêutico de encontro com Deus, pode revelar essa espera romântica.

Pode-se observar, também, que o ideal romântico continuou sendo exaltado, agora pelas religiões não-católicas, transvertidas em tipos de fundamentalismos, que ao olhar para o passado procuram recuperar as tradições e os costumes como soluções para os desafios do presente. O discurso religioso se manteve pluralizado; a busca pela paz foi se tornando cada vez mais desafiadora em função dos conflitos e, o Prêmio Nobel da Paz, embora tenha sido indicado, não veio. Em suma, o Romantismo de Wojtyla em tentar recuperar as verdades do passado, talvez tenha o impedido de construir maneiras de conviver com os desafios do seu presente, além de não ter apontado perspectiva para o futuro.

Fontes Documentais

COMPÊNDIO DO VATICANO II: CONSTITUIÇÕES, DECRETOS E DECLARAÇÕES. In: KLOPPENBURG. B. Vier. F. (org.). **Lumen Gentium**. Petrópolis: Vozes, 2000.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: CONSTITUIÇÕES, DECRETOS E DECLARAÇÕES. In: KLOPPENBURG. B. Vier. F. (org.). **Nostra aetate**. Petrópolis: Vozes, 2000.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: CONSTITUIÇÕES, DECRETOS E DECLARAÇÕES. In: KLOPPENBURG. B. Vier. F. (org.). **Ad gentes**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DECLARAÇÃO DOMINUS IESUS: Sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html. Acesso em: 11 set. 2024.

JOÃO PAULO II. Redemptor Hominis (1979). In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II. Dominum et vivificantem (1986). In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II. Ut unum sint (1995). In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, **Discorso ai rappresentanti delle chiese cristiane e comunità ecclesialie delle religioni mondiali convenuti in Assisi** (1986). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html. Acesso em: 19 set. 2024.

JOÃO PAULO II. **Discorso ai rappresentanti delle confessioni e delle comunità cristiane convenuti in Assisi** (1986). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_san-rufino-assisi.html. Acesso em: 20 set. 2024.

JOÃO PAULO II. **Discorso ai rappresentanti delle diverse chiese e comunioni cristiane convenuti in Assisi per la giornata mondiale di preghiera per la pace** (1986). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html. Acesso em: 21 set. 2024.

Referências

- ACCATTOLI, Luigi. **O homem do final do milênio**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- CELLARD, André. A análise documental. *In*: NASSER, Ana Cristina A. (Org). **Pesquisa qualitativa**: Enfoque epistemológico e metodológico. 3. ed. Petrópolis: Vozes, p. 295-316, 2012.
- CORNWELL, John. **A face oculta do papado de João Paulo II**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- CRUZ, São João. **A subida do Monte Carmelo**. Petrópolis: Vozes, 1960.
- BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FALBEL, Nachman. Os fundamentos históricos do Romantismo. *In*: GUINSBURG, Jacó (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções (1789-1848)**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1990.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MOCELLIM, Alan Delazeri. **Ciência, Técnica e Reencantamento do Mundo**. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- NETO, Orlando M. Ferreira. **Comentário Os Hinos para a Noite** (1999). Disponível em: https://www.academia.edu/38248293/Novalis_Os_Hinos_para_a_Noite. Acesso em: 18 ago. 2024.
- NOVALIS. **A Cristandade ou a Europa**. Tradução de José Miranda Justo. Hiena: Antigonas, 2010.
- NOVALIS. **Hino à noite** (1797). Disponível em: <https://singrandohorizontes.blogspot.com/2009/03/novalis-hinos-noite.html>. Acesso em: 18 ago. 2024.
- NUNES, Benedito. A visão romântica. *In*: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

RIES, Julien. **A ciência das religiões**: história, historiografia, problemas e método. Petrópolis: Vozes, 2019.

REALE, Geovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 5**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

RIBEIRO, Raquel A. O. da Silva. **Romantismo**: Contextualização histórica e das artes. 2010. Dissertação (Mestrado em Artes aplicadas)- Escola Superior de Artes Aplicadas, Instituto Politécnico de Castelo Branco. Castelo Branco, Portugal, 2010.

SOUZA, Cláudia Franco. A filosofia do primeiro romantismo alemão: a questão do fragmento. **Revista Simbiótica**, Vitória, v. 4, n. 2, jul./dez., 2017. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/5759/575967288006.pdf>. Acesso em: 17 set. 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **Dominus Iesus**: O temor do pluralismo religioso. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/643235-dominus-iesus-o-temor-do-pluralismo-religioso-artigo-de-faustino-teixeira#>. Acesso em: 17 set. 2024.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WOJTYLA, Karol; FROSSARD, André. **Não tenham medo**. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

WOJTYLA, Karol. **Cruzando o limiar da esperança**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

WOJTYLA, Karol. **Dom e mistério**. São Paulo: Paulinas, 1996.

WOJTYLA, Karol. **Memória e identidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

WOJTYLA, Karol. **Cristo, a Igreja e o mundo**: Catequeses do Areópago. São Paulo: Quadrante, 2019.

ZILSE, Raphaelson Steven. A Religião Filosófica de Friedrich Schleiermacher e seu desenvolvimento Teológico. *In*: CONGRESSO SOTER, 2014, Belo Horizonte. **Anais[...]** Belo Horizonte: [s.n.], 2014.

CAPÍTULO 4

O APOSTOLO: INSTRUMENTO DA ALA ULTRAMONTANA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL DO SÉCULO XIX

Luís Felipe Lobão de Souza Macário¹

Introdução

O presente texto foi construído a partir da minha dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião².

Esta versão pretende discorrer sobre o comportamento da ala ultramontana da Igreja Católica Apostólica Romana – ala que buscava uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas –, no Brasil, refletida nas páginas de *O Apostolo* – periódico católico feito pelo órgão de imprensa a serviço da diocese do Rio de Janeiro, contando com a colaboração de alguns de seus representantes, servindo de canal de comunicação de mensagens do próprio bispo local, assim como do Sumo Pontífice –, que o caracterizam como porta-voz do clero católico reformador brasileiro do século XIX.

Para a realização deste trabalho, foi tomado como fonte o periódico *O Apostolo*, disponível para consulta, por meio de microfilme, na seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, mas, também, pela Internet, através do *site* da “Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional”, opção escolhida para este estudo.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, acompanharemos, de forma sintética, como, na Europa, a Igreja Católica Apostólica Romana foi

1 Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Ciência da Religião pela mesma Universidade. Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.

2 Dissertação intitulada “*Os hereges estão chegando: o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de O Apostolo*”, orientada pela professora Doutora Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões.

duramente atingida pelas ideias iluministas, pela Revolução Francesa, por Napoleão Bonaparte e pelo avanço do liberalismo, e como uma parte significativa da hierarquia católica reagiu, não só através de constantes críticas à modernidade liberal, mas, também, e principalmente, por meio de um processo de centralização e romanização e do incremento da autoridade dos pontífices, que culminou com a afirmação do dogma da infalibilidade do poder papal durante o Concílio Vaticano I. Também observaremos como, em paralelo à séria crise que a Igreja Romana enfrentava na Europa, no Brasil ela também sofria percalços, submetida a uma política regalista, da qual um setor crescente da hierarquia eclesiástica buscava se libertar, em direção a uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas, tentando participar do processo de centralização então em voga.

Na segunda parte, veremos, também de forma resumida, as diversas etapas da difícil relação entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a imprensa desde o surgimento desta: simpatia inicial, posterior desconfiança, rejeição e condenação, até, no século XIX, aceitação e percepção de que a imprensa poderia ser utilizada para combater os adversários. Também acompanharemos como o controle do Estado português e da própria Igreja Católica não permitiram o advento da imprensa no Brasil até o início do século XIX, quando ela começou a funcionar por aqui, e como se deu o surgimento de uma imprensa católica no Brasil, afinada com as diretrizes da Santa Sé. Enfim, na terceira parte, conheceremos o periódico ultramontano *O Apostolo*, principal órgão da imprensa católica do Brasil no século XIX.

1 A estrela esmaecida: a Igreja Católica Apostólica Romana, da era das revoluções ao fim do século XIX

A Idade Média foi a Idade de Ouro da Igreja Católica Apostólica Romana. Considerando-se responsável pela guarda do saber e guardiã da verdade, enfim, controladora da mentalidade, ela tornou-se o centro de equilíbrio da sociedade europeia, modelando aquele universo feudal à sua imagem e semelhança, determinando os parâmetros do ordenamento social – a fim de estabelecer uma unidade perfeita –, intervindo no governo da cidade dos homens para transformá-la na cidade de Deus, com os papas controlando o comportamento de povos e indivíduos e constituindo uma sociedade cristã, ordenada, segura, em aparente harmonia (Macário, 2022).

Porém, na transição do Medievo para a Modernidade, como o imaginário feudal não atendesse mais às novas ambições humanas, ocorreu o Renascimento, inaugurando um processo de afirmação do racionalismo, responsável por questionar as tradições cristãs e enfraquecer a crença nos dogmas, o que atingiu seu ápice

com o Iluminismo, no século XVIII. Em paralelo, e por consequência, iniciou-se um questionamento da autoridade universal e absoluta do papado, com a Igreja Católica passando a ser contestada e, na passagem para a Idade Contemporânea, ameaçada por diversas forças (Macário, 2022).

A partir do Iluminismo, ocorreu a Revolução Francesa, em cujo decorrer predominou a hostilidade à Igreja Católica – especialmente a Roma e ao Papa –, e que provocou a queda do Antigo Regime, encerrando o regime de cristandade e iniciando uma luta contra o catolicismo. Após a derrota de Napoleão, além dos legados pontifícios terem sido excluídos do Congresso de Viena, a Igreja Católica passou a combater o liberalismo (Macário, 2022).

Ao sentir a sua existência ameaçada, a Igreja Católica reagiu. Considerando-se detentora única da verdade e modelo de sociedade perfeita, enquanto buscava restaurar os superados – mas que ainda considerava sagrados – valores da sociedade cristã medieval, lembrando a necessidade de o homem se subordinar à ordem sobrenatural, voltando a ser humilde e obediente à hierarquia eclesiástica, deu início a um processo de romanização, uma intensa centralização da Igreja em Roma, com um crescente reforço da autoridade dos pontífices e um exaltado sentimento de fidelidade a eles, chamado ultramontanismo, que resultou na realização do Concílio Vaticano I – promovido para consolidar o caráter romano da Igreja Católica e fortalecê-la na luta contra o modernismo e os demais males que a afligiam desde Trento – e na afirmação do dogma da infalibilidade do poder papal (Macário, 2022).

De acordo com Ítalo Domingos Santirocchi (2015), o ultramontanismo se apresentou como um conjunto de ideias e atitudes da Igreja Católica em reação às tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna, caracterizando-se, dentre outras coisas, por um esforço pelo fortalecimento da autoridade da Santa Sé sobre as igrejas locais e pela definição dos perigos que assolavam a Igreja Romana.

Nesse ínterim, até princípios do século XIX, a América Latina formava um grande bloco de catolicidade, sujeito ao padroado das coroas ibéricas. Tendo-se tornado, quase que em sua totalidade, politicamente independentes, os novos Estados mantiveram os princípios regalistas, através dos quais buscavam controlar a Igreja Católica, que experimentava dificuldades com os governos (Daniel-Rops, 2003). No Brasil, o mesmo se dava. A Constituição de 1824 declarava o catolicismo religião do Estado e essa submissão da Igreja à esfera estatal encontrou terreno fértil ao longo Império, adaptada à realidade brasileira, adquirindo uma configuração particular denominada regalismo brasileiro, ou seja, uma intromissão do poder civil nos assuntos eclesiásticos (Macário, 2022; Matos, 1995; Matos, 1996).

Mas, no Brasil, os riscos do regalismo foram detectados e combatidos por alguns bispos ultramontanos, que, tendo a consciência do sentido universal da Igreja Católica, iniciaram, a partir de meados do século XIX, um movimento reformador, buscando libertá-la da égide do Estado, envidando promover sua maior vinculação e sujeição a Roma – considerada o centro da unidade e ortodoxia católica –, assim como a aplicação efetiva dos decretos disciplinares do Concílio de Trento (Matos, 1995; Matos, 1996). Acompanhando o processo de romanização então em voga, o que é confirmado pelo fato de os bispos brasileiros presentes ao Concílio Vaticano I terem se manifestado firmemente favoráveis à definição da infalibilidade papal (Macário, 2022), tal impulso reformador tornou a Igreja mais centralizada e com claras preocupações doutrinárias e disciplinares (Matos, 2010).

Reproduzindo, significativamente, o discurso de uma parcela dos católicos europeus de que forças demoníacas agiam na sociedade para se apossar do mundo e transformá-lo no reino de Satanás, a ala ultramontana da Igreja Católica brasileira agiu, no sentido de superar a crise da cristandade, buscando seguir fielmente as diretrizes romanas, para o que contou com o auxílio de missionários católicos estrangeiros – em especial, lazaristas –, e começando a enviar seminaristas para estudar em Roma. Quando da publicação do *Syllabus*, o episcopado brasileiro acatou imediatamente as suas disposições, sustentando que apenas a verdade católica, e não o erro liberal, tinha direito de existência e divulgação (Macário, 2022).

Dilermando Ramos Vieira (2007) destaca a importância dos padres lazaristas para este processo de reforma da Igreja Católica no Brasil, a partir da chegada da missão fundada pelo Pe. Antônio Ferreira Viçoso. Este, ao assumir o colégio do Caraça, transformou-o em um baluarte de tal reforma, tornada sistemática – tanto ao nível de clero, quanto ao nível de laicato – a partir de 1844, quando Viçoso foi sagrado bispo de Mariana. Seu modo de proceder deu à Igreja Romana, no Brasil, além de bons sacerdotes, cinco outros bispos empenhados com o processo reformador, dentre os quais D. Pedro Maria de Lacerda que, ao assumir a direção da diocese do Rio de Janeiro, iniciou a reforma pelo seminário diocesano São José, demitindo os antigos professores e confiando a direção da casa aos padres lazaristas.

Paralelamente a isso, o trabalho de evangelização realizado por protestantes, que na segunda metade do século XIX atingiu quase toda a América Latina, em poucos países encontrou tão fácil aceitação como no Brasil (Fragoso, 2008). Dentre as denominações que se estabeleceram no Brasil, merece destaque o presbiterianismo, responsável pelo lançamento do periódico *Imprensa Evangelica* (Fragoso, 2008; Vieira, 2016).

2 A imprensa como instrumento de combate da Igreja Católica Apostólica Romana contra os inimigos no século XIX

A Igreja surgiu tendo, dentre as suas missões, a de comunicar a Boa Nova. Para Fábio Gleiser Vieira Silva (2010), a Igreja desenvolveu seu pensamento comunicacional ao longo de um processo de conflitos e compreensões, experimentando a necessidade de se inserir no ambiente das comunicações sociais para fazer conhecer aos interlocutores e expandir a sua mensagem e o seu modo de vida para, assim, conquistar a adesão de novos membros e se sustentar nos momentos de dispersão, o que foi consolidado em duas formas de comunicação:

uma direta, pessoal e comunitária que estabelecia laços fortes de comunhão e iniciava uma alternativa para a vida social. Outra que assegurava a narrativa dessa mesma experiência e acelerava a comunicação da mensagem, sua expansão e perpetuação, o texto escrito (Silva, 2010, p. 11).

Após o advento da imprensa, a facilidade de acesso a materiais impressos provocou uma modificação das relações entre os homens e os sistemas de ideias, com o surgimento de uma diversidade de pensamentos e uma disseminação rápida de informações, o que abalou a hegemonia de detenção do conhecimento da Igreja Católica (Reis; Souto, 2016). Entretanto, a princípio, a difusão de prelos pela Europa não fez com que aquela se sentisse ameaçada, chegando ela a manifestar apoio à imprensa, denominando-a de “arte divina e inspiração divina”, percebendo o seu valor como um contributo, pois considerava tal invento uma maneira de expandir a fé e o conhecimento católico, contribuindo para a uniformidade do culto, além da arrecadação de mais fundos para os cofres eclesiásticos, através da impressão de maior quantidade de cartas de indulgências (Reis; Souto, 2016; Silva, 2010).

Silva (2010) considera que o problema começou desde quando a imprensa passou a ser utilizada de forma indiscriminada, sem controle eclesial, servindo não apenas à produção religiosa, mas a qualquer produção literária, permitindo a circulação de ideias que contestavam a ordem, tornando-se um poderoso instrumento para os que combatiam o poder papal e procuravam enfraquecer as estruturas da Igreja Católica, até então depositária da autoridade e poder. A partir da Reforma Protestante, no século XVI, quando se intensificou o questionamento das estruturas eclesiásticas e da autoridade dos papas, a concepção da Igreja Romana sobre a imprensa se alterou, mantendo aquela uma postura defensiva por quatro séculos, procurando controlar as mensagens divulgadas pelos meios de comunicação, visando defender o patrimônio e a ordem moral católica (Fonseca; Marin, 2020; Reis; Souto, 2016; Silva, 2010). Mas, embora a Igreja Romana lutasse contra as publicações impressas, utilizou-a como instrumento para propagar a fé católica (Reis; Souto, 2016).

Apenas a partir segunda metade do século XIX, nos pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903), houve uma mudança de postura, mediante uma “aceitação desconfiada” e da percepção da importância da imprensa na sociedade e da possibilidade de tê-la como instrumento para combater os inimigos e propagar a fé. A Igreja Romana passou, então, a utilizar a imprensa para se defender com os mesmos meios que eram utilizados para criticá-la (Puntel, 2011; Reis; Souto, 2016; SILVA, 2010).

Pio IX definiu, como estratégia de enfrentamento, a utilização dos mesmos instrumentos que os adversários da Igreja Católica, fazendo das publicações impressas o principal veículo de combate ao que considerava erros modernos, procurando atrair uma opinião pública favorável (Carvalho, 2018). Henri Daniel-Rops (2003) explica que a compreensão da importância do papel que a imprensa poderia ter na expansão de uma apologética prática foi um dos grandes méritos deste Papa, tendo havido, ao longo de seu pontificado, o nascimento e desenvolvimento de uma imprensa católica de influência crescente, por meio de numerosos jornais nos grandes países do Ocidente católico e Estados Unidos para defender os dogmas e a Igreja Romana, como, no Brasil, *O Apostolo*.

Seu sucessor, Leão XIII, foi responsável por importantes avanços na relação entre Igreja Romana e imprensa, demonstrando a preocupação de preparar, qualificar, formar, de maneira competente, escritores e leitores para lidar com a realidade e diversidade da imprensa da época (Silva, 2010). Tal Pontífice preocupou-se sobre como inserir a Igreja Católica no mundo da comunicação, diferenciando a boa imprensa da má imprensa – ou ímpia, que ameaçava a ordem social, criticando o catolicismo e os fundamentos cristãos da sociedade –, enxergando a necessidade de valorizar a imprensa católica para contestar os erros modernos e disseminar o catolicismo, como também formar jornalistas católicos próximos dos princípios pregados pela hierarquia e comprometidos em atuar em defesa da sociedade e da religião (Fonseca; Marin, 2020; Klauck, 2011; Marin, 2018; Marin, 2020; Reis; Souto, 2016). O Papa fomentou a criação da boa imprensa – que seria a imprensa católica, organizada, mantida e apoiada pelo clero, que defendesse a religião e fosse veiculadora da verdade, observasse suas obrigações em obediência à Santa Sé e servisse como porta-voz das suas diretrizes, não obstaculizasse o episcopado, permanecendo unida e evitando polêmicas entre si, possuindo caridade e buscando o interesse comum (Carvalho, 2018; Klauck, 2011; Marin, 2018).

Enfim, a imprensa católica, atuando em três linhas – imprensa periódica, publicação de obras ascéticas e hagiográficas e publicação de coleções de opúsculos populares –, a partir de 1870, não cessou de progressivamente se firmar, constituindo a resposta ao ataque laico e anticlerical, dando atenção significativa

ao tema da infalibilidade (Daniel-Rops, 2006; Martina, 2005; Wolf, 2017). Mas, paralelamente, a imprensa protestante também ganhou importância (Daniel-Rops, 2003 e 2008).

No Brasil, a administração colonial procurou impedir a entrada de ideias e asfixiar quaisquer manifestações de livre pensamento que pusessem em risco o caráter absoluto da monarquia, exercendo censura sistêmica, impedindo a tipografia e o jornalismo e fazendo com que o livro fosse sempre visto com desconfiança, natural apenas nas mãos dos religiosos, por ser peculiar ao seu ofício (Bahia, 2009; Melo, 2012; Reis; Souto, 2016; Sodré, 1983). No entanto, com atraso de três séculos, o início do funcionamento definitivo da arte tipográfica por aqui deu-se por iniciativa oficial, a partir da transferência da corte portuguesa para a Colônia, em 1808 (Bahia, 2009; Hauck, 2008; Melo, 2012; Reis; Souto, 2016; Sodré, 1983).

Para Marco Morel (2018, p. 30 e 33), “nas duas primeiras décadas do século XIX surge, através dos papéis impressos no Brasil, a chamada opinião pública”, que seria “um recurso para legitimar posições políticas e um instrumento simbólico que visava transformar algumas demandas setoriais numa vontade geral”, a partir da “criação de um espaço público de crítica, quando as opiniões políticas assim publicizadas destacavam-se dos governos”.

Thaís da Rocha Carvalho (2018, p. 11 e 44) destaca o debate “entre o clero católico regalista, o clero católico ultramontano e os liberais, entre os quais se destacavam os protestantes”, no qual “todos esses grupos valeram-se da imprensa como ferramenta de interferência na *esfera pública* em construção, cada um deles buscando forjar uma *opinião pública* favorável aos seus interesses”, acrescentando que “a imprensa nesse período formou uma nova *cultura política*”, com os publicistas defendendo, por meio de periódicos e panfletos, “suas posições a respeito das transformações políticas e religiosas que a sociedade brasileira vivia”.

Desde os anos sessenta do século XIX, houve significativo desenvolvimento da imprensa no Brasil, fruto de inquietações refletidas pelos jornalistas no período, o que se acentuou na década seguinte, quando as contradições da sociedade brasileira passaram a ser refletidas pelos meios impressos (Sodré, 1983), dentre as quais a Questão Religiosa – em um conceito mais restrito, um conflito entre a Igreja e a Coroa que teve origem no antagonismo entre, de um lado, o ultramontanismo e, de outro, diversos elementos, tais como o galicanismo, o liberalismo, o protestantismo e, principalmente, a maçonaria (Vieira, 1980).

Quanto ao desenvolvimento do jornalismo católico no Brasil, Hugo Fragoso (2008) divide a imprensa católica do Império em três fases. A primeira, que se

estende de 1808 até o começo do Segundo Reinado, corresponde ao período de desenvolvimento do pensamento católico, a princípio mesclada de lutas políticas e ideias liberais, mas que assistiu ao surgimento dos primeiros periódicos que procuraram defender o catolicismo contra as ideias liberais ou protestantes. A segunda, do início do Segundo Reinado até por cerca de 1870, é o momento da reforma da Igreja Católica, que se serviu dos meios de comunicação para fins pastorais, expondo o que considerava a verdadeira doutrina, mas ainda dedicada a combater o liberalismo e o protestantismo. Enfim, a terceira fase, inaugurada por volta de 1870, caracterizou-se pela polêmica e pela luta contra a maçonaria e pela defesa da verdade católica, procurando defender a autoridade eclesiástica contra o poder civil, assim como a infalibilidade pontifícia e os dogmas católicos, tendo sua culminância na Questão Religiosa.

Já Oscar de Figueiredo Lustosa propôs aquela que é considerada a principal periodização, dividida em quatro fases (Dalmolin, 2019; Marin, 2018): a fase de iniciação (c.1830 – 1870), na qual foram predominantes o primarismo, o empirismo, o artesanato e a dispersão da iniciativa que culminavam em um catecismo de periodicidade espaçada (Abreu, 1999; Marin, 2018); a fase de consolidação (1870-1900), na qual a imprensa católica tomou dimensões mais amplas, tornando-se mais informativa e assumindo uma perspectiva polêmica (Marin, 2018); a fase da organização (1900-1945); a fase de especialização (desde 1945) (Carvalho, 2018).

A fase de consolidação caracterizou-se por uma proliferação de periódicos associada à Questão Religiosa e à preocupação com a expansão da boa imprensa por parte da Santa Sé e do episcopado, finalmente articulado nacionalmente (Marin, 2018; Marin, 2020). Para Lustosa (*apud* Marin, 2018, p. 200), a preocupação em difundir a boa imprensa “levará os católicos a articular um movimento nacional na área do jornalismo”, tendo havido uma articulação do episcopado “tanto na área das atividades pastorais, como na do periodismo católico”, sendo essa fase marcada “pelas lutas e vitórias do jornalismo católico que [enfrentava] adversários poderosos e mais bem equipados”.

Conforme a Igreja Católica sentiu a necessidade de entrar em combate, tomando ciência da importância de utilizar a seu favor os meios de difusão das ideias, apropriou-se da imprensa periódica, então convertida em um dos seus principais instrumentos, o que fez com que muitos jornais católicos fossem criados a partir do final do século XIX, para defender a ala ultramontana no Brasil, assumindo o papel de porta-voz do pensamento católico frente às transformações de então, buscando construir e fortalecer uma opinião pública que lhe fosse favorável, buscando atingir o público fora dos templos, reagindo quando encontrou inimigos que precisava enfrentar, promovendo uma autocompreensão eclesial, trabalhando a identidade ultramontana, através da pulverização das emanações vindas de Roma, revelando,

desde antes de 1870, o modelo de Sociedade Perfeita (Coelho, 2016; Dalmolin, 2019; Neves, 2013; Reis; Souto, 2016; Silva, 2020; Silva; Carvalho, 2019a).

Daniel Freitas de Oliveira (2020, p. 215-216) cita a defesa, pelos papas ultramontanos e pelo episcopado brasileiro, da criação da boa imprensa como parte das “disputas pelo mercado de bens simbólicos entre a Igreja Católica e as novas religiões e ideologias que buscavam alargar sua presença e conquistar novos adeptos no Brasil, desde o final do século XIX”, condenando seus principais inimigos.

Porém, os protestantes também se fizeram presentes (Martins, 2018; Silva; Carvalho, 2017; Sodré, 1983). Sua mais importante criação, na época, foi o já citado jornal *Imprensa Evangélica* (1864-1892), primeiro jornal protestante publicado no Brasil, com tiragem inicial de 450 exemplares, e que teve como um dos temas mais relevantes a defesa da liberdade religiosa (Carvalho, 2018; Mendonça, 2008; Vieira, 2016).

Foi logo após o início da publicação da *Imprensa Evangelica* que se deu a fundação do jornal católico *O Apostolo*, fiel defensor dos bispos durante a Questão Religiosa, que assumiu grande relevo na imprensa carioca entre os anos de 1872 e 1876 (Fonseca, 1941), sendo, nas palavras de Ana Rosa Cloquet da Silva (2020, p. 550), o “principal e mais longo” dos jornais católicos brasileiros do século XIX.

3 O Apóstolo

O jornal *O Apostolo* foi o principal órgão católico de imprensa brasileira do século XIX e o que mais circulou (Coelho, 2016; Pinheiro, 2009), tendo surgido em um momento de turbulência para a Igreja Católica, dentro e fora do Brasil (Macário, 2022). Flávio Rodrigues Neves (2013, p. 8) afirma que “sobre a postura ideológica de *O Apóstolo* não pairam dúvidas”, pois “embora usem com receio o termo ultramontanismo, a defesa radical dos projetos dessa corrente do catolicismo não deixa suspeitas sobre sua filiação”.

Foi editado na cidade do Rio de Janeiro, entre 7 de janeiro de 1866 e 27 de abril de 1901, circulando, durante o ano de 1894, com o título de *A Estrella*. Apresentando as posições da Igreja Católica – por meio de bispos, padres e leigos ultramontanos – em defesa da Religião – no caso, o catolicismo –, foi fundado pelo reitor do Seminário São José do Rio de Janeiro, Monsenhor José Gonçalves Ferreira, responsável por sua edição até 1883, ano de seu falecimento (Abreu, 1999; Pinheiro, 2009).

Por ocasião de seu lançamento, e em suas primeiras edições, trouxe, próximo ao título, uma apresentação, dizendo-se “periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade” (*O Apostolo*, ano I, n. 1,

7 de janeiro de 1866, p. 1). Sua linha espelhava uma mentalidade conservadora, correspondente às diretrizes do Concílio de Trento e à orientação da Igreja Católica Romana sob o pontificado de Pio IX, expressa na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus*, publicados em 1864, pouco antes do início de sua circulação, tendo feito coro a favor da proclamação da infalibilidade pontifícia pelo Concílio Vaticano, sendo, então, constantemente criticado por parte da imprensa leiga e anticlerical (Abreu, 1999; Azzi, 1992; Carvalho, 2018).

A partir de março de 1869, *O Apostolo* passou a trazer, próximo ao título, “Sob os auspícios do Exm. e Revm. Sr. Bispo D. Pedro Maria de Lacerda” (*O Apostolo*, ano IV, n. 10, 7 de março de 1869, p. 73), substituído, em 1870, por “Periódico consagrado aos interesses da religião e da sociedade” e “Sob os auspícios de sua Exc. Revma. o Sr. Bispo Diocesano” (*O Apostolo*, ano V, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 1).

Silva e Carvalho (2019a, p. 13) afirmam que, “entre os jornais católicos da época, nenhum expressou de forma mais fiel o conservadorismo católico ultramontano da segunda metade do século XIX, que *O Apóstolo*”, mencionando que “já nas suas primeiras edições, *O Apóstolo* trazia as orientações da *Quanta Cura*, em forma de ‘*Instrução Pastoral*’” e que “o texto divulgado foi redigido no ano de 1865, pelo Bispo do Pará D. Antônio Macedo Costa” (Silva; Carvalho, 2019a, p. 28). As mesmas autoras acrescentam que “tanto a *Quanta Cura* quanto o *Syllabus* eram defendidos pelo jornal, constituindo uma referência central para esses clérigos, mesmo que não fossem citados com tanta regularidade” e que “embora não haja uma publicação dos documentos papais na sua íntegra, os erros elencados por Pio IX apareceram no jornal, inclusive como temas de artigos de opinião” (Silva; Carvalho, 2019a, p. 30).

A partir de 1870, sobretudo em virtude da Questão Religiosa, tornou-se um dos mais significativos jornais do país na defesa da verdadeira doutrina – refletida pelo catolicismo e provada pela revelação (*veritas*) – e da Igreja institucionalizada – sustentada pela hierarquia católica romana, de posse da verdade e guardiã da tradição (*ecclesia*) –, cujos poderes extraordinários, constituídos e santificados por Deus, a estabeleciam como instituição legítima e superior às demais (Abreu, 1999; Silva; Carvalho, 2019b). Tatiana Costa Coelho (2016, p. 256), corroborada por Carvalho (2018, p. 53, nota 19), Neves (2013, p. 9) e Alceste Pinheiro (2009, p. 4), menciona que Oscar Lustosa “considera que *O Apóstolo* inaugura o que denomina ‘fase de consolidação’ da imprensa católica”.

Neves (2013, p. 11) considera que, “sempre em postura combativa, *O Apóstolo* foi, em grande parte, responsável pelas vitórias obtidas pela Igreja frente às ondas secularizantes dos novos tempos que pretendiam banir a influência católica do país” e “como principal porta-voz do clero católico ultramontano, que

se articulava usando todas as ferramentas que tinham ao seu alcance, cumpriu fielmente o jornal, a missão de colocar sua pena a serviço da Igreja”.

Em sua primeira edição, na sessão “O Apostolo”, uma apresentação coloca seus responsáveis como sacerdotes – embora não os nomeie, e nem ao autor do texto – e o periódico como órgão de imprensa a serviço da diocese do Rio de Janeiro (*O Apostolo*, ano I, nº 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1). Martha Campos Abreu (1996) identifica que, entre 1869 e 1890, o bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, utilizou o jornal como uma espécie de órgão oficial da Diocese, transformando-o em um dos principais instrumentos de divulgação do movimento de reforma da Igreja Católica em curso no Brasil de então, levando muito longe as ideias dos reformadores, tais como a crítica às transformações da modernidade, o apoio à educação religiosa, a valorização das tradições católicas do país, assim como a defesa inquestionável das diretrizes dos papas.

Na sessão “Noticiário”, de 7 de março de 1869, os responsáveis pelo jornal comentam estar

cheios de júbilo e penhorados pela distinção, que S. Ex. Revma. o Sr. Bispo Diocesano D. Pedro Maria de Lacerda se dignou conceder ao nosso periódico, autorizando-nos a declarar aos nossos assinantes, que S. Ex. Revma. toma-o debaixo de sua imediata proteção e consente que em frente do Apóstolo se inscreva a seguinte epígrafe – Sob os auspícios de S. Ex. Revma. o Sr. Bispo D. Pedro Maria de Lacerda; agradecemos do íntimo do coração a S. Ex. Revma. a honra com que distinguiu o único órgão do catolicismo na capital do Império, e nos congratulamos com nossos assinantes e com todas as pessoas, que se interessam pela prosperidade do *Apóstolo* (*O Apostolo*, ano IV, n. 10, 7 de março de 1869, p. 80)³.

De fato, em outra edição do mesmo ano, na sessão “Parte Oficial”, foi reproduzida uma mensagem de D. Pedro Maria de Lacerda (*O Apostolo*, ano IV, n. 43, 24 de outubro de 1869, p. 338):

o Apóstolo será, além do mais, a folha oficial do Bispado, e durante o Concílio Ecumênico do Vaticano não cessará de publicar o que de mais interesse ocorrer nessa Assembleia Geral do Universo Católico, presidida por Pio Magno, Pio IX o Grande.

Carvalho (2018, p. 129-130) destaca que “os católicos *do Apóstolo* se entendiam como conservadores, pois, naquele momento, isso significava ter postura ancorada nas diretrizes tridentinas e, portanto, contrária às mudanças oriundas das

3 Em seu primeiro ano de circulação (1866), *O Apostolo* numerava as páginas de todas as suas edições a partir de 1. Entre os anos de 1867 e 1871, o periódico utilizava uma numeração contínua, a partir de 1, na primeira página da primeira edição do ano, só recomeçando a numerá-las a partir de 1 novamente na primeira edição do ano seguinte. A partir de 1872, o jornal voltou a numerar as páginas de todas as suas edições a partir de 1.

revoluções, incluindo o regalismo”, e que “assim, podemos perceber que para *O Apóstolo* a denominação ‘conservador’ em matéria de política significava defender a antiga ordem, inclusive em matéria religiosa, ou seja, o Concílio de Trento”. No entanto, a autora considera que “partindo da trajetória da Igreja Católica no Brasil, na segunda metade do século XIX é mais plausível pensar ser conservador o clero regalista, pois os ultramontanos só passaram a ser hegemônicos após a década de 1840”, acrescentando também que, “porém se levarmos em consideração as transformações no âmbito político, como o movimento republicano e a Proclamação da República em 1889, e a base tridentina do clero ultramontano, entendemos a identificação como conservadores” (Carvalho, 2018, p. 129-130, nota 196).

Uma característica da teologia praticada pelos ultramontanos brasileiros de então era “estar a *serviço da defesa da Igreja*”, o que constituía “consequência lógica da defesa da ‘ortodoxia’”, e “daí, ela se expressava muitas vezes sob um prisma apologético” (Fragoso, 2008, p. 198). De acordo com Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves,

a apologética caracteriza-se fundamentalmente como uma ciência, dotada de um sentido, de uma finalidade, de um método, articulada com a fé compreendida como um ato religioso e salvífico, uma adesão pessoal e total a Deus e à sua palavra. Trata-se de uma ciência positiva, teológica, que se situa no âmbito da fé e opera sempre sob a direção da Igreja e sob o estímulo da fé que procura compreender a si mesma. A natureza da apologética é ser uma verdadeira teologia que demonstra a correta opção humana de fé que está na base da teologia cristã. A apologética é uma ciência de credibilidade e oriunda da revelação, preocupada com o seu objeto de estudo e com o sujeito humano na condição de receptáculo da revelação. Trata-se de uma ciência eclesial, emergente e servidora da Igreja que coloca a revelação no centro mesmo do ser da Igreja, produzindo uma certeza moral capaz de gerar um testemunho humano acerca da revelação de Deus, realizada plenamente em Jesus Cristo. A ciência apologética supõe o conhecimento aprofundado da Escritura, da Tradição, da história de Israel, da história das religiões, das ciências da linguagem, das ciências hermenêuticas, com a finalidade de abarcar a totalidade da defesa da fé, verificando a pertinência desta no mundo, no homem e na Igreja (Souza; Gonçalves, 2013, p. 53-54).

O Apóstolo atuava na linha apologética desenvolvida sob Pio IX, “concebida como uma defesa da fé apresentada pela Igreja, em sua relação com a modernidade, principalmente com o que se denomina razão moderna”, realçando a postura da Igreja Católica “em afirmar a sua identidade, já sistematizada no Concílio de Trento, de *Societas Perfectas*” (Souza; Gonçalves, 2013, 62-63).

Pinheiro (2009, p. 9) explica que “o modelo de Sociedade Perfeita já estava gestado, mas só se tornaria o modelo da Santa Sé a partir do Concílio Vaticano I,

que começaria em 1869” e que “a autocompreensão central era de que a Igreja Católica no Brasil estava visceralmente ligada à Sé Romana, mas que caminharia ao lado do trono”. De acordo com Souza e Gonçalves,

a apologética esteve presente no contexto e no texto do Concílio Vaticano I. Apresentou-se na forma de magistério da Igreja, combatente de todas as teorias perigosas à fé e à Igreja. Os documentos pontifícios do papa Pio IX, *Qui Pluribus*, de 1846, *Ineffabilis Deus*, de 1854, *Quanta Cura* e *Syllabus*, de 1864, expressam a apologética contextual que ajudou na fermentação do Concílio Vaticano I (Souza; Gonçalves, 2013, p. 54).

Na sessão “O Apostolo” da edição nº 12 de 1869, *O Apostolo* afirma que:

cumprimos uma missão santa e sublime, como é a que sustenta a doutrina ensinada por Nosso Senhor Jesus Cristo; a que a espalha pelos povos, ensinando-a aos ignorantes, com ela fortificando os passos vacilantes das vítimas dos emissários de Satanás: havemos de ir até ao fim, levando diante de nós, ajudados por Deus, todos os obstáculos, que nos opuserem; e saberemos sofrer resignadamente esses insultos, esses apodos, essas calúnias, com que soe o inimigo da verdade oprimir aqueles que não o seguem.

(...)

De posse da verdade, não devemos recear o erro, mas nem por isso devemos cruzar os braços e indiferentes deixar o erro alucinar aqui e ali, um incauto, um ignorante. Pelo contrário é obrigação de todos que possuem tão precioso dom do céu, defendê-lo com todas as forças contra os botes de Satanás na pessoa de seus sectários, e emissários (*O Apostolo*, ano IV, nº 12, 21 de março de 1869, p. 89-90).

Conforme Aline de Moraes Limeira (2011, p. 16), “na edição do quinto ano de circulação do jornal, em 1871, foi transcrita uma mensagem do Papa Pio IX sobre a ‘missão’ da igreja diante do comércio de papéis impressos que crescia e se expandia”. Como “a ímpia imprensa, assim como qualquer escrito ímpio, devia ser combatida pela boa imprensa” (Carvalho, 2018, p. 83), então “a imprensa católica aparecia, assim, como imbuída da ‘missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela senda do dever’” (Silva, 2020, p. 554).

Na verdade, a referida mensagem “Ao Nosso Amado Filho o Cônego Gonçalves Ferreira, Diretor do periódico intitulado – O Apostolo – na cidade do Rio de Janeiro” abriu a edição nº 15 de 1870. De acordo com o Papa Pio IX,

as demonstrações do teu amor e respeito, que Recebemos, Amado Filho, ornadas e confirmadas por teu zelo em defender a fé e sustentar a verdade entre o povo, fizeram sobre Nós, como era de supor, a mais agradável impressão. (...) Com efeito, quase que não existe hoje outro meio para destruir o veneno que universalmente se oferece aos povos em folhetos, gazetas e estampas indecentes, do que a publicação de periódicos católicos, os quais,

sendo facilmente manuseados por todos, manifestem as insídias, refutem os erros, insinuem nos espíritos a reta doutrina, e convertam as mentes e os corações para a Religião Católica, em cuja força estão unicamente depositadas as esperanças que ainda restam de impedir a dissolução social e de restaurar a ordem (*O Apostolo*, ano V, n. 15, 10 de abril de 1870, p. 113).

A partir de então, uma frase desta mensagem passou a figurar junto ao título: “*Clama itaque, clama, no cesses*” (*O Apostolo*, ano V, n. 16, 17 de abril de 1870, p. 121), retratando a importância que o periódico assumia naquele momento da Igreja Católica do Brasil, sendo transformado em porta-voz do papado em terras brasileiras, veículo de divulgação das recentes ideias dos pontífices (Macário, 2022).

De acordo com Silva,

na sua edição 29, de 22 de julho de 1866, o jornal informava sobre o breve ao *Civiltá Cattolica*, enviado pelo Papa Pio IX, expressando esta concepção acerca do significado paradoxal assumido pela imprensa, reconhecida como principal instrumento mobilizado pelos inimigos do catolicismo, mas, ao mesmo tempo, como indispensável arma na modelagem da realidade social e simbólica segundo os desígnios ultramontanos (Silva, 2020, p. 553).

A partir de 1880, *o Apostolo* passou a ter, junto ao título, mais a seguinte frase de Leão XIII, “A Imprensa Católica é uma verdadeira missão perpétua” (*o Apostolo*, ano XV, n. 1, 4 de janeiro de 1880, p. 1) e, de 1899 em diante, “Órgão católico com aprovação da autoridade eclesiástica” (*O Apostolo*, ano I, n. 1, 29 de julho de 1899, p. 1).

Abreu (1996 e 1999) identifica, no jornal, preocupações para além do campo propriamente religioso, unindo, em sentido universalista, todos os domínios da vida – o espiritual e o temporal –, o que incluía a defesa de um projeto de educação para o povo que formasse um cidadão católico útil ao governo, submisso às leis e defensor do Império. Ela destaca que, “na opinião do respeitável jornal *O Apóstolo*”, a força bruta policial não era suficiente para “moralizar um povo”, mas que “precisava-se de princípio, educação e ensino religioso; necessitava-se infiltrar as ‘regras santas do Evangelho’ na formação de cada cidadão, que, associado ao ‘cristão verdadeiro’, seria, assim, paciente, probo, respeitoso, cheio de dignidade e submissão à lei” (Abreu, 1996, p. 348). A autora identifica que tal posição

correspondia a uma orientação da Igreja Romana no Pontificado de Pio IX, expressa na encíclica “*Quanta Cura*” e no compêndio chamado “*Syllabus*” (catálogo dos erros modernos), de 1864. Ambas representavam a condenação do “modernismo” e a defesa da Igreja, ameaçada pelas transformações filosóficas e históricas dos últimos tempos, o racionalismo, o naturalismo, o indiferentismo, o anticlericalismo e as revoluções burguesas e socialistas europeias. Além disso, rejeitavam as bases do pensamento liberal mundial: o progresso, a crença de que todo o poder emana do povo, o monopólio leigo da educação, a equivalência de todas as religiões, a concepção de que as

sociedades modernas podem prescindir da religião, a criação de instituições laicas, como o registro e o casamento civil, a separação Estado-Igreja, o primado do poder civil sobre o religioso, a liberdade de culto e expressão (Abreu, 1996, p. 352).

Ainda para Abreu (1996; 1999), o periódico expressava os dilemas dos católicos então desafiados pela modernidade, que tinham como grandes inimigos a irreligiosidade, as teorias revolucionárias e os defensores do liberalismo – maçons, materialistas, darwinistas, positivistas, espíritas, indiferentistas e socialistas –, considerados filhos do protestantismo e de Satanás. Ela cita que “a partir do levantamento temático realizado sobre editoriais do *Apóstolo* nos 13 anos selecionados, os artigos preocupados com a luta contra estas doutrinas ocupam um importante espaço”, tratando, “*prioritariamente*, com algumas variações de acordo com as conjunturas, de assuntos ligados às relações entre Estado-Igreja, à luta contra o protestantismo e liberalismo, à necessidade de educação religiosa e ao futuro da mão-de-obra no país” (Abreu, 1999, p. 365, nota 159). Acompanhando o periódico católico desde a sua fundação, a mesma autora percebeu que as “duas principais estratégias de ação das lideranças católicas romanas frente àqueles inimigos”, eram, “por um lado, a criação de uma nacionalidade brasileira católica e, por outro, complementarmente, a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem coerentes com os princípios do catolicismo romano” (Abreu, 1999, p. 313).

O Apostolo foi um jornal que conseguiu atravessar um longo período, circulando por 35 anos, tendo entre quatro e oito páginas por exemplar, organizadas em três, quatro ou cinco colunas (Abreu, 1999; Coelho, 2016). Sobre o primeiro ano de circulação do jornal, Pinheiro (2009, p. 7-8) descreve que “do primeiro número à edição 31 o semanário tinha uma apresentação bem semelhante aos jornais da época, ou seja, uma paginação carregada e muito desorganizada”, mas que uma “mudança ocorre no número 32, de 12 de agosto de 1866”, quando “o jornal passa a circular com quatro colunas retas, com fios, mais organizado, mais fácil de ler e bonito para os padrões oitocentistas”. Silva e Carvalho (2019b, p. 36), por sua vez, destacam que, em 1872, “*O Apóstolo* passou por uma mudança editorial: apesar de manter o número de páginas, aumentou o número de colunas, passando de três para cinco”.

Inicialmente semanal, publicado aos domingos, a partir da edição nº 45, de 6 de novembro de 1873, passou a ser publicado duas vezes por semana, às quintas-feiras e domingos, o que se manteve até a edição nº 5, de 13 de janeiro de 1874, quando passou a sair três vezes por semana, normalmente às quartas-feiras, sextas-feiras e domingos, voltando a ser publicado duas vezes semanais a partir do nº 99, de 30 de agosto de 1874. Chegou a circular diariamente entre as edições de n. 1, de 1º de janeiro de 1875, e de n. 74, de 4 de abril do mesmo ano, voltando a ser

publicado três vezes por semana em média, mantendo a edição de domingo, mas sem regularidade quanto aos outros dias, saindo conforme a necessidade (Silva; Carvalho, 2019b). Enfim, a partir de sua primeira mudança de nome, quando passou a se chamar *A Estrela*, em 1894, passou a circular de forma irregular.

Em relação ao seu conteúdo, em geral, o jornal apresentava uma espécie de homilia, em seguida à leitura do Evangelho de cada domingo, mas apenas em seus primeiros anos de publicação, entre 1866 e 1870; uma sessão chamada “O Apóstolo”, um editorial, contendo as opiniões dos responsáveis pelo periódico; uma “Parte Oficial”, na qual publicava cartas pastorais e/ou outros documentos do episcopado brasileiro ou originários da Santa Sé; discursos de parlamentares católicos – com destaque para os senadores Zacarias de Góes e Vasconcellos, Tomás Pompeu de Souza Brasil e Cândido Mendes de Almeida (Carvalho, 2018; Limeira, 2011); o expediente do bispado; uma sessão chamada “Noticiário”, a princípio, noticiando acontecimentos eclesiais na Corte e na Província do Rio de Janeiro e, mais tarde, diversas notícias nacionais e internacionais; e comunicados diversos, traduções, artigos especiais – assinados ou não – e anúncios católicos (Abreu, 1999; Carvalho, 2018).

De acordo com Coelho,

ao analisar os jornais católicos, podemos perceber que todos tinham uma forma comum de organização. Possuíam um ou dois textos mais longos e densos que os outros, geralmente o primeiro ou o segundo de cada número, cuja característica era o esclarecimento do papel e função da Igreja, bem como seu caráter divino, a demonstração das verdades reveladas e da ordem divina expressa na realidade, no homem, na natureza e na sociedade, o esclarecimento sobre o que é a sociedade, a religião e a natureza humana e o combate às teorias filosóficas que contrariavam dogmas e verdades caras à doutrina católica. (...) No caso do “Apóstolo”, “O Bom Ladrão” e “A Reação”, entre outros periódicos citados, podemos perceber que eles iam além dos que se estabelece como padrão para os jornais católicos, que é o combate direto a tudo que consideravam como inimigos da Igreja no Brasil e depreciava essa instituição (Coelho, 2016, p. 261).

O jornal publicava artigos de opinião – anônimos ou não – e trechos de livros de padres e leigos que defendiam as posições da Igreja Católica, recorrendo, muitas vezes, aos tradicionalistas católicos franceses Joseph de Maistre, De Bonald e Lamennais (Carvalho, 2018; Coelho, 2016). Carvalho (2018, p. 63) define os tradicionalistas como “pensadores católicos que se posicionaram contrários às mudanças políticas trazidas pela Revolução Francesa (1789)”.

Embora não seja fácil identificar nominalmente os autores que colaboravam para a sua redação, contribuíram para ela, dentre outros: alguns leigos, como o

jornalista Antônio Manoel dos Reis – a princípio colaborador e, depois, redator do periódico – e o senador por Pernambuco Pedro Autran da Matta Albuquerque; clérigos, como o padre João Fernando Tiago Esberard (Carvalho, 2018; Pinheiro, 2009). De acordo com Carvalho (2018, p. 54, nota 26), “até o ano de 1892, não havia menção de quem eram seus proprietários”. Para Neves,

diante das dificuldades de identificar os emissores do discurso veiculado *por O Apóstolo*, é preciso investigar quem ele procurava atingir. Fica evidente que seu discurso era orientado a padres e fiéis católicos servindo, para os primeiros, de subsídios apologéticos para as pregações nas cerimônias litúrgicas católicas (agindo, desta forma, a imprensa e púlpito de maneira integrada) e, para os segundos, de um manual de conduta do bom católico nos tempos difíceis do final do século XIX. Cumpria assim *O Apóstolo*, o dever *de defender a fé e os costumes, reivindicar direitos, lutar contra os adversários e, em uma palavra, informar e formar* (Neves, 2013, p. 9).

Pinheiro (2009, p. 7) corrobora Neves ao afirmar que “fica evidente que era produzido para militantes católicos, leigos, mas sobretudo padres”, assumindo “a função de dar subsídios apologéticos para o clero no embate contra os ‘inimigos da Igreja’” e orientando “os sacerdotes para a pregação – que até então não era um hábito, mas que se tornara uma obrigação dos vigários, cobrada regularmente pelos bispos”.

Embora fosse produzido no Rio de Janeiro, afirmava não ser uma folha local, possuindo certa articulação nacional e penetrando em várias regiões do país, nas quais mantinha agentes e correspondentes (Abreu, 1999). Silva e Carvalho (2019a, p. 13, nota 6) e Limeira (2011, p. 3) afirmam que *O Apóstolo* circulava em todas as províncias do Brasil. Para Neves (2013, p. 10), “ainda que não seja possível saber a tiragem de *O Apóstolo*, sua longevidade, bem como sua repercussão, nos indicam a grande circularidade obtida pelo jornal”.

O jornal solicitava a todos os católicos que contribuíssem em seu difícil sustento, pois era majoritariamente financiado por assinaturas (Abreu, 1999; Neves, 2013). Além disso, podia ser adquirido na própria tipografia – inicialmente na sacristia da Igreja de S. Pedro ou na Typografia de Nicolau Lemos Vianna & Filhos, situada à rua do Ouvidor ou rua da Ajuda – ou nas paróquias mais centrais (Carvalho, 2018; Limeira, 2011). Pouco mais tarde, a partir da edição de n. 44, passou a ser produzido em tipografia própria, enquanto sua redação passou a endereços tais como a rua do Ouvidor e a rua dos Ourives (Carvalho, 2018). Mas, se nos primeiros anos, após a sua fundação, o jornal se sustentava com o que era pago por seus assinantes, a partir da década de 1870, quando necessitou de um incremento financeiro, foi aberto espaço para a publicidade comercial, embora geralmente voltada ao público religioso (Neves, 2013).

4 Considerações Finais

Assim como na Europa, na qual, a partir da segunda metade do século XIX, a Igreja Católica Apostólica Romana passou a utilizar a imprensa como veículo de combate, no Brasil, o clero católico ultramontano também a transformou em ferramenta em seus embates contra o Estado e contra as ideias liberais. Tal qual no Velho Continente e nos Estados Unidos de então, houve o desenvolvimento de uma imprensa periódica católica em terras brasileiras, transformada em um dos principais instrumentos da ala ultramontana local que, afinada com as ideias emanadas de Roma, procurou divulgar a verdade católica e defender a autoridade eclesiástica contra o poder civil. Alguns jornais católicos foram, pois, criados, tornando-se porta-vozes do pensamento ultramontano que, reagindo ao encontrar os inimigos que precisava enfrentar, buscou municiar o clero nos púlpitos, mas também atingir o público fora dos templos.

O mais importante desses periódicos católicos brasileiros do século XIX, foi o jornal *O Apóstolo*. Mesmo editado no Rio de Janeiro, teve circulação nacional, tornando-se o principal porta-voz do clero ultramontano no Brasil. Publicando as posições correspondentes às diretrizes do Concílio de Trento e, mais tarde, do Concílio Vaticano I, assim como as orientações da Igreja Católica Romana sob os pontificados de Pio IX e Leão XIII, que correspondem ao seu período de existência, o jornal demonstrava a vinculação do movimento reformador da Igreja Católica no Brasil ao ultramontanismo em curso na Europa à época. Atuando na linha apologética característica da teologia praticada então, esteve a serviço da Igreja Romana, buscando afirmar a sua identidade de sociedade perfeita, abraçando o papel destinado à boa imprensa, ainda antes que tal expressão houvesse sido cunhada por Leão XIII.

O Apóstolo foi legítimo porta-voz do clero ultramontano no Brasil, permanentemente deixando claro, em suas páginas, o desconforto quanto às interferências do Estado nos assuntos internos da Igreja Romana, assim como a intenção de alinhar a Igreja Católica no Brasil às diretrizes emanadas de Roma. É possível perceber, em suas páginas, a aproximação entre o clero católico reformador brasileiro do século XIX e Roma, através da demonstração de um saudosismo em relação a uma medievalidade idealizada e de uma tentativa de restaurar a imagem da Igreja Católica Apostólica Romana enquanto guardiã da verdade, assim como da demonização do racionalismo, do Iluminismo, da revolução, do liberalismo, ou seja, tudo o que colaborava para o rompimento da unidade católica.

Mesmo que constantemente criticado e atacado por parte da imprensa leiga e anticlerical, *O Apóstolo* assumiu o seu papel na defesa da Igreja institucionalizada

e do que considerava a verdadeira doutrina, fornecendo aos padres subsídios para as suas homilias e procurando ensinar aos fiéis sobre como deveriam se comportar para guardar a fé – que o jornal considerava verdadeira. Para tal, travou todos os combates que julgou necessários.

O Apóstolo, em seu papel de fiel porta-voz do clero ultramontano no Brasil, não se limitou apenas a reproduzir, em suas páginas, documentos produzidos pela Santa Sé ou pelos diversos prelados brasileiros, ou mesmo estrangeiros – expondo a então posição oficial da Igreja Católica Apostólica Romana –, ou textos escritos por padres, ou leigos ultramontanos, brasileiros ou não – que defendiam a ortodoxia da Igreja Católica. O periódico não refletiu apenas o pensamento ortodoxo católico romano e o comportamento da ala ultramontana da Igreja Católica no Brasil. Defendendo a Igreja contra aqueles que ela considerava inimigos naquele momento, o jornal produziu material próprio, através do qual interferiu nos processos daquele momento histórico, tornando-se agente e sendo, em parte, responsável por frear o avanço da secularização do Estado Imperial e da dessacralização da sociedade brasileira, pelo menos até que fosse proclamada a República no Brasil.

Enfim, *O Apóstolo* colaborou para a constituição do clero ultramontano no Brasil, tendo-se servido como formador para aqueles que não tiveram a oportunidade de estudar na Europa ou, nem ao menos, nos seminários estabelecidos pelos bispos reformistas. Também procurou intervir no governo da cidade dos homens, para restaurar a cidade de Deus, procurando dirigir o comportamento dos católicos brasileiros, a fim de compor o que considerava ser a sociedade cristã correta, ordenada, segura, em suposta perfeita harmonia.

Este trabalho, assim como o original do qual se origina, não pretende – e nem poderia – esgotar as possibilidades para o estudo de *O Apóstolo*. O periódico é uma fonte riquíssima de informações acerca da sociedade, da política, da educação e, principalmente, da religião no Brasil da segunda metade do século XIX, podendo – e devendo – contribuir para outras pesquisas acadêmicas, quer no campo da Ciência da Religião, quer nos campos da História e/ou da Educação.

Referências

ABREU, Martha Campos. **“O Império do Divino”**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. 1996. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.

ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / São Paulo: FAPESP, 1999.

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

BAHIA, Benedito Juarez. **História, jornal e técnica**: história da imprensa brasileira. 5. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

CARVALHO, Thaís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX**: uma análise a partir do jornal ultramontano *O Apóstolo* (1866-1891). 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas, 2018.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX**: Os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

DALMOLIN, Aline Roes. Por uma história da imprensa católica brasileira. In: ENCONTRO DA ALCAR RS – NÚCLEO GAÚCHO DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 4, 2012, Porto Alegre. **Memórias da comunicação**. São Borja: Alcar, 2019. p. 1-15. Disponível em: http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-regionais/sul/4o-encontro-2012/memorias-da-comunicacao/at_download/file. Acesso em: 15 maio. 2022.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das revoluções. I. Diante de novos destinos. São Paulo: Quadrante, 2003, v. VIII.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das Revoluções. II. Um Combate por Deus. São Paulo: Quadrante, 2006, v. IX.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das Revoluções. III. Esses Nossos Irmãos, os Cristãos. São Paulo: Quadrante, 2008, v. X.

FONSECA, André Dione; MARIN, Jérri Roberto. Introdução. In: FONSECA, André Dione; MARIN, Jérri Roberto (orgs.). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, p. 9-15, 2020.

FONSECA, Gondin da. **Biografia do jornalismo carioca (1808-1908)**. Rio de Janeiro: Quaresma, 1941.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, p. 141-253, 2008.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação (1808-1840). In: HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, p. 7-139, 2008.

KLAUCK, Samuel. A imprensa como instrumento de defesa da Igreja Católica e de reordenamento dos católicos no século XIX. **Mneme – revista de humanidades**, Natal, v. 12, n. 29, p. 132-148, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1022/973>. Acesso em: 22 abr. 2022.

LIMEIRA, Aline de Moraes. **Jornal O Apóstolo (1866-1893): ações católicas na imprensa e na educação**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/producao/documentos/jornal-apostolo-1866-1893-acoes-catolicas-imprensa-educacao>. Acesso em: 2 mar. 2022.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. **“Os hereges estão chegando”**: o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de *O Apóstolo*. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2022.

MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 197-217, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/5XrCTGSfCVtrkBgz7tcpZch/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 abr. 2022.

MARIN, Jérri Roberto. O desenvolvimento da imprensa católica no Brasil. In: FONSECA, André Dionei; MARIN, Jérri Roberto (orgs.). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, p. 17-60, 2020.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias: a era do Liberalismo**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, v. III.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, p. 45-80, 2018.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja: uma orientação para iniciantes**. 3. ed. Belo Horizonte: o Lutador, 1995, v. II.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja: uma orientação para iniciantes**. Belo Horizonte: o Lutador, 1996, v. III.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Imperial e Transição Republicana**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, t. 2.

MELO, José Marques de. **História do jornalismo**: itinerário crítico, mosaico contextual. São Paulo: Paulus, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, p. 23-43, 2018.

NEVES, Flávio Rodrigues. A voz e a pena a serviço da Igreja: a imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 9, 2013, Ouro Preto. **Anais [...]**. Porto Alegre: Alcar, p. 1-13, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-do-jornalismo/a-voz-e-a-pena-a-servico-da-igreja-a-imprensa-catolica-e-a-ampliacao-da-esfera-publica-no-rio-de-janeiro-no-final-do-seculo-xix>. Acesso em: 28 maio 2022.

O APOSTOLO, 1866-1901 (microfilmado e digitalizado). Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/apostolo/343951>. Acesso em: 28 maio 2022.

OLIVEIRA, Daniel Freitas de. A criação da imprensa católica na arquidiocese de Cuiabá/MT: o jornal *A Cruz*. In: FONSECA, André Dione; MARIN, Jérri Roberto (orgs.). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, p. 215-233, 2020.

PINHEIRO, Alceste. *O Apóstolo*, ano I: A autocompreensão de um jornal católico do século XIX. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 14, 2009, Rio de Janeiro. Comunicação, educação e cultura na era digital: **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2009. p. 1-12. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2009/resumos/R14-0018-1.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2022.

PUNTEL, Joana T. A Igreja a caminho, na comunicação. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 221-242, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9755/6685>. Acesso em: 4 abr. 2022.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; SOUTO, Josias Freitas. A relação Igreja-imprensa: o nascimento da imprensa católica no Brasil do século XIX. **Diversidade religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 152-182, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/31334/16497>. Acesso em: 4 abr. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência**: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço / São Luís: EDUFMA, 2015.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 15, p. 143-182, 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/13171/9185>. Acesso em: 22 maio 2022.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**: catolicismos e conservadorismos nos séculos XIX e XX, Maringá, v. 12, n. 35, p. 9-42, set-dez. 2019a. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/45883/751375148315>. Acesso em: 7 mar. 2022.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo, maçonaria e protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo, v. 33, n. 2, p. 28-53, maio-ago. 2019b. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9430/6972>. Acesso em: 14 jun. 2022.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/ago. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22842/17744>. Acesso em: 23 abr. 2022.

SILVA, Fábio Gleiser Vieira. **A Igreja Católica e a comunicação na sociedade midiaticizada**: formação e competência. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 2010. Disponível em: <https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/02/25-a-igreja-cat%C3%B3lica-e-a-comunica%C3%A7%C3%A3o-na-sociedade-midiaticizada.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2022.

SODRÉ, 1983, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SOUZA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida: Santuário, 2007.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1500-1889)**. Aparecida: Santuário, v. 1, 2016.

WOLF, Hubert. História da Igreja Católica durante o “longo” século XIX de 1789 a 1918. In: KAUFMANN, Thomas et al. (org.). **História ecumênica da Igreja**: da Revolução Francesa até 1989. São Paulo: Paulus, Loyola / São Leopoldo: Sinodal, p. 87-188, 2017, v. 3.

CAPÍTULO 5

O DISTRIBUTISMO INGLÊS: UMA ALTERNATIVA CATÓLICA À QUESTÃO SOCIAL

Rhuan Reis do Nascimento¹

Introdução

O presente capítulo tem como objetivo apresentar o distributismo inglês, uma teoria econômica que surgiu nas primeiras décadas do século XX, como uma alternativa baseada nos princípios sociais católicos à questão social. Os pensadores distributistas, dentre os quais se destacam Hilaire Belloc e Gilbert Keith Chesterton, consideravam que a raiz dos problemas sociais modernos estava no fato de a propriedade dos meios de produção estar concentrada nas mãos de poucos capitalistas. Para eles, a dita concentração forçava a grande massa de homens a enfrentar uma vida de servidão assalariada.

A partir deste diagnóstico, os distributistas propuseram como solução aos problemas causados pelo capitalismo um modelo econômico fundamentado na descentralização e na maior distribuição da propriedade dos meios de produção. O socialismo também foi rejeitado pelos distributistas, na medida em que foi igualmente apontado como um ideal concentrador de propriedade, com a especificidade de centralizá-la nas mãos da elite estatal.

Para a melhor compreensão do tema, escolhemos por iniciar o capítulo com uma breve contextualização acerca dos dilemas enfrentados pela Igreja Católica no advento da modernidade. Depois, apresentaremos o advento da questão social e, como consequência, o surgimento da Doutrina Social Católica. Por fim, discorreremos sobre como os dilemas específicos enfrentados pelos católicos da Grã-Bretanha levaram à formulação do distributismo.

1 Doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor de História nas prefeituras municipais de São José do Vale do Rio Preto - RJ e de Paty do Alferes – RJ. Membro do Núcleo de Estudos do Catolicismo – NEC – da Universidade Federal de Juiz de Fora desde 2023. E-mail: nascimentorhuanreis@gmail.com.

A Igreja Católica na sociedade moderna

Na obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*, Marshall Berman (1986) descreveu a chegada da modernidade como um turbilhão, que se alimentava por muitas fontes: descobertas nas ciências físicas, industrialização da produção, explosão demográfica, crescimento urbano, consolidação de um mercado capitalista industrial, surgimento de movimentos sociais. Na visão do filósofo estadunidense, as pessoas que tiveram que lidar com essas inovações, com frequência, encararam-nas como ameaças às tradições até então estabelecidas. Assim ocorreu com a Igreja Católica, que se viu obrigada a reagir a um mundo moderno, que tinha entre suas características principais a crescente secularização.

Ao longo do século XIX, o “separatismo”, que reafirmava a necessidade de afastar o Estado e a Igreja, e, por consequência, a vida civil da vida religiosa, incomodou de forma especial a Igreja Católica. Durante a Revolução Francesa (1789-1799) e o governo de Napoleão (1799-1815), os papas agiram com prudência. Buscaram evitar agravar a perseguição vivida pelos clérigos em parte da Europa. Contudo, após a queda de Napoleão, em meio à reconstrução do Velho Continente impulsionada pelo Congresso de Viena, pontífices como Leão XII (1823-1829), Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878) assumiram a ofensiva contra a modernidade, por meio de encíclicas como a *Mirari Vos* (1832) e a *Quanta Cura* (1864) (Duff, 1998).

Em 1878, o popular bispo de Perúgia, Gioacchino Pecci, foi eleito papa. Assumiu o nome de Leão XIII. No decorrer de seu pontificado, que duraria até 1903, Leão XIII reafirmou teses de seus antecessores, como a defesa do poder temporal do papa e as críticas às filosofias modernas. Porém, argumentou em favor de alguns aspectos da cultura moderna, como o avanço científico e tecnológico. Na visão do pontífice, mesmo a existência de erros como a liberdade de imprensa, de consciência e de religião poderiam ser toleradas para que se evitasse um mal maior (Duff, 1998).

Em seus pronunciamentos sobre a modernidade, Leão XIII costumava ser assertivo, mas nada belicoso. Ciente de que o mundo moderno era pouco aberto aos clérigos, o papa estimulou que os leigos católicos ocupassem os espaços na vida pública. Fossem como escritores, políticos ou em qualquer outra função, o importante era que os fiéis da Igreja de Roma considerassem os valores católicos enquanto desempenhassem suas atividades cotidianas (Leão XIII, 2009). Para guiar clérigos e leigos no trato com os diferentes aspectos da modernidade, Leão XIII propôs que se recorresse às obras de Santo Tomás de Aquino.

Desde as primeiras décadas do século XIX, estava em curso, em algumas cidades europeias, um movimento de retorno à filosofia medieval, da qual faziam

parte as obras de Tomás de Aquino, como meio para se opor aos pensadores modernos. A cidade de Perugia, na qual Gioacchino Pecci serviu como arcebispo antes de se tornar papa, foi um dos mais importantes centros de recuperação e popularização das ideias tomistas.

Após ascender à posição de papa, Leão XIII publicou a encíclica *Aeterni Patris* (1879), por meio da qual defendeu que Tomás de Aquino foi aquele que melhor conseguiu unir a fé e a razão. Nesse sentido, escreveu:

[...] Entre todos os doutores escolásticos, brilha, como astro fulgurante, e como príncipe e mestre de todos, Tomás de Aquino, o qual, como observa o Cardeal Caetano, “por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou, de certo modo, a inteligência de todos”. [...] Tomás coligiu suas doutrinas como membros dispersos de um mesmo corpo; reuniu-as, classificou-as com admirável ordem e de tal modo as enriqueceu, que tem sido considerado, com muita razão, como o próprio defensor da honra da Igreja (Leão XIII, 1879, n. 3).

Leão XIII, listou as pessoas e as instituições que faziam bom uso das obras de Tomás de Aquino. Ressaltou Ordem dos Dominicanos; as Universidades de Paris, de Salamanca, de Alcalá, de Douai, de Tolosa, de Louvaina, de Pádua, de Bolonha, de Nápoles, de Coimbra e outras nas quais Tomás de Aquino reinava como um “príncipe em seu próprio império” (1879, n. 24). O pontífice chamou atenção ainda para o fato de que os livros de Tomás de Aquino eram sempre consultados em Concílios, para que deles se extraísse conselhos e decisões.

Ademais, Leão XIII (1879, n. 28-32) convocou os fiéis para que buscassem restaurar a verdadeira filosofia: aquela que está em acordo com os escritos de Tomás de Aquino. Em conclusão, escreveu o pontífice:

veneráveis irmãos, com muito empenho, a que, para defesa e exaltação da fé católica, para o bem social e para a promoção de todas as ciências, ponhais em vigor e deis maior extensão possível à preciosa doutrina de São Tomás. [...] Quanto ao mais, diligenciem os mestres, cuidadosamente escolhidos por vós, para fazer penetrar no espírito dos discípulos a doutrina de Santo Tomás; façam sobretudo notar claramente quanto esta é superior às outras em solidez e elevação. Que as academias que tendes instituído ou houverdes de instituir para o futuro, expliquem esta doutrina, a defendam e a utilizem para a refutação dos erros dominantes (Leão XIII, 1879, n. 33).

Os esforços de Leão XIII, para tonar o tomismo uma espécie de filosofia oficial da Igreja não se restringiram à encíclica de 1879. Afinal, no mesmo ano da publicação da *Aeterni Patris*, o papa instituiu a Academia de São Tomás de Aquino, em Roma, e pediu para que fosse criada uma cadeira de “Filosofia Tomista” na Universidade Católica de Lovaina.

Em 1892, Leão XIII remeteu uma carta para os professores de teologia, na qual os orientou a aceitar como definitivas as conclusões de Tomás de Aquino. Quanto aos tópicos não mencionados pelo autor medieval, o papa recomendou que se tomassem como corretas as conclusões que estivessem em harmonia com as opiniões conhecidas de Tomás de Aquino (Duff, 1998).

Ao indicar a obra de Tomás de Aquino, Leão XIII abriu um grande leque de assuntos e de possibilidades interpretativas aos clérigos e aos intelectuais leigos católicos. O pensador medieval foi um escritor prolífico. Escreveu mais de 60 livros. Neles, abordou questões teológicas, sociais, políticas, filosóficas e até econômicas.

Em 1891, Leão XIII optou por trazer a questão social à tona, por meio da publicação da encíclica *Rerum novarum*. Esse documento, escrito à luz das ideias tomistas, é apontado por muitos estudiosos como o manifesto fundacional da Doutrina Social da Igreja Católica.

A questão social e o surgimento da doutrina social da Igreja Católica

Em meados do século XVIII, a Inglaterra vivenciou uma grande transformação na forma de produzir bens. Trata-se da Revolução Industrial, caracterizada pela substituição da produção artesanal e manufaturada por um modelo capaz de fabricar bens de forma acelerada e com custos mais baixos, baseado na maquinofatura (Hobsbawm, 2009).

De fato, o uso das máquinas barateou a produção de mercadorias e aumentou o lucro dos burgueses, não só por permitir que mais produtos fossem fabricados em menos tempo, mas por baratear a mão de obra. Afinal, se antes o artesão precisava ser forte e possuir conhecimentos específicos para manipular as ferramentas e aplicar as técnicas necessárias à produção dos bens, após a chegada das máquinas, o trabalho se tornou mecanizado e pouco complexo. Assim, mulheres e crianças passaram a realizá-lo em troca de baixos salários (Marx, 2003).

As condições de trabalho vivenciadas nas fábricas eram desumanas. Os operários eram obrigados a trabalhar durante longas jornadas, que chegavam a dezesseis horas. Geralmente, trabalhavam de pé, em um ambiente insalubre, realizando movimentos repetitivos. Como consequência, muitos trabalhadores passaram a apresentar deformações na coluna e nas pernas. Ademais, acidentes de trabalho que causavam mortes e mutilações eram comuns. Raramente um operário chegava aos 50 anos com saúde para se manter produtivo (Engels, 2010).

Em estudo sobre a situação da classe trabalhadora na Inglaterra industrial, Friedrich Engels (2010) escreveu que os desempregados comumente morriam de

fome. Aqueles que trabalhavam, apesar de terem suas necessidades mais básicas supridas pelos baixos salários, não tinham segurança e viviam sob a ameaça de perder seus meios de vida. Além disso, os operários habitavam bairros sujos e fétidos, formados por ruas irregulares, comércio ao ar livre e por pequenas habitações sem ventilação adequada. Exaustos e sem moradia e nutrição adequadas, os operários sofriam com doenças como tifo, tuberculose e escarlatina.

Para Giacomo Martina (2014), a doutrina liberal, defendida por pensadores como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), constituiu um fator indispensável para que a sociedade industrial se consolidasse de forma a empurrar os operários na direção de uma vida miserável. Para esse autor, enquanto advogaram em favor do amoralismo econômico, da livre concorrência, do absentismo estatal e do individualismo, os teóricos do liberalismo forneceram justificativas para a ambição desmedida e para o egoísmo dos burgueses.

Embora servissem para amenizar as consciências dos burgueses, essas justificativas nem sempre foram bem recebidas pelos operários, que passaram a se organizar em busca de mudanças. Assim, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, surgiram diversos movimentos críticos à sociedade industrial. Alguns deles eram reformistas, como a Sociedade de Correspondência de Londres, fundada em 1791, que propunha a criação de uma legislação destinada a proteger os trabalhadores. Outros eram românticos, como o Ludismo, que ficou marcado na História por seus protestos baseados nas invasões das fábricas e na destruição das máquinas (Beer, 2006). Entretanto, as ideias revolucionárias que pregavam modificações de caráter estrutural foram as que mais repercutiram. Dentre elas, destaca-se o socialismo marxista, que por meio de obras como o *Manifesto do Partido Comunista* (1948), defendia a tomada dos meios de produção pelos trabalhadores e, por fim, a construção de uma sociedade capaz de superar a propriedade e as classes.

Inicialmente, as autoridades da Igreja Católica trataram a industrialização e, principalmente, os movimentos sociais críticos à sociedade capitalista com desconfiança. Desde a *Mirari Vos*, de 1932, os pontífices rechaçavam qualquer grande projeto de transformação da sociedade. Com Pio IX, o socialismo passou a ser tratado como um perigo a ser evitado. Contudo, como explicou Eamon Duff (1998), durante a maior parte do século XIX, os pontífices estavam mais interessados em reafirmar nos conflitos políticos com os príncipes do que nas mazelas dos operários.

Mais preocupados com as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores, fiéis e clérigos promoviam ações caritativas, enquanto difundiam um discurso de aceitação da pobreza como um fardo quase inevitável. Para Giacomo Martina

(2014), o despertar dos católicos para a questão social se deu, em grande medida, em torno da experiência da Comuna de Paris, em 1871. Afinal, após o levante popular ocorrido na importante cidade francesa, surgiu um medo entre os católicos de que, caso a Igreja de Roma não oferecesse uma alternativa cristã para a questão social, acabaria por perder cada vez mais fiéis para o socialismo.

Nesse contexto, o bispo Ketteler, na Alemanha, e o industrial católico Lucien Harmel, na França, encabeçaram movimentos em defesa do operariado. Em sua empresa, Harmel instituiu um modelo habitacional, um sistema de poupança, benefícios sociais e de saúde e um conselho de operários que participava das decisões de negócios. Ademais, Harmel promoveu peregrinações de trabalhadores a Roma, para despertar o interesse dos empregadores católicos e do papa para as necessidades do operariado industrial (Duff, 1998).

A partir de 1884, intelectuais católicos franceses, alemães, austríacos, suíços, belgas e italianos se reuniam em Friburgo, na Suíça, para discutir possíveis soluções para a questão social. Leão XIII, em 1888, recebeu esses pensadores para ouvir suas propostas. Como resultado, em 1891, publicou a *Rerum novarum*. Neste documento, o pontífice abordou as condições enfrentadas pelos operários com seriedade. Criticou a cobiça promovida pela doutrina liberal, responsável pela desumanização dos trabalhadores. Também reclamou do liberalismo possibilitar a acumulação desmedida da propriedade e do capital, fazendo surgir um abismo entre as classes abastadas e os mais pobres. Essa desigualdade forçava a maior parte dos indivíduos a viver uma vida marcada por uma servidão assalariada, na qual muito trabalho era trocado pelo mínimo necessário à subsistência.

O socialismo também foi denunciado por Leão XIII, como uma falsa alternativa. Na perspectiva do pontífice, caso fosse trazido à prática, o socialismo agravaria os problemas sociais, uma vez que permitiria uma acumulação ainda maior da propriedade dos meios de produção nas mãos do Estado.

Como se vê, a abordagem de Leão XIII sobre a questão social tratava a acumulação da propriedade como um tema central. Em busca de oferecer a visão cristã sobre o assunto, o pontífice escreveu que “a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (Leão XIII, 2009, n. 5). Esse direito teria, segundo o papa, sido instituído por Deus, quando dotou o homem da capacidade de alterar o estado natural das coisas para adequá-las ao seu melhor uso. Nessa perspectiva, na medida em que um indivíduo aplica trabalho sobre algo, ele adquire o direito de possuir o resultado da sua atividade laboral. Essa mesma lógica deve ser aplicada à terra. Assim, quando um homem trabalha em um campo, com o objetivo de tirar dele seu sustento, é digno que essa terra se torne sua propriedade.

Embora reconhecesse a propriedade como lícita e a apresentasse como um direito natural, Leão XIII em concordância com a *Suma Teológica*, escrita por Tomás de Aquino entre os anos de 1265 e 1273, ressaltou que toda propriedade estava sujeita à função social. Ou seja, deve contribuir para o bem comum. Embora pareça complexa à primeira vista, essa formulação sobre a propriedade é simples. Pode ser resumida da seguinte forma: Deus destinou a Terra a todos os homens. Ao longo do tempo, os indivíduos perceberam que poderia ser mais eficiente se cada um cuidasse de uma porção de terra como sua, por isso, instituíram a propriedade privada. Como parecia contribuir para o bem comum, a propriedade privada foi admitida como um direito natural. Contudo, a divisão humana não se sobrepõe à vontade divina, de que a Terra atendesse às necessidades de todos. Assim, convém lembrar que a propriedade privada deve ser sempre administrada de modo a gerar um bem social. Caso não gere, ela deve ser vista como ruim².

No contexto da Revolução Industrial e da emergência do socialismo, a perspectiva sobre a propriedade privada trazida à baila por Leão XIII atendia a diversas finalidades. Ao reconhecer a propriedade privada como algo lícito, moralmente defensável, o papa rechaçou o socialismo. Por outro lado, ao defender a necessidade de que toda propriedade privada atenda a uma função social, Leão XIII estabeleceu limites morais ao uso da propriedade e do capital privado, ressaltando a necessidade de que cada empregador utilizasse suas empresas para contribuir para o bem comum. Ademais, se a propriedade era boa, condizente com os princípios cristãos, era desejável que cada vez mais pessoas pudessem usufruir das vantagens de possuir algo. Por isso, nas entrelinhas do documento leonino, parecia estar o desejo por uma sociedade de pequenos proprietários.

Ainda durante o século XIX, a Revolução Industrial alcançou diversos países. Como as mazelas experimentadas pela classe operária se repetia nas cidades que passavam pela industrialização, a *Rerum novarum* repercutiu muito. À medida em que os problemas sociais eram atualizados, com o surgimento de novas tecnologias e de novos modos de vida, diferentes papas retornaram os princípios contidos na encíclica de 1891, de modo a demonstrar como deles ainda era possível retirar soluções para cada época (Calvez e Perrin, 1960). Assim ocorreu, por exemplo, em 1931, quando Pio XI publicou a encíclica a *Quadragesimo anno*, em 1961, com a publicação da *Mater et Magistra*, de João XXIII e em 1991, quando o Papa João Paulo II tornou pública a *Centesimus annus*. Por ser sempre lembrada como o primeiro grande pronunciamento da Igreja Católica em matéria social, a *Rerum novarum* é tida como o marco fundacional da chamada Doutrina Social da Igreja.

2 Uma explicação mais detalhada da concepção de propriedade exposta na *Suma Teológica*, bem como, sobre a apropriação de Leão XIII a essa perspectiva, pode ser encontrada em: NASCIMENTO, R. R. O Ressurgimento do conceito tomista como base da resposta católica à questão social. *Intellèctus*, v. 22, n. 1, 2023, p. 293-311, jan./jul. 2023.

A chamada Doutrina Social da Igreja constitui o meio pelo qual a Igreja orienta a ação social de seus membros, apresentando o que ela tem por princípio e condenando aquilo se opõe à fé católica. A *Rerum novarum* não se trata estritamente do primeiro posicionamento da hierarquia católica sobre questões sociais. No passado, alguns papas já haviam feito intervenções em defesa dos mais pobres. Entretanto, a encíclica leonina inovou ao sistematizar princípios destinados a orientar os homens no combate aos problemas sociais (Pontifício Conselho de Justiça e Paz, 2011). Os princípios fundamentais são: a solidariedade, a subsidiariedade e o bem comum. Mas destes derivam outros.

Os pronunciamentos da Igreja em matéria social possuem pretensões universais. Contudo, como bem ressaltou Pierre Bourdieu (2002, p. 6), o estudo sobre a circulação internacional de ideias enfrenta problemas próprios, relacionados ao fato “dos textos circularem sem seus contextos”. Com frequência, um texto, ao entrar em um ambiente de produção cultural diferente daquele no qual ele foi concebido, acaba por ser resignificado, se tornando mais ou menos revolucionário de acordo com o estado de espírito dos leitores. Por isso, recomendou Bourdieu (2002), a compreensão da circulação de ideias internacionais depende de um estudo que considere as particularidades dos diferentes contextos nacionais.

Com o objetivo de compreender como a Doutrina Social Católica, bem como a atmosfera tomista sob a qual ela foi concebida, foi recepcionada na Inglaterra, trataremos brevemente de apresentar as particularidades experimentadas pelos católicos da Inglaterra em meio ao século XIX.

O catolicismo inglês na primeira metade do século XIX

Em meio à consolidação da modernidade, os católicos ingleses se depararam com problemas diferentes dos experimentados na França. Desde seu surgimento como Estado nacional, a França representou um dos mais importantes centros do catolicismo no mundo. Quando, entre os séculos XVIII e XIX, a Igreja católica passou a enfrentar a oposição das correntes de pensadores características da modernidade – iluminismo, positivismo, modernismo, separatismo e outras – havia no país uma grande quantidade de fiéis e de clérigos para os quais o pontífice podia apelar para tentar fazer valer as suas vontades. Em outras palavras, apesar das tentativas de aniquilamento, como nos períodos mais violentos da Revolução Francesa, a religião católica permanecia como um dos principais elementos da cultura francesa (Duff, 1998).

Na virada do século XVIII para o XIX, os católicos constituíam uma pequena minoria da população inglesa. Segundo o historiador Guillaume de Merthier de

Sauvinfny (*apud* Belchior, 2012), eram cerca de 60 mil fiéis e 360 sacerdotes, que celebravam seus cultos em capelas de embaixadas, em pequenos oratórios e, principalmente, nos espaços privados cedidos por famílias aristocratas. Os ritos essenciais eram celebrados de forma quase clandestina. Os batizados católicos podiam constar nos registros paroquiais anglicanos, mas para isso se exigia um pagamento prévio. Ao contrair matrimônio, os casais passavam por duas cerimônias, uma anglicana e uma realizada por um sacerdote católico. Já para os enterros, as dificuldades eram ainda maiores. Os sacerdotes anglicanos comumente se negavam a receber corpos católicos nos cemitérios paroquiais (Heredia, 1996).

Esse pequeno número (cerca de 2% da população) não era capaz de imprimir na sociedade as marcas da sua religião. Os católicos ingleses eram tão marginalizados pelo Estado quanto pela sociedade anglicana. Não gozavam dos mesmos direitos civis e políticos que os demais súditos da coroa inglesa. Não podiam exercer profissões liberais e tinham representação no Parlamento. Assim, encontravam dificuldades para modificar a sua condição por conta própria (Laboa, 1994).

Na primeira metade do século XIX, uma série de acontecimentos contribuiu para modificar a situação dos católicos ingleses. Em 1800, durante o governo do rei Jorge III, o **Ato de União** foi aprovado, fundindo o Reino da Grã-Bretanha e o Reino da Irlanda. Nascia, assim, o Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda. Diferente do que ocorria na Inglaterra, na Irlanda os católicos constituíam uma maioria ativa da população, que se levantava contra a dominação política e religiosa imposta pela coroa inglesa. Inclusive, a aprovação do **Ato de União** teve como condição uma promessa de que o rei emanciparia os católicos e permitiria que eles elegeassem seus representantes para o Parlamento. Posteriormente, o rei não cumpriu sua promessa. Alegou que emancipar os católicos ia de encontro ao seu juramento. Mas a união dos reinos permitiu que os católicos irlandeses e ingleses passassem a lutar juntos pela igualdade de direitos (Laboa, 1994).

O número de católicos na Inglaterra aumentou consideravelmente nas primeiras décadas do século XIX. Nos períodos mais violentos da Revolução Francesa, muitos sacerdotes católicos atravessaram o Canal da Mancha em busca de refúgio. A presença dos padres exilados ajudou a difundir o catolicismo no país. Além disso, com a união entre Irlanda e Inglaterra, muitos católicos irlandeses se mudaram para a território inglês em busca de melhores condições de vida (Laboa, 1994).

Esse crescente número de fiéis católicos viu, entre 1805 e 1806, Napoleão anexar territórios na Península Itálica e, por fim, exigir que Pio VII (1800-1823) fechasse os portos dos Estados papais aos barcos ingleses. A resposta negativa

do papa fez com que, em 1808, as tropas francesas invadissem Roma e tornasse o pontífice um prisioneiro. A violência de Napoleão levou a coroa britânica a se aproximar do papado, inclusive, cogitando resgatar Pio VII em uma fragata (Duff, 1998).

Antes da prisão do pontífice, em 1808, a Câmara dos Comuns já havia começado a debater a emancipação dos católicos. Apenas em 1814, o Secretário de Estado de Pio VII, o cardeal Consalvi, se reuniu com o Secretário de Estado para assuntos externos da Inglaterra, Visconde de Castlereagh, e estabeleceram as condições indispensáveis para a emancipação dos católicos ingleses. Foram elas: que a Santa Sé reconhecesse o direito do rei de vetar as nomeações episcopais; que os católicos chamados a exercer funções públicas prestassem um juramento de fidelidade; que a coroa tivesse controle sobre as comunicações entre Roma e os católicos das Ilhas Britânicas (Belchior, 2012).

Os representantes do catolicismo inglês aceitaram as condições, que foram levadas como projeto de lei à Câmara dos Comuns. Os bispos irlandeses, juntamente com o líder nacionalista católico Daniel O'Connell (1775-1847) consideraram as exigências uma forma de submeter a Igreja ao Estado anglicano. Por fim, o projeto foi recusado, mas os bispos irlandeses não desistiram da emancipação. Com efeito, começaram a buscar diretamente o apoio de Pio VII e, sobretudo, a partir da atuação de O'Connell, iniciaram uma intensa onda de protestos pela aprovação dos direitos dos católicos (Belchior, 2012).

Em 1829, a emancipação dos católicos foi aprovada. Posteriormente, O'Connell foi eleito para o Parlamento Britânico e, pouco a pouco, conquistou vitórias importantes, sobretudo para os católicos irlandeses. Assim, em 1832, os bispados anglicanos na Irlanda foram suprimidos e, em 1838, o dízimo que os católicos eram obrigados a pagar para sustentar o clero anglicano foi revogado (Laboa, 1994, p. 106).

A maior autonomia e o crescimento no número de fiéis católicos (em 1850 o país contava com cerca de 679 mil católicos), levou o papa Pio IX a reestabelecer a hierarquia diocesana na Inglaterra (Belchior, 2012). Para isso, tornou Nicholas Patrick Stephen Wiseman (1802-1865) arcebispo de Westminster. Nascido em Sevilha, filho de pais irlandeses, Wiseman estudou na Irlanda, na Inglaterra e, posteriormente, em Roma, no English College. Após receber o título de doutor em Teologia, foi, em 1825, ordenado sacerdote.

Entre as décadas de 1820 e 1830, Wiseman destacou-se como acadêmico. Foi nomeado reitor do English College, curador dos manuscritos árabes no Vaticano e professor de línguas orientais na Universidade Romana. Além disso, foi

destinado por Leão XII para que pregasse aos ingleses residentes em Roma. Em 1835 e em 1836, visitou a Inglaterra sucessivas vezes, para proferir palestras sobre os princípios católicos. Participou da fundação da *Dublin Review*, revista católica editada em Londres. No início da década de 1840, Wiseman foi ordenado bispo e enviado a Roma, para auxiliar no vicariato central. Também foi nomeado presidente do Oscott College, em Birmingham. As ações acadêmicas e religiosas de Wiseman alcançaram uma relevante repercussão na Grã-Bretanha. Seus escritos foram lidos e comentados entre os anglicanos da Universidade de Oxford e entre os católicos irlandeses (Belchior, 2012).

Quando Wiseman foi ordenado arcebispo, muitos anglicanos reagiram negativamente. Os ingleses temiam que a restauração da hierarquia católica na Inglaterra fosse apenas o primeiro passo de um projeto do pontífice romano para interferir no país. Além disso, como o número de católicos havia crescido, em grande medida por conta da imigração irlandesa, o catolicismo era pejorativamente tratado pelos anglicanos como a religião dos imigrantes (Laboa, 1994).

Mesmo tendo que lidar com o clima contrário à Igreja de Roma, o cardeal Wiseman conseguiu estabelecer as estruturas do catolicismo na Inglaterra. Nomeou bispos, regularizou a vida eclesiástica e construiu igrejas e escolas católicas (Belchior, 2012). Na década de 1865, quando o cardeal Wiseman faleceu, os católicos ainda constituíam uma pequena parcela da população inglesa, mas, apesar da discriminação, gozavam de direitos políticos e de uma comunidade religiosa mais bem estruturada do que no início do século.

O Movimento de Oxford e a conversão de anglicanos renomados ao catolicismo

Os debates em torno dos direitos dos católicos levaram as questões religiosas ao centro da vida parlamentar britânica. Após a aprovação da emancipação católica, os parlamentares começaram a discutir a possibilidade de reformar o estatuto da Igreja anglicana. Nesse contexto, três tendências do anglicanismo passaram a se manifestar de forma intensa.

A primeira, a *Low Church*, é marcada pelo despertar evangélico, que prolongava o espírito do puritanismo e do metodismo. A segunda, a *High Church*, insistia na necessidade de tornar a Igreja autônoma do poder público. Era mais próxima do catolicismo, tanto na forma como pretendia organizar a doutrina quanto na liturgia. A terceira, a *Board Church*, amplamente influenciada pelo iluminismo e pelo empirismo, buscava aproximar a fé e a ciência. Havia ainda um pequeno grupo de biblistas que se debruçavam sobre as fontes primitivas do Cristianismo.

Em julho de 1833, John Keble (1792-1866) proferiu em Oxford um discurso sobre a apostasia nacional, no qual condenou a possibilidade de a reforma da Igreja anglicana ser determinada pelo Parlamento. Na visão de Keble, os sacerdotes anglicanos que deveriam ser os responsáveis por definir a sorte da instituição religiosa. O discurso de Keble ecoou entre os partidários da *High Church*, que deram início ao chamado “Movimento de Oxford”, também conhecido como Tractarismo. Esse nome se deu porque o movimento consistiu, em grande medida, na publicação de tratados, conhecidos como *Tracts for the times* (1833-1841), voltados a chamar a atenção do clero para pontos da doutrina que deveriam ser considerados na reforma. (Dessain, s.d.).

A personalidade mais conhecida desse movimento foi John Henry Newman (1801-1890). Sacerdote anglicano e professor em Oxford, Newman afirmava que a *Low Church*, corrente majoritária anglicana, havia rompido com a sucessão apostólica e assumido posições que favoreciam a laicização. Já a Igreja Católica era criticada por corromper a sucessão e por se distanciar da Igreja Primitiva. Com efeito, o religioso propôs a “via do meio”, que consistia na recuperação dos princípios que orientaram a Igreja Primitiva (Belchior, 2012).

Os estudos sobre as origens do Cristianismo guiaram Newman a, em 1841, publicar seu nonagésimo *Tract*. Nele, o sacerdote anglicano buscou demonstrar que os 39 artigos de 1571, que representavam a expressão de fé anglicana, não estavam tão distantes da essência do catolicismo como se imaginava. O texto de Newman foi mal recebido pelos bispos anglicanos. Com isso, os *Tracts* deixaram de ser publicados (Belchior, 2012). Pouco depois, em 1845, Newman rompeu com a Igreja anglicana e tornou-se católico. Dois anos depois, chegou a presbítero. Após anos escrevendo sobre o desenvolvimento da doutrina cristã e dirigindo instituições católicas de ensino na Grã-Bretanha, Newman foi, em 1879, ordenado cardeal por Leão XIII (Belchior, 2012). A conversão de Newman e de outros membros do Movimento de Oxford abriram as portas para que muitos ingleses passassem do anglicanismo ao catolicismo.

Cardeal Manning e o catolicismo social na Inglaterra

Henry Edward Manning (1808-1892) foi outro sacerdote anglicano a converter-se ao catolicismo. Também membro do Movimento de Oxford, Manning abdicou da fé anglicana em 1850 e, um ano depois, foi recebido pela Igreja Católica e ordenado sacerdote. Sua intensa atividade pastoral e as habilidades como intelectual e administrador fizeram com que Manning ascendesse rapidamente na hierarquia da Igreja. Em 1865, foi nomeado arcebispo de Westminster. A Catedral

de Westminster foi construída sob sua liderança. Além disso, o religioso contribuiu para a elaboração de um amplo sistema de educação católica na Inglaterra. Manning foi ordenado cardeal em 1785. Três anos mais tarde, participou do Conclave que elegeu Leão XIII.

Manning foi influente no pontificado de Leão XIII. Conhecido como “cardeal dos pobres” por suas conferências públicas sobre as condições dos operários, Manning estava entre os cardeais que contribuíram na escrita da *Rerum novarum* (Alea, 2004). O arcebispo de Westminster era um ultramontano, defensor ferrenho da autoridade papal. Porém, no campo social, era bastante progressista. Em seus pronunciamentos, Manning defendeu uma maior participação política da classe operária para que, com isso, fosse criada uma legislação que regulasse as relações entre trabalhadores e empregadores (Duff, 1998).

No ano de 1874, Manning proferiu um importante discurso no *Mechanics' Institute*, em Leeds. Nessa ocasião, enquanto versava sobre dignidade e direitos dos trabalhadores, o arcebispo defendeu que o princípio do livre mercado deveria ser cumprido e verificado pela condição moral (Muller, 2003). Em 1889, Manning, já como cardeal, atuou como mediador em uma grande greve dos estivadores de Londres. A greve, que durou cerca de um mês, acabou com a conquista de direitos por parte dos trabalhadores. As ações do cardeal, nesse importante evento para a história do movimento dos trabalhadores ingleses, foram tão relevantes para o término do conflito que o episódio passou a ser conhecido como “A paz do cardeal”. Fazendo uso deste termo, o *The Catholic Telegraph*, de Ohio, publicou, em 10 de outubro de 1889, um tributo ao religioso, no qual comparou Manning a Leão Magno, papa que foi ao encontro de Átila para persuadi-lo a desistir de invadir Roma, em 452.

O cardeal Manning estimulou os operários para que criassem associações por meio das quais poderiam lutar pelos seus direitos. Usou a sua influência para auxiliar na organização de instituições como a *St. Vincent Paul Society*, que objetivava a encontrar emprego para irlandeses, recuperar prostitutas e dar assistência a delinquentes (Muller, 2003). Manning ainda desempenhou um papel importante na formação de alguns intelectuais cristãos – católicos e anglicanos – que passaram a se dedicar às questões sociais. Como exemplo, pode-se citar a escritora inglesa Elizabeth Rayner Parkes (1829-1925), mais conhecida como Bessie.

Bessie foi uma importante ativista da causa feminina. Inconformada com a situação das mulheres na sociedade vitoriana, tornou-se a principal editora da primeira revista feminista britânica, a *English Woman's Journal*. Na segunda metade do século XIX, Bessie envolveu-se nos debates sobre o Movimento de Oxford. Em busca de aprender sobre a Reforma Protestante, foi ao encontro de

Manning. A inteligência do sacerdote católico surpreendeu a jovem ativista. Pouco depois dessa reunião, em 1864, Bessie anunciou sua conversão ao catolicismo.

Em 1870, Bessie, que havia se casado com o advogado francês Louis Belloc, deu à luz a Hilaire Belloc, que viria a se tornar o formulador de uma das principais alternativas católicas ao socialismo e ao capitalismo. Tratava-se de Hilaire Belloc, historiador e escritor que desenvolveu o distributismo econômico. Favorecido pela amizade que sua mãe tinha com o cardeal, o jovem Hilaire Belloc manteve contato com Manning. Em um de seus relatos autobiográficos, Belloc escreveu sobre a proximidade com o religioso.

Durante meus primeiros dias em Londres, quando ainda era muito jovem [...], tinha o costume de visitar o cardeal com a maior frequência possível. Naquelas breves entrevistas, escutei muitas coisas que depois pude comprovar durante a minha trajetória [...] e que me pareceram (e me seguem parecendo) que Manning foi o maior inglês de seu tempo. Certamente, era maior que todo aquele grupo, pequeno, porém imensamente significativo, que, na era vitoriana, se sobrepôs aos demais por sua vontade e por sua inteligência, que não só lhe fizeram perceber a fé, mas também aceitá-la (Belloc, 1925, p. 54-55).

Quando, entre agosto e setembro de 1889, Manning mediu as negociações entre os líderes dos estivadores em greve, John Burns e Ben Tillett, que se tornariam parlamentares, e os gerentes dos portos, Belloc acompanhou entusiasmado o desenrolar dos acontecimentos.

Só tinha dezenove anos; adorava estar em meio às intensas paixões daquela época. (...). Recordo-me das grandes multidões que seguiam John Burns e como eu mesmo percorria milhas por meio do *East End* para escutar suas palavras; e lembro-me daquele grande redemoinho de homens em *Trafalgar Square* no dia crítico em que ele e outros aceitaram ir para a prisão. Agora, não há nada pelo que os homens estariam dispostos a agir assim; ninguém crê em nada; por isso, considero que os anos de minha juventude foram tempos melhores (Belloc, 1925, p. 232-234).

Segundo Joseph Pearce (2016), Belloc foi profundamente impactado por Manning. De fato, o jovem intelectual absorveu do cardeal muito do ultramontanismo e do radicalismo político em defesa dos pobres. Impulsionado pelo catolicismo social, que movia o cardeal inglês, Belloc lançou as bases do distributismo.

O distributismo inglês

O distributismo corresponde a um modelo econômico baseado na fragmentação e na ampla difusão da propriedade privada dos meios de produção. Hilaire Belloc foi o formulador desse modelo econômico. O jornalista e escritor inglês

Gilbert Keith Chesterton foi quem mais escreveu artigos e proferiu conferências em defesa do distributismo.

As primeiras aparições das ideias que passariam a ser conhecidas como “distributistas” ocorreu em um debate ocorrido na revista socialista *New Age*, entre os últimos meses de 1907 e os primeiros de 1908. Nessa ocasião, Hilaire Belloc e Gilbert Keith Chesterton se opuseram a George Bernard Shaw e Hebert George Wells em relação aos caminhos que deveriam ser trilhados para resolver os problemas sociais ingleses.

Shaw e Wells se mantiveram fiéis ao socialismo Fabiano, que argumentava que, nos países democráticos, as reformas sociais poderiam ocorrer por vias institucionais, por meio do proselitismo, da eleição de parlamentares socialistas e, em consequência, pela aprovação de leis voltadas à melhoria da vida dos trabalhadores. Em contrapartida, Belloc e Chesterton argumentaram em prol de uma sociedade na qual a propriedade não estivesse concentrada em poucas mãos, como ocorria no capitalismo e como queriam os socialistas, mas acessível a uma ampla quantidade de famílias. Afinal, para esses autores, a propriedade garantia a liberdade e a segurança dos indivíduos, uma vez que os libertava da necessidade de servir a um proprietário dos meios de produção em troca de um pequeno salário (Castaño, 2005).

Após o fim do debate, Belloc e Chesterton seguiram propagando suas ideias por meio de artigos publicados em jornais, livros e conferências. Em maio de 1911, no *Memorial Hall*, Belloc travou um debate com Ramsay MacDonald, um dos líderes do Partido Trabalhista (1866-1937). Esse debate, que deu origem ao panfleto intitulado *Socialism and the Servile State (Socialismo e o Estado Servil)* (1911), girou em torno da eficácia das leis de seguridade social, especialmente da lei de Seguro Nacional proposta por Lloyd George (1863-1945).

MacDonald acreditava que essa nova legislação possibilitaria a emergência de um Estado de bem-estar social, que, gradualmente, daria lugar a um Estado socialista. Belloc, por sua vez, explicou que a instauração dessas leis não levaria ao socialismo, mas apenas reduziria a instabilidade do capitalismo, aumentaria o distanciamento entre as classes e perpetuaria o estado de servidão assalariada enfrentado pela maioria dos ingleses. Na perspectiva de Belloc, o capitalismo deveria ser substituído por um modelo econômico pautado na descentralização da propriedade dos meios de produção (Belloc e MacDonald, 1911).

Em 1912, Belloc retomou e aprofundou os argumentos utilizados no debate com MacDonald e, enfim, publicou o livro que entrou para a história como a primeira sistematização do ideário distributista: *The Servile State (O Estado Servil)*.

Em *O Estado Servil*, o historiador anglo-francês aprofundou o argumento segundo o qual a propriedade privada dos meios de produção constitui uma condição para o exercício da liberdade. Segundo Belloc, só o homem que possui os meios para suprir as próprias necessidades pode ser considerado livre. Do contrário, ele tem a subsistência, e, por consequência, todas suas escolhas condicionadas à vontade do proprietário que o emprega. Assim, Belloc propôs, como alternativa ao capitalismo, uma sociedade na qual a propriedade fosse experimentada de modo privado, porém descentralizado, sendo acessível em pequenas porções a um grande número de pessoas. Distantes da lógica capitalista da concorrência e da acumulação, os comerciantes e os artesãos da chamada “sociedade distributista” poderiam formar corporações inspiradas nos modelos medievais, que objetivassem o bem comum. Para Belloc, a sociedade distributista nada tinha de utópica, porque já havia sido experimentada na Idade Média e estava em acordo com a natureza humana (Belloc, 2017).

Os distributistas se opunham ainda aos fundamentos filosóficos do capitalismo e do socialismo. Consideravam incorreto, por exemplo, o entendimento capitalista acerca do homem – segundo o qual o indivíduo é visto como ser puramente material, movido apenas pelos seus interesses. De modo parecido, compreendiam que os socialistas erravam ao reduzir as relações humanas ao aspecto econômico. Nessa perspectiva, Daniel Sada Castaño (2005) ressaltou que o distributismo tem como base uma “autêntica antropologia social”. Isto é, na ótica distributista, a pessoa ocupa o centro de toda ação política e econômica. Essa antropologia aponta o desenvolvimento integral do homem como a finalidade da vida. Assim, as questões trazidas à tona pelos autores distributistas tinham como objetivo garantir aos homens as condições básicas para uma vida digna e feliz.

Para que esses objetivos fossem alcançados seria necessário que o homem, por sua vontade e segundo as suas circunstâncias, desenvolvesse suas faculdades de forma a alcançar a sua finalidade. Somente o homem livre pode desenvolver-se rumo à plenitude. Por outro lado, o estado de servidão vivido pelo “homem comum” com o advento do capitalismo acabou por atrofiá-lo, afastando-o de sua finalidade (Castaño, 2005). Para reverter o quadro social do início do século XX, os distributistas propunham a descentralização da propriedade como forma de devolver a liberdade aos homens.

A proximidade entre as ideias distributistas e as formulações sobre a propriedade e sobre a natureza humana apresentadas na *Rerum novarum* e na doutrina tomista não são acidentais. Os próprios autores distributistas evidenciaram que o modelo econômico, elaborado por Belloc, era uma tentativa de aplicação dos princípios sociais católicos.

Há passagens da encíclica do Papa Leão sobre o trabalho [conhecida como *Rerum novarum*, publicada em 1891] que somente agora estão sendo usadas como sugestões para movimentos sociais muito mais novos que o socialismo. E quando o Sr. Belloc escreveu a respeito do Estado Servil, ele estava apresentando uma teoria econômica tão original que quase ninguém ainda percebeu do que se trata (Chesterton, 2012, p. 73).

A Hilaire Belloc devemos o distributismo. Não que ele tenha inventado a ideia, que já está implícita no catolicismo e explícita na *Rerum novarum*, a maior encíclica de Leão XIII. Porém, sim, ele inventou a coisa como sistema de economia prática, e como alternativa ao capitalismo e ao comunismo (Titterton, 2011, p. 45).

Entre os distributistas havia ainda Eric Gill (1882-1940), um famoso escultor que tinha deixado o socialismo e se tornado católico e distributista após ler *O Estado Servil*. Em 1920, Eric Gill, juntamente com o impressor Hilary Pepler (1878-1951), fundou a *Guild of St Joseph and St Dominic* (Guilda de São José e de São Domingos), em Ditchling. Ali, ao redor das oficinas dos artesãos, da *St Domenic's Press* e da capela, formou-se uma comunidade de pessoas dispostas a proteger e a promover o trabalho dos demais membros, como ocorrida com as guildas medievais. Os membros da guilda eram, em maioria, dominicanos e vários deles se declaravam distributistas.

O padre Vincent McNabb (1868-1943), autor de *Nazareth or Social Chaos* (*Nazaré ou caos social*) (1933), era o diretor espiritual da guilda. Membro da Ordem Dominicana, tal como Tomás de Aquino, McNabb foi, segundo Titterton (2011), um filósofo, teólogo e economista notável, além de autoridade sobre Santo Tomás de Aquino. Segundo Salvador Alea (2005), o padre McNabb foi mais um vínculo vivo entre o distributismo e as ideias tomistas.

Ademais, cabe lembrar que Chesterton foi um profundo conhecedor das ideias de Tomás de Aquino. Com efeito, em 1933, Chesterton publicou uma biografia do pensador medieval intitulada *Santo Tomás de Aquino*.

A atuação dos distributistas

O distributismo não constituiu um partido. Tampouco, foi um movimento de massas. Na verdade, o distributismo sequer conseguiu influenciar de modo claro a política institucional inglesa em sua época. Assim, as ações dos distributistas foram, em sua maioria, de cunho intelectual, voltadas ao proselitismo.

As primeiras aparições do ideário distributista surgiram na revista *New Age*, entre 1907 e 1908. As primeiras obras notadamente distributistas, *O que há de errado com o mundo* e *O Estado Servil*, datam, respectivamente, de 1910 e 1912. Contudo, um movimento distributista só surgiu em meados da década de 1920.

Durante o intervalo de pouco mais de uma década, as ideias distributistas foram propagadas de forma pouco intensa, por meio de artigos temporalmente espaçados publicados em veículos como *Eye-Witness*, *New Witness*, *Illustrated London News* e *Daily News*. Titterton explicou que esse aparente arrefecimento na defesa do distributismo se deu porque Belloc já teria exposto argumentos incontestáveis em seu livro, de modo que “não seria necessário publicar sua declaração de direitos humanos em cada edição” (Titterton, 2011, p. 81).

Em meados da década de 1920, Chesterton promoveu uma mudança no *New Witness*, um pequeno jornal que pertencia a seu falecido irmão. Sob a liderança de Chesterton, o jornal mudou de nome e de formato. Passou a ser editado em forma de revista semanal e a ser chamado de *G.K.'s Weekly*. Essa publicação se tornou uma espécie de meio de divulgação oficial das ideias distributistas. Chesterton ditava o tom da publicação. Escrevia metade dos textos publicados em cada edição, fazia os desenhos e, por vezes, convencia a algum intelectual de outra corrente a enviar um texto para a *G.K.'s Weekly*.

Do ponto de vista econômico, a *G.K.'s Weekly* era insustentável. O semanário não vendia bem e raramente recebeu doações. Pouco após o início do periódico, Chesterton teve que abrir mão do salário que recebia e os demais funcionários sofreram reduções salariais. Diante da iminência da falência, Titterton sugeriu que Chesterton criasse uma liga para arrecadar fundos para sustentar a publicação (Titterton, 2011). Assim, surgiu a Liga Distributista, que era presidida por Chesterton.

A primeira assembleia da liga ocorreu em setembro de 1926. Embora estivesse marcada para a sala menor do *Essex Hall*, antes de começar, foi transferida para a sala maior. Nessa ocasião, definiu-se que o objetivo da liga era “assegurar a restauração da liberdade por meio da distribuição da propriedade” (Titterton, 2011, p. 119)

A Liga Distributista, que se reunia em uma taberna em Devereux, atingiu seu ápice em 1928, com um número aproximado de dois mil membros (Castaño, 2005). Possuía membros divididos em núcleos espalhados por toda a ilha britânica. Todos os membros pagavam uma pequena mensalidade, para custear as ações da liga e, principalmente, a *G.K.'s Weekly*. O núcleo de Birmingham foi um dos mais ativos. Por vezes, se equiparou em número de membros e em lucros à sede de Londres.

A sede realizava mensalmente um debate público no *Essex Hall*. Além de expoentes do distributismo, líderes de movimentos políticos, de sindicatos e de grupos sociais eram ouvidos por centenas de pessoas. Para citar exemplos, em 17 de dezembro de 1926, em um debate sobre os sindicatos, presidido por Cecil Palmer, participaram G. K. Chesterton, Hoffman, representante do sindicato dos

comerciários, Hall, representante do sindicato dos empregados postais e Jackson, líder do Partido Comunista; em 14 de fevereiro de 1927, ocorreu um debate sobre a ameaça dos monopólios no qual o público presente pôde ouvir Chesterton, Belloc, A. T. Bennet (defensor dos transportes gratuitos), Arnold Dawson (do *Daily Herald*), Leo M. Lion (ator e diretor) e Gordon Selfridge (um comerciante famoso na Inglaterra) (Titterton, 2011).

A importância dada pelos distributistas às atividades de cunho proselitista não deve ser interpretada como uma ausência de ações práticas. Em *An Essay on the Restoration of Property (O ensaio sobre a Restauração da Propriedade)*, publicado originalmente em 1936, com financiamento da Liga Distributista, Belloc (1949) expôs três passos que seriam necessários para o atingimento da sociedade distributista. O primeiro, dizia respeito à conscientização em relação às dificuldades e limitações inerentes ao processo. O segundo passo correspondia na criação de um estado de ânimo favorável à distribuição da propriedade. Por fim, como terceiro passo, viriam as medidas de Estado.

Observando os passos apontados por Belloc, um ponto nos chama a atenção: o segundo passo. Por criação de um estado de ânimo favorável à distribuição da propriedade, Belloc compreende denunciar os males relacionados à concentração da propriedade e também promover as vantagens da pequena propriedade. Com essas medidas, o autor esperava ver ressurgir nos homens o desejo natural por possuir. Desejo esse que havia sido atrofiado por séculos de centralização dos meios de produção.

Olhando para esse esquema, pode-se afirmar que a maior parte das ações distributistas – os textos contrários ao capitalismo, as conferências, os debates, a criação da liga – faziam parte desse segundo passo. No livro de 1936, contudo, Belloc dedicou a maior parte das páginas a versar sobre o terceiro passo. Nesse sentido, o autor demonstrou que seria necessário recorrer aos poderes do Estado para, por meio da aplicação de impostos progressivos, estimular a fragmentação das grandes propriedades.

Chesterton faleceu em 1936. Sem sua liderança, a Liga Distributista se enfraqueceu e logo deixou de existir. O mesmo ocorreu com a *G.K.'s Weekly*. Belloc, que faleceria apenas em 1953, seguiu a defender as ideias distributistas até seus últimos anos de vida. Porém, sem grande repercussão.

No Brasil, as ideias distributistas chamaram a atenção de pensadores católicos ligados ao Centro Dom Vital, em especial, de Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Este importante líder do laicato católico brasileiro teve seus primeiros contatos com o tema ainda durante a década de 1920. Entusiasmado, Amoroso

Lima chegou a trocar cartas sobre o tema com Hilaire Belloc e a produzir muitos textos, por meio dos quais buscou propor o distributismo como alternativa econômica para o Brasil (Nascimento, 2020).

Considerações Finais

Tomamos como objetivo para o presente capítulo apresentar o distributismo inglês como uma alternativa baseada nos princípios sociais católicos à questão social.

Como demonstrado, a questão social corresponde às péssimas condições de vida e de trabalho experimentadas pelo operariado no contexto da consolidação da Revolução Industrial. Para os distributistas, a questão social era resultado da concentração da propriedade dos meios de produção em poucas mãos, como ocorria no sistema capitalista. Afinal, enquanto apenas alguns poucos homens possuíam os fatores necessários para a produção de bens, todos os outros, despossuídos, precisariam vender sua força de trabalho para algum empregador, em troca dos salários necessários para a subsistência.

Acreditando que a felicidade dos homens depende da liberdade, e que esta que só seria alcançada pelo exercício da propriedade, os distributistas formularam, em concordância com os princípios católicos, um modelo econômico baseado na descentralização e na maior distribuição da propriedade dos meios de produção. Para levar esse modelo à prática, os pensadores ligados ao distributismo investiram seus esforços na produção de escritos e na apresentação de conferências que denunciassem os malefícios da concentração dos meios de produção em poucas mãos e que valorizassem a pequena propriedade.

Apesar de o movimento distributista ter perdido força a partir da década de 1930, sem ter produzido nenhuma grande alteração institucional na Inglaterra, o tema ainda precisa ser tornar mais conhecido entre os estudiosos do catolicismo brasileiro. Afinal, a aplicação do distributismo no Brasil foi amplamente defendida no século passado, principalmente, por Alceu Amoroso Lima.

Referências

ALEA, S. A. El distributismo inglés: una alternativa de raíz tomista a los totalitarismos del siglo XX. In: **Cuadernos de pensamiento**. Madri: Fundación Universitaria Española, n. 16, p. 277-299, 2004.

BEER, M. **História do socialismo e das lutas sociais**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BELCHIOR, M. A. P. **John Henry Newman e a questão da Infalibilidade Papal:** A leitura do dogma e a compreensão do papel do Romano Pontífice. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia)- Universidade Católica Portuguesa. Lisboa, 2012.

BELLOC, H. **The Cruise of the Nona.** Londres: Constable, 1925.

BELLOC, H. **La restauración de la propiedad**, 1. ed. Buenos Aires: Poblet, 1949.

BELLOC, H. **O Estado Servil.** Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017.

BELLOC, H.; MACDONALD, J. R. **Socialism and the Servile State.** Londres: The South West London Federation of the Independent Labour Party, 1911.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 1986.

BOURDIEU, P. As condições sociais da circulação internacional das ideias. In: **Enfoques – Revista Eletrônica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. IV-117, 2002.

CALVEZ, J.; PERRIN, J. **Igreja e sociedade económica:** ensino social dos papas de Leão XIII a Pio XII (1878-1958). Porto: Livraria Tavares Martins, 1960.

CASTAÑO, D. **Gilbert Keith Chesterton y el Distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX.** Madri: Fundación Universitaria Española, 2005.

CHESTERTON, G.K. **Todos os caminhos levam a Roma.** São Paulo: Oratório, 2012.

DESSAIN, C. S. **O Cardeal Newman** – precursor do Vaticano II. Braga: Livraria A.I., s.d.

DUFF, E. **Santos e pecadores:** a história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** São Paulo: Boitempo, 2010.

HEREDIA, B. K. La minoria católica em Inglaterra según el testimonio de Antonio Ponz (1783). In: **Chronica Nova**, v. 23, Granada, p. 189-199, 1996.

HOBBSAWM, E. **La era de la Revolución:** 1789-1848. Buenos Aires: Crítica, 2009.

LABOA, J. M. **La Iglesia del siglo XIX:** entre la restauración y la revolución. Madri: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1994.

LEÃO XIII, Papa. **Carta enc. Aeterni Patris**. 1879. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acesso em: 19 set. 2024.

LEÃO XIII, Papa. **Carta enc. Rerum novarum**. São Paulo: Paulinas, 2009 [1891].

MARTINA, G. **História da Igreja**: de Lutero aos nossos dias. V. IV. São Paulo: Loyola, 2014.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, v. 1 e 2, 2003.

MULLER, J. **Gerard Manley Hopkins and Victorian Catholicism**: A Herat in Hiding. Nova Iorque: Routledge, 2003.

NASCIMENTO, R. R. Aspectos sobre a recepção das ideias distributistas no Brasil. In: SILVA, A. G.; NASCIMENTO, R. R. (orgs.). **Distributismo**: economia para além do capitalismo e do socialismo. Curitiba: Appris, 2020.

NASCIMENTO, R. R. O ressurgimento do conceito tomista como base da resposta católica à questão social. **Intellèctus**, v. 22, n. 1, p. 293-311, jan./jul. 2023.

PEARCE, J. **El viejo trueno**: biografia de Hilaire Belloc. Madri: Palabra, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

TITTERTON, W.R. G.K. **Chesterton, mi amigo**. Madri: Ediciones RIALP, 2011.

TRIBUTE to cardinal Manning. In: **The Catholic Telegraph**, Cincinnati, v. 58, n. 45, p. 3, 10 out. 1889.

CAPÍTULO 6

O LAMPADÁRIO E O CATOLICISMO JUIZ-FORANO NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Rosiléa Archanjo de Almeida e Lima¹

Introdução

Com a fundação da Diocese de Juiz de Fora em 1º de fevereiro de 1924, sob a Bula Pontifícia *Ad Sacrosancti Apostolatus Officium* do Papa Pio XI, a Igreja passou a ter liderança no município. Entretanto, a instalação canônica só ocorreu em 1º de fevereiro de 1925, com a chegada de Dom Justino José de Sant'Ana, seu primeiro bispo (Arquidiocese, 2011).

Aspectos observados na literatura juiz-forana nos apresentam traços do episcopado de Dom Justino, que tinha como lema: “O Senhor é a minha fortaleza.” O impresso *O Lampadário*, idealizado pelo bispo, foi a publicação oficial da Igreja, onde encontramos várias diretrizes episcopais, principalmente em relação à formação moral dos fiéis juiz-foranos, como veremos em nossa pesquisa.

Assim como em outros impressos católicos, os leitores d’*O Lampadário* eram responsáveis por sustentar os órgãos da “boa imprensa”, que defendia a causa da Igreja, combatia o protestantismo, a maçonaria, as outras crenças e o feminismo. E Dom Justino colocava em prática, dessa forma, a “boa imprensa” na cidade.

1 De Santo Antônio do Paraibuna à Manchester Industrial

Várias versões tentam explicar a introdução do nome Juiz de Fora, em detrimento da antiga alcunha do povoado de Santo Antônio de Parahybuna, que

1 Doutoranda e mestra em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF), além de cursar o bacharelado nesta área. É graduada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pela UniAcademia Juiz de Fora (MG). Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC-UFJF).

remetia ao santo católico português. Todavia, segundo apresenta Musse (2008), uma pesquisa realizada na década de 1980 por Alexandre Miranda Delgado, nos arquivos da Torre do Tombo, em Portugal, sugere uma versão mais acurada para a designação da cidade. A partir de apontamentos reproduzidos na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora*, um documento datado de 18 de março de 1711 descreve a nomeação do bacharel Luís Forte Bustamante e Sá, como juiz, servidor da Coroa Portuguesa, que prestou serviços no Rio de Janeiro no século XVIII (Musse, 2008).

As pesquisas de Alexandre Delgado acrescentam que, em 6 de novembro de 1728, o prédio da fazenda, construído por Luís Forte Bustamante e Sá, foi vendido ao seu genro, o Desembargador e Juiz do Fisco, doutor Roberto Carr Ribeiro (Musse, 2008). Dez anos mais tarde, em 10 de setembro de 1738, Roberto Carr e sua esposa Maria Angélica de Sá venderam a “Fazenda do Juiz de Fora” para o fazendeiro Antônio Vidal.

Conforme Pereira (2002), a primeira capela do território de Antônio Vidal foi requerida em 1741 por este proprietário, solicitando licença ao Bispo do Rio de Janeiro para a construção da igreja que aproximaria sua família e seus vizinhos (Pereira, 2002). Em visita pastoral, no ano de 1824, “por delegação do Bispo Diocesano de Mariana, Dom José da Santíssima Trindade, o padre Manuel Rodrigues da Costa, deu notícias sobre a “capela de Santo Antônio das Boiadas, a 4 léguas da matriz, e ainda se trabalha na sua perfeição, nova e em bom local” (Arquidiocese, 2011, p. 21).

Com a Lei Provincial nº 472, artigo 8, de 31 de maio de 1850, foi promulgada a fundação da Vila de Santo Antônio do Paraibuna, passando o distrito à categoria de vila. Aos 19 de dezembro de 1865, sob Lei a Provincial N° 1.262, a vila foi enfim elevada à cidade, recebendo o nome de Cidade do Juiz de Fora (Pereira, 2002).

No *Álbum Juiz de Fora em Dois Tempos* (1996), acredita-se, que “[...] a escolha do nome evidencia a tendência de relegar ao esquecimento o núcleo original do povoado na outra banda do rio, onde se localizava a fazenda do Juiz de Fora” (*Álbum*, 1996, p. 14).

Lins e Brandão (2012) sugerem que Juiz de Fora foi a primeira a se industrializar em Minas Gerais, e este fato lhe conferiu a alcunha de “Manchester Mineira”, denominação dada por Rui Barbosa². Segundo Pereira (2002), a referência se dá pela comparação arquitetônica das indústrias juiz-foranas com as da cidade da Inglaterra, “cujas fábricas possuíam as fachadas feitas com tijolos aparentes, como da cidade inglesa” (Pereira, 2002, p. 25).

2 Destacou-se como jurista, advogado, político, diplomata, escritor, filólogo, jornalista, tradutor e orador.

Segundo Giroletti (1988), o processo de industrialização de Juiz de Fora pode ser observado a partir do dinamismo que a Estrada União & Indústria trouxe para a cidade, diferenciando dos outros municípios da Zona da Mata. Paulino Oliveira (1966) afirma que a estrada foi responsável por estabelecer uma colônia de imigrantes na cidade, proporcionando o rápido surto de progresso no município, transformando-o num entreposto onde convergiam as atenções da metrópole e dos estrangeiros que a visitavam.

Aliado à construção da nova estrada, segundo Esteves (1915), em 12 de setembro de 1870 inaugurou-se a primeira Estação Telegráfica de Juiz de Fora. Oito anos depois, em 1878, foi instalado o Fórum da cidade e a Estrada Nova (Avenida Rio Branco) começou a ser arborizada (Esteves, 1915).

Também, no início de 1870, a Ferrovia D. Pedro II se instalou no Estado de Minas Gerais para auxiliar no transporte do café com destino ao Rio de Janeiro. Com o incremento comercial, a hotelaria se solidificou, chegando a abrigar mais de dez hotéis no final de 1870, espalhados nas aproximadas dez ruas em funcionamento no centro que conhecemos hoje (Lessa, 1985).

No período conhecido por encilhamento³, foi fundado, em 13 de julho de 1887, com capital local, o Banco Territorial e Mercantil de Minas. Embora esse banco tenha durado apenas cinco anos, sendo extinto em 1892, abriu agências em outras cidades e após sua falência, motivou a abertura de outras instituições financeiras, como o Banco de Crédito Real de Minas Gerais⁴, que inspirado nos moldes franceses, abarcou um sistema financeiro consolidado, com administração sólida, em mais de um século de existência (Croce, 2007).

O industrial Bernardo Mascarenhas⁵ impulsionou, a partir de 1888, a industrialização local, a partir de sua mentalidade visionária e de grande investimento de capital, trazendo para Juiz de Fora a energia elétrica, como lembra Botti (1994).

A ideia de iluminar Juiz de Fora, através da eletricidade, transforma-se para Mascarenhas em forte determinação. Em agosto de 1887, comparece à inauguração da iluminação elétrica da Cia. Industrial Mineira (que pertencia ao grupo inglês) e decide não mais perder o tempo, em requerimento de 11 de outubro, solicita à Câmara Municipal mudança no contrato de fornecimento de iluminação, que

3 Conforme Croce (2007), período caracterizado pela política econômica elaborada para a fase produtiva do país.

4 A primeira reunião dos seus iniciadores foi realizada em 18 de setembro de 1888.

5 Nascido em Paraopeba (MG) em 1846. Morreu em Juiz de Fora em 1899. No Brasil, formou sociedade com seus irmãos e fundou a tecelagem “Cedro”, em Sete Lagoas, e “Cachoeira”, em Curvelo.

passaria a ser gerada eletricamente, consideradas as vantagens dessa alternativa sobre a iluminação a gás (Botti, 1994, p. 28).

Para alcançar mais dinamismo na sua indústria, Mascarenhas objetivou a construção de uma hidrelétrica. Para isso, adquiriu uma área de três alqueires nas proximidades da Cachoeira dos Marmelos, à seis quilômetros do centro da cidade (Lessa, 1985). Já em 1893, a Companhia Mineira de Eletricidade (CME) adquiriu a concessão do serviço telefônico da cidade que possuía até então cerca de cem aparelhos telefônicos (Musse, 2008). Um ano antes de sua morte, Mascarenhas introduziu, em sua indústria, o primeiro motor elétrico da América Latina.

2 O contexto católico juiz-forano e seus desafios

O cenário de dependência da Igreja Católica à Mariana só alcançou sua desvinculação a partir de 1924, quando se fundou a Diocese de Juiz de Fora. Antes disso, a cidade vivenciou o período da Romanização da Igreja Católica.

[...] não correspondia à autonomia religiosa, a sede do bispado era em Mariana. Por isto os prepostos locais eram conservadores e a cidade sentia efeitos da mão de ferro do bispo de Mariana: Perseguição à colônia alemã, de maioria luterana; combate à instalação dos metodistas e à instalação de suas escolas; pressões sobre a assembleia provincial contra a câmara local (Moreira, 2008, p. 63).

A romanização do catolicismo brasileiro ocorreu entre as últimas décadas do século XIX e início do século XX, num processo de separação da Igreja do poder do Estado, colocando-a sob a dependência direta da Santa Sé, como explica Beozzo (1981).

Em relação aos fiéis juiz-foranos, a cidade “[...] era objeto de atenção dos líderes católicos, preocupados por estarem os ‘ricos’, os jovens e os operários afastados da Igreja” (*Álbum*, 1996, p. 71). Já o clero diocesano, embora não fosse numeroso, já exercia forte influência sobre a sociedade local, por meio desses templos e capelas, procurando atingir os fiéis e implantar os ideais romanizados (Azzi, 2000).

Dessa forma, a hierarquia eclesiástica se achava no direito de exercer “o controle moral sobre a população e impor aos seus fiéis uma obediência irrestrita às autoridades constituídas. Por isso, a Igreja Católica se apresenta como um forte sustentáculo da ordem social nesse período” (Castro, 2008, p. 54-55).

Corroborando com a observação dos desafios para os bispos de Mariana, Azevedo (1997) nos aponta que os principais ‘inimigos’ do catolicismo em Juiz de Fora eram “[...] a falta de catequese, a instrução religiosa, os escândalos do clero, o indiferentismo religioso, a falta de militância dos católicos, acomodados e adormecidos, embalados pelo Padroado” (Azevedo, 1997, p. 109).

Ao considerar a forte industrialização de Juiz de Fora, como uma das causas de afastamento dos fiéis da Igreja, Beozzo (1981) nos aponta que padre Júlio Maria⁶ acusou Juiz de Fora de Nínive, quando se dirigiu aos operários.

Quantos são os operários que nesta cidade procuram a Igreja já não digo para a confissão e comunhão, mas simplesmente para a assistência à missa? De cada centena se pode tirar um? De fato os operários estão afastados da Igreja; nem sequer de espaço em espaço a procuram. Jesus Cristo é o Deus dos pobres, dos miseráveis, dos proletários. É principalmente para atraí-los a Jesus Cristo que a Igreja não se cansa de lembrar o seu amor pela pobreza, a sua renúncia dos bens do mundo, a fome e a sede que sofreu... Quantos são os proletários que procuram a Igreja? Pelas ruas veremos muitos; na Igreja nenhum (Beozzo, 1981, p. 118).

Outro aspecto a ser analisado é a formação do clero, que continha feições diferentes da pretendida pelo bispado marianense, reforçando o empenho do bispo para que Juiz de Fora se enquadrasse nesse modelo diocesano, como recorda Pereira (2002):

em geral, a formação teológica dos clérigos era bastante limitada, porém o nível cultural é ainda bastante elevado com relação à população. Era comum neste período que os clérigos fossem absorvidos por atividades profanas, seja de caráter comercial, ou profissional, seja de participação política (Pereira, 2002, p. 47).

Sabemos da importância da presença das outras religiões para Juiz de Fora, porém nesta pesquisa, focamos em especial, ainda que brevemente, sobre a relação que os protestantes, os espíritas e os maçons, mantinham com a Igreja Católica, assim apontamos trechos principais dos confrontos entre as denominações em Juiz de Fora até a consolidação da Romanização.

Couto (2016) aponta que é no contexto ‘chegada dos imigrantes alemães para a construção da Estrada União & Indústria’ que se instala em Juiz de Fora a confissão de fé luterana⁷. Após constantes reclamações dos colonos alemães, a Companhia União & Indústria cedeu terreno no Morro da Gratidão para a construção de um Cemitério e de uma Capela, em 1858. Os imigrantes acreditavam que “[...] estavam sendo sepultados em locais não considerados ‘sagrados’, como em terrenos próximos à hospedaria, por exemplo” (Costa, 2018, p. 75). Dessa

6 Júlio César de Moraes Carneiro, natural de Angra dos Reis-RJ. Em Mar de Espanha, casou-se em 1877 com Ana Clementina Rothier Duarte, que vem a falecer ainda jovem. Viúvo pela segunda vez, ingressa no Seminário Maior de Mariana. Aos 41 anos, passaria a assinar Júlio Maria em homenagem a Nossa Senhora. Em 1892, inicia sua vida sacerdotal em Juiz de Fora como capelão da igreja de São Sebastião.

7 Em 10 de maio de 1886 foi inaugurada a “Casa Grande de Oração”, primeira capela em Juiz de Fora, situada na Rua General Gomes Carneiro, bairro Villagem da Construção, atual Bairro Fábrica (Kappel, 2002, p. 35).

forma, a área foi consagrada em 1860, o cemitério foi doado aos cultos católico e evangélico em 1878. No ano seguinte, foi inaugurada a capela em honra a Nossa Senhora da Glória (*Álbum*, 1996). Em relação ao Cemitério da Glória, “devido à intolerância religiosa existente na época, [...] teve que ser dividido entre católicos e protestantes, razão pela qual existe até hoje a separação de sepulturas” (Kappel, 2002, p. 28).

Ainda assim, podemos considerar que talvez, os metodistas tiveram mais confrontos com a Igreja Católica, na maioria das vezes sob as ofensas dos padres Tiago Mendes e Hippólito de Oliveira. A partir de 1886, os metodistas respondiam às críticas que lhes eram feitas, pelo jornal *O Metodista Católico*. O clero local, então direcionado por padre Tiago Mendes, também se utilizava dos jornais para rebater as críticas protestantes. Para aumentar de forma acirrada a relação entre católicos e metodistas, padre Tiago protagonizou inúmeros episódios públicos contra esta denominação, como aponta Oliveira (1966), e um deles ocorreu quando o sacerdote não aceitou o sepultamento de um indivíduo que fora encomendado por ministro metodista, no Cemitério Municipal.

As discussões entre as duas denominações intensificaram-se ainda mais a partir da fundação, em 8 de setembro de 1889, do Colégio Metodista Grambery. A instituição educacional era a maior da região, influenciada pelos ideais liberais norte-americanos de trabalho, eficiência e democracia liberal (Silva, 2022). Em contrapartida, para combater o avanço protestante, um grupo de católicos foi responsável por fundar, em 1894, a Academia de Comércio.

Dessa forma, a criação de colégios confessionais católicos foi fundamental para levar aos fiéis os princípios romanizadores que deveriam nortear suas vidas em sociedade. Ao matricularem seus filhos, a elite juiz-forana garantiu a sobrevivência desses colégios e também contribuiu para o enquadramento dos jovens e crianças nos parâmetros de sociabilidade do modelo romanizador. As famílias pobres também tiveram acesso a colégios católicos criados pelos institutos e congregações religiosos (Castro, 2008, p. 51).

Além dos protestantes, sabemos que as ideias liberais do espiritismo não eram bem vistas pela instituição católica, e o kardecismo enfrentou alguns problemas com seus adeptos quanto ao pertencimento dos mesmos e ao julgamento e classificação do “verdadeiro espiritismo” (Paiva, 2009), acrescido a esse embate:

[...] em Juiz de Fora, e em outras regiões, era comum que grande parte dos convertidos ao Espiritismo se mantivesse numa posição de transição entre a Igreja Católica e a doutrina espírita, dando margem à existência de espíritas muito ligados ao Catolicismo (Oliveira, S., 2003, p. 149).

Em meio à popularidade da religião, ainda havia a mentalidade temerária, apontando essa denominação como “[...] uma “seita” que não deveria ser levada a sério e sim tratada como um ‘passatempo’, uma ‘diversão’, ‘uma mania como outra qualquer e nada mais” (*O Espiritismo*, 1926, p. 1).

A Igreja Católica alertava seus fiéis contra o espiritismo, como podemos comprovar em resolução aprovada nas Conferências Episcopais da Província Eclesiástica de Mariana, datada de 1923:

aos nossos diocesanos fazemos um apelo, para que se mantenham firmes na fé catholica, nunca assistam a pregações protestantes ou sessões espiritas, nunca leiam livros, folhetos, ou jornaes de nenhuma dessas seitas, nunca procurem ou aceitem remédios de curandeiros espiritas, nunca mandem seus filhos a colégios protestantes ou espiritas, nunca tomem parte em festas promovidas pela Maçonaria ou qualquer outra seita e nunca auxiliem inimigos da Egreja na construção de seus templos e escolas (*Resoluções*, 1923, p. 7).

Sabemos que o contexto sociocultural de Juiz de Fora, no início do século XX, também foi favorável à implantação da Maçonaria, dotada de princípios de civilidade e com ideias de avanço. Os protestantes, os espíritas, os maçons e os positivistas formavam, inclusive, um grupo que fazia oposição ao predomínio católico na cidade.

A princípio, todos concordavam com a necessidade de um entendimento entre religião e ciência, já que para eles a fé não se opunha ao progresso do homem. Além disso, buscavam através de suas idéias, alcançar a camada urbana letrada, ou seja, a classe burguesa emergente e consideravam a Igreja Católica uma instituição “conservadora e retrógrada, responsável pelo atraso do país” (Paiva, 2009, p. 40).

Em contrapartida, a locução da Igreja Católica buscava alertar os fiéis dos perigos que o progresso representava e das mazelas que ele poderia acarretar. Dessa forma, a missão da Igreja era pregar a verdadeira sabedoria, ancorada nos princípios católicos, e afastar os fiéis dos inimigos da fé e da ordem.

3 A “boa imprensa”

Desde a Pastoral Coletiva de 1890⁸, a imprensa foi um dos organismos importantes para a Igreja Católica, evidenciando a urgência de criação e difusão de órgãos confessionais, que recebeu a denominação de “boa imprensa”. Azzi (1994) nos aponta que a Igreja se preocupava com a informação e formação de seus fiéis, no sentido de melhor esclarecer os mesmos sobre as crenças e as religiões. Para

8 Resposta da Igreja ao Governo Provisório, que extinguiu o Padroado e separava a Igreja do Estado.

a historiadora Ana Claudia Ribas (2009), com a “boa imprensa” o clero brasileiro tinha grande interesse “[...] em recuperar seus privilégios perdidos com a República, e restabelecer sua influência na esfera pública e política, utilizando-se entre outros artifícios, da “Boa Imprensa” (Ribas, 2009, p. 38).

Sabemos que o Papa Leão XIII⁹ foi responsável por distinguir a “boa” e a “má” imprensa, a partir de uma classificação hierárquica, na qual a primeira era vista como uma das principais formas de conservação da fé na sociedade, e sua opositora, a “má imprensa” (imprensa laica), seria a ameaçadora da ordem social, pois criticava o catolicismo e os fundamentos cristãos da sociedade.

Ribas (2009) aponta que o foco da fala era “[...] em campanhas de higienização e moralização da sociedade, e empreendendo uma batalha contra o liberalismo, o comunismo, o protestantismo e o espiritismo, que, segundo sua ótica, ameaçavam o bom andamento da sociedade” (Ribas, 2009, p. 28). Pereira (2002) também dialoga com Ribas (2009), nos explicando que a utilização da chamada “boa imprensa”, assim como os veículos laicos, seria um importante instrumento de manipulação de interesses e intervenção na vida social, “[...] fazendo emergir sujeitos dotados de consciência em determinadas épocas e suas práticas sociais” (Pereira, 2002, p. 43).

Lustosa (1983), pioneiro no desenvolvimento de estudos sobre a imprensa católica, afirma que no Concílio Plenário Latino-Americano (1889), nas Pastorais Coletivas do episcopado brasileiro (1890, 1900, 1910, 1915) e nas cartas pastorais, a abordagem sobre a inserção do catolicismo na imprensa, se apresentava como preocupação recorrente da Santa Sé (Lustosa, 1983).

Os bispos se engajavam “na luta pela implantação e sustentação do que eles chamam de ‘Boa Imprensa’ (Lustosa, 1983, p. 5), a partir de “um trabalho sério e organizado em favor da imprensa católica” (Lustosa, 1983, p. 22). Mas destacamos que, além do clero, essa vertente da imprensa também era formada por leigos intelectuais, produtores dos conteúdos publicados nos periódicos católicos da época. Nesse sentido, Ribas (2009) afirma a importância desses leigos para a discussão dos diversos assuntos, além dos religiosos.

Ao se basear em jornais, cartas pastorais e Pastorais Coletivas, Lustosa (1983) nos indica uma periodização para a “boa imprensa”, iniciada a partir dos anos de 1830, dividida em quatro fases, sendo que na terceira fase tratava-se as organizações e articulações da “boa imprensa”, onde “os responsáveis do jornalismo católico se preocupam mais com a infraestrutura do jornal. Funda-se o

9 Foi papa entre os anos de 1878 e 1903.

Centro da Boa Imprensa e a Liga correspondente. Há tentativa de centralização de informações com a agência de notícias católicas” (Lustosa, 1983, p. 12, *grifos do autor*). Assim, *O Lampadário* se enquadraria na terceira fase, onde ocorre, na “boa imprensa”, a “reorganização e coordenação”.

A partir de então a “boa imprensa” passou a ocupar um lugar de destaque, levando à criação da Associação da Boa Imprensa e de um jornal de alcance nacional (Lustosa, 1983, p. 17-18). Foram então fundados o Centro da Boa Imprensa e a Liga da Boa Imprensa, com o intuito de melhor articular e convergir os esforços para a definição do “modelo de um jornal católico”. Além disso, a fundação do Centro Dom Vital, em 1922, liderada por Jackson de Figueiredo, permitiu nacionalmente a articulação da intelectualidade católica leiga, em favor da criação de vários periódicos católicos pelo Brasil (Lustosa, 1983).

4 Jornal *O Lampadário* e a exposição do catolicismo

Observamos que no jornalismo existe influência no que é noticiado e como se noticia, através de uma espécie de norma definida pela direção do jornal, conhecida por linha editorial. Em relação ao *O Lampadário*, verificamos que a ideia de criação do jornal demonstra também a predileção de Dom Justino pela comunicação, já que quando era padre em Canavieiras (atual Ilhéus- BA) fundou e manteve o impresso *A Verdade* (Lima, 2018, p. 17). Já na primeira edição do impresso, observamos seu objetivo de circulação e sua oposição em relação à publicação de matérias polêmicas que, “[...] arruinam e matam, promovendo o mal e não o bem da sociedade que desejamos acima de tudo” (*O Lampadário*, 1926, p. 1).

O subtítulo “Pro Deo et Patria” (“Por Deus e pela Pátria”) reforçava uma conotação apologética do jornal, “[...] em defesa da doutrina e da organização católica, em fase de afirmação no país” (Azzi, 2000, p. 283). Este emblema, na verdade, juntamente com a opinião do redator-chefe Glicério Lino de Sant’Ana, resumia o que era publicado n’*O Lampadário*.

Dessa maneira, embora recebesse notícias vindas das paróquias e de seus sacerdotes, assim como outros periódicos religiosos da época, *O Lampadário* se pautava pela opinião do editor. Ou seja, como nos aponta Beltrão (1980), definida como o julgamento que se fazia “sobre determinado problema ou questão o grupo de elite” (Beltrão, 1980, p. 19), que mantinha o veículo, neste caso, a Igreja Católica.

Conforme Azzi (2000), *O Lampadário* recebia pouca colaboração das lideranças católicas da cidade, veiculando majoritariamente a opinião de seu editor

Glicério de Sant'Ana, que possivelmente era professor e amigo de Dom Justino, quando este ainda era sacerdote.

O periódico era publicado semanalmente, em quatro páginas de formato pequeno, contudo, a partir de 28 de agosto de 1927, passou a ser impresso em tamanho de tabloide (Azzi, 2000), na edição de número 77.

Podemos observar que o público d'*O Lampadário* era constituído em grande parte por clérigos, religiosos, seminaristas e membros de associações religiosas, embora no seu primeiro editorial se admitisse uma amplitude além da eclesiástica em relação à abrangência de leitores, para “[...] proporcionar ao povo em geral, mais um meio ao conhecimento do que for necessário para o progresso da sua vida espiritual e também material [...]” (*O Lampadário*, 1 mar. 1926, p. 1).

O impresso, vendido por meio de assinaturas, era composto, em suas cem primeiras edições pesquisadas, por colunas especialmente de cunho eclesial, mas também por matérias e artigos relacionados à cidade, ao estado, ao país, e a outras nações, além de mensagens religiosas e do evangelho da semana.

Focamos nosso trabalho nas cem primeiras edições d'*O Lampadário*, no intento de expor como agia a Igreja Católica, em relação à própria instituição e suas questões internas, às outras denominações religiosas, aos desafios modernos e assuntos relacionados à moral e sociedade. Poucas foram as ilustrações presentes no período pesquisado, onde verificamos cinco fotos. Das cinco fotos publicadas nas cem primeiras edições do impresso, três delas faziam referência a Dom Justino.

Ainda sobre essas edições pesquisadas, totalizamos quarenta e cinco artigos de importância para as temáticas analisadas. Deste total, apenas dois artigos tratam de questões da instituição católica. Ainda como uma preocupação relativa, os desafios da modernidade ocuparam seis artigos do periódico.

Sabemos, que á ainda muitas causas que impele o homem ao suicídio... Certo é que o homem não se pode matar por sua própria autoridade, porque ele não se pertence, sim, a Deus. Portanto, só Deus é quem pode, dispor da vida do homem. O quinto mandamento da Lei de Deus reza assim, “Não matarás”. [...] O suicídio é um crime de tal grandeza que a Igreja nega sepultura cristã ao suicidado, quando há certeza de que ele se achava no gozo de suas faculdades, ao se dar a morte (*O Lampadário*, 6 jun. 1926, p. 1).

Observamos que uma das maiores provocações para a Igreja residia nos assuntos relacionados à moral e à sociedade, percorrendo dezesseis artigos sobre este tema. Aliás, assim como outros veículos da “Boa Imprensa”, o jornal *O Lampadário* servia como principal instrumento de coerção dos “modos” sociais, se alicerçando na moralidade da sociedade de então.

Escreveu algures d. Maria Vaz de Carvalho: “Mais de uma vez tenho ouvido vozes femininas levantarem-se em favor da emancipação política e social do seu sexo. Pobres seres híbridos e incompletos são de certo os que tem a cambada ideia de destino da mulher. No dia em que esta for emancipada, cairá para sempre do trono que tem século por degraus. É que a emancipação política seria a abdicação doméstica, quer dizer, a mais dolorosa catástrofe que tem afligido as sociedades. Imagino que nenhuma verdadeira mulher a aceitaria” (*O Lampadário*, 23 mai. 1926, p. 2).

Contudo, vinte e um artigos correspondem a assuntos que focam na crítica às outras denominações, como o protestantismo, o espiritismo e a maçonaria, que eram fortemente enfrentados pela Igreja, sendo este o principal assunto apresentado dentro destas quarenta e cinco edições e, consequentemente, algo considerado como principal desafio para a Igreja de Juiz de Fora.

Será possível que Deus esteja sempre disposto a submeter sua vontade à dos homens? E que espíritos são esses, bons ou maus? Bons, de certo não cremos que sejam; não é possível; que os espíritos bons não estão mais em contato com as coisas terrenas, estão se purificando uns, e os outros, já puros, estão no Céu, servindo a Deus. Nesse caso, serão somente os espíritos maus que se manifestam (*O Lampadário*, 11 abr. 1926, p. 2).

Em nossa pesquisa no acervo do Arquivo da Arquidiocese de Juiz de Fora, situado na Cúria Metropolitana desta cidade, encontramos os exemplares do jornal *O Lampadário*, de 1 de março de 1926 a 05 de janeiro de 1969, quando foi extinto pela Comissão de Administração da Arquidiocese e se transformou em boletim do jornal *O Lar Católico*, até 1973.

Considerações Finais

Neste capítulo, exploramos a trajetória da Igreja Católica em Juiz de Fora e seus desafios, destacando a "Boa Imprensa", especialmente o jornal *O Lampadário*. A história da cidade, que evoluiu de um povoado a um polo industrial, reflete mudanças culturais e econômicas significativas, simbolizadas pela infraestrutura e pelo empreendedorismo local.

A Igreja, inicialmente dependente de Mariana até a criação da Diocese em 1924, enfrentou um ambiente em transformação, marcado por industrialização e diversidade religiosa. As tensões com comunidades protestantes, espíritas e maçons evidenciam o embate entre tradições conservadoras e novas ideias liberais.

O Lampadário, como veículo da "Boa Imprensa", foi crucial para reafirmar a influência da Igreja, promovendo a moralidade e a educação em um período de mudanças. O jornal utilizou a comunicação para combater o liberalismo e reforçar

valores católicos, ao mesmo tempo, em que a participação de leigos na produção de conteúdo ampliou o debate religioso.

Assim, *O Lampadário* não é apenas um registro da Igreja em Juiz de Fora, mas um reflexo das dinâmicas sociais e culturais do início do século XX, destacando a importância da comunicação na manutenção da identidade religiosa em um contexto plural.

Referências

ÁLBUM, **Juiz de Fora em 2 Tempos**. Juiz de Fora: Esdeva Empresa Gráfica, 1996.

ARQUIDIOCESE de Juiz de Fora. **Juiz de Fora: nossa História é de fé, nossa igreja tem arte**. Dos Primórdios ao Jubileu áureo da Arquidiocese. Juiz de Fora, 2011.

AZEVEDO, Henrique Oswaldo Fraga de. Evolução do Catolicismo em Juiz de Fora. **Revista Rhema**, Juiz de Fora, n. 10, p. 116, 1997.

AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. **Sob o báculo episcopal: A Igreja Católica em Juiz de Fora (1850-1950)**. Juiz de Fora: Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

BELTRÃO, Luiz. **Jornalismo opinativo**. Porto Alegre: Sulina, 1980.

BEOZZO, José Oscar. Pe. Júlio Maria. In: **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981, 118 p.

BOTTI, Carlos Alberto Hargreaves. **Companhia Mineira de Eletricidade**. Juiz de Fora: UFJF, 1994.

CASTRO, Giane de Souza. **A cruz e o compasso: o conflito entre Igreja Católica e Maçonaria no contexto da Reforma Católica Ultramontana em Juiz de Fora**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2008.

COSTA, Mônica Euzébio da. **Os jornais católicos e suas representações: um estudo sobre gênero, divórcio e família em Juiz de Fora/MG (1930-1945)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Ouro Preto. Ouro Preto, 2018.

COUTO, Rita. **Santana:** Uma capela tirolesa na colônia alemã de Juiz de Fora. Juiz de Fora: Edição do Autor, 2016.

CROCE, Marcus Antônio. O encilhamento e a economia de Juiz de Fora: o Balanço de uma conjuntura 1888/1898. **Heera: Revista de Economia Aplicada & Economia Regional Aplicada**, Juiz de Fora, v. 3, p. 1-31, 2007. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ecoa/issue/view/13102>. Acesso em: 30 maio. 2024.

ESTEVES, Albino. **Álbum do Município de Juiz de Fora**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas, 1915.

GIROLETTI, Domingos. **Industrialização de Juiz de Fora: 1850/1930**. Juiz de Fora: EDUJF, 1988.

KAPPEL, Oscar. **Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora - 140 anos de história**. Juiz de Fora: Editar Editora Associada, 2002.

LESSA, Jair. **Juiz de Fora e seus pioneiros** (Do Caminho Novo à Proclamação). Juiz de Fora: UFJF, 1985.

LIMA, Rosiléa Arcanjo de Almeida e. O episcopado restaurador de Dom Justino José de Sant'Ana (1924-1958). **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 9-126, jul./dez., 2018.

LINS, Flávio; BRANDÃO, Cristina. **Cariocas do Brejo entrando no ar: o rádio e a televisão na construção da identidade juiz-forana (1940-1960)**. Juiz de Fora: UFJF, 2012.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os bispos do Brasil e a imprensa**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

MOREIRA, Arthur. **Carnaval em Juiz de Fora: Identidade comunitária ou produto da indústria cultural?** São Bernardo do Campo, 2008. Disponível em: http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1837. Acesso em: 30 mar. 2012.

MUSSE, Christina Ferraz. **Imprensa, cultura e imaginário urbano: exercício de memória sobre os anos 60-70 em Juiz de Fora**. São Paulo: Nankin / Juiz de Fora: Funalfa, 2008.

O ESPIRITISMO. **O Lampadário**, Juiz de Fora, 11 abr. 1926. p. 1.

OLIVEIRA, P. **História de Juiz de Fora**. 2. ed. Juiz de Fora: Gráfica Comércio e Indústria Ltda., 1966.

OLIVEIRA, Simone G. de. O Espiritismo em Juiz de Fora: do surgimento à consolidação de uma “religião”. In: TAVARES, Fátima R. Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres (org.). **Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, p. 137-156, 2003.

O Lampadário, Ano I, 1 de março de 1926.

O Lampadário. Ano I, 11 de abril de 1926.

O Lampadário. Ano I, 25 de maio de 1926.

O Lampadário. Ano I, 6 de junho de 1926.

PAIVA, Alessandra Viana de. **Espiritismo e cultura letrada: valorização da doutrina Kardecista**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2009.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e reforma católica ultramontana da igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000142.pdf>. Acesso em: 10 out. 2022.

RESOLUÇÕES **aprovadas nas Conferências Episcopais da província Eclesiástica de Mariana** – Realizadas em Juiz de Fora, de 19 a 25 de abril de 1923. J. Ladeira, Campinas: TYP. Casa Mascotte, 1923.

RIBAS, Ana Paula. **“A Boa Imprensa” e a “Sagrada Família”**: sexualidade, casamento e moral nos discursos da Igreja católica em Florianópolis – 1929/1959. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

SILVA, Maíra Carvalho Carneiro. **Lugar de trabalhador é na área de serviço**. Moradia popular em Juiz de Fora (1892-1930). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2015. Disponível em: <http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Maira-Carvalho-Carneiro-Silva.pdf>. Acesso em: 13 set. 2022.

CAPÍTULO 7

LAUDATO SI': UM OLHAR DE CUIDADO COM A CASA COMUM E COM OS SERES QUE NELA HABITAM

Ana Lucia de Araújo Portes¹

Introdução

O cuidado é inerente à vida humana desde a concepção. Uma semente germina no útero de uma mulher quando a vida é concebida, e necessita de todas as cautelas no pós-parto, ela e o recém-nascido. O corpo é nossa primeira casa, a estrutura física na qual cada um reside, o que aproxima a maternidade humana à maternidade da Terra, e do Criador que cuida, educa e nutre seus filhos e filhas. É fundamental cuidar para sobreviver e a mobilização para a valorização desse cuidado não deveria ser algo tão distante dos olhares humanos. Essa lacuna causada pela incompreensão sobre a sua importância parece derivar da falta de percepção de que há uma interligação do homem aos demais seres vivos, como componentes da mesma essência e natureza.

Portes (2024) aponta que cuidar é promover o bem-estar, manter uma vida saudável e esmerada. Contudo, a noção de cuidado com o Planeta parece contrariar o princípio da natureza materna, que necessita de tempo, ciclos; sua renovação não é rápida e tampouco ilimitada. A natureza não oferece recursos infinitos e, na qualidade de sua reprodução, precisa que seu tempo seja respeitado, ao contrário da alta velocidade tecnocientífica característica da exploração capitalista. Por isso surge uma pedagogia no âmbito da Igreja Católica que se preocupa em orientar, ou melhor dizendo, exortar os humanos sobre a necessidade do cuidado.

O desgaste do planeta Terra é uma temática transversal preocupante, e do interesse de diversas áreas do conhecimento, que ganha relevo também no

¹ Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Membro do Núcleo de Estudos em Catolicismo da Universidade Federal de Juiz de Fora (NEC- UFJF) e Membro do RENATURA (UFJF).

âmbito dos discursos da Igreja Católica. O autocuidado, o cuidado com o outro e com a Terra, isto é: o cuidado, é um elemento presente desde os primórdios da história do cristianismo e serão abordados neste capítulo. Lançaremos luz sobre a reflexão a partir da interrogativa feita pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*: “Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer?” (LS, 160)².

Esta indagação leva a uma investigação mais profunda a respeito do sentido da existência e sobre os valores que estão na base da vida social: “Para que viemos a esta vida? Para que trabalhamos e lutamos? Que necessidade tem de nós esta terra?” Desta forma pode-se perceber que o texto está para além de um manual de orientação para cristãos sobre a questão da preservação ambiental, mas é um manifesto de alerta sobre como o ser humano tem se relacionado com a natureza, com os seres e com os seus semelhantes.

1 *Laudato Si'* e suas implicações

O discurso sobre o qual a encíclica está embasada se dá em torno do processo de reintegrar, reelaborar, responsabilizar, reeducar, recordar, restabelecer, revitalizar, retornar ao que é natural à essência do ser humano. O nome da encíclica, por sua vez, teve como inspiração a invocação pronunciada por São Francisco de Assis “Louvado sejas, meu Senhor”, que no *Cântico das criaturas* recorda que a terra, a nossa casa comum, “se pode comparar ora a uma irmã, com quem se partilha a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços”. Hoje, porém, a Terra está doente, maltratada e exaurida e se comunica por meio das tempestades, furacões, tufões, queimadas e crimes ambientais. Ela une seus gemidos de dor junto aos de todos os que se encontram abandonados, descartados, excluídos e esquecidos pela sociedade, que necessitam de cuidado e atenção.

Ao longo da encíclica, o papa convida a uma reflexão que retira o homem do seu egocentrismo, do seu lugar de poderio e dominação. O Papa Francisco descentraliza a visão antropocêntrica do homem como centro das atenções, colocando-o como responsável pela criação e, ao mesmo tempo, em que é irmão dela, portanto, merece respeito, dignidade e cuidado, tal como todas as criaturas.

Para Leonardo Boff (2012), grande teólogo e estudioso da temática ambiental e do cuidado com o planeta, a Terra é um organismo vivo e nós somos sua porção ciente e inteligente e, por isso, responsáveis por ela:

2 FRANCISCO, Papa. Encíclica *Laudato Si'*: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015. (Doravante LS).

Não estamos fora e em cima dela, mas participando da rede de relações que abarca todos os seres, para o bem e para o mal. Se poluo o ar, acabo adoecendo e afetando todos os demais seres vivos. Se recupero a mata ciliar do rio que passo em meu terreno, preservo as águas, colaboro para com o aumento de seu volume e melhora minha qualidade de vida, dos pássaros e dos insetos que polinizam as árvores frutíferas e as flores do jardim (Boff, 2012, p. 10).

Seguindo esta lógica de pensamento, o Papa Francisco enfatiza ao longo da encíclica, que o ser humano não deve sentir-se o dono do universo: “criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, [] que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS, 89). Percebe-se que a tônica que perpassa pela tecedura são as questões que precisam ser enfrentadas: tanto sociais, ecológicas, econômicas e principalmente da relação humana com o planeta e com os seus semelhantes.

A *Carta da Terra*³, importante documento de defesa e proteção ao meio ambiente, apresenta em seu preâmbulo, o retrato do caos que se instalou no processo do desenvolvimento da humanidade, e para muitas pessoas ainda é difícil acreditar que estejamos vivendo momentos cruciais e decisivos na vida do planeta. É preciso enxergar com clareza que a situação do planeta está caótica e que é nosso dever fazer algo para mudar este quadro socioambiental:

estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que no meio de uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que, nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações (Preâmbulo da *Carta da Terra*, 1992).

O Papa Francisco afirma que a *Laudato Si'* não é um texto ambientalista, mas uma encíclica social: “Se fala de ecologia, de fato, devemos partir do

3 A *Carta da Terra* foi primeiramente idealizada pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas, em 1987. Durante o ano de 1992, no Rio de Janeiro, foi realizada a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), também conhecida por Rio 92 ou *Eco-92*, onde foi elaborada a primeira versão da *Carta da Terra*. Ainda que tenha sido apresentada nesse evento, a *Carta da Terra* foi somente ratificada e assumida pela Unesco em 2000, no Palácio da Paz em Haia, Holanda, com a adesão de mais de 4.500 organizações do mundo, incluindo o Brasil. A *Carta da Terra* é uma inspiração para a busca de uma sociedade em que todos sejam responsáveis por ações de paz, respeito e igualdade. Ela preza pelo bem-estar mundial ao tratar de temas éticos de suma importância para todos os cidadãos do século XXI. Os principais temas abordados pelo documento são: direitos humanos, democracia, diversidade, desenvolvimento econômico e sustentável, erradicação da pobreza e paz mundial. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/carta-da-terra/>. Acesso em: 24 out. 2024.

pressuposto de que nós somos os primeiros a fazer parte da ecologia” (Petrini, 2021, p. 36). Ele se preocupa em conectar o cuidado com o resgate do valor do ser humano fragilizado, buscando exaltar a existência de cada ser que transita na Terra. Segundo o documento, “O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para administrar em benefício de todos” (LS, 95); logo, apela para a responsabilidade que “o ser humano precisa ter perante uma terra que não é dele, mas de Deus, assim como a necessidade de respeitar as leis da natureza” (LS, 68-69).

Sob o prisma desta perspectiva, o caminho pelo qual a Encíclica conduz é o de uma “ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” (LS, 137), indissolivelmente ligadas com a questão ambiental. Nesta perspectiva, o Papa Francisco propõe empreender em todos os níveis da vida social, econômica e política um diálogo honesto, que estruture processos de decisão transparentes, e recorda que nenhum projeto pode ser eficaz se não for animado por uma consciência formada e responsável.

Alguns eixos temáticos formam a coluna espinhal da encíclica, compreendidos por uma gama variada de olhares, conferindo-lhe uma forte unidade dialógica e, por isso mesmo, desafiadora:

a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta dum novo estilo de vida (LS, 16).

A encíclica convida a diversos pontos importantes de reflexão da atuação do homem diante e com a criação, dentre os quais destaco: a questão da água, a preservação da biodiversidade e a dívida ecológica, questões estas abordadas no primeiro capítulo da encíclica “transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconhecer a contribuição que cada um lhe pode dar” (LS, 19).

A encíclica apresenta um caráter amplo e emergencial, dirige-se aos católicos, mas também a todos e todas que se sentem comprometidos e corresponsáveis pelo cuidado com a criação, “especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum” (LS, 3).

2 Egocentrismo e os desafios atuais

O Papa Francisco, no capítulo 3 da encíclica *Laudato Si'*, nomeado de: “A raiz humana da crise ecológica”, apresenta uma análise da situação atual, visto

que busca refletir sobre ao impacto da tecnologia na sociedade, a qual com gratidão reconhece a contribuição para o melhoramento das condições de vida (LS, 102-103); em contrapartida, ela oferece “àqueles que detêm o conhecimento e, sobretudo, o poder econômico, para desfrutar um domínio impressionante sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro” (LS, 104). Segundo o pontífice, são precisamente as lógicas de domínio tecnocrático que levam a destruir a natureza e explorar as pessoas e as populações mais vulneráveis. “O paradigma tecnocrático tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política” (LS, 109), impedindo reconhecer que “o mercado, por si mesmo [...] não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social” (LS, 109).

Francisco denuncia que na época moderna há um excesso de antropocentrismo (LS, 116), no qual o ser humano está centrado exclusivamente em si e no próprio poder. Esta ideia alimenta a sociedade “descartável” que justifica todo tipo de descarte, ambiental ou humano, que trata o outro e a natureza como um simples objeto para atender aos desejos egocêntricos, o que conduz às variadas formas de dominação, levando à exploração infantil, abandono de idosos, programas escravistas de trabalho, tráfico de humanos, o comércio de peles de animais em risco de extinção e do aumento assombroso dos garimpos ilegais.

A experiência de liberdade que o Espírito criador produz é concretamente ética, na medida em que ela deve comunicar-se com outras liberdades e não se fechar em esferas intimistas, pois, isto é, característica da própria história de Deus, com a dimensão da redenção. Ela deve abranger não apenas o ser humano todo, mas toda a humanidade e toda a terra, abrindo-se assim a possibilidade de uma ética ecológica. Dizemos isto porque a ética é um rumo, um horizonte, isto é, aquilo que está lá adiante e que se busca alcançar. O que deve estar nesse horizonte é a justiça, a paz, a solidariedade. Isto vale para as pessoas e para as estruturas sociais. A ética aponta para a reflexão teológica e as experiências da vida com Deus, tendo em vistas as questões sociais, econômicas, políticas e ecológicas, pois não se pode pensar na libertação sem contemplar a perspectiva ecológica, sobretudo diante das novas exigências de um pensamento relacional e diante da atual crise ambiental na qual estamos inseridos, conforme descrevemos neste trabalho. A libertação, portanto, é um processo que deve contemplar todas essas dimensões, a fim de se construir uma sociedade mais justa (Moltmann, 2010, p. 112).

O Papa Francisco tem feito um grande apelo para que a humanidade deixe de idolatrar o deus dinheiro, que cega e mata a muitos em prol de uma minoria, que enfeitiçados pelo poder e pelo consumo deixam de ver no outro um semelhante, e na Terra uma *Casa Comum*. Com isso, o número de desigualdades sociais, de morte, miséria e destruição, é cada vez maior e mais devastador. É preciso mudar a rota e as atitudes, caso contrário, estaremos todos fadados ao extermínio. Para Francisco, é necessário colocar limites, domínio de si e lucidez:

o ser humano está nu e exposto frente ao seu próprio poder que continua a crescer sem ter os instrumentos para o controlar. Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contêm dentro de um lúcido domínio de si (LS, 105).

No decorrer da encíclica, duas questões cruciais para o mundo de hoje são abordadas: a primeira, o trabalho: “Em qualquer abordagem de ecologia integral que não exclua o ser humano, é indispensável incluir o valor do trabalho” (LS, 124), bem como “renunciar a investir nas pessoas para se obter maior receita imediata é um péssimo negócio para a sociedade” (LS, 128), ou seja, valorizar antes de tudo o ser humano, proporcionar a cada um a dignidade humana, o provimento de seu sustento por meio do trabalho, com salários justos e ambientes que favoreçam e levem ao crescimento individual e em grupo, gerando uma boa qualidade de vida a todos indistintamente.

No quarto capítulo, o Papa chega ao coração da proposta da encíclica, sendo a ecologia integral como novo paradigma de justiça; ou seja, uma ecologia “que integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o circunda” (LS, 15). Isto engloba a todos sem distinções, indiferente de vivermos em diferentes campos: na economia e na política, nas diversas culturas e até mesmo em cada momento da nossa vida cotidiana.

A partir da perspectiva integral, o Papa Francisco reafirma o seu pensamento: “análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma” (LS, 141), em porquanto “não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS, 139).

Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco pontua: “Estamos incluídos na natureza, somos parte dela e compenetramo-nos” (LS, 139). Este termo ‘compenetrar’ reflete uma forma de pensar diferenciada da relação entre humanidade e natureza. A natureza, sob a perspectiva aqui apresentada, é de que esta não apenas perpassa a vida humana, mas a adentra, fazendo-se com ela, numa relação de intimidade e interligação, ou seja, tudo o que ocorre com cada parte influencia diretamente a outra. Com efeito, esta constatação de que está tudo interligado e inter-relacionado, de forma única, integral e dependente, faz com que se retome a missão ética de responsabilidade que a humanidade tem com a natureza, em cuidá-la, preservá-la e respeitá-la como uma extensão de si mesma.

Segundo Boff (2012, p. 164): “Nada agride mais o modo-de-ser-cuidado do que a crueldade para com os próprios semelhantes.” Para Francisco, a ecologia integral “é inseparável da noção de bem comum” (LS, 156), e deve ser entendida, no entanto, de modo concreto: no contexto de hoje, no qual “há tantas desigualdades

e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais” comprometer-se pelo bem comum, significa fazer escolhas solidárias com base em uma “opção preferencial pelos mais pobres” (LS, 158). Logo, a melhor maneira para deixarmos um mundo sustentável às gerações futuras é por meio de um compromisso de cuidado com os pobres de hoje.

A vida diária, também é englobada pela ecologia integral com uma atenção particular ao ambiente urbano. O ser humano tem uma grande capacidade de adaptação e “admirável é a criatividade e generosidade de pessoas e grupos que são capazes de dar a volta às limitações do ambiente, [...] aprendendo a orientar a sua existência no meio da desordem e precariedade”. Porém, um desenvolvimento autêntico pressupõe um melhoramento integral na qualidade da vida humana: espaços públicos, moradias, transportes etc. (LS, 150-154).

A seguir, traremos algumas linhas de orientação e ação, com foco naquilo que podemos e devemos fazer. Conforme argumenta Francisco, é necessário mais que análises sobre as questões emergenciais, é de grande importância que se gere propostas “de diálogo e de ação que envolvam, seja cada um de nós, seja a política internacional” (LS, 15), e “que nos ajudem a sair da espiral de autodestruição onde estamos a afundar” (LS, 163). É preciso fugir do modo ideológico, superficial ou reducionista e buscar a construção de caminhos concretos, e para tal, é indispensável o diálogo.

3 Propostas, provocações e convocações feitas pelo Papa Francisco

O Papa Francisco lança um julgamento severo sobre as dinâmicas internacionais recentes: “as cimeiras mundiais sobre o meio ambiente dos últimos anos não corresponderam às expectativas, porque não alcançaram, por falta de decisão política, acordos ambientais globais realmente significativos e eficazes” (LS, 166). E se pergunta: “Para que se quer preservar hoje um poder que será recordado pela sua incapacidade de intervir quando era urgente e necessário fazê-lo?” (LS, 57).

Um ponto no qual o pontífice insiste é sobre o desenvolvimento de processos de decisões honestas e transparentes, para poder ‘discernir’ quais políticas e iniciativas empresariais poderão levar “a um desenvolvimento verdadeiramente integral” (LS, 185). De acordo com que nos relata Boff (2015)⁴ o texto e o tom da encíclica são típicos do Papa Francisco e da cultura ecológica que ele acumulou. Mas muitas expressões remetem ao que vem sendo pensado e escrito principalmente na América Latina. Os temas da “casa comum”, da “mãe Terra”, do “grito da Terra” e do “grito dos pobres”, do “cuidado”, da “interdependência entre todos os seres”,

4 A encíclica do Papa Francisco, por Boff: “Esperança e confiança no ser humano”, Estadão, 22 de junho de 2015.

do “valor intrínseco de cada ser”, dos “pobres e vulneráveis”, da “mudança de paradigma”, do “ser humano como Terra” que sente, pensa, ama e venera, da “ecologia integral”, entre outros, são recorrentes no pensamento latino-americano.

A temática da educação e espiritualidade ecológicas é abordada quando se percebe que as raízes da crise cultural agem em profundidade, e se faz preciso reformular hábitos e comportamentos para ocorrer uma profunda conversão ecológica. A educação e formação continuam sendo os desafios centrais: “toda mudança tem necessidade de motivações e de um caminho educativo (LS, 15); em que estão envolvidos todos os ambientes educacionais: a escola, a família, os meios de comunicação, a catequese” (LS, 213). Leonardo Boff já alertava em 2004 (p. 176):

a crise de sustentabilidade da vida no nível mundial se agravou de tal forma que nos obriga imediatamente a tomar decisões em ordem à ação. Mas não de qualquer jeito. Deve ser nos parâmetros de uma nova radicalidade e de um novo paradigma. O imperativo que se anuncia não é de mudar o mundo, mas de conservá-lo. Ou, talvez, para conservá-lo devemos mudá-lo? (Boff, 2004, p. 176).

Este ainda é um tópico contemporâneo e, em pleno 2024, várias outras publicações o ilustram. Ressaltamos ainda que o novo tema da Campanha da Fraternidade do ano de 2025 é a *Fraternidade e Ecologia Integral* e o lema “*Deus viu que tudo era bom*” (Gn 1,31), que abordará a temática discutida ao longo deste capítulo, ampliando mais horizontes.

O Papa Francisco, por seu exemplo e palavra, representa, na atualidade, um dos maiores líderes espirituais e políticos da humanidade. Sua presença tem o caráter de um homem universal, acolhendo a todos e se identificando com os mais vulneráveis e invisíveis de nosso mundo. Ele desperta a esperança de que podemos e devemos alimentar o sonho da fraternidade sem fronteiras e do amor universal.

Para Francisco, “Uma ecologia integral é feita também de simples gestos quotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo” (LS, 230). Ou seja, pensar em ecologia integral é ampliar a visão para além de questões ambientais, é ver a natureza e os seres que nela habitam sobre um ponto de vista social, político, humanitário, enfim, integrados às partes no todo.

Para Boff (2014, p. 37), cuidar é mais que um ato, é uma atitude. Portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro. Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco demonstra que em nosso planeta está “tudo interligado”, este é o convite a um novo modo de entender a relação profunda existente entre todas as criaturas, a sentir-se um com o todo, defensor e dependente de tudo o que está ao redor, de todos os seres vivos, dos biomas, enfim em harmonia e sintonia com a Natureza.

Segundo Boff (2020), a proposta do Papa é uma atitude de confiança no ser humano e em suas potencialidades. A humanidade foi feita para o amor, para a amizade, para a solidariedade, para a compaixão, para o cuidado da Mãe Terra e de tudo o que nela habita: “A pandemia de Covid-19, que atingiu toda a espécie humana e somente ela, foi uma resposta que Mãe Terra-Gaia deu ao antropoceno, aquela prática humana dizimadora de vidas em massa: necroceno, seja no reino da natureza seja no âmbito humano” (BOFF, 2020). A alternativa apresentada pelo Papa Francisco, para salvar a Terra, a vida e a humanidade, é a de tirar das entranhas do humano a sua própria humanidade.

Considerações Finais

O intuito principal ao término deste capítulo é visualizar como a reflexão sobre o cuidado com a natureza, essa casa comum que abrange a todos indistintamente, proposta na *Laudato Si'* pode trazer motivação e elementos que deem suporte aos cristãos e também aos não cristãos para serem instrumentos e agentes de transformação frente ao grito e lamento da mãe Terra e de seus filhos.

A encíclica *Laudato Si'* reforça o grande desafio contemporâneo de lidar com a deterioração ética e cultural que acompanha a ecológica. Para Francisco, a pós-modernidade instiga o individualismo, faz com que cada um busque focar somente em seus próprios desejos, de maneira imediatista, seja consumindo bens ou informações que nos desviam do cuidado com as relações. Família, amigos, vizinhos e comunidades acabam ficando em segundo plano.

Francisco alerta, ao longo da encíclica que: “para além de uma leal solidariedade entre as gerações há que reafirmar a urgente necessidade moral de uma renovada solidariedade entre os indivíduos da mesma geração” (LS, 163), ou seja, uma sociedade justa, assim como uma ecologia sustentável para as gerações predecessoras, só é viável o presente mudar, se a forma como o ser humano se relaciona no mundo passar por uma revolução.

Desta forma, a Encíclica *Laudato Si'*, é importante como documento por fazer refletir e propor mudanças de hábitos e costumes no que diz respeito à sustentabilidade do planeta. Apesar da temática sobre a crise ecológica estar sempre em pauta em diversos setores da sociedade, dando a entender que é um tema saturado e de que não é possível encontrar soluções para ele, Papa Francisco trouxe vários aspectos a serem refletidos e colocados em prática ao longo de toda a encíclica, com variadas discussões sobre os problemas socioambientais.

O Papa nos mostra através da carta que os problemas no meio ambiente afetam diretamente as questões sociais. Os problemas ambientais não afetam

somente a natureza, mas também a sociedade. A *Laudato Si'* é um convite para todos nós cuidarmos dessa casa comum, onde habitam bilhões de pessoas, que é o planeta Terra. O Papa Francisco nos revela a importância de testemunharmos com ações concretas a nossa preocupação e solidariedade com os problemas socioambientais que afetam a qualidade de vida social e do planeta.

O compromisso com os problemas ecológicos não deve ser pauta de discussão, somente dos ambientalistas, dos empresários ou dos governantes, e sim de todos nós que reconhecemos ou não o nosso planeta como uma casa comum, ou como sabiamente denominou Francisco de Assis, como uma boa mãe que nos acolhe nos seus braços, a mãe terra, e como uma irmã que nos sustenta e produz vários frutos para nossa alimentação.

Por fim, uma questão primordial a ser observada é quais ações já foram realizadas em direção a uma mudança efetiva em favor de uma ecologia integral e quais ainda se colocam como um desafio a ser superado. Este estudo busca, pois, não apenas apresentar um conteúdo explicativo e sistemático de análise, mas também, colocar o “dedo na ferida” e convocar à tomada de consciência e responsabilização para tudo o que ocorre com a “Casa Comum” e com todos que nela moram.

Anseio que este estudo possa despertar curiosidade em seus futuros leitores, cultivando nestes o desejo de ir além do que já foi lido, escrito e realizado até aqui, cumprindo seu papel, o de incomodar o leitor e convidá-lo a sair da superfície e mergulhar na integralidade da natureza.

Referências

AMBIENTE, Ministério do Meio. **Agenda 21**. Eco 92. *Carta da Terra*, Rio de Janeiro, 1992.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**: Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo; FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'* - Louvado sejas – sobre o cuidado da casa comum. **Documentos do Magistério**. São Paulo: Paulus, 2013.

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco, por Boff: “Esperança e confiança no ser humano”, **Estado**, 22 de junho de 2015.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica Laudato Si'**: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

IHU – **Instituto Humanitas**, UNISINOS. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/599474-a-terra-tem-seus-limites-lembra-a-temporada-de-criacao-2020>. Acesso em: 24 out. 2024.

MOLTMANN, Jürgen. **O espírito da vida**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

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

PETRINI, Carlo. **Terrafutura**: diálogos com o Papa Francisco sobre ecologia integral. São Paulo: SENAC, 2021.

PORTES, Ana Lúcia de Araújo. **Olhares de cuidado com a casa comum e os seres que nela habitam**: Leonardo Boff e Papa Francisco. 2024. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Juiz de Fora, 2024.

CAPÍTULO 8

TOCAR E SER TOCADO - A SIMBOLOGIA DAS MÃOS DE MARIA NO SANTUÁRIO DA SERRA DA PIEDADE

Adriana Fernandes Balbi¹

Pedro Pereira²

Introdução

O culto mariano tem uma larga expressão no mundo católico, nomeadamente no Brasil, podendo ser notado em santuários como o de Nossa Senhora Aparecida, que em 2023, de acordo com balanço do próprio Santuário Nacional, recebeu 8.843.024 visitantes. A análise aqui pretendida, porém, refere-se à imagem da Pietá do Santuário da Serra da Piedade, Caeté - Minas Gerais. Este Santuário mariano possui em destaque duas representações³ de Maria, intituladas de Senhora da Piedade e Senhora das Dores, que fazem referência aos momentos da Paixão de Jesus. Estas imagens são obras sacras que possuem singular beleza estética, bem como determinada pedagogia catequética.

Dividimos este estudo em três seções: 1) As imagens, as mãos e o toque; 2) Pousar as mãos; e 3) Pousar o olhar. Esta organização decorre, precisamente, da relação física dos crentes com as imagens. Assim, a possibilidade de acesso físico favorece a proximidade do toque, enquanto a impossibilidade de acesso físico favorece a proximidade da contemplação.

Foram feitas duas visitas ao Santuário da Serra da Piedade, para investigar os símbolos e ritos representativos da linguagem do culto mariano no referido

1 Graduada em Teologia (CESJF); Pós-Graduação em Complementação Pedagógica (IBRA); Pós Graduada em Ciências da Religião (IBRA); Mestra em Ciências da Religião PUC Minas.

2 Doutor em Antropologia (ISCTE-IUL); Professor Adjunto – Instituto Politécnico de Viana do Castelo (IPVC); Investigador Integrado – Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

3 Nossa análise visa observar, entretanto, as duas imagens da Senhora da Piedade que estão com seu filho no colo, no interior da igreja, e a terceira em que Maria está representada de pé, com seu filho em seus braços.

santuário. As mesmas tiveram o intuito de mapear o conteúdo estudado. Em tal mapeamento, instrumento de análise importante foram as fotografias, propiciando observação posterior das cenas coletadas.

1 As imagens, as mãos e o toque

Duas das referidas imagens se encontram no interior da igreja, sendo a primeira a figura de Maria que está representada sentada com seu Filho ao colo, após ser descido da cruz. Na sequência, a segunda figura de Maria, em análise, encontra-se de pé sustentando o corpo de Jesus, e localiza-se em um espaço aberto. Em ambas as imagens, a posição das mãos se destaca. A polaridade das duas mãos, ainda que em sua característica contrastante⁴, entre sagrado e profano, força e fragilidade, alude à união divina entre mãe e filho. Segundo Leloup:

em hebraico, mão é simbolizada pela letra Y (*Yod*), que encontrada no tetragrama YHWH, que significa *Javeh* (*Yod hé vav hé*), divino. A palavra mão está ligada ao conhecimento. Tocar a mão, é se apresentar, é firmar um conhecimento (Leloup, 1998, p. 124).

Na expressividade de apresentar-se, o sujeito religioso, no gesto de tocar com suas mãos a estátua, busca proximidade com o divino. Para o devoto, a representatividade da imagem revela no toque a sua expressão máxima unificadora, gerada simbolicamente em sua mente, reforçando a sua fé. Dessa forma, a visão da imagem materializada da Senhora da Piedade, tem sua expressividade no toque, na busca de conhecimento, proteção e, até certo ponto, em uma emanção de poder.

A simbologia das mãos caracteriza o gesto do toque como instrumento devocional, no qual o devoto vivencia uma espécie de união, traduzida no âmbito da fé como força e amparo. De acordo com Miranda (2000), as mãos são a parte do corpo mais citada nas Sagradas Escrituras e representam, na tradição “judaico-cristã”, o conhecimento e o poder, evocam o braço e a autoridade, e, dessa forma, existe um conhecimento que é o “ver” pelas mãos, ou seja, um conhecimento no ato de tocar. Segundo Miranda:

o rito da imposição das mãos é muito antigo na tradição judaica e cristã. Pela imposição das mãos, todo o poder é dado àquele que é consagrado ou instituído, segundo os ritos das diferentes iniciações: profeta, enviado, bispo, padre, cavaleiro, rei etc. Simbolicamente a imposição das mãos pode representar a transferência de energia espiritual ou de poder e autoridade. Por as mãos nas mãos de outrem representa abandonar-se ao seu poder, entregar-lhe a liberdade (Miranda, 2000. p. 178-179).

4 Em contraste, a preponderância exclusiva da mão direita e a repugnância em adquirir o que seja pela mão esquerda são as marcas de associação com o divino, de forma a se ser imune ao que é profano ou impuro (Hertz, 1980, p. 17).

No processo devocional, o toque difere da imposição, mas a transmissão de energia espiritual é sentida na medida em que o devoto toca na imagem e crê nessa transmissão, potencializada pelo encontro, ou seja, pela interseção simbolizada no alcance das mãos da santa às mãos de Jesus. Esta ação devocional faz com que, para o fiel, a força do crucificado, ainda que morto, transmita a força da ressurreição que, de certa forma, para o devoto está presente também nas mãos de Maria.

Segundo Murad (2012), “Deus tem o coração perto da miséria humana. Sua grandeza se revela em se fazer próximo ao ser humano extraviado, fora do caminho. A transcendência se faz condescendência. A alegria divina é contagiante” (Murad, 2012, p. 78). O aspecto da figura de Maria, na expressão simbólica, se revela na devoção que engloba o transcendente no condescendente, ou seja, extraordinária e poderosa, mas próxima da experiência de fé do devoto, a imagem da Pietá, nesse encontro de mãos, entre mãe e filho, traz uma representatividade devocional que condensa um simbolismo, um rito de continuidade, ou seja, um prolongamento da experiência religiosa.

Podemos dizer que de certa forma ocorre uma materialização da fé, ou seja, a devoção se materializa no toque, no encontro das mãos do devoto com as da imagem da santa. Ainda que a digital tenha sido deixada, o fiel recorre, por meio de orações vocais ou silenciosas, à Senhora da Piedade. A oração tem, assim, o papel de delinear um caminho que, juntamente com o toque, perfaz estratégias devocionais que promovem proximidade entre o crente e a Senhora da Piedade. Nessa via, o devoto procura sistematizar uma lista de necessidades que, às vezes, beiram uma proposta de troca. Segundo Pereira:

as orações podem assumir uma forma organizada como as novenas (que às vezes decorrem de promessas) ou podem acontecer em orações matinais e noturnas ou mesmo, ainda que menos frequente ao longo do dia. As orações servem essencialmente para os crentes pedirem saúde para si, para a sua família ou para aqueles que estão doentes (Pereira, 2008. p. 68).

No andamento do processo devocional, Pedro Pereira aponta que as promessas alcançam um grau diverso. Elas estão representadas ao carregar o andor; ao dar uma esmola; ao vestir as crianças de Nossa Senhora; bem como ao oferecer velas de tamanho natural da pessoa ou de partes do corpo. Na arte sacra, o fiel é levado a transcender a imagem que o auxilia no momento de sua oração. Victor Turner afirma que a imagem, para os crentes, não é um símbolo de outro poder, mas o poder sobrenatural da Virgem que está intimamente ligado à imagem (Turner e Turner, 1978, p. 143). Para os crentes, a imagem tem um poder, sendo esse um motivo para o toque.

Teologicamente, a imagem é uma arte ao serviço da oração e o que acontece com os símbolos e com os ícones é que eles transmitem a informação de uma forma altamente simplificada para a maioria dos devotos religiosos. O processo do ritual de oração e promessa é reconhecido na devoção mariana, sendo comum nos santuários marianos a sala de ex-votos. A partir de tal pensamento, aplicado à geografia da religião na perspectiva dos espaços humanos, com base no simbolismo arquitetônico do Santuário da Serra da Piedade, é possível imaginar as implicações devocionais deste espaço sagrado.

No percurso da via-sacra rumo ao Santuário da Serra da Piedade, escolhemos destacar três imagens, dentre as quais as duas primeiras estão mais próximas dos devotos, permitindo que o toque seja realizado. Essa proximidade, no entanto, não é possível à terceira imagem, localizada dentro do Santuário, atrás do altar e, por isso, mais afastada do devoto, ou seja, não lhe propiciando o toque com as mãos. Conforme Miranda (2000), a imagem do corpo pode constituir um território sagrado; analogamente entende-se que, a partir da atitude do toque do devoto na imagem da santa, é propiciada a experiência que nos permite analisar a expressividade das mãos para devotos e, ainda, para turistas que repetem o gesto, muitas vezes “sem saber”, como uma reverência ao “território sagrado”.

2 Pousar as mãos

Figura 1: Santuário da Serra da Piedade



Fonte: Acervo da autora, 2023.

A primeira imagem da Virgem da Pietá, com a qual o devoto se depara, está na igreja das romarias. As suas mãos amparam o corpo do filho morto, e a localização da imagem possibilita que os visitantes e os devotos⁵ toquem nas mãos de Jesus (sobretudo aqueles que são mais altos, pois, conforme a Fig. 1, pode verificar-se um pedestal de aproximadamente dois metros a sustentar a imagem). Mãe e filho se aglutinam na proximidade com o devoto. Essa imagem, de pouco mais de um metro, está sobre o pedestal, tornando-a ainda mais alta; porém, há uma inclinação em direção ao chão. Essa arquitetura projeta a cena a um duplo sentido que pode representar o subir e o descer, a inclinação que aproxima e eleva, transpondo a interpretação religiosa da fé para um plano físico e geográfico deste espaço do Santuário.

Outro elemento observado nesta primeira imagem é o manto. Pela disposição e localização da figura de Maria, o devoto não alcança suas mãos, mas apenas o seu manto⁶, outro objeto de representação religiosa da fé católica. Comumente, todos os elementos que compõem a imagem, como coroa, terço, flores, véu, parecem-nos uma extensão do rito do toque, constituindo um território sagrado. Dessa forma, a interação construtiva entre essas dimensões resulta na percepção de um “sistema aberto” e em permanente elaboração, tendo como polos constitutivos as interrogações e as respostas advindas das diversas realidades, e as repostas advindas da tradição da fé. Ou seja, a fé, pensada na utilização dos elementos, constrói o trânsito entre o símbolo e o rito e refaz permanentemente os significados dos conteúdos vivenciados. Já o rito de coroação da imagem retoma a mística experiencial, pois os objetos oferecidos rememoram a figura de Maria, pois:

o tempo sagrado está ligado ao contexto das ações simbólicas articuladas às dimensões da imanência e da transcendência, essas ações simbólicas são também metafóricas estruturadas que reúnem as pessoas nas práticas rituais religiosas (Gil Filho, 2012, p. 62).

Portanto, os simbolismos dos objetos utilizados no rito da coroação, ou apenas no ornamento da imagem, remetem o devoto a uma perspectiva de temporalidade, bem como para a sacralidade do espaço. O ato de tocar e de coroar a imagem de Maria possibilita uma espécie de reavivamento sistemático de um passado específico em uma temporalidade primordial. Assim, a observação da experiência religiosa do devoto permite apontar que a devoção mariana tem sido talvez o território mais criativo da fé popular, no decorrer da história do cristianismo, como o canal por

5 Ressalta-se, aqui, que nem todo visitante é devoto. O local recebe, além dos devotos, turistas e pesquisadores.

6 Além de simbolizar proteção, “é um processo real de atribuição de identidade. A Virgem vestida é ‘reconstruída’. Assim, o ato de vestir comunica um processo eloquente de realidade sagrada da escultura, o que nos remete ao artifício de humanização que ressalta a feminidade da figura de Maria” (Moreira, 2018. p. 99).

onde o crente fala de si mesmo, de suas identidades culturais e cultuais, de suas imagens de fé, de seus anseios de felicidade e de seus sonhos de plenitude.

De acordo com a tradição cristã católica, para o fiel devoto, tocar na imagem da santa não significa adorá-la ou considerá-la uma divindade, mas pode representar a união com o mistério da encarnação de Jesus Cristo, que se fez carne e habitou entre nós (João 1, 14). Passagens bíblicas trazem situações em que o toque tem um significado de grande importância. Porém, no âmbito da religião popular, onde o crente também se insere, a imagem emana um poder (Turner & Turner, 1978), fazendo duvidar das dimensões meramente materiais ou estéticas das imagens da Senhora da Piedade.

Figura 2: Santuário da Serra da Piedade



Fonte: Acervo da autora.

A segunda imagem⁷ (Fig. 2) do circuito representativo, a santa está de pé e sustenta o corpo de seu filho sobre suas pernas, mantendo-o também de pé. Isso remete à força de uma mulher que ampara e sustenta. Essa imagem se encontra na espacialidade do santuário, em uma base circular. Muitos param nesse espaço sagrado para um descanso do percurso íngreme da subida ao Santuário, de onde também se pode contemplar a paisagem religiosa que integra a geografia local. Essa imagem, vista fora do contexto espacial da instituição, remete a uma proximidade de aspecto popular, pois segundo o antropólogo William Christian, na religião

7 Escultura em bronze do mineiro Alfredo Ceschiatti, feita no ano de 1983, e instalada na rotatória de acesso à ermida.

instituída há uma “espécie de cegueira”, principalmente em relação à “parte mais pessoal” ou “útil” da “religião popular” (Christian, 1976, p. 86). O que nos permite apontar, tendo em vista a proximidade/intimidade com essa imagem, o aspecto mais “popular” e a utilidade da religião popular concretizada, por exemplo, na resolução dos problemas do cotidiano, como problemas de saúde, familiares ou profissionais. O crente vê na Senhora da Piedade uma experiência mística do culto devocional, pois faz a ela súplicas com um toque de confiança filial.

Para os católicos, as imagens estabelecem diálogos com as fotografias, ainda que as primeiras tenham uma tridimensionalidade que favorece a expressões de humanização; as segundas, apesar de sua bidimensionalidade, permitem o toque e, mais ainda, remetem para memórias frequentemente familiares. Efetivamente, as fotografias de entes queridos despertam sentimentos de aproximação e rememoração; assim, muitos se lembram dos seus mortos, rezam para suas almas, pedem graças para os vivos, suplicam e agradecem pela vida. Esta é uma forma de humanizar as imagens da Senhora da Piedade.

Talvez seja a segunda imagem, por estar ao ar livre, que produza ao devoto a foto tão idealizada em relação aos elementos que compõem a fé na sua perspectiva mais concreta. O ambiente aberto em meio à natureza aglutina céu e terra, uma terra geograficamente configurada por um caminho de pedras, simbolizando as dificuldades enfrentadas por Maria e seu filho, hoje transpostas pelos devotos neste rito de fé. Dessa forma, o sofrimento de Maria e de seu filho favorece o entendimento daqueles que também estão neste “vale de lágrimas”, pois:

a busca por ressignificar o sofrimento constitui uma meta fundamental das religiões: “Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer a dor física, a perda pessoal, a derrota mundana ou a contemplação impotente da agonia dos outros, algo suportável, algo, digamos sofrível” (Geertz, 1973, p. 104). As religiões forneceriam, assim, uma série de recursos simbólicos capazes de organizar o caos e dar sentido ao sofrimento (Maraldi; Strelhow, 2022, p. 850).

Na espacialidade observada no referido Santuário, podemos salientar que alguns lugares sagrados estão menos acessíveis. Enfatizamos nas dificuldades de acesso talvez uma intencionalidade de proximidade; uma busca por similaridade do devoto com o sofrimento da santa.

A afinidade do devoto com Maria revela laços de um processo qualitativo intensamente afetivo. Os devotos seguem a clamar o significativo “Minha Nossa Senhora”, para declarar a ela esse amor filial ou visceral e entranhado. A propósito dessa afetividade do cristão católico com Maria, Clodovis Boff ressalta que:

em relação à Maria Santíssima, a piedade do povo católico é verdadeiramente “visceral ou entranhada”. Os devotos tratam Maria com extremo carinho. Falam em termos de “Mãe querida” e mesmo “Mãezinha do céu”. Outros modos de falar, que denotam intimidade, são o uso do diminutivo (Santinha etc.), especialmente no mundo hispano-americano (Virgencita, Niña, Morenita, Chinita etc.). O mesmo vale para o uso do pronome “minha”, particularmente no âmbito brasileiro (Minha Santa, Minha Mãezinha e o curioso Minha Nossa Senhora) (Boff, 2006, p. 554).

Essa imagem também pode ser tocada com maior facilidade, visto que basta um pequeno esforço para a aproximação. O rosto da imagem remete seu olhar para o horizonte que perpassa o devoto e se estende sobre o espaço que a circunda. O devoto que peregrina ao Santuário da Serra da Piedade, descansa ao redor dessa imagem, a qual lhe possibilita, além do toque, do olhar, da contemplação para além da santa, o observar Maria enquanto força feminina, ou seja, a mulher que não só se mantém de pé, mas que no extremo de sua dor mantém o outro de pé. Dessa forma, podemos analisar que o processo de “sacramentalização afetiva da imagem sagrada” (Meslin, 1988, p. 272) favorece os contatos entre o corpo do crente e o corpo da Senhora, tornando-se para o devoto alento no processo devocional.

Essa imagem (Fig. 2) aproxima o contemplador tanto da dimensão humana de Maria, no que diz respeito à mulher forte, quanto àquela que crê na ressurreição, tal como proclamado pela simbologia do Novo Testamento. Para a tradição cristã católica, no terceiro dia depois de sua morte, o filho de Maria ressuscita.

Segundo Danièle Hervieu-Léger (2008), a religião implica na mobilização de uma memória coletiva, visto que:

no caso de sociedades diferenciadas, que em que prevalecem religiões fundadas que fazem emergir comunidades de fé a memória religiosa coletiva se torna questão de reelaboração permanente, de tal sorte que o passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação possa ser identificado a todo o momento como uma totalidade significativa. Na medida em que se entende que toda significação da experiência do presente está contida (ao menos potencialmente) no acontecimento fundador, o passado se constitui simbolicamente como uma referência imutável (Hervieu-Léger, 2008, p. 61).

Em constante realização, a tradição cristã estrutura possibilidades, para o devoto peregrino, à rememoração da fé. Ainda que hoje tenha a possibilidade da leitura e participação no culto vernáculo, o sujeito religioso se vale da rememoração manifestada no gesto de tocar. Fazendo uma comparação com o questionamento de Jesus: “alguém me tocou” (Mt 9,20-21), é possível perceber a experiência simbólica do toque, pois foi dispensado dele, segundo o referido texto bíblico, uma força.

De acordo com os Evangelhos, Jesus mostrou que Deus quer se relacionar com o ser humano e ensinou o simbolismo do toque como a representação de

gestos de cura, compaixão e misericórdia. Narra-se que Jesus teria tocado os leprosos, os cegos, os surdos, os paráliticos, os mortos e os abençoados (Mateus 8,3; 9,29; 20,34; Marcos 7,33; Lucas 5,13; 7,14; João 9,6). Ele também teria tocado a mulher que sofria de hemorragia (Mateus 9,20-22), a pecadora que lavou seus pés com lágrimas (Lucas 7,37-38), a mulher que ungiu sua cabeça com perfume (Marcos 14,3-9) e o apóstolo Tomé que duvidou de sua ressurreição (João 20,24-29).

O toque na segunda imagem do Santuário da Serra da Piedade possibilita um diferencial no sentido da simbologia das mãos de Maria, visto que estão próximas do coração de Jesus. Dessa forma, muitos que se atentam para esse detalhe da pedagogia da imagem procuram perpetuar o toque com o registro fotográfico. Nessa perspectiva, é possível também uma espécie de toque virtual, na medida em que o devoto envia áudios e vídeos de seu toque, de sua proximidade com a santa e, dessa forma, não apenas registra por meio de fotos, mas também as envia comentando sua experiência no local. No toque virtual, o receptor é impactado pela experiência via transmissão. Isso é para a atualidade uma modalidade que, na análise da simbologia das mãos, demonstra uma extensão do momento de devoção, ou seja, a transmissão da experiência do toque na comunicação da fé.

3 Pousar o olhar

Nesta terceira imagem (Fig. 3), focalizamos o aspecto referente ao distanciamento, conforme indicado anteriormente. Nossa Senhora da Piedade está localizada em um andor atrás do altar, na Ermida da Padroeira, e dessa forma o fiel apenas a contempla, visto que a disposição no espaço sagrado o impossibilita do toque.

Figura 3: Santuário da Serra da Piedade



Fonte: Acervo da autora 2023.

Na linguagem do culto mariano, observada no santuário, espaço considerado sagrado que intermedia o encontro místico, o devoto vivencia religião e turismo, que se misturam, aproximam-se ou se contrapõem. De acordo com Silveira (2018), as franjas dos santuários permitem a reverberação de identidades ambíguas e oscilantes entre uma integridade-unicidade (fé) e uma não-integridade/não-unicidade (turismo). Essa dualidade percebida por Silveira (2018) é objeto de interesse desta análise. Assim, o fato da localização desta imagem da Senhora da Piedade remete o devoto peregrino a intensificar a contemplação, ao passo que para o turista não acarreta maiores significações. Ainda que no percurso desta pesquisa não fossem coletados relatos de campo, foi possível perceber, na observação dos gestos a distinção entre devotos e turistas, que os visitantes deste santuário produzem uma linguagem devocional clara quando se colocam em oração (devoto) ou simplesmente admiram o espaço (turista).

A se considerar a sequência da subida, a terceira imagem (Fig. 3), que compõe a representatividade mariana em análise, nesse santuário, é atribuída a Aleijadinho. Nessa imagem da igreja, assim como observado na primeira Senhora da Piedade, é nítida a mão direita de Maria segurando a mão direita de seu filho morto; e com a esquerda, ela ampara sua cabeça. Dessa forma, essa representatividade do escultor Aleijadinho pode simbolizar, para o devoto, o encontro das mãos desfalecidas do filho com as de Maria, sendo o elemento semiótico que expressa a denominada interseção (Jo 2,1-11): “Maria, intercedei por nós!”.

Apesar de não ser objeto de análise aqui, chamamos a atenção para os detalhes da expressividade artística da estátua, pois, segundo Portella, “as devoções modernas, geralmente mais ligadas a aparições dos dois últimos séculos, tem tornado a Senhora mais padronizada” (Portella, 2016, p. 246). O que sugere não apenas um encontro com a tradição cristã católica, muito bem retratada por Aleijadinho, como também outras possibilidades interpretativas próprias à intencionalidade do artista, pois, ainda que seguindo certa padronização, a expressividade de dor e sofrimento permanece.

Assim, o artista entalhou, com suas mãos, as mãos que ligadas (de Maria e Jesus) ligar-se-iam a tantas outras na prolação da narrativa bíblica, o que de certa forma reatualiza a experiência religiosa de tempos em tempos. Cabe ressaltar que essa imagem é, em sua natureza, uma matriz brasileira de tantas outras que foram produzidas com variações. Tais variações podem ser observadas no próprio Santuário da Serra da Piedade, tendo em vista três representações da mesma Senhora da Piedade neste mesmo espaço sagrado. Às vezes são pequenos detalhes que as distinguem, seja o contorno do rosto ou um olhar mais direcionado. Algumas imagens encontradas no comércio possuem um anjo ao lado, outras não, mas o

que realmente fica padronizado na imagem da Senhora da Piedade com seu filho morto no colo é a expressão de dor e sofrimento.

Por isso, sua contemplação pode ainda revelar detalhes e/ou especificidades que tanto interessam não apenas aos devotos, mas, principalmente, aos pesquisadores, sobretudo do campo das artes, história e literatura. Portanto, seguindo os pontos evidenciados e suas particularidades, é revelado nessa última representação de Maria um momento de despedida, visto que na tradição católica este é considerado o episódio da *soledade* de Nossa Senhora. Porém, destacamos um aspecto do braço de seu filho. Diferente da primeira imagem, que também se encontra dentro da igreja, a outra mão de Jesus não está próximo dos pés de Maria, mas despende de seu colo em direção ao chão, formando-se, assim, uma expressividade de total abandono à mãe das Dores. De acordo com Portella:

na devoção às dores de Maria, o povo é solidário com o sagrado, o humano presta um serviço de compaixão ao sagrado. Inverte-se a ordem: já não é simplesmente o divino a consolar o humano, mas o humano age sobre o divino, cura-o, ameniza suas dores, vela com ele. Acarinhar o rosto de Maria das Dores, ou de Jesus em seus braços, torna-se um gesto de intimidade solidaria para com o sagrado. Este paradoxo só uma religião como o cristianismo pode produzir (Portella, 2016, p. 102).

O rito de cultuar a Virgem das Dores, sob o título da Pietá, confere o paradigma de sofrimento, que no cristianismo é lido sob a perspectiva pascal. Maria, a mulher das dores, passa da imagem formada no pensamento para a execução experiencial com o toque das mãos do devoto. A materialização numa imagem permite não apenas dar um corpo à entidade metafísica, como favorece o relacionamento fenomenológico com esse mesmo corpo (Leach, 1992, p. 55-61). O devoto pode se sentir participante deste momento e integrado nessa história de modo mais próximo, sobretudo tocando o objeto de devoção: as mãos de Maria e Jesus.

O toque das mãos sustenta não apenas a íngreme caminhada, mas renova seu ato de fé; ou seja, da mesma forma que a santa sustenta o filho, em sua morte, ela pode transmitir ao devoto a força ritualística de seu sustento. Isso acontece quando a imagem mental encontra a materialidade da imagem esculpida. Mas há também a inversão de papéis, quando no toque, o devoto se solidariza com o sofrimento da santa e procura deixar um gesto de carinho, num ato de empatia e compaixão. Assim, a imagem da Senhora da Piedade possibilita aos devotos que peregrinam ao Santuário da Serra Piedade, um encontro de similitude em suas dores e lutas nesse “vale de lágrimas”.

4 Considerações Finais

Para o católico, Maria é um meio profícuo de intimidade com o sagrado. Assim sendo, o símbolo das mãos de Maria expresso no rito de tocar a imagem possui força aproximativa. Pois, para o sujeito religioso, a junção da experiência com a vivência simbólica e ritual condensa a força da transcendência aproximativa, bem como a sensação de paz e reconciliação no cumprimento de promessas.

Dessa forma, a moldura das duas imagens dentro da instituição, em vista da localização da imagem no largo sagrado, com a percepção do contexto dentro e fora, o toque físico e o toque contemplativo, contrapõe o espaço fechado e aberto e a distância que apenas permite o toque pela contemplação e a veneração.

A pedagogia da arte implícita na estátua da santa não limita toda a expressividade do momento, mas extrapola o ato de tocar. Ou seja, vai além do rito de cultuar e sendo, pois, subjetivo, é uma manifestação que intensifica as narrativas. É possível observar uma fagulha dessa expressividade, visto que ao pesquisador não é dado abarcar todo o arcabouço da experiência que é subjetiva. Mas a observação no espaço em que essa experiência acontece permite apontar que a incorporação do toque nas mãos da santa pode ser considerada como um rito de continuidade devocional, ou seja, um prolongamento místico da experiência religiosa.

A simbologia das mãos de Maria remete à força da mulher que, na perspectiva da resiliência, exprime humanidade, bem como a sua proximidade com o divino. Maria é uma mulher encarnada segundo a cultura religiosa católica. Ela é a mãe que se tornou grande e, para o católico, representa a proximidade com o divino, desde os primórdios do cristianismo. Ela é a mulher que cuida e tem, na perspectiva do fiel devoto, as mãos de quem transcende a história. Ela “está no Céu, mas é na Terra que ela passeia” (Portella, 2016, p. 70).

Sua expressão simbólica no alto da Serra traduz uma expressividade marcante. Assim, a tríade de imagens na perspectiva das mãos de Maria alude à simbologia do toque nas mãos da imagem como um rito que simboliza para o devoto um gesto de fé revestido de confiança – e, até certo ponto, um consolo à mãe que sofre – na proximidade com o divino.

O toque também pode representar a despedida, ao final da celebração do culto, visto que muitos devotos tocam na santa para pedir sua companhia no retorno a casa ou, simplesmente, pode traduzir um agradecimento, referenciando a simbologia da imagem e de sua presença materna. Dessa forma, no Santuário da Serra da Piedade, quando os crentes tocam na imagem da Senhora das Dores, participam de uma profunda e irreversível experiência de intensificação do sagrado, do *tocar e ser tocado*.

Referências

- BÍBLIA- Bíblia do Peregrino. **Comentários de L. A. Schöckel**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Clodovis. **Mariologia Social**: o significado da virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- CHRISTIAN, William. **De los santos a Maria**: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. Madri: Akal, p. 49-105, 1976.
- GIL FILHO, Silvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Inter Saberes, 2012.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 6, Tempo e Presença, RJ, 1980.
- LEACH, Edmund. **Cultura e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LELOUP, Jean-Yves. **Uma Antropologia Essencial**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MARALDI, Everton de Oliveira; STRELHOW, Miriam Raquel Wchholz. Sofrimento. 2022, p. 850. In: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. (orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola, 2022, 920 p.
- MESLIN, Michel. **L'expérience humaine du divin**. Paris: Cerf, 1988.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. **Corpo**: Território sagrado. São Paulo: Loyola, 2000.
- MOREIRA, Fuviane Galdino. **O manto de Nossa Senhora Aparecida**: um esboço de uma análise. Uberlândia: Ouvirouver, v. 14, n. 1, p. 7-9, jan./jun., 2018.
- MURAD, Afonso Tadeu. **Maria toda de Deus e tão humana**: Compêndio de Mariologia. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012.
- PEREIRA, Pedro. A minha Senhora da Saúde: O processo de apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo. **(Con)textos. Revista d'antropologia investigación social**, Barcelona, Espanya, n. 1, p. 59-73, maio 2008. ISSN: 2013-0864.

PORTELLA, Rodrigo. **Mirar Maria:** reflexos da Virgem em espelhos da história. São Paulo: Aparecida, 2016.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Pelas franjas dos santuários: turismo, fé e religião em flashes etnográficos. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 136-165, 2018. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p136-165>. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n49p136-165>. Acesso em: 4 abr. 2025.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. **Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological** perspectives. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

CAPÍTULO 9

A INCIDÊNCIA DO MAL NOS SERES RACIONAIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO¹

Gabriel Monteiro Vale²

Introdução

Em nossa pesquisa bibliográfica, percebemos caminhos diferentes estabelecidos pelos autores ao abordarem a temática sobre Tomás de Aquino e a questão do mal, com aproximações a respeito do problema do mal a partir de óticas externas à metafísica. Mesmo que tivessem chegado às mesmas conclusivas do Doutor Angélico e postulado o mal como privação, preferimos partir doutro caminho e nos valermos dos pressupostos da existência elucidados pelos gregos. Ora, ao falarmos dos princípios divinos da existência criada e do ordenamento da natureza aos fins particulares e universais das criaturas, estamos abordando os aspectos metafísicos essenciais da realidade. Com efeito, a fim de justificar mais assertivamente nossa lógica, vemos por bem frisar que:

no conjunto de todo o corpo aristotélico, destaca-se uma obra que, em virtude de sua compilação, séculos mais tarde, ficou conhecida como Metafísica. Aristóteles, entretanto, chama esta investigação de Filosofia Primeira. Uma leitura atenta dessa obra revela diferentes definições de metafísica ou de Filosofia Primeira, que aparecem no decorrer do texto. Nas primeiras páginas da Metafísica, livro primeiro (A 980 a983a20), temos a definição de Filosofia Primeira como a ciência das causas e dos princípios supremos das coisas. Em seguida, no livro quarto (Γ1, 1003 a 21s), o Filósofo a define como a ciência do ser enquanto ser e dos atributos que lhe pertencem enquanto tal. Posteriormente, no livro décimo-segundo (Λ 1069 a 18), ele a define como ciência da substância. E ainda, nos livros sexto (E 1, 1026 a 19) e décimo-primeiro (K 7, 1064 b 3), a investigação metafísica é definida como teologia (Dutra; Ibertis, 2003, p. 2).

1 Capítulo extraído, alterado e adaptado a partir da Dissertação A concepção do mal a partir de Tomás de Aquino. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/17086>. Acesso em: 2 set. 2024.

2 Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dehoniana, Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

A partir desta definição é coerente localizarmos o problema do mal primeiramente na área metafísica, devido à formulação aristotélica ser assumida por Tomás. Sobretudo, porque esta consiste na ciência primeira e abarca os princípios das realidades existenciais (o *esse*), lançando olhares àquilo que concerne à sustentação da existência por viés suprassensível. Além do mais, ao considerarmos o mal como um aspecto da realidade que inere necessariamente em algum ente, isto é, em um ser existente, devemos considerar também que se não houvesse existência, conseqüentemente não haveria mal; ou seja, este depende daquela. Com efeito, tal realidade se faz presente em diversos âmbitos deveras concretos e nos conduz à seguinte formulação: se Deus tudo criou a partir de si, concedendo sua perfeição às criaturas, tornando-as boas e ordenando-as aos seus devidos fins, donde vem o mal? Ou melhor, qual é sua causa? Eis aqui uma questão verdadeiramente metafísica, que embora semelhante, possui teor diferente da famosa indagação epicurista. Acerca desta, vejamos:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer e nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? (Epicuro, 1985, p. 28).

Propomos que o paradoxo de Epicuro diverge de nossa questão, porque segundo a pesquisadora Leonor, em seu artigo *O paradoxo da justiça em Epicuro*, o mal é situado numa área mais humana e refere-se ao agir justo ou injusto, conforme exposto:

se sofrer um mal impede a felicidade, na medida em que gera sofrimento, provocá-lo impede a quietude, visto que é fonte de insegurança. Como diz o filósofo do Jardim, “o justo nunca é perturbado, enquanto o injusto está cheio da maior preocupação”. Neste sentido, a relevância da justiça não reside no facto de a injustiça ser considerada um mal. O mal é, para Epicuro, viver na incerteza de escapar, ou não, à punição e é com o intuito de evitar esta incerteza que importa agir de acordo com a justiça. É, aliás, o que Epicuro defende na Máxima Capital 35, ao referir que o que age injustamente não poderá ter a certeza, enquanto viver, de nunca vir a ser apanhado. Este princípio é ainda corroborado pela Sentença Vaticana 70, que aconselha a que não se faça nada que possa levar ao receio de vir a ser descoberto pelos outros. O justo, por seu turno, não é afectado por qualquer receio (Bárbara, 2012, p. 107).

Tal concepção do mal, portanto, mantém-se em campo mais ético do que metafísico e para que fosse mais bem compreendida a questão proposta por Epicuro, seria necessário aprofundarmos em suas concepções e no contexto de sua época.

Mas como o foco deste texto não comporta a explanação da problemática pelo viés epicurista³, fecharemos este “parêntesis” e retomaremos a tratativa tomasiana.

Por mais que nos aproximemos do mal metafisicamente, isto é, investigando em que consiste e suas causas, consequentemente nos aproximaremos de outros aspectos da existência que não de parecer apartados do campo metafísico. Mas não estarão. Visto que a maioria das abordagens filosóficas advém da ciência primeira aristotélica. Nesse sentido, mesmo que inferíssemos a problemática por viés religioso, fenomenológico, epistemológico, gnosiológico, ético-moral, médico, físico etc., sempre seríamos forçados a recorrer à metafísica, pois é próprio desta investigar as causas primeiras. Além do mais, ficou claro em nossa pesquisa que muitos autores compulsoriamente acabam por findar nela em algum momento. Movimentos certamente legítimos segundo a especificidade de cada estudo e a finalidade para qual tendem. No entanto,

segundo de perto Santo Tomás, observamos que, para perceber as marcas de Deus no mundo, convém para a filosofia partir, mediante um olhar metafísico atento, dos diversos graus de perfeição representados na natureza, segundo uma ordem hierárquica, [...] cada ente encerra, em sua estrutura metafísica, o ato de ser que, como lei e princípio, estabelece e rege a perfeição de cada criatura, por cujo ato é o que é, ou vem a ser o que é. [...] Ao passo que,] O mal significa *carência de perfeição no sujeito em que se dá*, algum bem que este deveria possuir, mas do qual se encontra privado. O mal é *no* sujeito, mas não existe *como* sujeito. Daí que o mal dependa da existência de um sujeito para manifestar-se como privação de algum bem, e, assim, toda personificação ou substantivação do mal carecerá de sentido. Podemos também acorrer à formulação segundo a qual o mal é privação e ausência de ser, de bem, de perfeição e de virtude na natureza de um sujeito (Faitanin, 2006, p. 110-114).

Através das palavras de Faitanin, buscamos justificar ainda mais a presente abordagem, embora tenhamos deixado claro o motivo de prosseguirmos por

3 Para entendermos a origem do Problema do Mal em Epicuro, é necessário passarmos por suas concepções éticas e físicas. Pois, para ele era necessário o entendimento da realidade humana para que pudéssemos alcançar a felicidade. Fisicamente, o ser humano – alma e corpo – seria composto por átomos e vazio; de modo que o corpo sem alma não possui sensibilidade, ao passo que a ausência de um membro corpóreo não mudaria tal realidade. Assim, as sensações, sendo eflúvios de átomos, também seriam físicas. Nesse sentido, o ser humano sempre há de buscar o prazer e fugir da dor, ou seja, a felicidade seria a ausência de dores. Eticamente, para Epicuro, a melhor maneira de adquirir felicidade seria uma busca pelo prazer que não visasse meramente o curto prazo, mas que visasse também a ausência de sofrimentos a longo prazo. Por outro lado, uma busca desmedida dos prazeres momentâneos, por exemplo, geraria uma necessidade desmedida de voltar a tê-los, o que aumentaria a possibilidade de sofrimento. Antes, a felicidade deveria depender daquilo que pode ser controlado. Se aquilo que nos fizer felizes for difícil de alcançar, a felicidade não será duradoura, logo, não dever-se-ia seguir tal caminho. Neste horizonte, existem dois fatores importantes a considerarmos: a *aponia* – ligada à saúde do corpo – e a *ataraxia* – ligada à tranquilidade da alma, e ambos seriam importantes para a aquisição de felicidade. A ataraxia estaria relacionada às opiniões que temos e para o autor, o teísmo que leva ao temor dos deuses gera sofrimento. É um tipo de opinião a qual não deveríamos nutrir. Já a física epicurista livraria-nos das preocupações relativas ao temor das divindades e nos aproximaria da felicidade. Nas palavras de Epicuro: “Quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores” (Epicuro, 1985, p. 26). Não deveríamos viver conforme as opiniões, e sim conforme a natureza (Epicuro, 1985). É nesse contexto que está situado o “Paradoxo de Epicuro” que culmina na indagação supracitada.

viés metafísico antes de adentrarmos aos seguintes. Assim, justaposto, nos debruçemos acerca da consistência do mal e sua origem, se é que consiste em algo e, conseqüentemente, tenha origem.

1 A consistência do mal

Em suas obras que abordam especificamente o tema do mal – *Suma Teológica*; *Suma Contra os Gentios*; e *De Malo*⁴ – Tomás o trata atrelado ao conceito de bem e sempre aborda este antes daquele. Pois o mal não consiste em substância alguma ao nível metafísico, antes constitui um não-ser, sem essência, sem realidade e é caracterizado como privação em certo aspecto (Gilson; Boehner, 2012, p. 466) ao nível ontológico, de modo a ser identificado somente quando atrelado a um ente, que é bom, belo e perfeito pelo ato de ser concedido por Deus. Conforme nos demonstra o Aquinate:

um contrário se conhece pelo outro. Assim, pela luz as trevas. Por onde, também se deve concluir o que seja o mal pela natureza do bem. Ora, [...] bem é tudo o que é apetível, e assim, buscando toda natureza o seu ser e a sua perfeição, necessariamente resulta que o ser e a perfeição de cada natureza têm razão de bondade. Por onde, não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza. E logo conclui-se que a palavra mal exprime certa ausência de bem. Donde vem dizer-se que o mal nem é existente nem é bom; pois o ser, enquanto tal, sendo bom, desaparecido este, desaparece aquele (STh I, q. 48, a. 1).

Assim, é impossível que o mal exprima algum modo de ser em ato, porque se todos os entes enquanto entes são bons, buscam seus devidos fins por natureza e certa realidade má é observada, depreende-se que há determinada carência ou privação na natureza do ente, que o impeça de lograr ao que naturalmente tende. Em outras palavras, Faitanin assinala:

o mal significa *carência de perfeição no sujeito em que se dá*, algum bem que este deveria possuir, mas do qual se encontra privado. O mal é *no* sujeito, mas não existe *como* sujeito. Daí que o mal dependa da existência de um sujeito para manifestar-se como privação de algum bem, e, assim, toda personificação ou substantivação do mal carecerá de sentido. Podemos também acorrer à formulação segundo a qual o mal é privação e ausência de ser, de bem, de perfeição e de virtude na natureza de um sujeito (Faitanin, 2006, p. 114).

4 Referenciar estas obras de Tomás pelo sistema autor-data torna imprecisa a verificação das citações, pois o peculiar sistema que o Aquinate utiliza – especialmente na *Suma Teológica* – pauta-se em parte (I-II-III-IV), questão (q. 1, q. 2...) e artigo (a. 1, a. 2...), tornando a paginação irrelevante a depender das edições e editoras – assim como ocorre com citações bíblicas e demais obras da antiguidade – aspecto que nos levou a adotar o sistema numérico no texto original. Além disso, em suas obras pode haver mais de um artigo e questões por página, de modo a gerar equívocos na verificação de suas obras originais. Mas, para adotarmos aos padrões da presente publicação, buscaremos culminar em um meio termo que evite equívocos e torne possível encontrar as referências do Aquinate em qualquer edição de suas obras. Por isso, referenciaremos as obras de Tomás no corpo do texto e conforme os seguintes exemplos: *Suma Teológica* (STh I, q. 1, a. 3); *Suma Contra os Gentios* (SCG III, IV, 2); *De Malo* (De malo, q. 3, a. 4, c.).

Analogamente, podemos justapor que assim como no aspecto físico⁵ o frio é ausência de calor e a escuridão é carência de luz, no âmbito metafísico o mal é carência de ser, beleza, perfeição e bem. Em sustentação a esta ideia, no primeiro artigo da primeira questão de *De Malo*, o Doutor Angélico propõe que o mal não tem e não é natureza, pois esta se afirma somente daquilo que *é ser* e o mal não é ser, antes incide como privação de ser, logo, não tem natureza própria (De malo, q. 1, a. 1). No entanto, Copleston ressalta que Tomás diferencia que o termo *privação* atribuído ao mal não significa o mesmo que *ausência*, pois

numa pedra, a incapacidade de ver não é uma privação. Se uma pedra pudesse ver, ela simplesmente não seria o que se quer significar com uma pedra. A perfeição de ser capaz de ver está ausente da pedra no sentido de que esta não a possui; mas a pedra não pode com propriedade ser dita “privada” do poder da visão. Num ser humano, no entanto, a cegueira é uma privação: o homem cego está privado de uma faculdade que diz respeito à natureza humana (Copleston, 2020, p. 126).

Por isso, é necessário levarmos em consideração que “Tomás defende que o mal deve ser caracterizado como sendo uma privação. Caso contrário, se o sentido correto fosse o de negação absoluta, dois absurdos se seguiriam” (Azevedo, 2007, p. 45). Quando Azevedo propõe que o mal não tem sentido de *negação absoluta*, está corroborando a interpretação de Copleston sobre Tomás não conceber o mal como *ausência*. Com efeito, ambos os termos expressam o mesmo conceito errôneo acerca do mal, por isso, podemos substituí-los por *ausência absoluta* e proceder aos dois absurdos lógicos supramencionados. Se o mal fosse assim concebido: no primeiro caso, todas as coisas não existentes seriam más, porque não são absolutamente em todos os aspectos; já no segundo caso, uma coisa seria má por não possuir a bondade própria de outra coisa, de modo que o homem seria mau por não voar e o pássaro mau por não raciocinar (STh I, q. 48, a. 3), assim como Copleston exemplifica acima. Além disso, Azevedo ainda completa que o mal como privação daquilo que um ente naturalmente deve ter, deve ser entendido não apenas com relação àquilo que falta, mas também quando nos voltamos àquilo que um indivíduo possui “a mais”. Por exemplo, uma pessoa possuir seis dedos numa mão é mal porque não corresponde a sua forma natural (Azevedo, 2007, p. 46-47).

Coroando esta distinção entre *privação* e *ausência* ou *negação*, Sertillanges demonstra como a etimologia do conceito foi plasmada, mencionando a proposição primária de Agostinho, o acréscimo de Anselmo da Cantuária e a síntese feita por Tomás.

5 Acerca da física, ver: ISAACS, Alan. Dicionário Breve de Física, 1996, p. 57.

Precisamente, o mal é uma ausência de ser; porém não uma ausência qualquer. A ausência de asas nos ombros de um homem não é um mal. Santo Agostinho havia esquecido esta observação; quem a introduz primeiro é Anselmo de Cantorbery, acrescentando à definição agostiniana do mal *privatio boni* o epílogo *debiti*, que é, efetivamente, o essencial⁶. Santo Tomás logo recolhe essa noção e explica que em tudo e em todas as partes há uma natureza das coisas e que em relação com esta natureza das coisas, deste *debitum naturae*, é como se deve julgar o mal. Depois dele, distinguir-se-á sempre, cuidadosamente, entre a simples ausência do bem ou negação e a privação propriamente dita, que é ausência de um bem devido (Sertillanges, 2020, p. 246).

Com isso, é possível definirmos aquilo que o Aquinate considera como mal através da seguinte proposição de Gilson: o “*mal consiste na deficiência de um determinado grau de perfeição, e por conseguinte, na privação de um determinado bem*” (Gilson; Boehner, 2012, p. 466). Ou seja, ao incidir em um ente bom por natureza, privando-o de algum aspecto naturalmente devido, geram-se o mal moral e metafísico⁷ nos entes racionais e o mal físico nos entes em geral (falaremos sobre estes adiante). Sendo assim, não é o mal que subsiste e age por si, mas sempre vinculado a algum ente. Consequentemente, por necessitar de uma criatura para estar presente, o mal jamais poderá aniquilar o bem completamente, pois, conforme o Doutor de Aquino:

o mal não pode consumir totalmente o bem, o que se evidencia se se considerar a trílice divisão do bem. Há um certo bem totalmente eliminado pelo mal, e é o que a este se opõe; assim a luz é totalmente eliminada pelas trevas e a vista pela cegueira. Há outro bem que não é totalmente diminuído pelo mal, nem diminui; a saber, o bem que é sujeito do mal; assim, pelas trevas, nada é diminuído da substância do ar. Há, por fim, outro bem diminuído certamente pelo mal, não porém totalmente; e este é a capacidade do sujeito para o ato (STh I, q. 48, a. 4).

Assim, mesmo que o Aquinate tenha proposto somente uma forma de um mal eliminar um bem, como exemplificada a privação da vista pela cegueira, tal

6 Aqui Sertillanges referência a obra em que Anselmo acresceu o termo *debiti* à definição de Agostinho, mas não especifica o ano e a respectiva paginação. Constando apenas: Santo Anselmo: *De casa diaboli* e *De conceptu virginal*.

7 “Há mal metafísico? Sim, mas não como o entendeu o filósofo alemão Leibniz (1646-1716). Este conceituara mal metafísico em sentido equívoco, como a *simples imperfeição de uma natureza*, inerente à própria natureza da criatura, à qual não corresponde a plenitude de ser, por ser ela intrinsecamente limitada e imperfeita. De fato, há males que derivam da própria limitação das criaturas ou que têm sua explicação suficiente nas criaturas inferiores ao homem (as enchentes, as secas, certos incêndios, moléstias e deficiências físicas). As ciências naturais se encarregam, geralmente, de explicar as causas de tais males, na medida em que afirmam que eles decorrem da ação e da interação de fenômenos naturais. Mas isto propriamente seriam males físicos, mas não metafísicos, porque a limitação inerente a cada criatura não é imperfeição e, consequentemente, não será mal dado que cada ser comporta a perfeição que lhe confere o seu ato de ser: não cabe ao ser da pedra a visão, e não lhe é uma limitação o não ver; portanto, para ela não é um mal metafísico carecer de visão. Também não será uma limitação que as pétalas de rosas caiam, nem um mal metafísico que murchem. Em todos estes casos, o ser e as operações seguem o curso das respectivas naturezas” (Faitanin, 2006, p. 115).

privação se dá apenas em certo aspecto do sujeito e não aniquila completamente seu ser, antes exclusivamente o bem da vista. Com efeito, tal “aniquilação” do bem pelo mal não se dá pelo encontro dos contrários, mas através dum mal que pontualmente priva determinado bem e não completamente. E isto igualmente se aplica à capacidade de agir do sujeito. Por onde, o mal obrigatoriamente necessita de um ente/bem para estar presente neste, de modo que se este ente bom por natureza se extinguir, conseqüentemente extinguir-se-á o mal residente nele. Quanto a esta tratativa, Sertillanges ainda destaca a menção de Tomás sobre a tríplice divisão do bem, como três níveis do ser, onde o mal se impõe:

o sujeito do mal, que se diz ser um bem, não é, naturalmente, o bem ao qual se opõe o mal e do qual justamente é privação. Deste modo, o mal da cegueira não descansa sobre a vista, da qual a cegueira priva, senão sobre o ser vivente que se encontra privado da vista [...]. Logo, o sujeito do mal, que é sempre um bem, pode ser um bem, seja a título de substância ou de pessoa, seja a título de ação. O mal que afeta a substância ou a pessoa a debilita mais ou menos quanto à sua própria capacidade de existência e quanto a sua ação, que exige, para ser perfeita, a plenitude de seus recursos. O mal que afeta a ação é aquele que a desvia de seu fim, privando-a da retidão ou da medida requerida para tal fim. Mas trate-se do sujeito substancial ou da ação do sujeito, o mal jamais pode suprimir todo bem, sem o qual se suprimiria a si mesmo ao eliminar seu suporte. Se, querendo-se cegar um homem, mata-se-o, já não há cego; e se, ao matá-lo, se poderia suprimir sua matéria, não haveria ali mais do que um nada, e neste não há nem bem nem mal (Sertillanges, 2020, p. 247).

Portanto, não há como extinguir-se completamente o bem nem mesmo na morte, pois, o sujeito humano, por exemplo, é destruído enquanto corpo, mas subsiste sob outra forma (Sertillanges, 2020, p. 247), isto é, seu ato de ser transcende a simples corporeidade. E Azevedo completa que não há qualquer possibilidade duma entidade puramente maligna, mesmo em sentido espiritual, como os demônios, pois são bons na medida em que são entes (Azevedo, 2007, p. 47).

1.1 A ontologia do mal

Certamente, o dilema do mal representa um dos maiores desafios filosóficos da humanidade. Se considerarmos a visão judaico-cristã de que Deus criou tudo de maneira boa e, ainda assim, o mal existe, surge a pergunta sobre sua origem. É compreensível que muitos tenham atribuído a culpa a essa figura divina, que possui todo o poder, mas parece indiferente ao sofrimento e às dores do mundo. No entanto, a partir da questão 49 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino apresenta a ideia de que o mal é uma privação. Ele argumenta que qualquer ser, enquanto bem em ato, é a fonte do mal, e que todo mal ocorre de maneira acidental, resultante da incidência nos entes (STh I, q. 49, a. 1). Conforme Faitanin,

O mal não é substância, ou seja, não é algo, embora aquilo a que sucede ser mau seja algo, uma vez que o mal o priva de um bem particular – como ser cego não é algo, ao passo que aquele a quem sucede ser cego é algo. Neste sentido, *o mal se encontra no bem*, mas não no Bem que é Ato Puro, Deus, mas em todo bem que seja uma mescla de ato e potência. Por isso, dirá o Aquinate que o bem é causa do mal, mas não por si, e sim por acidente (*per accidens*) (Faitanin, 2006, p. 112).

Contudo, para compreendermos claramente a accidentalidade do mal, recordemos que o bem é ser tudo aquilo que é desejável, perfeito em certos aspectos, na medida que é atual. Ou seja, concretamente se manifesta através de qualquer ente, pois é bom em si. Ademais, o bem também tem caráter de causa final, que direciona e ordena as ações, de modo que, mesmo sendo causa final, é a motivação primeira. Ao passo que, como o mal consiste na privação do bem e gera uma realidade faltosa e corrompida, não age por si, mas sempre vinculado a um ente que age com certa intenção, não necessariamente má, mas que gera o mal. Logo, está sempre presente nas criaturas (STh I, q. 48, a. 2) que são boas, assim o bem dá origem ao mal (STh I, q. 49, a. 1).

Nesse sentido, Sertillanges frisa que Tomás concorda com Aristóteles e reconhece quatro espécies de causa das criaturas: a causa material que consiste na matéria que compõe as coisas e sem a qual nada existiria; a causa formal que concede forma às coisas existentes e fazem-nas ser o que são pela delimitação da matéria; a causa final que define o fim para o qual cada coisa tende, de modo que não havendo esta, as criaturas não teriam razão para existir; e a causa eficiente é a ação que gera a existência das criaturas (Sertillanges, 2020, p. 248). Assim, “se considerarmos a natureza especial das causas veremos que o agente, a forma e o fim importam certa perfeição e se prendem à natureza do bem; e também a matéria, como potência para o bem, tem a natureza deste” (STh I, q. 49, a. 1). Com isso, o Aquinate afirma que o bem é causa do mal através da matéria, porque o mal incide no sujeito materialmente bom (STh I, q. 49, a. 1), sustentando conformidade com o artigo três da questão 48. Mas quanto à causa formal, o mal não a possui, antes consiste na privação da forma (STh I, q. 49, a. 1), visto que não possui natureza alguma (Sertillanges, 2020, p. 248). Pelo mesmo motivo, o mal não possui causa final, pois é a privação do ordenamento ao fim naturalmente devido (STh I, q. 49, a. 1), de modo que o nada não pode tender ao nada (Sertillanges, 2020, p. 248). Diferentemente destas três causas, o mal possui causa eficiente conforme o *modus operandi* do agente, porém, por acidente (STh I, q. 49, a. 1).

Referente a esta última, Sertillanges destaca que o mal ocorre como um resultado accidental e não como fim último, pois nenhum ente pode querer o mal por si mesmo como finalidade última (Sertillanges, 2020, p. 248). Deste modo,

Sempre que se busca um bem encontra-se, também, um mal. O gato, ao buscar sua vida ou sua distração, mata e come o rato; o jovem, ao buscar seu prazer, esgota-se ou se frustra; contudo, onde está aqui a busca do mal? “Fazer o mal pelo mal” é um modo de falar que às vezes se usa e que designa um ato psicológico assaz conhecido; porém também não é senão uma maneira de falar; em realidade, ao que tende quem se encontra “obrigado” a fazer o mal pelo mal é a uma expansão da vida, a uma satisfação que em si mesma de modo algum é um mal (Sertillanges, 2020, p. 248).

Depreende-se disto que todo e qualquer agente visa o bem que lhe convém, pois tudo que atrai a inclinação da criatura deve ser bom, belo e perfeito. Mesmo quando ações advindas dos seres racionais aparentem objetivar o mal, estão buscando um bem segundo uma concepção privada e proporcionam o mal a outrem. Na verdade, tal exemplificação demonstra claramente a forma como a sociedade atual tem procedido irresponsavelmente com relação aos indivíduos e à natureza; para tal percepção, não é preciso demasiado esforço. Nesse certame, o texto do Aquinate credibiliza e fornece fundamentação à proposição de Sertillanges, pois,

o agente opera segundo o que tem de potência ativa, não segundo o que a ela falta. Ademais, enquanto age, visa ao fim e intende o fim correspondente à potência. Por isso, o que resulta, correspondendo ao defeito da potência, está fora da intenção do agente, e isto é um mal. Logo, o mal acontece sem estar na intenção do agente (SCG III, IV, 2 [1891]).

Consequentemente, podemos atestar que a famosa lógica de que “os indivíduos só dão aquilo que têm” ratifica esta tratativa tomista, senão bebe desta, donde o mal ocorre acidental e externamente a causa eficiente. Assim, o mal só ocorre vinculado à ação, que o produz como certo efeito não necessariamente para o indivíduo que comete a ação, mas para outro que recebe ou sofre a ação, segundo a capacidade/perfeição/bem ou deficiência/falta do agente ou da matéria. Pois,

na ação, o mal é causado por defeito de algum dos princípios dela, a saber, do agente principal ou do instrumental; assim, o defeito no movimento do animal pode provir por debilidade da força motora, como nas crianças, ou só na inaptidão do instrumento, como nos coxos. Porém, num efeito qualquer, o mal é causado ora pela virtude do agente, sem que o seja no efeito mesmo dele; ora por defeito do agente ou da matéria. Assim, é causado pela virtude do agente, quando, da forma visada pelo agente resulta necessariamente a privação de outra forma; p. ex., da existência da forma ígnea resulta a privação da forma do ar ou da água (STh I, q. 49, a. 1).

Neste exemplo do Doutor Angélico, é mostrado que a deficiência – privação – é acidental ao bem, que comete a ação. Com isso, fechamos tal temática afirmando que a causa do mal é acidental e é assim que o bem é causa do mal. Em resumo, qualquer ente, sendo bom em certo aspecto, quando comete uma ação com consequências más, gera o mal a partir de si, que é bom materialmente, formalmente e intencionalmente, enquanto ordenado.

2 As criaturas racionais e o mal

A partir desta exposição geral sobre mal e de defini-lo como privação e acidentalmente causado pelo bem, resta-nos mencionar que se relaciona especificamente com a criatura racional sob os conceitos de pena e culpa. Pois, segundo Faitanin, Tomás afirma que Deus causa o mal de pena, não impondo-o, mas visando a ordem da justiça nas coisas (De malo, q. 1, a. 3, ad. 10) para que disto se extraia um bem maior (Faitanin, 2006, p. 112). Corroborando a Lei Eterna como ordenadora das coisas aos seus fins, de modo que determinada ação incorrerá determinada consequência. Por outro lado, é posto que Deus não cria o mal de culpa, por não ser responsável pela inconsequência humana (Faitanin, 2006, p. 112), ou melhor, de todas as criaturas racionais, pois veremos adiante que pena e culpa não estão presentes apenas nos seres humanos, mas também na criatura angélica.

Vejamos: Tomás rememora que o bem consiste na perfeição e no ato e que este último existe como ato primeiro enquanto forma e integridade das coisas, para servirem de instrumento à operação; ao passo que o segundo consiste na operação intencionada ao seu fim devido. Conforme Aertsen elucida:

pelo seu ato primeiro, seu ser substancial, uma coisa é “absolutamente ser”, pelo seu ato segundo, sua atividade, “absolutamente boa”. [...] O ato primeiro e o ato segundo são contínuos: o ato primeiro se dá através do ato segundo, e ambos são uma atualidade (*actualitas*). Visto que a atualidade é sempre a atualização do ente, a bondade absoluta de uma coisa pode ser considerada também com seu *ser* completado e aperfeiçoado (Aertsen, 2003, p. 309).

Ao atrelarmos isso às criaturas volitivas, isto é, racionais, que têm o bem absoluto como fim e considerarmos que o mal incide nestas, privando-as duplamente: primeiro, privando a forma ou alguma parte essencial à integridade da coisa (deficiência); segundo, privando a operação natural do ente ao devido fim (desordem). Podemos deduzir que no primeiro caso o mal tem a natureza de *pena*, porque é contrária à vontade; ao passo que no segundo caso o mal consiste na *culpa*, devido ao desordenamento voluntário da ação racional, que busca bens inferiores ao invés do bem absoluto. Assim, todo mal incidente nas criaturas racionais sempre será considerado como *pena* ou *culpa* (STh I, q. 48, a. 5). Mesmo que o mal aqui denominado de *pena* se estenda a todas as criaturas sujeitas à Lei Eterna sob o conceito de consequência, ou causa e efeito, sempre há de ser chamado *pena* quando se referir às criaturas racionais, por ocorrer contra a vontade. E a *culpa* assim se denomina devido ao entendimento da diferença entre agir bem e agir mal, e optar pelo desordenamento (De malo, q. 1, a. 4). Em outras palavras,

o mal de pena, assim como os males físicos das criaturas não racionais, pode ser dito mal *secundum quid*, pois, ao punir uma criatura, Deus está visando ao bem da justiça, que exige a punição dos pecadores. Assim, a pena do pecador

consiste em um bem *simpliciter*, que é o bem da justiça. Desse modo, o mal de pena só é querido por Deus acidentalmente, pois o que quer principalmente é um bem (Azevedo, 2007, p. 59).

Embora o autor se utilize dos termos “punição” e “acidentalmente” de maneira deslocada à tratativa, devemos traduzi-los respectivamente por consequência e ordenamento. Pois, desde o ato da criação, o ordenamento divino imprimiu no ser das coisas os seus respectivos fins, de modo que o desvio para finalidades deliberadas gera consequências. Ademais, é certo que Deus não quer tais males, por isso definiu tal ordenamento para que as relações de causa e efeito correspondam entre si, de modo que quando ocorra uma privação física que impute certa deficiência, esta ocorra segundo as leis materiais e formais da natureza. Ainda segundo Azevedo,

o mal de culpa, por sua vez, “consiste na falta da operação devida nas coisas”, isto é, em uma desordem na ação de uma criatura voluntária. O mal de culpa, então é uma transgressão voluntária da lei divina por parte de uma criatura racional. Ele é um afastamento da ordem criada por Deus. Já que Deus quer preservar esse bem da ordem, então se segue que o mal de culpa Deus não quer de nenhum modo, nem por acidente, pois este é uma destruição de tal ordem, mas apenas permite este mal (Azevedo, 2007, p. 59).

Além disso, acerca dessa divisão, Pasquale Porro ressalta que tais maneiras de mal “se diferenciam, portanto, sob três aspectos: a culpa é o próprio mal da ação, a pena um mal do agente; a culpa depende da vontade, a pena se opõe a ela; a culpa está no agir, a pena no sofrer” (Porro, 2014, p. 236). Assim, a culpa acaba por ser o maior mal para os seres racionais (Faitanin, 2006, p. 113), porque provém das ações voluntárias contrárias à finalidade humana e angélica, que consistem, ou deveriam consistir, na busca do bem supremo, mas, necessariamente por contrariar livremente a lei divina acaba por constituir o pecado.

2.1 O estado de pecado

Julgamos por bem abordar o mal em seu âmbito espiritual, isto é, o pecado, pois, ao delinear a origem e as causas do mal, bem como sua presença na realidade, sobretudo nas criaturas racionais, percebemos haver uma referência à doutrina teológica do *pecado original*, visto que o castigo, pena ou sofrimento são propostos por Tomás como resultados de uma certa culpa (Godoi, 2016, p. 65), o que o leva a destacar:

de fato, pertencem à razão de pena três coisas, a primeira das quais obedece a uma culpa, pois se diz propriamente que alguém é castigado quando padece um mal por algo que cometeu. E, por isto, a tradição da fé considera que a criatura racional não teria podido incorrer em algo que a prejudica, nem quanto à alma, nem quanto ao corpo, nem quanto a coisas exteriores, senão por um pecado procedente quer da sua pessoa, quer da sua natureza; e, assim,

segue-se que toda e qualquer privação de determinado bem de que algum dentre os homens se poderia servir para operar corretamente se chama pena, e com igual razão entre os anjos; e assim, todo e qualquer mal da criatura racional está contido sob uma culpa ou sob uma pena (De malo, q. 1, a. 4).

Por isso, preferimos seguir uma lógica que descenda das realidades superiores às inferiores e tratar o mal a nível espiritual, como o pecado angélico e humano. Porque, enquanto tratamos o mal sob seu próprio escopo de privação incidente nas criaturas em geral, bastaria permanecermos nesta possível conclusão. Por outro lado, ao considerarmos o mal em relação às criaturas racionais, dotadas de liberdade, é justo elencarmos os conceitos de *livre-arbítrio* e *pecado original*; justapondo o primeiro à natureza racional em geral e o segundo apenas à natureza humana⁸. Ambos os conceitos são pressupostos ao *pecado*⁹ e justificam donde brota a simples desordem de não lograr ao devido fim, pois caso não considerássemos tais conceitos, poderíamos concluir que até um leão peca por matar uma zebra. Assim sendo, o Aquinate propõe que o pecado sempre é uma ação desordenada pela

vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade (STh I-II, q. 75, a. 1).

Assim, desviando-se daquelas leis universais e particulares e se movendo a bens inferiores, a criatura racional causa desordem a si mesma acidentalmente, consistindo num atentado livre contra a lei natural e divina. Porém, é necessário frisarmos que este movimento da vontade ocorre de dois modos:

como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, desse modo, o intelecto move a vontade, porque o bem inteligido é o objeto dela e a move, como fim. De outro modo, como agente; assim, o alterante move o alterado e o impelente o impelido. E, desta maneira, a vontade move o intelecto e todas as virtudes da alma [...]. E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares (STh I, q. 82, a. 4).

Do sobredito resulta que o intelecto apreende aquilo que julga como bem e move a vontade para este fim, e esta move o intelecto pelas virtudes para lograr

8 Não que as criaturas angélicas não possuam pecado original (conforme trataremos acerca dos anjos), pois se antes mesmo do pecado humano houve o pecado angélico, deveríamos também denominar este de pecado original. Porém, se isso se aplicasse aos anjos, assim como aplica aos seres humanos, todos os anjos deveriam ter a “mancha” do pecado original e teriam irremediavelmente pecado, algo que é incorreto segundo a tradição. Por isso, pecado original refere-se sempre e somente à natureza humana. Vale frisar que nesta nota não utilizamos um argumento teológico propriamente para tal, mas nos valem apenas da lógica a partir dos referidos pressupostos. Por outro lado, a interpretação permanece livre ao leitor.

9 O termo *pecado* deriva do latim “*peccatum, i*”, que por sua vez deriva do verbo “*pecco, as, vi, átum, are*” e significa um deslize com relação a algo previamente estabelecido (tropeçar, tropicar, dar um passo em falso, enganar-se, pecar).

o fim desejado. Sendo preciso que haja ordem nas potências da alma, para que as mais nobres movam as inferiores. Porém, pelo exercício da vontade livre – ou livre-arbítrio – a criatura pode optar por bens inferiores, conforme Tomás explica:

o homem tem livre-arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando, que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres serem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim, a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. [...] O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas na reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos [...]. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só (STh I, q. 83, a. 1).

Desta forma, o ser humano dotado de liberdade (exercício do livre-arbítrio), escolhe por discernimento próprio qual finalidade buscar e move-se a este fim pela vontade, que quando mal direcionada gera o pecado. Entretanto, fica uma questão: se Deus tudo ordena, inclusive as capacidades inerentes ao ser humano, donde brota o desvio de ação que gera sofrimentos e o pecado? Poderíamos rapidamente responder que tal desvio advém da própria liberdade, mas consistiria numa resposta leviana. Pois, para o Escolástico, a fonte do mal está na deficiência dos graus de perfeição, isto é, na privação de um bem, visto que sob o aspecto metafísico o ser criado por Deus não só procede, mas também decai do Criador por conta da desobediência do Pecado Original cometido pela criatura (Callegaro, 2010, p. 68). O que conduz Gilson a afirmar que “toda criatura é necessariamente imperfeita, quando comparada à perfeição divina” (Gilson; Boehner, 2012, p. 466).

Ora, para respondermos tal questão, há de ser necessário procedermos com o auxílio da revelação, sustentada pela Teologia. Pois é na revelação, sobretudo nos relatos contidos nas *Escrituras*, que podemos encontrar a fonte da desordem que causa o pecado e os sofrimentos. Entretanto, não buscaremos um argumento puramente de fé para tal justificativa, pois mesmo que advenha da revelação, tentaremos apresentá-lo por viés racional. E felizmente, o Doutor de Aquino demonstra o conceito de *Pecado Original* sob o termo *concupiscência*; de modo que o primeiro está circunscrito em área teológica e o segundo inclinado à teologia filosófica. Sob o âmbito teológico, Azevedo destaca que,

segundo a revelação, o homem foi criado em um estado de graça e, após o pecado original, saiu desse estado e, entre outras coisas, teve sua natureza corrompida: Após a queda, a sua faculdade apetitiva ficou desordenada. Se

antes da queda era fácil não pecar, no estado atual é difícil não pecar, tão difícil que alguma vez o homem não resistirá e, voluntariamente, irá pecar. Antes do pecado original, isto é, antes da desordem do apetite, o homem, embora pudesse pecar, era capaz de não pecar, mesmo sem o auxílio da graça. Porém, após esse pecado original, pela desordem apetitiva que acometeu, o homem, sem auxílio da graça, não consegue sempre resistir ao pecado. Nesse sentido, após a corrupção de sua natureza, o homem não só pode pecar, como peca alguma vez, caso não tenha ajuda da graça. Nesse sentido, pode-se afirmar que, da possibilidade que um homem tem de pecar, segue-se que, sem a graça, irá pecar alguma vez (Azevedo, 2007, p. 71).

A partir do exposto é necessário demonstrar que sobre o pecado original, Tomás sustenta em conformidade à fé católica que “o primeiro pecado do primeiro homem se lhe transmitiu pela geração, aos descendentes. E por isso as crianças recém-nascidas são conduzidas ao batismo, [...] para se lavarem da mácula da culpa” (STh I-II, q. 81, a. 1). Além disso, segundo a mesma fé, “todos os homens nascidos de Adão, contraíram deste o pecado original” (STh I-II, q. 81, a. 3). Nesse sentido, se considerarmos os relatos bíblicos, mesmo que mitológicos, como parcelas da verdade sobre a natureza das criaturas racionais, neste caso, o ser humano; eis que a origem do pecado humano advém de Adão. Ademais, ele ainda acrescenta que “a causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a alma de estar sujeita a Deus” (STh I-II, q. 82, a. 2). Por onde ainda é acrescido que “toda ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava [...] pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim” (STh I-II, q. 82, a. 3), mas quando o primeiro humano por vontade própria se afastou de Deus, consequentemente desordenou todas as demais potências da alma e comunicou essa desordem aos seus descendentes. Assim, o Escolástico propõe que a privação da justiça original, que subjugava a vontade humana a Deus consiste no aspecto formal do pecado original, ao passo que a desordem das demais potências da alma plasma o elemento material do mesmo; e esse desordenamento que move a vontade a buscar bens mutáveis, denomina-se concupiscência (STh I-II, q. 82, a. 3). Por isso, toda criatura humana possui certas desordens voltadas a bens mutáveis específicos, refletindo a ação do pecado original (STh I-II, q. 82, a. 2).

Porém, devido ao contexto religioso-cultural cristão, sua hegemonia, educação proselitista e influências, supomos que não há como tratarmos de pecado original sem lembrarmos daquela icônica serpente do Éden, que astutamente convenceu o casal recém-criado a comer do “fruto proibido”. Ora, que fruto seria esse? Ou antes, disso, o que ou quem seria essa serpente? Como uma serpente falante poderia convencer dois seres dotados de razão e em estado de graça a pecarem e atrapalharem os planos de Deus? Dadas estas questões com toque de

senso comum, munidos das mesmas obras do Aquinate, seus comentadores e da literatura/doutrina da fé católica, adentraremos à realidade dos anjos. Pois, não só Tomás, mas o cristianismo em geral, enxerga a referida serpente como um certo anjo desprendido dos “céus”, que induziu o ser humano ao mal.

2.1.1 Os seres angélicos, sua natureza e o pecado

Assim como a explanamos sobre a natureza humana estar subjugada às leis (Vale, 2024, p. 38-44) e padecer do mal (enquanto pecado), devemos proceder sob a mesma lógica ao tratarmos das criaturas angélicas, expondo primeiramente sua natureza, para depois elucidarmos a “queda” dos anjos, denominados demônios. Aqui, oportunamente, utilizaremos a obra *Summa Daemoniaca* de José Antonio Fortea, sacerdote exorcista católico, profundamente conhecedor da realidade angélica, visto que esta não consiste exclusivamente de saberes objetivo-teóricos, mas também de experiências subjetivas e saberes teológicos, que além de enriquecerem a tratativa, podem lançar novas óticas ao tema.

A natureza angélica distingue-se de muitos modos da natureza humana, pois enquanto esta é composta de corpo e alma (Vale, 2024, p. 38-44), aquela é intelectual e incorpórea (STh I, q. 50, a. 1). Além disso, é incorruptível por natureza (STh I, q. 50, a. 5) e não é composta de matéria e forma (STh I, q. 50, a. 2), de modo que cada anjo esgota em si mesmo a sua espécie, sem igualar-se a nenhum outro (STh I, q. 50, a. 4). Conforme Faitanin:

Deus criou, simultaneamente, uma multiplicidade de indivíduos especificamente únicos e diversos entre si. A única coisa comum entre os anjos é o fato de ser uma natureza espiritual subsistente, porque é diferente, em cada um, o constitutivo formal dessa natureza espiritual. Ora, o que constitui formalmente cada uma dessas naturezas subsistentes foi o que cada uma recebeu de iluminação divina no instante da sua criação. Deus criou a forma espiritual subsistente iluminando-a e a iluminou, criando-a. E nisso consiste a individuação do anjo: sua forma espiritual foi constituída subsistente mediante uma revelação divina única, um sopro único que a criou e simultaneamente a iluminou com uma semelhança de alguma perfeição divina, representada unicamente em sua natureza (Faitanin, 2012, p. 30).

Desta maneira, o que delimita a espécie de um anjo é a “característica” que Deus imprimiu em sua natureza no ato da criação, por onde podemos dizer que a forma específica do anjo advém da perfeição emanada por Deus ao seu intelecto. E este, que é a forma pela qual existe especificada (recebeu a forma) por certa perfeição divina, por não estar unida à matéria, não se corrompe, pois para Tomás a corrupção ocorre quando a forma se separa da matéria (STh I, q. 50, a. 2). Além disso,

enquanto a essência humana é ser animal e alma racional (dotada de intelecto), a angélica é ser apenas intelecto, mas o Aquinate concorda com Aristóteles ao afirmar que “as substâncias separadas se dividem em intelecto e vontade” (STh I, q. 54, a. 5) e é desta maneira que operam. Igualmente às operações intelectuais e volitivas do ser humano que, embora se utilizem também de estímulos sensitivos, podem proceder independentemente de sua corporeidade (Vale, 2024, p. 38-44). O que conduz o autor a concluir que convém à ordem universal que a criatura essencialmente intelectual (os anjos) seja totalmente intelectiva e volitiva, isto é, em ato, porque não depende da aquisição do hábito da ciência para inteligir, é pura inteligência (STh I, q. 58, a. 1). Mas em relação ao conhecimento das realidades naturais, pode estar em potência sob certo aspecto, pois “nem todas as que assim conhece sempre atualmente as considera” (STh I, q. 58, a. 1). Ainda mais: “Diz Agostinho que os anjos, desde que foram criados, *gozam, por uma santa e pia contemplação, da eternidade mesma do verbo*. Ora, o intelecto que contempla não está em potência, mas em ato. Logo, o intelecto angélico não é potencial” (STh I, q. 58, a. 1). Em suma, seu intelecto estar em potência sob certo aspecto não imputa que os anjos sejam desprovidos de ato (STh I, q. 58, a. 1).

Ademais, o Escolástico propõe, a partir de Agostinho, que assim como os seres humanos, os anjos também são dotados de vontade, pois “a imagem de Deus se encontra, não só na alma humana, mas também no espírito angélico” (STh I, q. 59, a. 1); consequentemente ao intelecto e a vontade, possuem também o livre-arbítrio (STh I, q. 59, a. 3). Contudo, ao que concerne a natureza intelectiva e volitiva, os anjos distinguem-se dos seres humanos e possuem apenas o apetite intelectivo, de modo que este não se divide em irascível e concupiscível – como nos seres humanos (Vale, 2024, p. 27-30) – devido à incorporeidade, mantendo-se indiviso e sendo denominado de vontade (STh I, q. 59, a. 4). Esta ainda é proposta pelo Aquinate como dileção ou amor, que movem o apetite intelectivo ao seu fim devido, assim como ocorre com os seres humanos. Quanto aos termos, ambos se referem ao mesmo sentido, isto é, são correlatos, mas nos valeremos do segundo (amor) por ser mais comum ao nosso imaginário sem ser infiel a lógica tomasiana, que o toma como resultado do conhecimento do fim para o qual a criatura se inclina. Exemplificando conforme algumas naturezas: um leão só caça a zebra depois de aprender pelo apetite natural que esta serve-lhe de alimento, embora não seja um movimento de amor pela falta de intelecto e livre-arbítrio, é um movimento natural do apetite sensitivo; ao passo que uma pessoa só ama uma outra a partir do momento que a conhece e decide tender a ela, mesmo que motivada por aspectos sensitivos, através de seu intelecto é capaz de examinar e reavaliar a decisão. De mesmo modo procede a natureza angélica, onde

é necessário admitir-se nos anjos a dileção natural; o que se evidencia considerando-se que o anterior deve existir no posterior. Ora, sendo a natureza, essência do ser, anterior ao intelecto, o que pertence à natureza deve existir também nos seres inteligentes. Mas, é comum a toda natureza uma certa inclinação, que é o apetite natural ou o amor; e essa inclinação existe diversamente nas diversas naturezas; em cada uma ao modo dessa. Donde, na natureza intelectual, a inclinação natural se funda na vontade; na sensitiva, no apetite sensitivo; enfim, na desprovida de conhecimento, na só tendência da natureza. Por isso, o anjo, sendo de natureza intelectual, necessário é [que] tenha na sua vontade a dileção natural (STh I, q. 60, a. 1).

Da mesma maneira, há nos anjos aquilo que Tomás denomina de amor eletivo e este tem o amor natural como seu princípio. Nesse sentido, enquanto o amor natural consiste no sobredito, o amor eletivo consiste na escolha do objeto ao qual se inclina. Mas como os anjos possuem natureza intelectual perfeita, consequentemente há apenas o conhecimento natural, isto é, conhecem em ato e não em potência. Por onde, não havendo a operação da razão discursiva como no ser humano, o amor natural e eletivo são um movimento único. Entretanto, é assim proposto sem se considerar a natureza sobrenatural (STh I, q. 60, a. 2) de Deus que auxilia suas criaturas provendo seus dons, pois, diferentemente do pensamento comum, os anjos não foram criados em estado de bem-aventurança¹⁰, mas apenas em estado de graça (STh I, q. 62, a. 3), donde mereceram a visão beatífica pelo auxílio da graça divina depois do primeiro ato de caridade (STh I, q. 62, a. 4, a. 5).

Quanto a isso, é necessário recorreremos à Fortea para que, através do simbólico das palavras, possamos *imaginar*¹¹ – considerando literalmente o sentido do termo – o processo de criação dos anjos. Assim ele diz:

depois de criados, foram submetidos a uma prova antes que lhes fosse oferecida a visão da essência da Divindade, pois viam a Deus, mas não viam Sua essência. Neste caso, o verbo *ver* é figurativo, já que a visão dos anjos é intelectual. Como, para muitos, será difícil compreender o fato de que puderam *ver/conhecer* a Deus, porém não *ver/conhecer* Sua essência, poderíamos exemplificar que eles viam a Deus como uma luz, que O ouviam com uma voz majestosa e santa, mas Seu rosto permanecia sem se revelar. De todo modo, mesmo que não

10 Consiste na “última perfeição racional ou intelectual da natureza; donde vem ser a beatitude naturalmente desejada, pois cada ser naturalmente deseja a sua última perfeição. Ora, a última perfeição racional ou intelectual da natureza é dupla. Uma, que pode ser atingida por essa natureza considerada em si mesma, e essa perfeição se chama, de algum modo, beatitude ou felicidade. Por onde, a perfeitíssima contemplação do homem, pela qual o ótimo inteligível, que é Deus, pode ser contemplado nesta vida, a felicidade última. Mas, acima dessa, há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual veremos Deus como Ele é. E esta é superior à natureza de qualquer intelecto criado” (STh I, q. 62, a. 1).

11 Em outra obra, não a citada adiante, mas que também trata sobre os anjos, Fortea justifica: “Eu não estou afirmando como aconteceram as coisas, mesmo porque não tive uma revelação particular a respeito do tema. Apenas exponho como as coisas podem ter acontecido. Uma forma razoável, entre as muitas possíveis, de preencher os vazios sobre o tema nas Escrituras” (Fortea, 2012, p. 7).

penetrassem em Sua essência, sabiam que era seu Criador e que era Santo [...]. Antes que penetrassem na visão beatífica dessa essência divina, Deus os pôs a prova. Nessa prova, uns obedeceram, outros, não. Os que desobedeceram de forma definitiva, tornaram-se demônios. Eles por si só se transformaram no que são. Ninguém os fez assim. A psicologia dos anjos atravessou uma série de fases antes que eles se transformassem em demônios. Essas fases não aconteceram no tempo material, mas sim na eternidade (*evo*)¹². Para os humanos, por se dar na eternidade (*evo*), estas fases parecem instantâneas. Porém, o que para nós parece breve, para eles, foi muito demorado (Fortea, 2010, q. 1, p. 18).

Embora a presente tratativa nos compraza e seja tentador aprofundarmos mais ainda na realidade angélica (demoníaca), através do mesmo autor, julgamos suficiente esta explanação de Fortea sobre a criação. Com efeito, na questão 16 do *De Malo*, o Escolástico assinala que os demônios não puderam pecar no primeiro momento da criação, pois a natureza angélica foi disposta por Deus desde o princípio e, portanto, é boa por essência (De malo, q. 16, a. 4, resp.)¹³; de modo que a malícia de culpa não pôde extirpar a bondade natural da criatura, mas a privá-la (De malo, q. 16, a. 4, resp.)¹⁴ de certo modo. Consoante a esta ideia, Faitanin frisa que:

o Anjo, no instante posterior à sua criação e com o auxílio da graça santificante inerente à sua natureza, pôde livremente converter-se ou não à bem-aventurança, que é a última perfeição alcançável pela sua natureza. O seu sim ou o seu 'serviam' confirmou imediatamente nele a graça santificante, tornando meritória a sua santificação, pela qual contemplou a glória, segundo seus dotes naturais recebidos em sua criação e aumentou-lhe a sabedoria e a capacidade de amar, incapacitando-o de pecar, em razão da presença do Amor, mas sem a necessidade de que isso o fizesse aumentar ou progredir na bem-aventurança (Faitanin, 2012, p. 26).

No entanto, conforme Fortea trata acima, até mesmo o anjo, “como qualquer outra criatura racional, considerado na sua natureza, pode pecar; e só por dom da graça, não pela condição da natureza, é que pode convir a uma criatura a impecabilidade” (STh I, q. 63, a. 1). Esta impassividade à privação é apenas essência de Deus, ao passo que as criaturas intelectivas, por não possuírem

12 Acerca deste termo Fortea explica que “não é um tempo como o nosso (que é um tempo material), porém, trata-se de um tempo próprio dos espíritos, chamado “eternidade” (*evo*) (“*aeuum*”, em latim). A eternidade é a sucessão de atos de entendimento e vontade em um ser espiritual. Os atos da razão e da vontade se sucedem provocando um antes e um depois, um antes de determinado ato do entendimento, ou de um ato de querer algo. Desde o momento em que há um antes e um depois, há algum tipo de tempo. Portanto, quando se diz que os espíritos no Céu e no Inferno estão na eternidade, deve-se compreender essa afirmação como uma interminável sucessão temporal, uma sucessão de tempo sem fim, entretanto, com um princípio (que é quando foram criados)” (Fortea, 2010, q. 8, p. 32).

13 Para que o leitor encontre a obra correta desta citação, considere que esta questão do *De Malo* é publicada em obra à parte denominada *Os Demônios*, conforme referências bibliográficas.

14 Seguir orientação da nota anterior.

o ordenamento da ação por essência, sempre devem ordenar-se a um fim superior a si, necessitando de regras internas ou externas que conduzam a seus fins devidos. “Assim, a vontade de um ser inferior deve se regular pela do superior [...]. Portanto, só na vontade divina não pode haver pecado; ao passo que o pode, segundo a ordem da natureza, na vontade de qualquer criatura” (STh I, q. 63, a. 1). Ademais, se considerarmos que os anjos não foram criados em estado de beatitude (STh I, q. 62, a. 1) e necessitavam de confirmar-se na graça divina em prol da própria conversão a Deus (STh I, q. 62, a. 2), para receberem graça e glória conforme seus méritos diante do criador (STh I, q. 62, a. 4, a. 5). Transcorreu-se certo tempo entre a criação e a queda, conforme Faitanin completa:

o ‘*non serviam*’, livre e voluntário do Anjo, que era superior a muitos outros, deu origem ao mal de culpa, cujo pecado induziu à queda de muitos que lhe eram inferiores. Enraizado na *soberba* por não querer submeter-se a Deus naquilo que era devido, na *inveja*, por não conseguir que não existissem os santos e entristecer-se diante do bem do homem e da grandeza de Deus, desejou ser semelhante a Deus por virtude própria e não por auxílio divino, ao mesmo tempo em que quis tomar para si aquilo que, para Deus, é o Seu bem mais precioso na criação: o homem, criado à imagem e semelhança de Seu Filho. Afastou-se da presença de Deus por causa da sua maldade (Faitanin, 2012, p. 26).

A partir de então, o mal de culpa incidiu e permaneceu em determinados anjos (STh I, q. 63, a. 1), mas não por natureza (STh I, q. 63, a. 4) e sim porque não “curvaram-se” à vontade divina (STh I, q. 63, a. 1), de maneira que o pecado angélico se deu espiritualmente por meio da soberba e inveja (STh I, q. 63, a. 2). Além do mais, o Diabo¹⁵, enquanto maior dentre os anjos superiores¹⁶, buscou ser igual a Deus ao querer alcançar a felicidade pelas próprias forças (STh I, q. 63, a. 3) e conduziu muitos outros anjos ao pecado por seu intermédio (STh I, q. 63, a. 8).

15 Aqui, a título de curiosidade e controvérsias, Fortea diferencia e elenca alguns nomes dos famigerados demônios, ou de figuras mitológicas de outras crenças que foram incorporadas e ressignificadas pelo judaísmo e cristianismo: “*Satã*: é o mais poderoso, inteligente e belo dos demônios que se rebelaram [...], Satã significaria adversário, inimigo, opositor. [...] *Diabo*: é como o Novo Testamento chama Satã. [...] *Belzebu*: normalmente, esse nome é utilizado como sinônimo do demônio e provém de *Baal-zebul* que significa *senhor das moscas*. [...] *Lilith*: [...] na mitologia mesopotâmica é um gênio com cabeça e corpo de mulher, porém com asas e pés de pássaros. [...] *Asmodeu*: [...] procede do persa *aesma daeva*, que significa *espírito de cólera*. *Seirim*: [...] se pode traduzir como os *peludos* [...]. *Demônio*: do grego *daimon*, que significa gênio [...]. *Belial* ou *Beliar*: da raiz *baal*, que significa *senhor* [...]. *Apolion*: significa *destruidor*, [...] em hebraico é *Abaddon*, que significa *perdição, destruição*. *Lúcifer*: é um nome extrabíblico que significa *estrela da manhã*. A imensa maioria dos textos eclesásticos usa o nome de *Lúcifer* como sinônimo do demônio. Entretanto, o padre Gabriele Amorth considera que é o nome próprio do demônio segundo em importância na hierarquia demoníaca [...] e o que conhecemos pelos exorcismos nos confirmaria que *Lúcifer* é alguém distinto de *Satã*” (Fortea, 2010, q. 7, p. 31-32).

16 Além disso, o Aquinate propõe que o primeiro anjo pecador seria um Querubim, pois “Querubim quer dizer plenitude da ciência e, Serafim, ardentes ou que incendeiam. Assim, é claro que o Querubim tira a sua denominação da ciência, que pode ir com o pecado mortal; porém, a denominação de Serafim vem do ardor da caridade, que não pode coexistir com tal pecado. Por isso, o primeiro anjo pecador não era denominado Serafim, mas Querubim” (STh I, q. 63, a. 7).

Culminando em “um momento em que havia só mudanças acidentais em cada ser espiritual, cada demônio se manteve firme em sua imprudência, em seus ciúmes, em seu ódio, em sua inveja, soberba, em seu egoísmo...” (Fortea, 2010, q. 1, p. 21). Consequentemente, as penas recebidas foram: a perda do conhecimento recebido pela graça e foram completamente privados do conhecimento afetivo advindo do amor de Deus e da caridade (STh I, q. 64, a. 1). Assim, os anjos caídos têm a vontade movida pela deformidade causada pelo pecado (STh I, q. 64, a. 2) e padecem de penas espirituais, inclusive a dor, mas não no sentido físico do termo. Pois,

enquanto designam atos simples da vontade, podem neles existir; sendo necessário então dizer que neles há dor. Pois esta, significando ato simples da vontade, não é senão o recalcitrar desta quanto ao que é ou ao que não é. Ora, é claro, os demônios querem não fossem muitas coisas que são, e fossem muitas que não são; assim, invejosos, querem fossem danados os que se salvam. Por onde, é forçoso admitir que neles há dor; e, precipuamente, porque é da natureza da pena repugnar à vontade. Ora, eles estão privados da beatitude, que naturalmente desejam; e, em muitos deles, é reprimida a vontade iníqua (STh I, q. 64, a. 3).

Após termos dirimido a natureza, o pecado e a pena dos anjos, além de justaposto este possível (Fortea, 2012, p. 7) processo como anterior ao pecado humano primordial, ainda ressaltamos com Faitanin que o pecado original ou concupiscência – tratado anteriormente – origina-se a partir destes anjos caídos (demônio) por meio da *insídia* (Faitanin, 2006, p. 117),

que significa *emboscada*, é o pecado de soberba e orgulho, raiz da inveja. É o querer ser como Deus, ser senhor de tudo que o seu querer aponte, mesmo que não seja o bem em si. Assim, Adão e Eva não quiseram servir ao querer de Deus, quando o querer de Deus seria a máxima perfeição a que poderiam aspirar (Faitanin, 2006, p. 117).

Por meio desta ação, o anjo rebelou-se contra Deus e persuadiu (De malo, q. 3, a. 4, resp.)¹⁷ o ser humano, conforme o relato bíblico, a desobedecer à Lei Divina (De malo, q. 3, a. 3, resp.)¹⁸. Consequentemente, contaminado pelo orgulho e enganado pela influência demoníaca indireta (STh I-II, q. 80, a. 1), mas não abstraído da responsabilidade sobre seus atos livres, o ser humano optou por inclinar-se ao demônio e não aos princípios divinos. Assim, fica configurada a origem do pecado angelical e original, o que nos permite adentrar à origem mais direta e concreta do mal no mundo, que é o pecado humano, sua ignorância, egoísmo, distorção perceptiva, ou qualquer outro termo que utilizemos para expressar a máxima

17 Para que o leitor encontre a obra correta desta citação, atenta-se à edição da obra *De Malo* de 1953, disponível *online*, conforme informado nas referências bibliográficas.

18 Seguir orientação da nota anterior.

conceituação (STh I, q. 49, a. 1) do mal já posta por Tomás: a privação de um bem que naturalmente se deve ter (Gilson; Boehner, 2012, p. 466).

2.1.2 A criatura humana e o pecado

Assim como os anjos, o primeiro homem e a primeira mulher¹⁹ foram criados em estado de graça, mas pela *desordem* proveniente do pecado original, o ser humano privou-se de agir segundo a justiça original. Essa privação foi transmitida a toda humanidade como concupiscência e por isso é pecado da alma vertido para a carne, atingindo não só as potências, mas também a essência da alma; processo que se deu primeiramente na vontade (De malo, q. 4, a. 1, resp., a. 2, resp., a. 3, resp., a. 4, resp., a. 5, resp.)²⁰. Com isso, segundo Faitanin,

a inteligência humana não lê mais claramente as verdades da natureza, e é necessário, além de muito esforço humano em conjunto, o auxílio da graça de Deus para que o homem vislumbre algo. A vontade, antes ordenada ao Bem, encontrou-se depois da queda desorientada pela incerteza do intelecto e pela desordem impulsiva dos sentidos. A liberdade, antes livre na escolha, por ser orientada pelo intelecto e impelida ao bem pela vontade, não se realiza livremente na escolha, pois escolhe não mais o bem, senão o que, para o homem, tenha um ar de bem (Faitanin, 2006, p. 118).

Para a compreensão integral do processo de desordem, devemos sempre ter o conceito de livre-arbítrio em nosso horizonte, pois este segue o intelecto e a vontade, coroando-os com a liberdade, que é o livre exercício intelectual e volitivo. Junto a estes também está presente o apetite natural (Vale, 2024, p. 38-44), ou sensitivo²¹, que se inclina segundo a forma da coisa para o bem objetivo que lhe cabe; assim como um cão se move por seus instintos (Copleston, 2020, p. 161), o ser humano move-se em busca de comida, reprodução, defesa, etc., isto é, coisas necessárias ao aspecto corpóreo. Por outro lado, a forma que delimita sua matéria é a alma intelectiva e esta, por sua vez, impele o ser humano através da vontade, movendo-o à beatitude (STh I, q. 82, a. 1) ou felicidade. Portanto, uma ação só pode ser considerada realmente humana quando advém da vontade deliberada e, mesmo que outras ações convenham ao ser humano, não podem ser chamadas

19 Aqui a chave hermenêutica advém da teologia e da revelação, o que não impede de enxergarmos por viés científico-evolutivo o princípio da humanidade sob as questões: donde originou-se a consciência e percepção dos primeiros seres racionais sob si mesmos? Ou como ocorreu o processo evolutivo? A partir de que momento o ser humano começou a mover-se pela vontade (apetite intelectual), indo além do apetite sensitivo? E, ainda mais, quando se degenerou?

20 Seguir orientação da nota 17.

21 Ademais, Tomás também o denomina de *sensualidade*, mas não no sentido atual de uma pessoa sensual, antes significa o movimento pelo apetite sensitivo (STh I, q. 81, a. 1), que se ordena ao bem natural da criatura (Copleston, 2020, p. 161).

propriamente humanas quando não movem pela vontade, mas sim pelo apetite sensitivo (STh I-II, q. 1, a. 1). Nesse sentido, tais ações inclinam-se sempre ao bem (Vale, 2024, p. 27-30), seja pelo objeto escolhido pela corporeidade enquanto apetite sensitivo, seja pelo objeto da alma enquanto apetite intelectual. Este último, como dissemos (Vale, 2024, p. 27-30), tende à felicidade ou beatitude, isto é, o Sumo Bem que é Deus. Acerca desta busca intelectual pela felicidade, Copleston destaca o risco de mal-entendidos e explica:

de acordo com Tomás de Aquino, todos os seres humanos necessariamente desejam e buscam o que ele chama *beatitudo*. E este termo, que corresponde em alguma medida à *eudaimonia* de Aristóteles, é tradicionalmente traduzido pela palavra “felicidade” [...], “bem-estar”, ou talvez “bem-aventurança”, ou “beatitude” [...]. E talvez o ponto principal a recordar é que enquanto a palavra “felicidade” é normalmente utilizada apenas para um estado subjetivo, a condição psicológica de se estar feliz, a palavra *beatitudo* possui um significado muito mais amplo para Tomás de Aquino. Quando utilizado num sentido objetivo, ela conota aquilo cuja posse atualiza as potencialidades do homem, e que, portanto, o torna satisfeito ou feliz. Quando utilizada num sentido subjetivo, significa fundamentalmente a atividade de desfrutar da posse daquilo que aperfeiçoa as potencialidades do homem, embora também possa significar o estado de satisfação ou felicidade que acompanha esta atividade. [...] Dizer, portanto, que todos os homens necessariamente desejam a “felicidade” (*beatitudo*) é dizer que todos os homens necessariamente buscam aquilo que aperfeiçoa e satisfaz as necessidade de suas naturezas, ou é pensado como algo que o faz, e que todas as suas escolhas particulares são informadas por esta inclinação natural da vontade (Copleston, 2020, p. 162).

Assim, por um lado, a felicidade pode em certo aspecto consistir na busca de riquezas (STh I-II, q. 2, a. 1), honrarias (STh I-II, q. 2, a. 2), glórias (STh I-II, q. 2, a. 3), poder (STh I-II, q. 2, a. 4), bens corporais (STh I-II, q. 2, a. 5), prazer (STh I-II, q. 2, a. 6) e algum bem da alma (STh I-II, q. 2, a. 7); por outro lado, a beatitude consiste na visão da essência divina em si mesma (STh I-II, q. 3, a. 8). E para culminar nessa suprema visão, Tomás propõe a necessidade de alguns aspectos intrínsecos para lograr a este fim: 1) a deleitação, pois a beatitude é alegrar-se com a verdade (STh I-II, q. 4, a. 1); 2) a visão, que tem *prioridade* sobre a deleitação e é causa desta (STh I-II, q. 4, a. 2); 3) a compreensão, pois o intelecto só tende para aquilo que entende (STh I-II, q. 4, a. 3); 4) a retidão da vontade para ordenar-se ao fim (STh I-II, q. 4, a. 4); 5) o corpo, pois a beatitude é imperfeita nesta vida e perfeita na outra (STh I-II, q. 4, a. 5); e por fim, 6) a perfeição corpórea, pois a inaptidão física impede a ação virtuosa (STh I-II, q. 4, a. 6).

Embora possa parecer uma série de exigências, se olharmos bem, são realidades presentes nas ações cotidianas de todo ser humano, que através de suas escolhas vai logrando paulatinamente ao Sumo Bem (Copleston, 2020, p. 163).

Entretanto, a partir do livre-arbítrio a pessoa pode desviar-se do caminho final pela “vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade” (STh I-II, q. 75, a. 1). Além do mais, assim como ocorreu com o pecado original, o ser humano pode ser passível de outras influências humanas e dos anjos caídos, pois, conforme o Escolástico:

o intelecto, por natureza, é movido pelo que o ilumina e o leva, assim, ao conhecimento da verdade. Ora, em relação ao homem, não tem tal intenção o demônio, que quer, antes, entenebrece-lhe a razão, para que consista no pecado. E esse entenebrecimento provém da fantasia e do apetite sensitivo (STh I-II, q. 80, a. 2).

Não atribuindo culpa exclusiva aos demônios, mas propondo apenas um viés interpretativo, que pode expressar uma constante tentação por parte dos renegados aos seres humanos (De malo, q. 16, a. 12, resp.)²², ou desde o pecado original a desordem instaurou-se de tal modo na natureza humana que não houve mais necessidade das tentações. Porém, esta última sugestão é deveras absurda, visto que não apenas o Aquinate, mas muitos autores ratificam tal posição a mesma posição que tende a afirmar a tentação demoníaca. Enfim, Faitanin coloca que:

ao afastar-se livremente de Deus (mal moral) sua natureza atrofiou-se naquilo que era a sua *razão de bem*, e no que fora chamado a obedecer a Deus. O efeito desta privação da presença de Deus foi tão radical, que deixou raízes no próprio ser da natureza humana (mal metafísico) refletindo-se diretamente no corpo (mal físico), na medida em que privou o homem do bem e da perfeição necessários para que pudesse chegar a ser aquilo para o que foi criado (Faitanin, 2006, p. 118).

Embora o autor diferencie o mal físico e o moral, os quais não enxergamos diferentes de como estão dispostos, quando se refere ao mal metafísico como tendo deixado “raízes” na natureza humana, precisamos evidenciar que estão inseridas no modo como o intelecto humano passou a proceder depois do pecado original. Não se corrompendo apenas pela concupiscência, mas também pela ignorância, orgulho, malícia e vícios capitais (Faitanin, 2006, p. 118).

Considerações Finais

O ser humano só se move aos fins mais elevados e bons conforme conhece aquilo que almeja; entretanto, este mover humano pela vontade é antecipado pela potência intelectual. “Ora, para que alguma coisa se faça para um fim, é necessário

22 Seguir orientação da nota 13.

algum conhecimento deste. Por onde, tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim” (STh I-II, q. 6, a. 1). Com isso, Tomás conclui que “como o homem conhece por excelência o fim da sua obra e se move a si mesmo, os seus atos implicam o voluntário em máximo grau” (STh I-II, q. 6, a. 1).

Contudo, a natureza intelectual²³ é passiva à primeira centelha privativa e acarreta as demais consequências concretas referidamente más: a ignorância, que “pode causar o involuntário, privando do conhecimento que ele implica [...]. Mas, não é qualquer ignorância que priva desse conhecimento, pois, há-se de saber que a ignorância mantém tríplice relação com o ato da vontade: concomitante, consequente e antecedente” (STh I-II, q. 6, a. 8). A primeira é a que não é absolutamente voluntária, ela é dita *moralmente invencível*; a segunda é a que é voluntária, ao menos indiretamente, por efeito da negligência em instruir-se acerca daquilo que se pode e deve saber, sendo chamada ignorância vencível, pois seria possível, com aplicação moralmente possível, libertar-se dela; e a terceira não é voluntária, mas acompanha o erro (pecado) de tal modo que, independentemente de existir ou não, ainda haveria pecado (STh I-II, q. 6, a. 8). Ou, conforme Faitanin ao comentar os artigos 7 e 8 da terceira questão do *De Malo*:

a ignorância é pecado. Ela se distingue tanto da *nescientia* (necedade = tolice, disparate, ato e néscio) como do erro. O néscio desconhece e nega a ciência; o ignorante desconhece o que deveria conhecer; e o errado diz o falso pelo verdadeiro. A ignorância pode ser considerada de três modos: em si mesma, não é culpa, mas pena. Neste caso, pode aumentar ou diminuir o pecado. Como a causa da ciência é a aplicação da alma à ciência, a causa da ignorância será a não-aplicação da alma à ciência; comparado àquilo que dela se segue, deste modo é causa do pecado (Faitanin, 2006, p. 117).

Nesse sentido, a ignorância pode tanto ser a causa do pecado (STh I-II, q. 76, a. 1), ser pecado em si mesma (STh I-II, q. 76, a. 2), não imputar culpa àquele que age em ignorância (STh I-II, q. 76, a. 3) e reduz a culpa do indivíduo conforme o seu conhecimento daquilo que pratica (STh I-II, q. 76, a. 4). Com efeito, a tarefa moral do homem consiste na moderação destas imperfeições, buscando aperfeiçoar-se e dirigi-las ao bem para que atuem do modo devido, ou buscando afastar-se destas inclinações em outros casos. Assim, as virtudes não são necessárias para as potências que estão determinadas a um só ato, mas o são certamente para

23 “É próprio do intelecto saber (*saborear*) a verdade, contemplá-la, difundir o bem que é em si mesma. Os latinos conheciam bem a força da expressão *intus legere*, o ler por dentro (daí se originou *intellectus* = intelecto), ou seja, a capacidade que a inteligência humana possui de ler internamente a natureza das coisas, sua lei e princípios fundamentais. Eles intuíram e isto pode parecer um escândalo para a laicizada mentalidade pós-moderna a possibilidade de o intelecto ascender, progressivamente, à leitura, posse e contemplação do Ser supremo, que é a Verdade, para a qual o intelecto naturalmente se ordena” (Faitanin, 2006, p. 121).

as potências racionais e as sensíveis enquanto determinadas pelos racionais. Os apetites sensíveis, justamente por apresentarem um movimento instintivo próprio, podem se rebelar contra as potências superiores e, por isso, precisam ser aperfeiçoados pelas virtudes morais (Pêcego, 2008, p. 174).

Não obstante, o mal moral sucede a ignorância voluntária e involuntária conforme o nível gnosiológico de cada ente e sua instrução nas diversas áreas da vida; donde uma culpabilidade venial ou grave imputa-se diante da relação entre inteligência, vontade e ignorância, de modo que a última é meio de privação às duas primeiras em certo aspecto. Pois, conforme Tomás,

na ordem moral a razão é que ordena e move, sendo a potência apetitiva a ordenada e movida. Ora, o apetite não respeita, quase univocamente, a impressão da razão, por não ser racional por essência [...]. Por onde, o desejável, conforme a moção racional, tem tantas espécies diversas, quantas as relações diversas que mantém com a razão (STh I-II, q. 60, a. 1).

Donde entende-se que se a racionalidade for privada de algum modo pela ignorância, arrasta o apetite e elenca objetos diferentes da ordenação primeira como desejáveis, substituindo a verdade e Deus como fins últimos. Consequentemente,

o mal moral identifica-se com o pecado na medida em que significa a desobediência que afasta o homem de Deus e o priva do bem que é gozar da Sua presença. Neste horizonte, há três tipos de males: o mal moral priva o homem, por seu livre consentimento, da ordem ao fim devido, dos bens espirituais (graça e glória) e bens morais (que são da alma: vida, conhecimento, virtudes etc.), e isto lhe causa sofrimento. O mal metafísico consequente e subordinado ao mal moral é o estado de privação dos bens originários da natureza humana: a graça santificante (que lhe comunicava a filiação divina no estado de inocência) e os dons preternaturais (isenção da morte, do sofrimento e de desordem da concupiscência). Esse mal metafísico coloca o homem no estado de incapacidade de chegar, pelos próprios esforços, à sua plena realização (Faitanin, 2006, p. 115).

Assim, ao afastar-se livremente do Sumo Bem, ou seja, não fazer aquilo que naturalmente se devia, a natureza humana ficou marcada pela privação espontânea (mal moral) e, concomitantemente a ignorância, elencou bens inferiores e diferentes da inclinação naturalmente ordenada ao bem. Esta privação dita como permanente, constante e, de certo modo, propensão decaída, consiste no mal metafísico. Ademais, segundo o Doutor Angélico:

no que diz respeito ao âmbito das coisas naturais, o mal ocorre não de uma maneira frequente, mas sim raramente. Na verdade, segundo o Aquinate, é somente entre os homens que o mal parece ser mais frequente, pois o bem do homem como homem não é o bem segundo os sentidos, mas sim conforme a razão; porém, muitos seguem os sentidos mais que a razão (Godoy, 2016, p. 88).

Para se compreender o fundamento dessa afirmação, é necessário considerar que, de acordo com o Aquinate, nas ações morais realizadas pelas criaturas racionais, dotadas de vontade, há quatro princípios ativos ordenados. Destes, um é virtude, isto é, a força motora pela qual os membros são movidos a fim de executar o que é mandado pela vontade. Por isso, esta força é movida pela vontade, que é outro princípio. Ora, a vontade é movida pelo juízo da potência apreensiva, que julga que as coisas são boas ou más, as quais são objeto da própria vontade, umas para serem desejadas; outras, porém, para serem afastadas. Mas a própria potência apreensiva é movida pela coisa apreendida. Por isso, o primeiro princípio ativo das ações morais é a coisa apreendida; o segundo princípio, a potência apreensiva; o terceiro, a vontade; e o quarto, a força motora, que executa o império da razão (SCG III, X, 6 [1944]).

Com efeito, a perfeição de qualquer princípio de potência depende de um princípio superior, pois o agente segundo opera em virtude do primeiro. Como o agente segundo permanece dependente do primeiro, opera indefectivelmente. Mas terá defeito na operação se acontecer eximir-se da subordinação ao primeiro agente, como se verifica no instrumento que se desliga do movimento do agente. Foi dito que, na ordem das ações morais, dois princípios precedem à vontade, a saber, a potência apreensiva e o objeto apreendido, que se identifica com o fim. Ora, se cada movido corresponde ao movente próprio, não é qualquer potência apreensiva o devido movente de qualquer apetite, mas para cada apetite há a potência apreensiva adequada. Assim, como o movente próprio do apetite sensitivo é a potência apreensiva sensitiva, também o movente próprio da vontade é a própria razão (SCG III, X, 8 [1948]).

Além disso, como a razão pode apreender muitos bens e muitos fins, e cada coisa tem seu fim próprio, também será o fim e o primeiro movente da vontade, não determinado bem, mas um bem determinado. Por isso, como a vontade tende para o seu ato movida pela apreensão da razão, que lhe apresenta seu próprio bem, segue-se a ação devida. Mas quando a vontade ao agir precipita-se para o objeto de uma potência sensitiva apreensiva, segue-se, então, o pecado moral, ou mal moral na ação da vontade (SCG III, X, 9 [1949]).

Acerca do mal físico, Tomás também não o trata expressamente, mas a interpretação é feita em conformidade com o pensamento tomasiano, que concebe o mal físico como:

deficiência da matéria (independentemente da vontade humana, mas em consequência do pecado original), seja em decorrência do mal moral (o qual acontece a partir da vontade humana, o que faz dele um pecado pessoal), ou ainda pela privação de algum bem físico (e isto causa sofrimento, dor ou incapacidade física, como por exemplo a cegueira) (Faitanin, 2006, p. 116).

Neste parâmetro, a humanidade padece o mal fisicamente por consequência do pecado original, mas também tem razão de consequência de ações imorais (sejam ações diretamente físicas ou por vícios); e devido à própria debilidade da matéria, que aparentemente padece desordenamentos orgânicos, como uma deficiência genética por incompatibilidade sanguínea dos genitores. Este último exemplo representa a presença de certa ignorância voluntária ou involuntária – negligência ou falta do simples saber – onde se poderia buscar mais conhecimento a respeito de compatibilidade sanguínea e não fora feito; gerando, portanto, certo malefício àquele ser humano que há de nascer.

Além disso, o conceito do mal de pena (Vale, 2024, p. 57-58) pode ser relacionado ao mal físico que o ser humano sofre por consequência do pecado. Na perspectiva cristã até pode acontecer de alguém padecer mal físico sem que isto seja consequência do mal moral pessoal, mas ainda assim terá sua origem na culpa original. Em resumo, o mal moral acarreta, na natureza humana, o mal metafísico, que se manifesta no mal físico, ou seja: na dor, no sofrimento e até na morte (Faitanin, 2006, p. 116).

Referências

- AERTSEN, J. A. **La filosofía medieval y los trascendentales**. Un estudio sobre Tomás de Aquino. Tradução de Mónica Aguerri e M. Idoia Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003.
- AZEVEDO, Napoleão Schoeller de. **O mal no universo segundo Santo Tomás de Aquino**. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.
- BÁRBARA, Leonor S. O paradoxo da justiça em Epicuro. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias** (online), Lisboa, v. 30, p. 101-113, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/1594>. Acesso em: 29 nov. 2023.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CALLEGARO, Ronaldo. A doutrina do mal em Santo Tomás de Aquino. **Filogênese** (online), Marília, v. 3, n. 1, p. 66-75, 2010. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/RonaldoCallegaro\(66-75\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/RonaldoCallegaro(66-75).pdf) . Acesso em: 25 ago. 2022.
- COPLESTON, Frederick Charles. **Tomás de Aquino**: introdução à vida e à obra do grande pensador medieval. 1. ed. Campinas: Ecclesiae, 2020.

DUTRA, Juliano; IBERTIS, Carlota Maria. Ser enquanto ser: acerca da Filosofia Primeira de Aristóteles. **Disciplinarum Scientia: Ciências Humanas**, Santa Maria, v. 4, n. 1, p. 1-18, 2003.

EPICURO. **Da natureza**: antologia de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

FAITANIN, Paulo. O mal como privação de bem em São Tomás de Aquino. **Aquinate** (online), São Paulo, v. 2, n. 2, p. 106-134, 2006. Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/textos/o-mal-como-privacao-do-bem-em-sao-tomas-de-aquino/>. Acesso em: 4 jun. 2022.

FAITANIN, Paulo. A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino. **Revista Ágora Filosófica** (online), Recife, v. 10, n. 1, p. 23-42, 2012. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/42/26>. Acesso em: 6 dez. 2023.

FORTEA, José Antonio. **Summa Daemoniaca**. São Paulo: Palavra&Prece, 2010.

FORTEA, José Antonio. **História do mundo dos anjos**. São Paulo: Palavra&Prece, 2012.

GODOI, Rodrigo Aparecido de. **O mal na ordem das coisas – Estudo das questões 47 a 49 da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2016.

ISAACS, Alan. **Dicionário Breve de Física**, 1996.

PÊCEGO, Daniel Nunes. A lei e a justiça na Suma Teológica. **Aquinate** (online), São Paulo, v. 4, n. 6, p. 160-178, 2008. Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/textos/a-lei-e-a-justica-na-suma-teologica/>. Acesso em: 22 jun. 2022.

PORRO, P. **Tomás de Aquino**: Um perfil histórico-filosófico. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **O Problema do Mal**. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **De Malo** (online), 1953. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 28 dez. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o mal**. Tomo I. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. 1. Campinas: Ecclesiae, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. 2. Campinas: Ecclesiae, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Os demônios**: sobre o mal, questão 16. Campinas: Ecclesiae, 2022.

VALE, Gabriel Monteiro. **A concepção do mal a partir de Tomás de Aquino** (online). 2024. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/17086>. Acesso em: 2 set. 2024.

CAPÍTULO 10

TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR? IGREJA CATÓLICA, FÉ E VERDADE NOS TEMP(L)OS DA SUBJETIVIDADE

Rodrigo Portella¹

*Agora, ou se há de viver no mundo sem verdade,
ou com verdade sem mundo.*
Luís de Camões (Carta de Ceuta)

Em memória de Gustavo Corção²

Introdução

O presente capítulo parte de uma pergunta: as verdades cristãs e, particularmente, católicas – ainda estão de pé para os seus? Têm gozado de boa saúde?

1 Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. O presente capítulo é versão revista e ampliada de *A verdade nos tempos da insolidez* (Coletânea, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 309-346, jul./dez. 2024).

2 Gustavo Corção (1896-1978) é um daqueles escritores malditos (literalmente *mal ditos* por todos os lados). Não pretendo fazer juízos a respeito de suas posições políticas durante o regime militar instaurado, em 1964, no Brasil (“quem estiver sem pecado, que atire a primeira pedra”, Jo 8, 7), mas é certo de que, a partir da década de 70, foi, gradativamente, considerado *persona non grata* e proscrito dos meios intelectuais, acadêmicos e eclesiais, e seu destino – e o de sua obra – foi o ostracismo. Hoje, as novas gerações dos citados meios não o conhecem, ou melhor, se o conhecem, é de oitiva que o conhecem, de ouvir que foi ele um reacionário, ou coisa que o valha. Sim, os rótulos são cruéis verdugos. Ou seja, o conhecem por pré-conceito, não por leitura e reflexão próprias. Contudo, a época atual é de ressurreições, boas e ruins. O primeiro a ressuscitar, como primícias de profecias, foi Nelson Rodrigues, também autor polêmico e tido por reacionário (quem rotula essa gente? A partir de que lugar e de quais interesses?), que conseguiu atravessar o túmulo das censuras e se tornar autor meio *pop* em rodas intelectuais. Chegou, agora, a vez de Corção transpor as censuras dos círculos acadêmicos e eclesiais bem pensantes que o sepultaram a mais de sete palmos de fundura? Penso que a comparação com o Nelson não se justifica tão bem, posto que seu meio de atuação foi mais restrito, mais especificamente católico. Porém, Corção vai ressurgindo, aos poucos, como alguém em que se descobrem palavras sãs, de bom senso, autorizadas, ainda que adstritas, em parte, a determinados contextos e sensibilidades existenciais em relação a eles. Mas – para além de contextos e idiosincrasias específicos –, há em Corção uma luz que se mostra independente, e que é sinal de estrela polar, de bússola, de norte a nos colocar de pé novamente. Para os que não o conhecem – ou o conhecem “de ouvir dizer”, e mal-, só posso aconselhar sua leitura, a começar pelos seus primeiros e icônicos livros, bem como seus sensíveis artigos na antiga *A Ordem* (tudo isso até cerca de 1965), para depois lutar com seus últimos escritos, já agônicos, após 1965. A leitura atenta de Corção saberá por tê-lo como herdeiro da verve de León Bloy e da fina lucidez de Gilbert Chesterton. Quem sabe que, como Joana D’Arc, condenada às fogueiras políticas e eclesiásticas do passado, não seja também Corção – daqui há mil anos, talvez –, compassivamente compreendido e amado?

Mas por que um capítulo a refletir sobre o conceito *verdade*? E, ainda, especificamente, *verdade cristã/católica*? Por uma razão básica: o fato de que as tradições religiosas – Catolicismo incluso – costumam creditar como verdades aquilo que transmitem. Portanto, o esclarecimento sobre a verdade não só se apresenta útil, mas fundamental, inclusive a primeira coisa a ser esclarecida. Aliás, mesmo no âmbito acadêmico não religioso, a verdade deveria estar em primeiro e fundamental plano. Afinal, a pesquisa acadêmica tem por objetivo relevar subjetividades e suas opiniões sobre um objeto, ou o tatear a verdade intrínseca a ele (caso se acredite, ainda, que existam verdades que não dependam de subjetividades)³?

Por fim, é importante saber que o condão, o espírito a nos guiar nas linhas que se seguem é o de Gustavo Corção, embora eu não tenha a pretensão de ser intérprete especializado do pensamento de Corção, mas, de toda forma, não deixa, o texto, de ser tributário dele. Portanto, não é um capítulo sobre o pensamento de Corção, mas que coincide, aqui, ali e acolá, com sua visão sobre a religião – particularmente o catolicismo –, em que pese a minha própria visão, sem dúvida mais turva e precária do que a do mestre do Cosme Velho, sobre os assuntos presentes neste opúsculo.

1 Que se atire a primeira pedra...

Há verdades que, para o senso comum, parecem incontestáveis, incontornáveis. Uma pedra, seja de que tamanho for, é uma pedra. Sua composição pode mudar algo – dependendo do seu lugar de origem e de outras características geológicas –, mas, a despeito disso, continuará a ser uma pedra. Embora exista em Almerim, Portugal, uma famosa sopa de pedra – e, alhures, talvez também nossas avós tenham feito algo a sorver com este nome –, é certo que pedra não se come. Claro, pode-se comer uma pedra, mas tal costume invulgar requererá estômago também invulgar (além de outras partes do corpo...!).

Há, na pedra, serventias, algumas úteis, outras sabiamente interditas. Pois bem, é a verdade do que é uma pedra que dirá a nós como usá-la, e como não usá-la. É temerário que, por subjetividades nossas, vejamos numa pedra algo que ela não é – por exemplo, uma apetitosa maçã. E se Pedro é sinônimo – no Evangelho – de pedra, o que vale para Pedro vale para a pedra, e vice-versa, pois:

3 Um antropólogo, por exemplo, poderá dizer que, para determinada cultura, aquilo que é crido e vivido em seu interior é *verdade para os que compartilham daquela cultura* e que a verdade é - bem vistas as coisas - sempre contextual, cultural, e, portanto, diversa e relativa. Sim, mas... desde já previno o leitor que não é este conceito de verdade – tão em moda hoje – que aqui se esquadrinha. Portanto, o presente texto é politicamente incorreto em relação *zeitgeist* que, hoje, permeia nossos cultos círculos acadêmicos. Para mim não é indiferente – *do ponto de vista sobre o conceito de verdade relativo à vida humana* –, se uma comunidade cultural realiza o infanticídio, ritualmente ou não, de crianças indesejadas por razões de suas “imperfeições” físicas ou de outra ordem, pois tal é justificado por sua verdade cultural. Acreditasse eu na *absoluta* relatividade cultural da verdade, ficaria, de todo modo, muito feliz em não ter nascido com problemas de ordem física em tais culturas.

digamos que Pedro existe; se este juízo de existência é verdadeiro, é porque efetivamente Pedro existe. Digo que Pedro é um animal racional; se digo a verdade, é porque Pedro é efetivamente um ser vivo dotado de razão. Sigamos adiante: digo que uma coisa não pode ser tal e sua contrária; se este princípio é verdadeiro, é porque em efeito cada ser é o ser que é e não outro (Gilson, 2002, p. 329).

Assim como a pedra, há outros elementos, naturais ou, no caso da religião, mais que naturais, e que possuem sua verdade que, em sua consciência, faz-se bem em não contrariar. Têm-se dito que a religião é um caminho, que as religiões são caminhos. Mas caminhos para onde? Até tempos atrás, quando se acreditava que os *entes* possuíam alguma verdade a revelar, era senso comum que um caminho religioso levava a uma verdade religiosa, o que era dizer a uma verdade de fundo, de origem, fundamental, que a tudo sustenta (“porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos”, At 17, 28 a). E cada caminho religioso advogava, para si, a verdade (ainda que fosse para um povo, uma tribo ou civilização específica em face de seu deus ou deuses). Podia-se crer que o povo vizinho tivesse outro deus com outras regras e outra verdade, mas era *a verdade (ou a mentira, o equívoco, a idolatria) do vizinho* que não era a minha, e ao meu povo, e a mim nele, cabia sacrificar ao deus da regência de minha civilização, a ele obedecer e reconhecer nele a verdade.

Embora o Império Romano – e sua *Pax* – tenha sido um dos primeiros exemplares civilizacionais de uma tolerante *ecumene* de verdades entre povos, reconhecendo as díspares verdades religiosas de díspares povos que o compunha, mais cedo, entretanto, o Judaísmo já havia tornada regra absoluta a crença num só Deus, legando aos outros deuses e às outras verdades (com ou sem aspas) o selo de idolatria e de mentira. Profetas deram a vida por tal testemunho; e também os macabeus resistiram quando, à força, a *Pax* romana, em seu ecumenismo, quis entronizar outros deuses, e suas “verdades”, no Templo de Jerusalém.

Na mesma época em que viveram muitos profetas bíblicos, Sidartha Gautama, cognominado o Buda, ensinava, na Índia, a origem do sofrimento e sua superação através do caminho óctoplo. Não consta que ele tenha ensinado, a seus discípulos, uma *opinião*, uma *sugestão*, uma *suspeita*, mas uma *verdade* descoberta através de sua iluminação, do seu alegado despertar para a verdade. As religiões, *grosso modo*, não lidam com opiniões e subjetividades. Corção, por sua vez, no lastro tomasiano que o alimenta, esclarece que:

o subjetivismo produz uma profunda inadequação entre a pessoa humana e os objetos. (...). Para os homens de opiniões, a única realidade é o próprio eu. O patrono dos homens dinâmicos modernos foi Descartes e por isso cada um deles hoje formulará sua filosofia assim: ‘Tenho uma opinião, logo existo’. A opinião é o halo do pequeno-burguês; faz-lhe as vezes de inteligência; dá-lhe dignidade; é tudo. E chego inesperadamente à conclusão de que Nietzsche foi

o poeta épico dos pequeno-burgueses, o bardo dos subchefes de seção, ou, então, o profeta que anunciou o advento tumultuoso de três bilhões de deuses (Corção, 2017, p. 95)⁴.

Daí que um budista que seja, de fato, budista, jamais poderá dizer que o sofrimento, que movimenta a roda das reencarnações, seja causado pelo desapego; ao contrário, realmente confessará, como dogma seu, que o sofrimento advém do apego. E assim o dirá não porque sua subjetividade o descobriu, sua experiência o revelou, ou os ventos da Modernidade, ou da última moda o esclareceram. Pode até ter tido a experiência, a subjetividade de sentir na sua alma, ou na sua não-alma (*anatman*), tal verdade. Mas, antes ou depois disto, justamente por ser budista, terá tal axioma por verdade porque o Buda o ensinou, e o ensinou não por sutilezas de sua subjetividade, mas porque se creu iluminado, desperto, para dizer, a todos e a todo tempo, uma verdade também iluminada, uma verdade universal, um fato que julgava absoluto. Afinal, o budista também creditará o sofrimento universal daqueles que são e, também, daqueles que não são budistas – cristãos, muçulmanos, ateus e o mais de gente que existe – ao apego, ainda que, na ignorância destes outros crentes e não crentes sobre tal verdade, digam eles outras versões sobre a origem do sofrimento. O budista que seja budista saberá que o não budista também é, como ele, ser humano, e que, embora não seja budista, compartilha com ele a mesma verdade da origem do sofrimento, ainda que o ser humano não budista possa negar, de pés juntos, tal verdade budista. Convidando Corção à prosa:

o absoluto não admite meio termo (...). Em relação ao cristianismo, o meio termo que o mundo civilizado descobriu é feito de sentimentos e opiniões, isto é, dispensa a própria realidade de Cristo. Quando alguém descobre que a mensagem de Jesus concorda em alguns pontos com suas próprias opiniões, declara-se católico, mas, para marcar uma distância decente entre essa posição de bem-pensante e a piedade, logo acrescenta que não é praticante (...). E permite supor que o maior favor que um homem pode fazer a Deus é concordar com as consequências cívicas de Seu Verbo. Ora, é bom advertir que quem não pratica [ou não crê para além da opinião] não é católico, não o é no sentido absoluto, como não é casado quem não casou, por mais irrestrita que seja sua simpatia pelo estado conjugal (Corção, 2017, p. 137-138).

Não é à toa que, a seu modo, o Budismo, como o Cristianismo, também é uma religião missionária, que rompe o atavismo de um povo e se lança ao mundo na ânsia de libertar o ser humano de sua ignorância referente ao sofrimento, pregando o que considera verdades a respeito da superação da dor. A compaixão pelo ser humano, a compaixão que o quer ver liberto, conduz à missionariedade

4 “Três bilhões” era o número aproximado de pessoas no planeta, na altura em que Corção escreveu estas linhas. Atualmente existem mais “deuses”, e com mais poderes de “opinião”.

budista que chega a outras fronteiras, e a China Taoísta e Confucionista, e o Japão Xintoísta são testemunhas de uma religião da Índia que lhes chega, e lhes chega por ser missionária, e missionária é por querer levar uma verdade a respeito do ser humano a todos os seres humanos.

O Judaísmo também teve tal ímpeto, embora mais tímido e freado por constantemente ter sido submetido a outros povos e impérios e, finalmente, pela grande diáspora após a destruição de Jerusalém. Ainda assim, no norte da África e na Magna Grécia do primeiro século de nossa Era, eram encontrados os convertidos ao Judaísmo, quer dizer, ao único Deus e a única Lei e verdade reconhecida pelos judeus.

O Islã, de que não trataremos aqui, tem a mesma verve, a mesma herança. Contudo, o que nos importa aqui é o Cristianismo. No Cristianismo atual – e aqui, para recorte mais específico, penso no Catolicismo –, ou melhor, entre católicos atuais, dentre eles muitos padres, bispos, teólogos e o que mais exista em tal seara, ainda se entende que uma pedra é uma pedra? Que a verdade que envolve uma pedra pode ter serventia para inúmeras realizações – desde as arquitetônicas a levantar catedrais, ou às mais modestas como a de calçar uma mesa, até as indesejadas realizações, como a dos cálculos de vesícula ou de rins; enfim, que em tudo isto pedra é pedra, e que, embora tão úteis (ou indesejadas), não convêm comê-las? Se Jesus impediu que hipócritas linchassem uma mulher (Jo 8, 1-11) foi porque viu que seus algozes tinham pedras em suas mãos, não flores. Jesus sabia que uma pedra era uma pedra. E ainda que a subjetividade de alguém, na liberdade de sua experiência pessoal, queira dizer que uma pedra é um repolho, pedra continuará sendo, apesar da sacrossanta liberdade de subjetividade de nosso indivíduo pós-moderno. E seu estômago, por certo, não será assim tão subjetivo no processo de digestão do alegado repolho.

Terá a aventura humana sobre a Terra enlouquecido a tal ponto de negar que há verdades que se querem objetivas e universais, e que aderir a elas tem um quê de bom siso e de sanidade? Ou tudo não passará de nomes arbitrários e convenções sociais, de relatividades históricas, contextuais e culturais?

2 Para bom entendedor, meia palavra ba...

“Digo-vos que, se estes (discípulos) se calarem, as próprias pedras clamarão” (Lc 19, 40). Estamos em tempos econômicos para tais prodígios, e as pedras, como é da verdade de sua natureza, andam mudas. Mas se as pedras estão em silêncio, os dicionários, por sua vez, são prodigiosos e ávidos a nos falar. Quando falamos “verdade”, sobre o que falamos? Como compreendemos este substantivo com ares

de adjetivo? Os dicionários têm a função de acolher o que a tradicional experiência da Humanidade com as palavras, e palavras tantas vezes com contornos universais, definem para tornar claro um termo lexical, uma palavra tornada conceito, realidade. Já diz a velha Bíblia que “a palavra tem poder” (Pv 18, 21), e as filosofias atuais da linguagem não a desmentem. Mas a definição de certas palavras quer ser mais do que um signo ou convenção social. Há palavras duras que caem sobre nós, independentemente de nós, que quase nos machucam em sua densidade, e nos definem de uma forma inequívoca, a nos absolver ou acusar. Verdade é uma delas; e também realidade. Claro que, para certas vagas de linguistas e filosofias modernas e contemporâneas, nada há de sólido, tudo se desmancha no ar, é provisório. Herança do nominalismo, que acode, em origem, toda filosofia e ciência após ele, formando de um jeito ou de outro em suas antípodas.

Enfim, bem resumidamente, ao fim e ao cabo o que se nota é que, no lastro das questões de fundo sobre a verdade, concorrem duas visões diferentes sobre a realidade e, portanto, sobre a verdade das coisas: a aristotélico-tomasiana (*adaequatio ad rem*) e a cartesiana que molda a modernidade (*percipio clara et distincta*), fundada no sujeito, sob a égide de sua experiência e juízo. Ou seja, após Descartes, e sobretudo com Kant, não são mais as leis da natureza que regulam a inteligência e sua mãe, a razão, mas as da inteligência – a razão a acompanharia? – que vestem o ser. Embora possa haver alguma paz entre tais visões antagônicas, o fato é que partem de distintos lugares ou pressupostos para alcançarem distintos juízos sobre a realidade e a verdade. Para Gustavo Corção – e eu o acompanharei aqui –, mais vale confiar na filosofia do juízo objetivo que engendra a certeza subjetiva. Portanto, pode-se dizer que Corção, que também era arauto do senso comum, não tinha dúvidas de que uma pedra era uma pedra.

É bem verdade (olha ela aqui!) que uma verdade, como dizem, pode depender do ponto de vista, como em um acidente de trânsito, e decerto há variáveis e variações dela. Mas mesmo no acidente de trânsito, tanto os motoristas envolvidos quanto a polícia e os transeuntes que o testemunharam buscam uma verdade, um fato, uma realidade do que aconteceu. Sem a busca de uma verdade sobre as coisas, ou dito melhor, sobre a realidade, não há pessoa, grupo social, povo ou civilização que fique de pé; não entender que haja, em qualquer realidade, sua verdade, é a apoteose do nada, do niilismo.

Ora, quem discordar do que acima foi dito é porque entende que o que se disse não é verdade. Bingo! Não há como fugir, em definitivo, de algum faro, de algum instinto de adesão à verdade, e a própria negação e discordância do que eu afirmo é dizer que a verdade está em outra parte, em outra percepção sobre o assunto, ou que a verdade do dito não é inteira, o que também pressupõe que almejamos, ainda que inconfessadamente, verdade que seja inteira.

Disto tudo se faz luminoso que a verdade traduz uma realidade, realidade esta certa, verdadeira. Há também os que afirmam – é moda de bem pensantes! – não haver realidade, que há apenas construções sociais, históricas, relativas. Os tempos, de fato, já nem líquidos são, como vaticinou Zygmunt Bauman, mas já gasosos se fazem, em que nada fica em pé. Que não haja realidade ontológica, que apenas exista um fluxo que não se agarra pelo intelecto e que se molde a algo estável, real, já o grego Heráclito de Éfeso o afirmava. Até que a doença que corrói ou o cão que morde mostrem o contrário. Aliás, a morte é o selo de garantia da realidade, mesmo para os que creem na imortalidade da alma. Morrer revela a realidade além das relatividades. Pois até para dizer que o real é relativo, é preciso que haja um real para que se diga dele que é relativo. Portanto, o real se impõe, e o próprio jogo da linguagem o revela, linguagem que também é real. Dizer que a realidade é a ficção que nos define, é dizer que a ficção não se dá sem canteiro de obras, chamado, este, realidade. Barcellos (2020, p. 257), intérprete do pensamento de Corção, expõe que:

o fio nominalista da cultura – que tornava imperativo que cada homem fizesse “suas” experiências como se únicas fossem (...) O empirismo se fizera mais que uma teoria do conhecimento; mudara radicalmente o modo de conferir credibilidade, tornando cada indivíduo um editor autônomo de suas verdades.

Há verdades que são relativas (esta é uma verdade relativa?). Por exemplo: meu amigo pode gostar de jiló e eu, que tenho a cabeça no lugar, não. A verdade de um gosto bom, para um, é a verdade de um mau gosto, para outro. Mas mesmo na subjetividade pessoal do gosto de cada um, é verdade que o jiló sabe bem a meu amigo, como é verdade que sabe mal a mim. Se eu disser que aprecio jiló, mentirei, pois não é essa a verdade de meu gosto. Portanto, mesmo em âmbitos subjetivos e relativos, verdades são verdades reais, conforme a realidade (no caso, conforme a realidade das minhas pupilas gustativas e das do meu amigo). Por outro lado, há verdades universais, que independem dos gostos e dos odores agradáveis ou não ao meu amigo e a mim.

A morte, por exemplo, é uma inconveniente verdade universal. Meu amigo ou eu, mortos, somos uma e mesma coisa: um corpo sem vida, sem circulação de sangue, sem batimentos cardíacos, em estado de decomposição. E mesmo nos casos daqueles corpos que não se decompõem – como alega a Igreja Católica a respeito dos corpos de alguns santos –, aquela pessoa já não existe naquele corpo. Para aqueles que pretendem que verdades são sempre subjetivas e relativas, aconselho que experimentem morrer para ver – ou, no caso, deixar de ver – que há verdades universais, factuais. Você pode dar diferentes significados para a morte, mas é para uma verdade não subjetiva, não relativa, que é a morte – tirante os que esperam o retorno do rei Dom Sebastião e os que dizem que Elvis não morreu

– que podemos variar os significados. Você também pode crer que Jesus venceu a morte e que, n’Ele, também venceremos. Mas para ter vencido a morte, Jesus, antes, teve que morrer, e para termos a esperança da ressurreição, também temos que morrer, pois a ressurreição é a dos mortos, não dos vivos. Portanto, a morte, como boa conselheira que é e com quem é prudente não discutir, prova, noventa e nove vezes fora, que há verdades universais, incontestáveis, factuais.

Mas a morte não é a única a desfraldar a bandeira da verdade. Também a vida a acena. Estar vivo é não estar morto: aí está uma verdade daquelas não afeitas a versões relativas. Você pode dizer: “a vida que fulano leva não é vida”, ou “ele vive uma vida indigna”, e coisas do tipo. Mas aquilo que não é vida é a vida que fulano leva; aquilo que não tem dignidade é a vida dele. É sobre a vida, a verdade de uma pessoa que vive, do que se fala, ainda que essa vida seja uma vida artificial alimentada por aparelhos – como no caso de mortes cerebrais em que o coração ainda funciona –, ou seja, é ainda o contrário de estar morto, frio, em decomposição.

A vida, por sua vez, está cheia de verdades objetivas, tangíveis e universalmente inegáveis, como, por exemplo, a fome. Sempre ouvi dizer que fome é fome em qualquer lugar. A fome de um miserável, de um mendigo que nada tem para comer, é igual no Rio de Janeiro, em Paris, em Londres e em Itaquaquecetuba, e se prescinde de geografias, também prescinde de tempos e culturas diversas. Sentir fome é uma incômoda verdade, pois contrária ao organismo e às necessidades da manutenção da vida. Claro que há verdades relativas, ou provisórias, em relação à fome: o místico poderá exaltá-la como um sacrifício em favor de uma causa, bem como, também neste caso, poderá ser um ato político (e o ativista, no caso, poderá mesmo usar a fome como metáfora, dando a ela o sentido simbólico de “fome de justiça”, como, aliás, o fez Jesus). Os sentidos – as verdades relativas que dão à fome os que a sentem – podem variar, mas o que não varia é a fome mesma que, objetiva que é e não sanada, leva inevitavelmente ao definhamento do corpo e da vida. Já o defunto, até onde sabemos, não tem fome, pois a fome é uma verdade da vida. Portanto, os dois extremos mais radicais que existem, vida e morte, provam-nos que há verdades universais irrenunciáveis, primeira e fundamentalmente sentidas pelos sentidos e, assim, alçadas ao intelecto e ao senso comum. Ainda em linguagem tomista:

a adequação do intelecto ao real, que define a verdade, se afirma legitimamente em uma doutrina, na qual, refletindo sobre si mesmo, o intelecto se julga capaz de chegar à realidade: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur*. (...) É, por conseguinte, a compreensão direta de uma realidade inteligível, por um intelecto servido por uma sensibilidade (Gilson, 2002, p. 334).

3 O bom e velho pai dos burros

Voltemos ao velho pai dos burros. O que os dicionários definem, revelam, sobre verdade e realidade? Consultemos um antigo clássico luso-brasileiro, o “Caldas Aulete”, em sua magnífica edição de 1964, editado em cinco volumes pela Delta. Lá está sobre a verdade: “Qualidade pela qual as coisas aparecem tais como são; realidade, exatidão” (Caldas Aulete, 1964, p. 4.197). O lexicógrafo continua com muitos exemplos, mas todos a remeter ao básico do acima citado. Muito antigo? Fiquemos com um bem atual, de Cristina Klein. O dicionário publicado pela Rideel afirma que verdade é “1. Aquilo que é ou existe com toda a certeza; 2. Realidade, exatidão” (Klein, 2015, p. 548). Talvez seja prudente ouvir um mais universal, o global e popular *Larousse Seleções*: “Identidade de uma representação com a realidade representada; exatidão, autenticidade” (Larousse, 1982, p. 900). Mas no Brasil nada supera os já icônicos Houaiss e Aurélio (este último já tornado sinônimo de dicionário). Ouçamos primeiro o Houaiss, talvez o mais querido das rodas de intelectuais. Esclarece o famoso lexicógrafo que verdade é: “o que está de acordo com o real; exatidão” (Houaiss, 2009, 766). E, por sua vez, o Aurélio diz-nos que a verdade é “conformidade com o real; coisa verdadeira; princípio certo” (Aurélio, 2009, p. 812)⁵.

Límpida aos olhos é a verdade - impossível fugir a ela! - da concordância entre as definições de verdade. Talvez assim seja por ser a ideia de verdade algo límpido para os olhos que veem (Mt 6, 22). Mas dizem os eruditos que, em sua erudição, traduzem o senso comum tão desprezado pelos livres pensantes *avant la lettre*: verdade é aquilo que aparece no real, na realidade. Aqui é certo que, nas eras que se insurgem contra o óbvio – tempos são em que não basta saber que uma pedra é uma pedra –, coloca-se aqui nova dificuldade: se a verdade corresponde ao real, o que é a realidade? Já entrevejo o sorriso, cínico ou maroto, dos bem pensantes. Peço socorro, novamente, ao trivial, mas sólido, dicionário, para ver o que me dizem estas sumas da língua corrente. “Realidade: o que existe de verdade, o que é real”, diz o Houaiss (2009, p. 633), ao que o Aurélio (2009, p. 683) faz eco: “aquilo que existe efetivamente, que é real”. Tomemos novo fôlego e perguntemos: e real, o que vem a ser? O Aurélio, incansável, não se melindra em responder:

5 Um fenômeno interessante, visto, digamos, a “olho nu” – e que ainda carece de pesquisa que o prove – é que muitos daqueles recentemente convertidos ao Catolicismo – vindos eles de fora do Catolicismo ou de um anterior Catolicismo apenas nominal –, e que aderem e militam em Catolicismo mais intransigente e/ou cioso relativamente ao valor das verdades cristãs e católicas, veem de formações em ciências mais exatas, é dizer, ciências que compreendem o valor da verdade exata para que a ponte não caia, o edifício não vá à ruína e que a criança não troque o B pelo C, a não entender o que lê e a não ser entendida quando fala. Veem-me à mente pessoas vindas da Física, das Engenharias, da Economia, da Administração, das Letras. Mas também do Direito e da Filosofia pré-moderna, cujo ícone é a Escolástica e, nela, Tomás de Aquino, em que a lógica e a definição precisa não deixam dúvidas e não cedem às vagas ideias (no duplo sentido) posteriores filhas do nominalismo.

“que existe de fato, verdadeiro” (2009, p. 683), ao que o Houaiss, ele também sempre prestativo, arremata: “que tem existência palpável, concreta; que existe de fato, de verdade” (2009, p. 633). Como nos salta aos olhos, há aqui um círculo vicioso: verdade é o que é real, realidade é o que é verdade. O Houaiss, talvez mais positivista, inclui, também, a ideia do palpável, deixando pouca margem para as verdades metafísicas.

Mas se os dicionários são sumas da língua portuguesa, deixemos que o autor de uma outra suma, contra os gentios, nos diga algo a respeito:

agora, a regra do governo e a ordenação de todas as coisas que se dirigem para um fim devem ser assumidas deste fim. Assim, cada coisa fica otimamente disposta enquanto se ordena convenientemente para o seu fim, visto ser o fim o bem de cada uma (...). Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade. Donde ser a verdade o fim último de todo o universo. Donde, também, convir à sabedoria entregar-se, acima de tudo, à sua consideração (Aquino, 1990, p. 20 [1,2]).

Dos conceitos consagrados pelo léxico – e da finalidade última do conhecimento e da sabedoria, emanada pela pena do Aquinate –, rumemos a exemplos práticos que os ilustrem. Convoquemos, portanto, a Sra. Educação. A Educação também chama para sua finalidade o *eureca* da verdade. Isto é, tem como objetivo (ou tinha, será?) provar uma verdade e fazer com que os educandos a ela adiram, a incorporem em suas ideias, técnicas e vida. Pensemos na educação para a Engenharia: o indivíduo quer ser engenheiro e, como previsto, se matricula em um curso de engenharia. Nele aprenderá a projetar pontes e edifícios. Pois bem, para que a ponte não caia, e para que o edifício se sustente, terá que descobrir, para cada ponte e para cada edifício – relativamente às suas específicas extensões e pesos, alturas, materiais – o cálculo *exato*, é dizer, *verdadeiro* para que seu nome de engenheiro seja preservado, bem como as vidas que passarão por sobre a ponte ou que residirão no edifício. Um cálculo que não seja verdadeiro em relação às especificidades de sua obra revelará uma trágica mentira: a ponte e o edifício não eram, de fato, uma ponte ou edifício, mas arremedo deles, factoides. A engenharia, o engenheiro e quem de seu trabalho se beneficia dependem, inteiramente, da verdade.

Alfabetizar alguém carece, igualmente, da verdade. Se foneticamente reproduzo o som da letra B (cingida de alguma vogal) para ilustrar o som da letra C (casada à mesma vogal), o alfabetizando estará em apuros por não ter a verdade de um som agregado ao seu devido signo. É bem verdade (olha ela aqui novamente, a dizer-se essencial), que o som ou uso de uma letra ou vocábulo pode diferir de uma língua para outra. Mas para sempre haverá uma verdade irrenunciável para a alfabetização em cada língua específica. E a verdade de uma língua não poderá ser

confundida com a verdade de outra. As verdades são sempre unas, inteiras, ou não são verdades, mas relatividades.

Há verdades provisórias (na ciência e nas relações sociais, por exemplo). Mas se dizemos que há verdades provisórias, é porque, por lógica, admitimos que, em contraste a elas, há verdades não provisórias, definitivas, que não dependem do tempo, das circunstâncias, e muito menos de subjetividades e experiências, estas duas palavrinhas alçadas, nos tempos que correm, a divindades.

Jesus disse, certa vez, algo que, a meu ver, é de uma sabedoria divina (como, aliás, não poderia deixar de ser...). Disse que se não nos tornarmos como crianças, estaremos incapazes de receber o reino de Deus, ou de enxergá-lo (Mt 18, 3-5). Entre muito do que pode ser garimpado nesse dito do galileu, quero destacar aqui uma paráfrase: se não retornarmos ao senso comum, não poderemos receber o bom senso. Gustavo Corção, que via muito além do que seus detratores compreendiam, escreveu que:

nós outros, engenheiros ou pescadores, sabemos assim, por várias vias, que o homem deve ser dócil e obediente à realidade das coisas. O 'intelectual', ao contrário, é aquele refinadíssimo indivíduo que acha certa vulgaridade no real, e por isso prefere pensar a conhecer, isto é, prefere jogar com os entes de razão que ele mesmo fabrica ou compõe. (...) parece-me que nunca é demasiado insistir no valor que tem o bom senso para a mais alta vida do espírito (Corção, 2019, p. 30).

E mais:

Comecei por dizer comigo mesmo, repetindo as palavras do bom inglês, que é mais extraordinário ter um nariz do que ter um nariz extraordinário. No meu tempo de colégio, quando me interessava a astronomia, eu tirava uma grande satisfação do fato de distinguir a olho nu as estrelas de sexta grandeza. Via também, com certa nitidez, a duplicação de alfa do Centauro. E gabava-me de ter uma acuidade visual fora do comum. Tinha um olhar extraordinário, mas ainda não sabia que a coisa mais extraordinária era ter olhos. Espantava-me com os adjetivos, deixando de me espantar com os substantivos (Corção, 2018, p. 275).

Pois bem, fazendo o tema de casa com minha filha mais nova, de sete anos, se nos deparou, no seu livro de atividades, a imagem de uma mariposa, bela, com suas asas abertas. O desafio era fazer a opção pela legenda que corretamente descrevia o bicho. A primeira legenda, logo descartada por minha filha, enunciava: “a mariposa tem apenas uma asa e é um animal selvagem”. Claro estava que tal legenda não se adequava à foto que víamos e, portanto, estava errada, sendo correta a que dissesse que o animal tinha mais de uma asa. Pois bem, aqui está

a verdade do senso comum, nua e crua como se nos mostra. Eu poderia – e ela também – em piruetas de pensamento e de arrogância intelectual, dizer que não é bem assim, que a mariposa tinha, de fato, uma asa, ou nenhuma, apesar da imagem. Diria que entre nós e a imagem há níveis de percepção assim e assim, que a imagem é um universo holográfico que depende de minha situação posicional e experiencial ao enxergá-la, e que para a mariposa não faz sentido a questão de asas, já que ela não pensa e não se vê, e que afirmar que a mariposa tem mais de uma asa é um **constructo** humano a partir de subjetivas percepções do que seja uma asa etc. etc., etcad *nauseam*.

Parece estranho, mas é algo assim que a *intelligentsia* iluminada dos modernos e pós alguma coisa cultiva o trato da verdade: não há verdades, tudo é **constructo** humano que depende disto ou daquilo, da história, da sociedade, da experiência de cada um, e, portanto, cada um com a sua verdade que é só sua, pois não há verdade de fato, não há o real, não há universais, tudo é miragem, tudo sou eu, a sociedade, a ideologia e mais o que for. Essas pazes equivocadamente feitas com o *ego*, ou seja, dialogante tagaleramente com as subjetividades, é que hoje reverbera, principalmente, no campo da moral, isto é, da postura diante da vida e da realidade que teimamos em fazer à nossa imagem e semelhança, ainda que a contrariar os fatos. Ou, em chave cristã, e para ser exato com Corção (2019, p. 600):

dessa metafísica do indiferentismo deduziram-se formas novas de relações humanas e até novas formas de apostolado (...) sem lembrar que desde a *Didaché*, no primeiro século cristão, a doutrina dos apóstolos sempre foi ensinada como a dos dois caminhos, o da vida e o da morte. Desaparece esse dualismo moral na atmosfera do indiferentismo pacifista. É preciso ser compreensivo, é preciso dialogar, e sobretudo é preciso fugir, como do diabo, das radicalizações que têm a estultice de querer que pão seja pão e queijo seja absolutamente queijo.

Jesus tinha razão: é preciso voltar a ser criança para ter o bom senso do senso comum de ver o que é como é. As crianças, louvadas pelo nazareno, sabem que a imagem da mariposa mostra mais de uma asa, e sabem qual legenda é falsa e qual verdadeira. Coisa que muito marmanjão com três PhDs não sabe, ou não quer saber.

4 A verdade da religião

Se existem verdades físicas, naturais, haveria também as metafísicas, sobrenaturais? É o que religiões advogam. Claro, tais verdades, como a verdade física da morte, não são constatáveis pela medicina e pela falta de interação conosco de um corpo sem vida, nem são apresentáveis pela Química, Física e Geologia, como no caso das pedras. As verdades religiosas, sejam elas as verdades do Budismo a respeito da origem e da superação do sofrimento, sejam as do

Kardecismo sobre a reencarnação e mediunidade, sejam as do Catolicismo, como a Imaculada Conceição de Maria e o perdão divino oferecido pelo sacramento da reconciliação, não dependem, *a priori*, da Medicina ou da Geologia, mas de uma volição ou condição chamada de fé.

Mas a fé religiosa, ao contrário do que muitos pensam, não é somente um sentimento, embora o sentimento também possa estar – e geralmente está – envolvido com a fé, e por vezes se confunde com ela. Para o adepto de uma religião, crer não é uma opção ou volição simplesmente sentimental, mas carrega como seu pressuposto a adesão da razão – até onde ela pode ir – a determinadas verdades, condição *sine qua non* para se dizer que tem fé (enquanto adesão às verdades pressupostas por uma religião). E crer no todo, no atacado, não no varejo das opções. Ao menos este é o quadro pintado como deveria ser, ainda que nem sempre, na prática, assim seja.

O que se nota hoje é que muitos adeptos a uma religião já não creem em grande parte do que sua religião professa. Que tal seja frequente entre os leigos, entre as massas, que têm pouca formação religiosa e mesmo pouco interesse, ou interesse ocasional, pela religião em que estão inseridos por tradição familiar ou contextual, ainda se dão bons e grandes descontos. Não discuto, aqui, sobre a pessoa “comum” das religiões, inserida nelas por certo atavismo social e existencial. Tal questão a discuto, de certa forma, em outro lugar⁶. O que é estranho⁷ é que representantes oficiais de religiões – e aqui me atenho apenas ao Catolicismo – não creiam, muitas vezes, que várias das verdades professadas por sua religião sejam, de fato, verdadeiras, ou não sejam verdadeiras daquela forma transmitida pela Tradição e Magistério, podendo haver livres interpretações sobre elas que, ao fim e ao cabo, com boas ou más intenções, acabam por não redundarem nas verdades tais quais eram antes de suas libertárias reinterpretações. E a pergunta que não cala, aqui, é: se já não se crê, por que continuar a estar naquela religião; mais, a ser o rosto oficial daquela fé que não mais se tem de fato, mas somente em aparência?

5 A fé na verdade, e a verdade da fé

No âmbito da religião a verdade, ao mesmo tempo em que pode ganhar contornos mais complexos, aufere também contornos mais absolutos, se é que

6 A (re)significação da religião no cotidiano: novos enfoques para uma antiga prática. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, PUC-Goiás, v. 14, p. 1.811-1.831, 2004.

7 Há, certamente, aqueles que veem aqui uma impostura, deslealdade, trapaça. Eu prefiro apenas manifestar um estranhamento, posto que não sou juiz de consciências alheias, e só Deus conhece os corações e as razões de cada coração (1 Sm 16, 7; Jr 17, 10; Sl 44, 21; Sl 139, 23; Mt 13, 24-30).

assim podemos dizer. Se a verdade de uma pedra é verdade para o chinês, o haitiano, o angolano, o colombiano e o islandês – independentemente dos tempos, da cultura, dos contextos –, pois uma pedrada na cabeça do chinês do século VI a.C. poderá causar danos semelhantes a uma pedrada na cabeça do islandês de 2024⁸, – a verdade religiosa quer ser, por suposto, similar – e talvez ainda mais do que isso – à verdade das pedradas no mundo, desde a que Davi desferiu em Golias, até as das intifadas palestinas atuais. Ou seja, atinja o filisteu ou o hebreu, dá o mesmo galo na cabeça de quem a sofre.

O que, como é óbvio, difere a verdade religiosa das demais verdades da natureza é a origem ou os modos, empíricos ou não, de se chegar a ela, de demonstrá-la ou de sabê-la. Enquanto as verdades empíricas ou naturais são observáveis através das próprias estruturas da natureza – com ou sem instrumentos que as revelem, conforme cada caso –, as verdades religiosas têm sua origem em uma revelação ou em uma iluminação reveladora. Como aqui o nosso alvo é o Cristianismo católico, fiquemos mais substancialmente com a primeira acepção, isto é, a revelação que, de uma forma ou de outra, vem de fora, ou para não deixar um ex-católico de fora da conversa, *extra nos* (Lutero). Mas como provar com aparelhos ou cálculos, em laboratórios, ou mesmo com a observação da natureza, que uma revelação ou uma verdade religiosa considerada revelada – como a concepção virginal de Jesus – é de fato verdade, e verdade porque revelada do alto? Bem, primeiramente alguns pressupostos, também não prováveis (apesar do esforço do Doutor Angélico em suas cinco vias), devem ser considerados, o mais óbvio, o da existência de Deus, com tudo o que a teologia cristã lhe atribui. Depois, contrariamente aos deístas, ter por certo que este Deus se manifesta, ou se manifestou, a pessoas, a um povo e a uma instituição (Igreja). E terceiro, que tal Deus não mente ou engana, e que tais revelações transmitem verdades que podem coincidir com a natureza – como o quer o Catolicismo ao invocar a chamada lei natural, observável e clara à natureza humana e à sua capacidade de observação e compreensão racional –, ou não coincidir com nosso conhecimento natural, sendo verdades, no caso, originadas de revelação sobrenatural, isto é, para além da nossa capacidade de observação ou de perfeita e total compreensão racional. E é aqui que quero chegar. Tais verdades, bem como sua origem, exigem um critério que a ciência e a simples observação da natureza não nos podem completamente – ou de todo modo – oferecer. Este critério tem um nome: fé. E mesmo a fé exige, para ela, a fé de que a fé é um critério válido.

Para o Cristianismo – e aqui não nos interessa toda a história e as controvérsias e sutilezas da questão –, a fé, ao fim e ao cabo, é um dom de Deus, isto é, um elemento

8 Particularmente se a pedra for do mesmo tamanho, peso, e atirada à mesma distância e com a mesma força, afinal, a verdade da física também independe das Eras e das culturas.

que Deus doa livremente a nós, ou a quem Ele quer (também não historiemos, aqui, esse vespeiro de sutilezas teológicas). Mal comparando, há pessoas que têm um “dom” (ou capacidade) inato para Matemática e cálculos, enquanto a outros falta tal capacidade (por melhores professores que tenham ou por mais que se exercitem com os números). Ou seja, os critérios intelectuais necessários para a compreensão da Matemática estão, mesmo involuntariamente, assentes a uns, e ausentes a outros. Exemplos similares poderiam se multiplicar para outras áreas do conhecimento e das vivências – como o caso do “ouvido musical” –, mas como não tenho o dom da Matemática, fico com a economia deste exemplo que parece ser suficiente. Assim a fé acaba por ser o critério para legitimação de uma verdade considerada revelada ou religiosa. E, neste caso, a fé não é um critério subjetivo de entendimento, mas objetivo, pois adere como certas e legítimas as verdades religiosas de uma religião. Um camponês analfabeto e um erudito teólogo podem crer igualmente, objetivamente, que Jesus é o redentor de suas vidas. O que diferirá na fé entre ambos não é seu elemento formal e objetivo, mas o nível de compreensão – e de vivência – da mesma verdade professada pela fé.

Mas o que é a fé para o Cristianismo? Aqui não adianta muito recorrer a dicionários, posto que geralmente eles oferecem uma definição de fé menos específica e mais geral. Mas a Bíblia oferece-nos, em um único versículo seu, uma síntese clara do que é a fé cristã: “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não veem” (Hb 11, 1). Basta saber, portanto, que, para o cristão – e para as verdades que ele crê –, a fé, como critério de reconhecimento e adesão a tais verdades tidas por legítimas, quer dizer, verdadeiras, digo, a fé é um fundamento (critério firme, portanto, e vejam lá o que os dicionários entendem por “fundamento”) de coisas (*res*, não abstrações, mas coisas, realidades) que se esperam (não estão aqui à minha frente, mas existem, são coisas, como a carta ou a encomenda que me enviaram e que aguardo que cheguem); e é a fé “prova” (reparem bem na palavra) destas coisas que se não veem para nossa natureza humana. Prova, meus caros! Qual a prova? A própria fé. Eis aqui um círculo vicioso, como se diz, mas de bom vício. A própria fé é tida, conceituada, como prova de si e para as coisas que se lhe aderem.

Imagino, aqui, o riso do cientista da ciência positiva. Dirá ele que prova é o que se pode atestar por meio de experimentos empíricos e repetíveis. Ora bem, mas as provas da ciência positiva não são provisórias? A falseabilidade de uma experiência não é pressuposto de toda boa ciência que não se fecha em possíveis ideologias? Portanto, se para a ciência positiva a prova de hoje pode ser a desprova (perdoem o neologismo), ou o equívoco, quiçá a mentira de amanhã, então caberia ao nobre cientista positivista compreender que sua prova tem limites presumíveis, e que o que lhe cabe, se honesto for, é compreender e admitir que a tal prova

que é a fé, ela mesma, difere de sua prova positiva por questão de método e, principalmente, origem, *não necessariamente* de legitimação daquilo que se reconhece como uma verdade.

De qualquer forma, não cabe aqui fazer uma exegese pormenorizada do versículo bíblico em questão, bem como abrir uma discussão sobre as intermináveis controvérsias entre a ciência positiva moderna e a fé religiosa. Apenas quis aqui destacar, por necessário, que, diferentemente das verdades naturais, as verdades religiosas, ou certas verdades religiosas, pressupõem outro instrumento de verificação do mundo, instrumento chamado fé, a legitimar as verdades que se aderem no Cristianismo⁹.

Se a fé revela verdades no âmbito da religião, precisamos perguntar ao livro das verdades de fé o que ele entende por verdades de fé. Aqui a seara é abundante, e faremos colheita rápida e, claro, insuficiente.

Primeiramente, é preciso uma advertência. Uma verdade religiosa, ou adquirida por fé, não se contrapõe a verdades não religiosas. O que quero dizer? Dou o nome aqui de verdades “religiosas” porque o mundo moderno separou religião e vida civil, secular, contrapondo uma à outra. Nas sociedades pré-modernas não havia – *grosso modo* – tal distinção entre mundo secular, civil e religioso. O mundo, a sociedade, eram, por assim dizer, integral, sem artificiais separações, e o que hoje chamamos de verdades religiosas eram, então, simplesmente verdades, posto que a fé e Deus (ou os deuses) era algo natural, evidente. Portanto, a lei – a verdade – de Deus era a óbvia verdade de todos, ao menos em teoria. A verdade da religião era a verdade do mundo, e ponto. A Modernidade e a ciência moderna diferenciaram o âmbito religioso do civil e do secular, algo que, claro, não historiaremos aqui, atendo-nos apenas a dizer o básico.

Então, o que se entende por verdade “religiosa”?

Começemos pelos salmos, afinal, *lex orandi, lex credendi*. “Tu me remiste, Senhor Deus da verdade” (Sl 31, 5). Primeiro, por óbvio, se diz que Deus é a verdade, Ele mesmo é a verdade e fonte dela. Portanto, toda verdade tem origem em Deus, pois Deus é a verdade na sua integralidade, como reconhece o profeta Jeremias: “Mas o Senhor Deus é a verdade” (Jr 10, 10). Esse “mas” está em contraposição, aqui, a outros deuses, considerados mentira, ídolos, engodo, não verdade. O Antigo Testamento ainda nos revela que “adorei ao Senhor (...) que me havia encaminhado pelo caminho da verdade” (Gn 24, 48). O servo de Abraão nos diz que não só

9 O que, evidente, se distingue de um “passe de mágica”, pois a fé apresenta à razão paradoxos que, tautologicamente, só são apreensíveis nos limites da própria fé. Assim, “preciso engolir o meu Criador, preciso tê-lo no sangue. O senhor dirá que é fácil, porque Ele se tornou Carne para ser comida; mas eu lhe responderei que antes preciso engolir essa palavra que me parece indigesta...” (Corção, 2018, p. 260). A fé também é luta...

Deus – o Deus da revelação bíblica, no caso – é verdade, mas que Ele também introduz aqueles que nele creem nos caminhos da verdade, o que é verdadeiro. Enfim, “Deus é a verdade (...) justo e reto é” (Dt 32, 4). Sendo Deus a verdade, é Ele, por evidência, reto, verdadeiro e justo. O que Ele faz é a verdade: “todas as suas obras são verdade” (Dn 4, 37). Assim, o salmista suplica que Deus ouça sua oração “segundo a tua verdade” (Sl 143, 1), isto é, não segundo a verdade ou desejo do salmista – pois não temos ou sabemos plenamente a verdade e o certo –, mas Deus, sendo a verdade, é chamado para fazê-la valer na vida do salmista.

Agora migremos para o Novo Testamento, em que o apóstolo João é quem nos dá o tom mais alto. Primeiro nos diz ele: “Mas quando vier aquele Espírito de verdade, ele vos guiará em toda a verdade” (Jo 16, 13). Como se depreende, as verdades ditas religiosas, ao contrário das naturais e acessíveis aos sentidos e ao intelecto (como a verdade da pedra), são inspiradas, dependentes, para que sejam “patentes”, de sua própria origem, Deus. Se o critério para o reconhecimento da legitimidade da verdade, ou seja, a verdade da verdade dita religiosa (perdoem as tautologias) é a fé, o critério da fé – no caso a cristã – é o próprio objeto da fé, Deus. E, para a compreensão cristã – ou, dito de outro modo, para a verdade cristã –, o próprio Deus é que conduz à verdade. Por isso, assim como atestado pelo Antigo Testamento, a verdade é um caminho em que se está e que se percorre: “Como tu andas na verdade” (3Jo, 3). A metáfora do caminho é boa, pois se há caminhos que podem ser convergentes para um mesmo destino – conquanto apresentem distâncias e desafios diferentes entre eles¹⁰ –, há também a perspectiva de que há um único caminho e, ao que me parece, é nesta perspectiva que a Bíblia aposta.

Mas que caminho singular, único, seria esse? “Disse-lhes Jesus: eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6). Para o Cristianismo, esse caminho, que é verdade, que é caminho, tem o nome de Jesus. Portanto, se ele é a verdade e o verdadeiro caminho, as outras verdades e os outros caminhos religiosos seriam falsos, equivocados? Bem, o texto diz o que diz. Claro que isso fere nosso sentimento moderno aberto à pluralidade e à tolerância. Mas a verdade da pedra também pode ferir nossos pés, mesmo que tenhamos por verdadeiro que, ao pisar em uma

10 Na Ciência da Religião e na Teologia, as ênfases disciplinares do diálogo inter-religioso apostam, muitas vezes, na perspectiva de que os diferentes “caminhos” religiosos podem ser, cada um à sua maneira e guardadas as devidas proporções de diferenças, caminhos para um mesmo objeto ou objetivo sagrado (aqui o termo “sagrado” encaixa melhor do que o do Deus bíblico). Não vou entrar aqui a refletir sobre a questão, já apresentada por mim em outro lugar (“Ampliando os Horizontes de Deus: a cristologia pluralista de John Hick”. **Fragments de Cultura**, Goiânia, PUC-Goiás, v. 17, p. 609-627, 2007). Apenas anoto que, na perspectiva da fé bíblica – ainda que ela possa apresentar pluralidades –, me parece evidente que desde os patriarcas, passando pelos profetas, e chegando a Jesus e, depois, aos apóstolos, não se vislumbra a ideia de que há vários caminhos para Deus, muito pelo contrário, posto que os demais caminhos que fogem à lei mosaica e, no Novo Testamento, à pessoa de Jesus, e ao testemunho dos apóstolos, são tidos por caminhos de idolatria, falsidade e engano, ou mesmo demoníacos.

pedra, estejamos pisando em algodão. E não é à toa que Jesus disse a um espantado Pedro que se recusava a enxergar o caminho de seu Senhor: “Arreda, Satanás! Tu és para mim pedra de tropeço, porque não cogitas das coisas de Deus, e sim das dos homens” (Mt 16, 23)¹¹. E, ainda: “Eis que ponho em Sião a pedra principal da esquina, eleita e preciosa; e quem nela crer não será confundido. E assim para vós, os que credes, é preciosa, mas, para os rebeldes (...) uma pedra de tropeço e rocha de escândalo, para aqueles que tropeçam na palavra, sendo desobedientes” (1 Pe 2, 6-8). De fato, Jesus é escandaloso, em muitos sentidos. Também esta verdade, que ele diz ser, é verdade escandalosa para toda a sensibilidade e pensamento modernos, e também escândalo para a Ciência da Religião e, incrivelmente, hoje também é escândalo para muita Teologia por aí. Porém, como magistralmente disse Gilbert Chesterton – a quem cito de memória –: “a Igreja Católica é a única coisa que poupa ao homem a degradante servidão de ser um filho de seu tempo”¹². Sim, a verdade cristã se crê independente de tempos e contextos, naquilo que lhe é essencial, é dizer, naquilo que é sua pedra da esquina, angular. Talvez seja por isso que Jesus disse “e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8, 32), isto é, libertará também das mentalidades ou sensibilidades de ontem, de hoje, ou de amanhã em suas diversidades e constantes mutabilidades. Conforme Corção (2017, p. 202): “os homens burgueses, que vivem dum palpitismo sincrético e piramidal, aceitam desordenadamente todas as mensagens do mundo, desde que sejam modernas (...) riem-se do antes, adoram o depois.” Afinal o que – ou quem – prova ser verdade que as sensibilidades e entendimentos modernos são melhores ou mais verdadeiros do que os de ontem e anteontem? Talvez por isso esteja dito, naquele antigo livro, que “Jesus é o mesmo ontem, e hoje, e eternamente” (Hb 13, 18).

Tomás de Aquino, no início de sua **Suma Contra os Gentios** (1990, p. 28, [I,3]), introduz a questão da verdade e de que tipo é a verdade cristã e qual a sua origem:

justamente para a manifestação da verdade é que a sabedoria divina encarnada veio ao mundo, como bem o afirma São João: “Eu aqui nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade” (Jo 18, 37). (...) Não porém de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a origem de toda a verdade, isto é, a que pertence ao primeiro princípio do ser e de todas as coisas.

11 “A luz não nasce da discussão. Santo Ambrósio disse que o pecado entrou no mundo porque Eva discutiu o Verbo Eterno e dialogou com o tentador. Há também no evangelho de São Mateus uma passagem que sempre me surpreendera: Simão Pedro tenta discutir a Paixão do Senhor e ouve uma palavra terrível – *Vade retro, Satanás!* A resposta parecia-me desproporcionada, irritada, porque afinal de contas Pedro tinha falado no próprio interesse do Senhor Jesus, tentando poupar o seu sangue. Mas agora vejo que Simão Pedro estava fazendo dialética diante da Paixão. Mais tarde o mesmo Pedro quererá discutir o Lava-pés, e é novamente advertido que não terá parte no Reino se insistir em suas opiniões pessoais” (Corção, 2017, p. 224).

12 Aliás, o genial e lúcido Chesterton é autor incontornável para a discussão aqui apresentada.

6 “Absolutamente”: o espírito da JMJ como um *tipo ideal* da Igreja atual¹³

O que quis dizer com tudo o que disse até aqui? Que assim como há verdades provisórias, circunstanciais a um determinado tempo, a uma cultura, a subjetividades e passíveis de mudanças, e que podem ter sido verdades em determinada época ou cultura, mas não necessariamente o serão em outra cultura, ou na mesma cultura em outra época, há verdades que não dependem dos tempos, contextos históricos, culturas. Assim, uma pedra é uma pedra independentemente de épocas e culturas. Claro que o que determinada cultura em determinada época pode fazer com uma pedra é diferente, plural, e não há verdades estabelecidas sobre o que se pode fazer com uma pedra, embora que, seja lá o que cada cultura em seu tempo faça com ela – um material para construção, uma obra de arte ou um artefato sagrado na *kaaba* –, pedra ela não deixará de ser em suas características geológicas específicas. Portanto, as culturas e subjetividades humanas podem ver, em uma pedra, desde um sinal dos passados tempos edênicos (como na pedra da *kaaba*), até um sinal de memória e de esperança dos vindouros tempos da ressurreição, como no caso da *matsevá* judaica. Os significados – verdades provisórias, culturais – mudam a respeito da pedra, mas a verdade de que uma pedra é uma pedra permanece tal qual a pedra.

Por outro lado, tentei demonstrar que, para a religião – e, no nosso caso específico, para o Cristianismo católico –, assim como existem verdades provisórias, ainda que possam ser importantes e úteis mesmo fora de seu nascedouro cultural histórico – a língua da liturgia, a disciplina eclesiástica do clero, a barba do capuchinho, o hábito do dominicano, a antecedência do jejum antes da comunhão eucarística –, há também verdades imóveis, artigos não provisórios, que as religiões – e no nosso caso o Catolicismo – entendem como suas medulas, seu sangue, aquilo pelo qual a Igreja – a fé, a religião – fica de pé ou cai (*stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*). Ou seja, é pegar ou largar. Como já disse antes, um budista que não acreditasse piamente que o sofrimento é causado pelo apego e pelo desejo não seria, de fato, budista, ainda que se intitulasse como tal. Já a cor açafraão ou não do hábito monástico budista é verdade relativa, provisória, cultural, e um monge budista que use hábito de cor verde com bolinhas grenás não deixa de ser budista por isso. Mas não quanto ao artigo sobre o sofrimento e sua origem, pois nele, em tê-lo como verdade absoluta – e viver segundo ela –, depende a honestidade de ser budista para quem assim se denomina.

13 Para Max Weber, “tipo ideal é um modelo abstrato que, quando usado como padrão de comparação, permite-nos observar aspectos do mundo real de uma forma mais clara e mais sistemática (...) fornece-nos pontos de comparação a partir dos quais podemos fazer nossas observações. Comparando o tipo ideal de socialismo com sociedades socialistas concretas, por exemplo, podemos pôr em destaque suas características, ao notar como elas se ajustam ou se afastam do tipo ideal. (...) É importante notar que tipos ideais são ideais apenas no sentido em que são puros e abstratos, não no sentido mais comum de serem desejáveis ou bons” (Johnson, 1997, p. 416-417).

Pois bem, para o Cristianismo não é diferente. Um cristão que não professe, com honestidade e fé sincera, todos os artigos do Símbolo dos Apóstolos, é um cristão *stricto sensu* naquilo que concerne à doutrina da fé¹⁴? Não entro aqui em todas as discussões teológicas daqueles que defendem – inclusive recorrendo à Bíblia – que as obras, mais do que a fé de adesão às doutrinas, é o que faz o cristão. É verdade que Tiago, por exemplo, afirma que:

assim também a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma. Mas dirá alguém: Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me a tua fé sem as tuas obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus? Fazes bem; também os demônios o creem e estremecem. Mas, ó homem vão, queres tu saber que a fé sem as obras é morta? Porventura Abraão, o nosso pai, não foi justificado pelas obras, quando ofereceu sobre o altar o seu filho Isaque? Bem vês que a fé cooperou com as suas obras e que, pelas obras, a fé foi aperfeiçoada, e cumpriu-se a Escritura, que diz: E creu Abraão em Deus, e foi-lhe isso imputado como justiça, e foi chamado o amigo de Deus. Vedes, então, que o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé. E de igual modo Raabe, a meretriz, não foi também justificada pelas obras, quando recolheu os emissários e os despediu por outro caminho? Porque, assim como o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta (Tg 2, 17-26).

Contudo, não há contraposição entre fé e obras, mas complementação¹⁵. A fé não é dispensada, mas provada pelas obras. Crer sem obras é fé demoníaca, ou farisaica¹⁶. Obras sem fé é filantropia, não Cristianismo. Fé sem obras é farisaísmo, não Cristianismo¹⁷. A questão é que a fé leva às obras – ou deve levar, se for fé honesta –, embora que a recíproca não seja verdadeira, ou seja, não necessariamente as obras levam à fé. Mas a fé “depende” das obras como a árvore “depende” dos frutos que dá: uma macieira pode não estar frutificando maçãs – por um motivo qualquer –, mas é geneticamente próprio da macieira frutificar maçãs, não uvas, ainda que esteja seca ou com parasitas que a impeçam de frutificar. **A fé, como adesão racional e de vontade** às verdades básicas do Cristianismo, tem já o DNA de bons frutos, ainda que, por conta de parasitas, da terra ou do além,

14 E a pergunta é: existe cristão *lato sensu*? Melhor: É legítimo, honesto, que se confirmem graus variados de adesão às ditas verdades cristãs e, a partir daí se faça uma régua a medir o grau de cristianismo do sujeito? É possível – em discussão paralela a esta, e a prescindir de possíveis lobisomens, *Frankenstein* e Minotauros – dizer que se pode medir o grau de humanidade – do ponto de vista genético e biológico – de um ser humano? Acho que não, embora os nazistas, talvez, discordassem.

15 Se “obras” podem ser traduzidas como amor/caridade cristã, as mais belas páginas que jamais havia eu lido sobre o que é o amor/caridade cristão estão no livro de Corção, **A descoberta do outro**, mais especificamente no capítulo “A maior das três”.

16 A respeito disso, ver a excelente obra de Fabrice Hadjadj, **A fé dos demônios** (Campinas: Vide Editorial, 2018).

17 É triste que o termo “farisaísmo” tenha se tornado sinônimo de fingimento, hipocrisia e incoerência. Mas o fato é que se tornou assim. Contudo, para uma apreciação mais justa sobre o farisaísmo – e de Jesus em relação a ele –, ver Leonard Swidler, **Ieshua: Jesus histórico, cristologia-ecumenismo** (São Paulo: Paulinas, 1993).

esteja ela infértil em frutificar, ou seja, ainda que ela não se mostre, na vida, na obra, como deve ser. É a tal fé “morta sem obras”, como diz Tiago, mas não diz ele que deixa de ser fé, mas que é fé defunta por não frutificar. Para um cristão, “as obras aperfeiçoam a fé”, como diz o texto, mas é a fé a origem das obras que a aperfeiçoam, vinculadas à fé que são feitas. Portanto a fé, sim senhor, é o que faz, a *priori*, o cristão, mesmo o cristão defunto por não ter obras.

Voltemos à vaca-fria: há verdades, para o católico, das quais depende seu ser ou não ser católico. Posso não gostar – quem sabe detestar – do dogma da infalibilidade papal em assuntos de fé e moral em seu magistério desde a cátedra. Mas se não tenho a boa vontade sincera de colocar minha vontade, se sou católico, e minha inteligência em favor, em direção a aderir este dogma como parte irrenunciável de minha fé, serei ainda católico *tout court* ou “católico” entre aspas? Ou, dito de outra forma: é possível ser católico à minha maneira, e escolher, tal qual *self-service*, o que me apraz e o que rejeito para ser católico? Não sejamos ingênuos: quase (?) todos nós somos assim, uns mais, outros menos. De certa forma, a autonomia das vontades e da razão humana sempre estiveram presentes em nossa forma de adesão religiosa, embora tal cultura da seletividade tenha ganhado contornos jamais vistos em nossa época. Mas a pergunta não é se é ou não é assim. A pergunta é: deve ser assim? Mais, pois a pergunta fundamental é: é honesto que assim seja? Não há aqui uma mentira, ou melhor, desonestidade de fundo que todos carregamos¹⁸? Se eu digo que fulana é minha mãe, estou a dizer que tenho seu DNA. Posso, em matérias de subjetividade, de verdades provisórias advindas de minha individualidade e autonomia (pois não sou minha mãe), ser bastante diferente dela. Mas não posso negar o DNA, ou seja, pelo DNA, não posso negar que sou seu filho, e minhas características biológicas, genéticas, mesmo físicas, são apenas o lado mais visível de tal filiação. Ora bem, que o Papa use sapatos vermelhos ou pretos não é DNA da fé cristã, mas que exista um dogma, uma fé estabelecida – mesmo que definida tardiamente – de que o Papa é sucessor de Pedro e infalível *ex cathedra* em matérias de fé e moral, é DNA da fé cristã católica, ainda que o “genoma do dogma” tenha sido mapeado, em sua inteireza, apenas em 1870, o que não significa que ele já não estivesse lá. No mais, quanto ao contexto da definição do dogma da infalibilidade papal, Corção (2019, p. 537) anota que

18 O mesmo se dá, guardadas as proporções, com o sermão da montanha (Mt 5-7). Que cristão, santo ou não, consegue, a rigor e com rigor, viver plenamente o que o mestre ensinou? Se Jesus diz: “sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5, 48), é porque, de saída, sabe ele que não somos perfeitos, mas que a nós cabe o esforço por buscar tal perfeição. E não era por masoquismo a penitência de grandes santos, pois, se as faziam, era por que se julgavam longe deste ideal. No mais, não entremos em detalhes sobre o famoso sermão. Basta saber que, se pelo escândalo do olho, ou da boca, ou do ouvido, tivéssemos que arrancá-los (Mt 5, 29-30), todos seríamos já cegos, mudos e surdos.

no mundo, os intelectuais boquiabertos assistiam àquela cena como se vissem levantar-se em pleno século da eletricidade e do vapor a Igreja da Idade Média. E o que mais irritava os esclarecidos não era apenas a loucura de alguns homens pretenderem que um homem, em determinadas circunstâncias, possa ser portador de uma verdade infalível. Não, o que mais irritava o mundo liberal era a ideia mais simples e mais assustadora: a de existir uma Verdade infalível e imutável!

Dei um exemplo antipático para os *avant la lettre* da Igreja, para começar pelo mais difícil. Mas há outros exemplos, do próprio Símbolo dos Apóstolos: “que nasceu (Jesus) da virgem Maria”; “ressurgiu dos mortos e subiu aos céus”. E exemplos de fora do Símbolo dos Apóstolos, mas também da identidade católica: Jesus é totalmente humano e totalmente Deus (sem confusão ou divisão); Maria foi assunta aos céus; Jesus multiplicou pães e peixes e expulsou demônios das pessoas; a eucaristia é o corpo e sangue de Cristo; entre outros. Tudo isso virou símbolo¹⁹? E o que significam – e, mais importante, para onde levam, quais as consequências – as leituras contemporâneas que, em alquimia às avessas, transforma o ouro do real em verdades *apenas* simbólicas? Aqui não se trata de que a compreensão dos dogmas, das verdades da fé, vai, com o tempo, se aclarando, maturando sua interpretação conforme a maturidade teológica da própria Igreja, da Teologia e do Magistério, sem que com isso mude o dogma em si. Isto me parece óbvio! Também Corção (2019, p. 541) o afirma quando diz que:

ninguém contestará que a marcha dos tempos peça de quando em quando roupagem nova para coisas antigas, e até lugares novos para coisas novas. Ninguém melhor do que o católico sabe que o homem é naturalmente ascensional, progressivo, e, portanto, ascensional e progressiva deve ser sua peregrinação nesse mundo. O que não podemos admitir, sem erro ou loucura, é a ideia de que nada permanece, nada é invariável e perene.

O que interessa perguntar é se aqueles que se dizem cristãos, melhor, aqueles que são os representantes oficiais da Igreja, comissionados por ela para a instrução da fé do povo a eles confiada, ainda creem no que diz, *ad litteris et verbis*, as verdades fundamentais, as pedras de toque, angulares, de sustentação do Catolicismo, ou se apenas creem em reinterpretações destas mesmas verdades que, ao fim e ao cabo, são subterfúgios para – quem sabe? – não crer, de fato, nelas²⁰.

19 É interessante notar que quanto mais a sociedade, seus valores e verdades, se liquefaz, mais tudo é tido por símbolo, isto é, cada vez a realidade se torna menos tangível na medida em que o relativismo torna tudo – acontecimentos históricos, relações humanas, valores – discutíveis, sem opacidade, sem verdades fundamentais. Outra discussão sobre este ponto, que não cabe aqui, é a da relação entre mito e realidade, ou seja, se o símbolo traduz o mito à sua quintessência, há, por outro lado, uma base histórica e tangível que faz o mito ser mais do que símbolo *apenas*?

20 Tratei esta questão, com mais pormenor, no artigo “O Pós Concílio e os devaneios de um outsider”, publicado em **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 27, n. 72, p. 312-335, 2023.

Gustavo Corção, nesse ínterim, sabe bem dizer o nome das coisas, ou seja,

o racionalismo antidogmático e o criticismo escriturístico. A Revelação e o Dogma são assim atingidos pelo orgulho racionalista inebriado de positivismo, de cientificismo e de progressismo. (...) Para o mundo, a novidade era uma espécie de desforra contra a notícia da eternidade trazida pela Igreja; para os clérigos, a novidade era um alvoroço, um prazer contra o tédio da vida (Corção, 2019, p. 542).

Mais clareza? Então, em português claro: “sim, Jesus ressuscitou, mas simbolicamente, no coração de quem tem fé!”; “a virgindade de Maria é apenas metáfora de um mundo novo que nasce a partir dela em Jesus”; “as mentalidades pré-modernas entenderam que Jesus era Deus, mas esta história de essência, substância divina é linguagem filosófica grega que já não se sustenta. Jesus era Deus no sentido de estar muito ligado à vontade de Deus, ser seu representante, portanto, entre nós”; “o inferno é uma invenção antiga, e o purgatório invenção medieval. Não há mais sentido em crer que um Deus de amor possa admitir um inferno para as pessoas”; “milagres são imagens simbólicas de que Jesus tinha autoridade sobre a vida, mas não são fatos históricos”; “o que a Bíblia nomeia como demônios e possessões são tão somente doenças psíquicas, como hoje as conhecemos”. Os exemplos poderiam se multiplicar, e também as mil versões específicas de cada um deles que, através de interpretações, mirabolantes ou não, tentam aplacar, no fundo – assim desconfio –, a falta de fé de alguns, tentando deixar mais apetecível à nossa razão e vontade aquilo que, na fé cristã – modernos que somos –, nos parece impossível de se assentir em fé como sendo verdades factuais. Enfim, um autoengodo sutil (e inconsciente?), uma forma de enganarmos de que ainda cremos. Ou, conforme Corção (2017, p. 139-140):

estamos sós e estamos desesperados nessa solidão. Temos dois caminhos a escolher: ou o Cristo ressuscitou ou não. Ou Ele é o caminho ou não é. Ali está o caminho da negação: se queres desesperar [descrer], desesperemos até o fim. Sejamos desesperados; sejamos pornográficos. Bebamos, comamos e forniquemos. Se tua mulher te cansa, toma outra, **mas não inventes uma teoria**. Farta-te, mas não deixes que a palavra te persiga como a sombra de um Verbo. Não digas nada, farta-te. (...) Ou Deus é ou não é. E se não é, acabou-se; que não seja. E então sejamos abandonados de vez, enfeitados absolutos, atirados nas areias de um deserto, habitantes casuais de um gracejo cósmico. Deixemos epifenômenos e dialéticas; causas e ideias; ciências e artes²¹.

Ao ler isso, fico a me perguntar se Nietzsche, filho de pastor luterano, não foi o mais corajoso e honesto dos homens, ou seja, alguém que não se refugiou no ato de inventar teorias para a salvação de supostas seguranças, mas, em seu desespero, não teve medo em atirar-se ao deserto e nele habitar. Aliás, o espírito *desmitologizante* e o desbunde teológico e moral entre muitos daqueles que, em tese, representam – ou representariam – a Igreja e sua herança de fé, mas que,

21 O *itálico*, a destacar, é meu.

suspeita-se, estariam a servir a dois senhores bem diferentes²², não confirmaria a denúncia (ou também profecia?) que Nietzsche havia feito do Cristianismo e dos seus representantes?

E aqui começa minha repugnância. – Olho à minha volta: não resta sequer uma palavra do que outrora se chamava “verdade”; já não suportamos mais que um padre pronuncie tal palavra. Mesmo um homem com as mais modestas pretensões à integridade precisa saber que um teólogo, um padre, um papa de hoje não apenas se engana quando fala, mas na verdade mente – já não se isenta de sua culpa através da “inocência” ou da “ignorância”. O padre sabe, como todos sabem, que não há qualquer “Deus”, nem “pecado”, nem “salvador” – que o “livre arbítrio” e a “ordem moral do mundo” são mentiras –: a reflexão séria, a profunda auto-superação espiritual impedem que quaisquer homens finjam não saber disso... (Nietzsche, 2012, p. 83).

Mas, enfim, ainda estou no campo da boa vontade daqueles que ainda usam as mais variadas e sutis muletas teológicas para ainda sustentar algo das verdades católicas que querem crer, ainda que em fé mais “descolada”, num desbunde teológico que se quer libertador (libertador do quê? Ou de quem?). Mas há já – e não são poucos – aqueles de também boa vontade que não têm mais o pudor de dizer, à boca pequena e aos mais chegados, que não creem mais nisto ou naquilo, quiçá em tudo. A pergunta é: você se confiaria a um médico que não compreendesse a verdade de que é o coração a bater que bombeia o sangue pelo corpo, e que considerasse o coração apenas um símbolo do amor e um órgão relativo? Faria com ele uma cirurgia cardíaca²³? Agostinho e Tomás de Aquino, talvez, não a fizessem, pois “tudo o que não é segundo a fé é pecado”, diz São Paulo (Rm 14, 23), sobre o que a glosa cita, nestas palavras de Agostinho, que Tomás fez suas: “Onde falta o reconhecimento da verdade, mesmo quando os traços são excelentes, a virtude é falsa” (*Apud* Gilson, 2002, p. 477).

Dou, aqui, a palavra a Corção (2019, p. 230):

ainda mais penosa e ridícula será a situação dos que não renegam explicitamente, diríamos até lealmente, o cristianismo, pretendendo salvá-lo com um *aggiornamento* que consiste, não num estudo mais apurado da

22 Seria isso possível ou aconselhável (Mt 6, 24)? Para além do dinheiro propriamente dito – que é sempre deus tentador para todos os matizes cristãos e humanos em geral –, quais seriam hoje as “riquezas” do ego cristão (pós) moderno a tentar aos que se creem bem-pensantes e que não querem se envergonhar de seu cristianismo diante de culturas ou ambientes culturais pós-cristãos (ou mesmo anticristãos)? Àqueles que não querem ser identificados como – no dizer dos franceses – “*catôs*” ingênuos ou pré-modernos no mundo das admiráveis luzes (pós) modernas? A antiga serpente estaria ainda a dizer que não foi bem assim que Deus disse e que, no fundo, Deus está a enganar-nos para que nossos olhos não se abram para que sejamos como deuses (Gn 3, 1-5)? Continuamos a comer a mesma “maçã”, sempre repaginada e adaptada aos tempos?

23 O que aqui sinalizo não é qualquer tipo de impostura ou coisa que o valha; ao contrário, compreendo que, até prova em contrário, todas as pessoas querem e tentam viver com sinceridade suas vocações e vidas, e que justamente em momentos de crise de fé tentam, igualmente, rever sua fé através de novos argumentos, de novas vagas de compreensão, justamente para melhor entender sua fé e vida, revigorá-las e melhor servir aos que estão sob sua responsabilidade. Portanto, justamente a atitude de tentar “salvar” a fé a partir de novas linguagens e de concessões às ciências modernas – particularmente as humanas e sociais – mostra a boa vontade de cristãos que têm, por grande riqueza, a tradição da fé cristã. O que suspeito e sinalizo, apenas, é que embutida nesta boa vontade há, no fundo, um autoengano, falácia não percebida.

teologia e das Sagradas Escrituras, não na evolução homogênea do dogma (...) mas num revisionismo ditado com critérios seculares, como se as verdades cristãs, para as almas modernas, precisassem ser subtraídas por outras mais sincronizadas com a sociologia ou com a paleontologia.

Algo que causou estranheza a muitos católicos há pouco tempo foi, na ocasião da preparação da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) em Lisboa, em 2023, um dos responsáveis pela organização do evento dizer publicamente, em alto e bom som, que:

nós (por ocasião da JMJ) não queremos converter o jovem a Cristo nem à Igreja Católica nem nada disso, **absolutamente** (...) e que todos entendamos que a diferença é uma riqueza (...) A Jornada Mundial da Juventude de Lisboa é também um grito dessa fraternidade universal. Nós não há pouco tempo tivemos líderes mundiais que defendiam que o diferente é para afastar e dividir, ou seja, a solução do que é diferente é o muro, é um afastamento. E a Jornada Mundial da Juventude tem que ser uma escola, tem que ser pedagógica para o gosto e a alegria de conhecer o que é diferente²⁴.

E ainda: "a JMJ nunca foi, não é, nem deverá ser um evento para proselitismos; antes, pelo contrário, é, e deve ser sempre, uma oportunidade para nos conhecermos e respeitarmos como irmãos"²⁵.

Nada a opor em que a Igreja – e os cristãos – não deva construir muros, que deva respeitar o diferente, mesmo aprender com o diferente, que deva ser escola para mútuos conhecimentos em atitudes respeitadas, e tudo o mais que tão bem posa aos discursos bem comportados e, de alguma forma, **debole**, como diria Gianni Vattimo.

A questão, aqui, é outra. Respeito é bom e eu gosto! – costumamos dizer, e está certo. É uma verdade (olha ela aqui), verdade sólida como a verdade de uma pedra, que se deve respeitar o pensamento e a forma de vida alheias às nossas e que, de forma alguma, qualquer tipo de coerção, constrangimento e imposição se justificam. Consequência disso é a verdade de que o cristão não deve construir “muros”, fazer acepções. Tudo isso me parece muito cristão!

Agora, o que se poderia perguntar ao senhor bispo é o seguinte: “não queremos converter o jovem a Cristo, nem à Igreja Católica, nem nada disso, **absolutamente**” (como ainda faz questão de enfatizar)? Mas não foi o seu Mestre a dizer, “portanto, ide, ensinai (“fazei discípulos”, em outra tradução) todas as

24 Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/55588/nao-queremos-converter-o-jovem-a-cristo-diz-cardeal-eleito-responsavel-pela-jmj-lisboa-2023>. Acesso em: 21 ago. 2024. Grifo meu.

25 Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2023/07/13/bispo-que-declarou-nao-pretender-converter-jovens-a-cristo-responde-a-pedido-de-esclarecimentos>. Acesso em: 21 ago. 2024.

nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-as a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos” (Mt 28, 19-20)?

Ou seja, uma das verdades que fundam o Cristianismo – e que o faz ser o que é hoje, em números, – não é justamente a chamada “grande comissão”, aliás particularmente confiada aos apóstolos e aos seus sucessores? Não é missão da Igreja “fazer discípulos/ensinar de/a todas as nações”, quer dizer, às culturas diversas? Não é para isso que a Igreja foi estabelecida por seu Senhor, para “ensiná-los (aos discípulos e às nações fruto de sua pregação) a guardar todas essas coisas”, isto é, a doutrina do e sobre o Cristo? Ora bolas, Cristo dizia “vem e segue-me” (Mt 19, 21), não é? Nunca obrigou ninguém, é certo, mas fazia abertamente seu convite²⁶. Então era Cristo um “proselitista”²⁷, pois pedia para quem com ele tivesse contato, que o seguisse; pedia para que os seus ensinassem as nações, batizando-as, ensinando-as²⁸. Mas seria preciso dar um desconto? Afinal Jesus viveu numa época muito remota, em que não se conhecia, ainda, formas mais civilizadas de respeito aos outros, ficando quieto! Havemos, portanto, de desculpar a Cristo tão pueril e fundamentalista proselitismo de arcaicos tempos desprovidos das luzes modernas?

Hoje, falar em paz, em fraternidade se tornou – e é bom que tenha se tornado – lugar-comum de sensatez. Contudo, pode também se tornar um discurso fácil e ingênuo, se bem não for refletido e colocado em seu devido lugar. Corção (1974), que desconfiava dos irenismos fáceis, não teve papas na língua em esclarecer – e chocar as almas mais desprevenidas – que:

ouso dizer que a paz mundial, a paz terrestre, a paz feita de bem-estar e do comodismo etc... constitui uma das principais preocupações do Demônio. Muito melhor do que nós, ele sabe que a obsessão desse cuidado nos leva ao abandono de qualquer ideal de Bem e Verdade, e diverte-se em saber também

26 Embora ele não tenha sido muito diplomático com aqueles que não recebiam a pregação apostólica, pois “E enviou-os a pregar o reino de Deus (...) e se em qualquer cidade vos não receberem, saindo vós dali, sacudi o pó dos vossos pés, em testemunho contra eles” (Lc 9, 2; 5).

27 Uso o termo “proselitista”, pois foi a palavra usada pelo eminente bispo. Contudo, o Novo Testamento recorre – 257 vezes – a outro termo: discípulo. O conceito de *discipulado* é mais adequado, pois pressupõe ser aluno, aprender continuamente, emular o mestre e ser cuidado por ele. Contudo, o discipulado é fase posterior – ou concomitante – a de ser prosélito, isto é, a de aderir a um mestre ou nova religião. No mais, veja a nota a seguir.

28 Há certas palavras que, no teologuês atual, foram proscritas ou se tornaram politicamente incorretas (mas seriam teologicamente incorretas?). Uma delas é prosélito. É de bom tom dizer que a Igreja não é proselitista. Mas deveria ser? Os judeus, espalhados pelo mundo mediterrâneo e romano, e mesmo além, no século I d.C. faziam proselitismo, tinham nas sinagogas prosélitos. Também os Atos dos Apóstolos o testemunham (2, 10; 6, 5; 13, 43). Por sua vez, o tradicional Dicionário Caldas Aulete define proselitismo como “zelo ou diligência em fazer prosélitos”, e prosélito é assim definido: “pessoa que se converteu, que adotou a religião considerada como verdadeira” (Caldas Aulete, 1964, v. 4, p. 3.291). Mas o Cristianismo não mais é considerado, por muitos cristãos (à boca pequena ou bem grande), inclusive (e principalmente?) por lideranças cristãs, a “religião verdadeira”. Portanto, não é mais necessário “zelo e diligência” a atrair pessoas à fé cristã. Cada cabeça uma sentença, e vida que segue!

que esse é o caminho da mais espantosa explosão de inimizades que o mundo conhecerá. (...) Por incrível que pareça são os pacifistas que pecam contra a Caridade quando querem que todos se unam e se misturem na mesma indiferença em relação à Verdade e ao Bem²⁹.

E, ao interpretar seu pensamento, Barcellos (2020, p. 129) esclarece que “‘fraternidade sem paternidade’ seria uma negação implícita da necessidade do retorno à Casa”.

Retornemos a Jesus. Cristo pedia para segui-lo e para que seus apóstolos pregassem a outros, às nações, e as convertessem, que as batizassem, porque ele se dizia a verdade, e mais, dizia (mas que fundamentalista era ele!) “ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 14, 6). Jesus, parece, era exclusivista! Ou seja, era porque ele tinha uma verdade a revelar, ele mesmo, verdade tida por divina, absoluta, irrenunciável, fundamental, que ele pedia para que os seus fizessem um esforçozinho – “zelo”, conforme consta no *Caldas Aulete* –, de mostrar tal verdade aos demais, ensiná-los, fazendo-os discípulos seus. Segundo Corção, em conferência de 1953, e em artigo n’*A Ordem* (*Apud* Barcellos, 2020, p. 133):

para o cristão que recebeu a Revelação (...) é ridícula qualquer atitude que fuja à intransigência dogmática (...) eu poderia ter recusado em bloco o Símbolo dos Apóstolos; mas nunca me passou pela ideia a estupidez de aceita-lo em parte (...) Todos concordam que não podemos transigir com o tema, o horário, com o idioma, mas parece que se pode transigir com a Santa Doutrina (...) Dirijo-me aos católicos liberais, e digo-lhes que sua transigência doutrinária prova simplesmente que, para eles, a Religião é a coisa menos importante do mundo (...) Na verdade, a inconsistência moral do catolicismo complacente se explica por uma espantosa subversão: o que se procura nesse tipo de religião é um deus vantajoso.

Portanto, a pergunta é: a Igreja, hoje, só tem, para mostrar às pessoas, respeito (e que bom que tem)? Só tem política de boa vizinhança, diplomacia? Já não tem ela uma verdade, um Senhor do universo, um redentor para **explicitamente** – ou para usar o termo usado pelo prelado – **absolutamente** oferecer? Ou será tudo “respeito humano”, como se diz? Ou seria mesmo vergonha? Afinal, à sociedade secularizada e muitas vezes hostil ao Cristianismo, talvez seja de boa figura e politicamente correto dizer que não, a Igreja se demite de, em um grande evento católico, falar que Jesus é a verdade, o caminho de salvação, oferecer com ênfase a verdade que ela (ainda?) crê aos seus convidados. Não seria bom e agradável, à Igreja e principalmente a Deus, que pessoas pudessem reconhecer tal verdade

29 O que lembra um rabi galileu que disse: “Não cudes que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz, mas espada” (Mt 10, 34), e “Eu vim para trazer fogo sobre a terra e como gostaria que já estivesse em chamas! Cuidai vós que vim trazer paz à terra? Não, eu vos digo, mas antes dissensão” (Lc 12, 49-51). A dissensão se decide justamente na questão da verdade, de aceitar a verdade que Jesus revela e que ele mesmo diz ser.

crida através da pregação (“a fé vem pelo ouvir”, Rm 10, 17), e converterem-se à fé cristã? Mas como dizer tal “absurdo” para uma sociedade secularizada? Enfim, o que fazer com estes e outros tantos – são muitos – textos bíblicos incômodos que não se encaixam nas sensibilidades e no *zeitgeist* modernos? Sim, vamos reinterpretá-los à exaustão! Tudo é símbolo, e tudo o que foi dito não queria dizer bem aquilo, ao menos hoje. Esta tem sido a saída? Para Corção, no entanto, como escreve n’*A Ordem*, “por estranho que seja, o mundo espera que a Igreja esteja no mundo, mas não seja do mundo” (*Apud* Barcellos, 2020, p. 139). Ou, por outra, Corção (2019, p. 653) cita o episódio bíblico de 1Sm 8,4 a ressaltar que o povo eleito – símbolo da Igreja – considerou o profeta Samuel já velho, ultrapassado, e por isso pediu – contra a vontade de Javé – um rei, pois todos diziam com insistência: “nós queremos ser como todas as nações”. A Igreja teria cansado de ser diferente, sinal de contradição, trocando seus tesouros pelas realezas da ordem do dia, a ser benquista pelas “nações”?

A partir da lógica expressa por um dos organizadores da JMJ, seria muito escandaloso se, durante a JMJ, um muçulmano e um agnóstico se convertessem ao Cristianismo? E um protestante se tornasse católico? Teria, então, a Igreja que pedir desculpas por tal disparate e tentar demovê-los, em nome do respeito à diversidade, de suas decisões? Já se tornou famosa uma conversa entre Leonardo Boff e o Dalai Lama, em que o famoso teólogo pergunta ao líder budista: “Santidade³⁰, qual a melhor religião?”, ao que Tenzin Gyatso teria respondido: “A melhor religião é a que mais te aproxima de Deus. É aquela que te faz melhor”³¹. Pronto, aqui está, se compreendo bem, a lógica que perpassa, em boa medida, a Igreja atual, isto é, tanto faz a religião, desde que você se sinta, nela, mais próximo de Deus e faça de você um ser humano melhor. Há, aqui, uma verdade: é função da religião, de fato, aproximar, ao máximo, as pessoas de Deus e fazê-las, ao máximo, melhores seres humanos. A pergunta, contudo, é: para a Igreja Católica – ao menos até pouco tempo atrás – qual era essa religião? Qual a religião que, segundo ela, continha as verdades absolutas de Deus e sobre Deus – para melhor aproximar as pessoas d’Ele –, e a que oferecia as verdades fundamentais para uma vida melhor, para um ser humano melhor, para uma humanidade melhor, de acordo com o que cria ser a vontade e leis de Deus? Qual? Não precisamos ser um Sherlock Holmes para responder, não é mesmo? Corção não só faz lembrar a resposta, como problematiza algumas formas novas de respostas:

A Declaração conciliar sobre essa questão [*Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa, diz]: *Secundado com diligência estes anelos dos espíritos e propondo-se declarar quão conformes são com a Verdade e a Justiça, o*

30 O antigo frade teria assim cortejado, com tão grande reverência, o líder de sua própria religião, sendo este, por exemplo, Bento XVI?

31 Desconheço a origem primeira da publicação de tal diálogo. Fato é que está já reproduzida em várias mídias, e aqui a minha referência é: <http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=68>. Acesso em: 23 ago. 2024.

Concilio Vaticano II investiga a sagrada tradição e a doutrina da Igreja das quais traz à luz coisas novas sempre coerentes com as antigas. Assim, pois, professa no primeiro termo o sagrado Concílio que Deus manifestou ao gênero humano o caminho pelo qual, servindo a Deus, os homens podem salvar-se e chegar a ser felizes em Cristo. Cremos que essa única verdadeira religião se verificou na Igreja Católica e Apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou a obrigação de difundi-la a todos os homens, dizendo aos Apóstolos: "Ide, pois, e ensinai a todas as gentes. batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-lhes a observar tudo quanto Eu vos ensinei. (Mat. XXVIII, 19-20). Por sua vez todos os homens estão obrigados a procurar a Verdade, principalmente no que se refere a Deus e a sua Igreja e, uma vez conhecida, abraçá-la e praticá-la.

(...)

Até aqui vamos bem, mas se a única e verdadeira religião se verificou na Igreja Católica, concluímos, com a Declaração, que: todos os homens estão obrigados a procurar a Igreja Católica, e uma vez conhecida, abraçá-la e praticá-la. Esta conclusão encerraria aqui a questão das outras formas religiosas, abraçadas e praticadas pelos homens.

Mas com espanto insuportável observamos que a Declaração arregaça as mangas para dizer que, não encontrando a verdadeira Igreja, e não podendo evidentissimamente ser levado de rastro, amarrado, a cumprir tão grave dever, esse homem está livre no direito de achar verdadeira outra religião. Mas, meu Deus, se o homem não cumpre um dever a que estava obrigado por instância superior, e abraça outra religião que ele acha ser a verdadeira, contrapondo assim sua consciência e sua vontade própria aos ensinamentos e à vontade de Deus, é inacreditável que a mesma Declaração que atrás formulou aquela obrigação passe agora, diligentemente, a proclamar que esse homem tem a liberdade e o direito de contrariar tão grave obrigação. Nós diríamos que ele tem a terrível liberdade da vontade própria para julgar-se único juiz de sua vida e para aderir a vícios e crimes que ele acha, na sua consciência autônoma, que serão perfeitamente válidos, como hoje se diz.

Parece-me que os redatores da Declaração, inebriados de "humanismo" e de antropocentrismo, já não se lembram de um ponto doutrinal de capital importância: a regra próxima do agir humano é a sua consciência, mas esta não é a regra última. Os homens que colocam na sua própria consciência a regra única de seu agir mataram Deus em seus corações. Ora, é precisamente isto que a esmagadora maioria dos homens do bravo mundo moderno, com diligência, acha e pratica. (...) o que causa assombro é que hoje a hierarquia dita católica, já esquecida dos mais rudimentares princípios de teologia moral e entusiasmada com um mundo de pernas para o ar, seja a instituição mais empenhada em aderir às bandeiras do mundo e às suas reviravoltas. Mas o fato monstruoso parece inarredável.

Insisto: eles falam e "ensinam" como se a consciência fosse a regra próxima e única do agir humano. Dobro a parada: eles ensinam que a própria consciência e a própria vontade são a regra próxima e última do homem. E as consequências pastorais desse desvio doutrinal gravíssimo são bem conhecidas no mundo inteiro: nos confessionários e nos púlpitos dizem os padres que a

missa dominical ou dos dias santos de guarda não é obrigatória: você irá ou não conforme ditar sua consciência. Ao leitor afastado dessas considerações explico, mais uma vez, que a consciência é efetivamente a regra próxima, como no navio a regra próxima é a bússola que indica a direção certa. Mas tanto a consciência como a bússola estão sujeitas a defeitos. No homem a principal ação do orgulho consiste precisamente em se enganar a si mesmo, antes de enganar os outros. Por isso, a nossa Santa Religião sempre recomendou o exame de consciência diante de Deus, e com a verdade da humildade, como nos diz Santa Teresa d'Avila, a grande doutora da Igreja.

(...)

A maior parte dos homens do mundo moderno conhece alguma coisa da teoria freudiana da psicopatologia dos atos quotidianos, mas pouquíssimos são os homens que conhecem a malícia do amor-próprio e pouquíssimos são os padres que ainda leem os autores espirituais (Corção, 1978)³².

Então, se a lógica do Dalai Lama é correta, e se a Igreja Católica sempre entendeu que o Cristianismo católico é o depositário das verdades certas e absolutas sobre Deus e a partir de Deus, como, até para cumprir a lógica do Dalai Lama, não oferecer, explicitamente, estas verdades que julga (ainda julga?) custodiar? Ou estará ela, deliberadamente, a esconder os talentos a ela confiados (Mt, 25, 14-30)? O que dirá e fará seu Senhor quando retornar e pedir contas daquilo que lhe foi confiado? Corção (2019, p. 242), por sua vez, anota que:

no próprio mundo católico espalhou-se a ideia de que nem pela pregação vale a pena lutar: nada de polêmicas, e sim o *diálogo*! Mas que diálogo? Pelo que se vê, esse “diálogo” será um bocejo diante de qualquer pretendida verdade. “O que é a verdade?” perguntou Pilatos. Sem ouvir a resposta, lavou as mãos, introduzindo assim, em lugar do lava-pés, essa rubrica essencial do rito do diálogo moderno³³.

A suspeita, como se torna patente aqui, é que talvez muitos católicos, hoje, já não creem que o Cristianismo – seus dogmas, doutrinas – é verdade fundamental, incontornável, para todos em todas as culturas. Ou creem que as verdades se equivalem, que Deus está *igualmente* em todas as religiões e que o ideal é que

32 Quanto à questão da consciência – de que trata aqui Corção –, de certa forma coincide ela – por mais incrível que possa parecer –, com a concepção de Lutero sobre o tema (guardadas as devidas proporções, é claro). Embora Lutero desse grande importância à razão que (in)forma a consciência, e a julgasse um dos maiores dons que Deus havia dado aos humanos, também dizia ele que a razão (que é fonte e que dá forma à consciência) poderia ser “prostituída” (e dizia isso em suas refregas com a Escolástica). Ou seja, razão/consciência poderiam se vender a interesses, ou enlouquecer. Mas de certa forma passou à história o conceito de consciência, a partir de Lutero, interpretado como tomar ciência (con[s]-ciência) do que se passa em nós e os imperativos morais e existenciais derivados desse saber, tendo como corolário a subjetividade e o respeito a ela. Contudo, Lyndal Roper (2020, p. 190), em sua icônica biografia **Martinho Lutero**, alega que o conceito de Lutero sobre consciência era um pouco diverso, isto é, *Gewissen* estaria ligado à certeza e conhecimento, no caso, do significado objetivo da Palavra de Deus (sua verdade) para o indivíduo. Assim, era nisso “que ele se referia ao insistir que sua consciência era ‘cativa da Palavra de Deus’”. Portanto, “no pensamento de Lutero, a consciência não é enfocada como predisposição antropológica indiferente, contra a alternativa da lei e do evangelho – temor e certeza –, mas sim sempre sob o pressuposto dessa contraposição” (Leppin, V.; Schneider–Ludorf, G., **Dicionário de Lutero**, 2022, p. 227).

33 O *italico* é de Corção.

cada um continue na sua, sendo um bom budista, hinduísta, muçulmano etc. etc. etc..³⁴ Assim, se renunciaria à missão do *Querigma*, da pregação explícita de verdades que lhe foram confiadas. Basta agora o testemunho mudo. Sim, a Igreja se faz muda para não ferir as suscetibilidades modernas. Seria isso? Afinal, a quem ela serve? Quem é seu mestre? A cultura moderna – e seus dogmas e doutrinas – ou Jesus? Conforme o mestre do Cosme Velho, aprendiz do Mestre da Galileia:

o erro dos chamados ‘liberais católicos’ não constitui no desejo de chegar a um entendimento cordial com os liberais do século; constitui antes em sacrificar e acomodar questões doutrinárias, em favor de uma cordialidade de convivência. Será boa? Será aceitável essa atitude? (Corção, 2019, p. 537).

A Igreja não deve erguer muros. Ótimo! Mas, em compensação, as pontes que deve construir não deveriam ter a sinalização do caminho da verdade e da vida, que Jesus disse ser ele? Não faria bem que nessas pontes houvesse a evangélica sinalização, bem destacada, para as pessoas não se perderem?

Resumindo: quando não mais se acredita, com fé robusta e límpida, nas verdades fundamentais do Cristianismo, deixa-se também a hoje incômoda e antipática³⁵ tarefa de dizer essas verdades, já relativizadas, a outros. Assim,

Corção recusava a posição de “Cardeais, arcebispos, bispos, padres e leigos que dizem que ‘a Igreja não é dona da verdade’ dentro de uma faixa de intenções que se estende do simples respeito humano até o repúdio apóstata”. A Igreja seria, sim, dona da verdade, num sentido que importava ressaltar no horizonte do argumento pela ordem da Tradição, que estava sendo confutado pela Hierarquia; a saber, na medida em que a Igreja recebera o mandato de guardar o depósito da fé e celebrá-lo dignamente. A obediência não era devida primeiramente à Igreja enquanto tal, mas a Deus por meio da Igreja, enquanto fiel à Tradição (Barcellos, 2020, p. 291).

E acreditava Corção que “não há progressistas e conservadores (...) há homens e mulheres que se apegam à Fé como a um bem incomparável, e homens e mulheres que trocaram a Fé por ideias próprias, opiniões, evoluções, opções” (Corção, 1969, p. 14).

34 Um esclarecimento: Proselitismo, conversão, pregação, nada disso está em desacordo – em tese – com o ecumenismo e o diálogo interreligioso propugnado pela Igreja Católica nas últimas décadas. A questão é que, até onde sei, para a Igreja participar do diálogo ecumênico e interreligioso, é pressuposto que ela tenha firmeza e clareza sobre a sua própria fé e verdades cridas, e mesmo a consciência de que tais verdades não são relativizadas por conta do conhecimento dialogal em relação às crenças do interlocutor não católico. Pensar que uma coisa dispensa a outra é, no mínimo, ingenuidade ou má teologia, bem como julgar que, por se ser ecumênico e dialogal, as verdades que se creem como fundamentais são dispensáveis de serem testemunhadas, inclusive oralmente, aos outros, bem como pretender sinceramente que eles cheguem a perceber e aderir a tais verdades cridas como fundamentais e absolutas.

35 “Prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda longanimidade e doutrina” (2 Tm 4, 2).

Minha intenção aqui, contudo, não é fazer juízo sobre a fé de ninguém³⁶. O que aqui destaco são as palavras ditas, a mensagem proclamada que, me parecem, têm pouco entusiasmo por saber que uma verdade, por ser ela crida verdade fundamental, não provisória ou relativa, deve ser anunciada, explicitamente, “oportuna e inoportunamente” (conforme o apóstolo), e tanto mais por quem está delegada sua guarda e seu anúncio.

O caso da JMJ, ou melhor, de um de seus coordenadores, é só um *tipo ideal* (para usar o conceito weberiano) que talvez represente miríades de outros casos, no Catolicismo atual, que nos dá, infelizmente, o benefício da dúvida sobre se boa parte do clero, episcopado, teólogos, enfim, da Igreja “docente”, ou de seu rosto mais oficial, ainda crê – *strictu sensu*, ou como diria Francisco de Assis a respeito do viver o Evangelho, “sem glosa”, – nas verdades fundamentais e constitutivas da fé cristã. Ou, para chamar Jesus à conversa (Mt 7, 24-27), se a Igreja ainda edifica seu templo na rocha ou se, com as melhores intenções, o edifica agora na areia da (pós) modernidade cada vez mais líquida ou *debole*. Ou se o único dogma, a única “verdade” de muitos têm sido o espírito – mais que método, o espírito mesmo – histórico-crítico e de desconstrução a fazer completa – ou seria *absoluta*? – releitura das verdades cristãs a ponto de tudo ser passível de ser o que não era, isto é, de toda a herança de verdades dogmáticas ou fundamentais do Cristianismo ser moldáveis conforme a última teoria, e preferencialmente se ela coincide com o espírito das modernidades a acalmar as crises de fé de quem as acolhe, fazendo com que as verdades de fé – tantas tão esquisitas, estranhas e mesmo absurdas às sensibilidades, ciência e razões da modernidade – sejam mais palatáveis para seus usuários, seus representantes e para o mundo em geral³⁷. Ainda que seja preciso dizer, por sofismas, sutilezas intelectuais ou solecismos teológicos, que uma pedra é uma pedra, mas não é exatamente uma pedra, e que, embora seja pedra, não é bem assim pedra etc. etc. etc. Como a inspiração deste opúsculo é Corção, darei novamente a palavra a ele:

de início eu poderia dizer que a docilidade ao real [e aqui podemos também substituir real por verdade, posto que termos intercambiáveis], deve ser apanágio dos sábios, teólogos ou filósofos; mas acontece que vários abalos na terra, incêndios e inundações de nosso *brave new world* trouxeram grande desprestígio para os altos níveis da grande sabedoria, de onde desalojaram a supracitada docilidade, deixando em seu lugar um estranho e desdenhoso

36 Tal tarefa, graças a Deus, não me compete, mas somente a Deus: “Eu sou o Senhor que sonda o coração e examina a mente” (Jr 17, 10a).

37 “Não há coisa pior do que a caricatura do melhor. A meu ver, não há coisa mais incompreensível, mais inexplicável do que o estapafúrdio conúbio entre a moral mundana e aquela que foi selada com o sangue do Salvador. Nossa religião se funda na obra de um Deus louco, apaixonado, sangrento, crucificado” (Corção, 2021, p. 139).

desembaraço em relação ao também supracitado “real”. Daí o garbo com que aqui compareço com meu título de engenheiro, e mais especialmente de engenheiro que sempre soube usar suas mãos com as diversas ferramentas dos vários ofícios. Sei serrar, limar, tornear e aplinar. (...) Este modesto diploma que aqui apresento vale para provar que longamente cursei a escola da pequena sabedoria na qual aprendemos que não só com a cabeça pensa o homem, mas com os pés para tê-los no chão, e com as mãos para sentir a primeira verdade das coisas. Nesta escola aprendi que o pilriteiro só dá pilritos, e insiste em só dar pilritos ainda que o chamemos de *Crataegus oxyacantha*; como também aprendemos que a água molha, o Sol alumia, o fogo queima (...).

Tempos atrás escrevia eu um artigo sobre vários pronunciamentos do robusto Cardeal Suenens, e afligia-me com os disparates do purpurado quando ouvi da sala contígua os rumores que fazia um eletricista na perseguição de um insidioso curto-circuito em nossa instalação. Honrado eletricista! Pensei eu com meus botões: você sabe que tem de obedecer à natureza das coisas, sabe que deve tratar o cobre de uma maneira, o chumbo de outra, e o plástico isolante de uma terceira maneira. Cada coisa é o que é, e o bom eletricista sabe, por outras palavras mais singelas, que deve ser dócil ao real, que deve ser atento, e sobretudo sabe que os equívocos têm consequências. Se trocar os fios, se ligar errado, ele logo verá o clarão e ouvirá o estrondo do curto-circuito, e logo terá que mudar os fusíveis. O Cardeal Suenens, pelo que se depreendia facilmente de sua entrevista, não parece saber que os erros são consequentes, e que há clarões e estrondos muito mais graves do que o de um curto-circuito caseiro (Corção, 2020, p. 63-64).

7 A ortodoxia como realidade incontornável

Outro dia me foi enviado o vídeo de uma recente palestra, na USP, proferida por uma famosa professora de Filosofia³⁸. A renomada professora falava que, em sua obra mais recente que estava a divulgar, da filosofia romana havia dado um salto direto para a Renascença, deixando de lado a Idade Média, por ser ela desprezível – segundo ela – enquanto apenas apologia do Cristianismo. Contudo, em sua palestra, desenvolveu, em tom acusatório e *novidadeiro*, muitas coisas a querer ilustrar – na “leitura” que faço da palestra – a frágil falácia do Cristianismo, recorrendo a acontecimentos e ideias tomados por contraditórios do período primitivo e patrístico da religião cristã³⁹. Até aí, nada de novo sob o sol, pois é bem conhecida a “tolerância” que demonstram com o Cristianismo as pessoas de ilustre verve tolerante, pluralista e não preconceituosa dos círculos bem-pensantes da intelectualidade.

38 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r1MB0qX004E>. Acesso em: 22 ago. 2024.

39 Sublinho o tom “novidadeiro” porque o que ela ia dizendo – a parecer grandes descobertas que jogavam abaixo qualquer pretensão cristã de ser sua doutrina de origem divina –, é, já, e há bastante tempo, sobejamente conhecido na teologia, bem como para qualquer cristão de mediana e boa instrução cristã. Mas, talvez, para uma plateia de pessoas que só sabem do Cristianismo por “ouvir dizer” e que ignoram completamente os estudos acadêmicos teológicos atuais, e que em sua maioria nunca pôs os dois pés, à sério e bem fincados, em uma Igreja, o que estava a se “revelar” ali era uma verdadeira epifania a desmascarar os pobres e ignorantes cristãos.

O que pretendo destacar, entretanto, é um detalhe. Uma das críticas de fundo ao Cristianismo (ou seria, por extensão, à religião em geral?), era a de que a chamada ortodoxia cristã, por ser entendida como de origem revelatória divina, destruía ou censurava, intolerantemente, todo o pensamento heterodoxo, vale dizer a liberdade de pensamento, a subjetividade humana. Ou seja, em nome de verdades divinas, tudo o que, no âmbito das ideias, fugisse a tais verdades, era tido por heresia a se combater. E defendia, claro, a liberdade da heterodoxia. Até aí, a eminente intelectual também não disse novidade. Contudo, a lógica, vale dizer, a verdade da lógica, é sempre incontornável, a nos espreitar na primeira esquina. Defendendo a heterodoxia como a **norma** da boa humanidade, não defendia ela uma ortodoxa verdade (a verdade da heterodoxia)? Ao sugerir que a heterodoxia é mais decente, mais humana, mais libertária, mais justa, não está a se afirmar uma verdade – que se quer fundamental – sobre ela? E ao dizer que as ortodoxias divinas e eclesiais são detestáveis, intolerantes, desumanas, não é esta uma afirmação ortodoxa, que faz da ortodoxia cristã uma heresia censurável nas fogueiras das inquisições acadêmicas contemporâneas? Não é o mesmo jogo maniqueu, jogado às avessas? Resumindo: quem diz que não existem verdades absolutas, ao afirmar isso como certo, não está a dizer uma verdade absoluta?

O fato é que estamos sempre a dizer verdades, pequenas ou grandes. Dizer que o meu dedo dói, se está a doer, é, pelo avesso, dizer que ele não está sem dor. E, se doendo, eu dissesse que não está a doer, faltaria eu com a verdade, e diria mentira a me enganar. O que vale para o dedo, pequeno que é nas pequenezas de nossas vidas, vale também, guardadas as devidas dimensões, para tudo o mais. Dizer que o caminho correto da filosofia é a heterodoxia, é afirmar algo como certo, como verdadeiro, e ao dizê-lo, diz-se, mesmo sem o som, que o contrário à heterodoxia é falso. Afirmar que o que vale é o pluralismo, é afirmar algo singular, é dizer uma verdade que contradiz o próprio conceito defendido. É sempre aporia, rua sem saída. Ou seja, dizer verdades, ser ortodoxo de alguma forma, me parece inevitável, e inevitável porque a estrutura do mundo e da vida implica dualidades – *apesar dos vários matizes entre elas* –, que inevitavelmente joga com contrários, verdade e mentira, sol e lua, terra e água, escuro e claro, mulher e homem, vida e morte, frio e calor, polos positivo e negativo, norte e sul, leste e oeste, força e fraqueza, doença e saúde etc. etc.

A partir de tudo o que até agora foi exposto, a pergunta que não pode deixar de ser feita é: como lidar com o que não é verdade, seja em que campo da vida for?

Uma coisa que aprendi, com o tempo e através de duras experiências, é a não tolerar a mentira. Também aqui há muitas grandezas e pequenezas – como em tudo o mais – e mesmo na teologia moral católica discutem-se algumas dificuldades e

“pepinos” sobre o assunto⁴⁰. Mas, *grosso modo*, é preciso dizer que há coisas, como a mentira, que não podem ser toleradas – as formas de demonstrar intolerância a ela é que são variadas e sujeitas a juízos vários –, pois que prejudicam as pessoas, a sociedade, o planeta, enfim, o mundo (e a teologia acrescentaria: ofenderiam a Deus, origem da verdade). Aqui está a razão da intolerância: o combate a tudo que prejudica a vida e que falseia a verdade. Ou, no dizer do Doutor Angélico, ainda na introdução à sua suma contra os gentios (1990, p. 20 [I, 5]):

pertence, com efeito, ao que aceita um dos termos contrários, refutar o outro, como, por exemplo, acontece na medicina: esta trata da saúde e afasta a doença. Portanto, como pertence ao sábio considerar principalmente o primeiro princípio e discorrer sobre os outros, pertence-lhe também impugnar o erro contrário.

Para Corção, a Igreja pós-conciliar, ou muito de sua hierarquia, teria se demitido da tarefa indigesta e antipática de zelar por verdades e dogmas de sua longa Tradição, talvez por já desacreditar, em boa medida, de tais verdades e dogmas, e não querer mais ser identificada com azedumes de intolerâncias. Assim, a dualidade verdade x erro/mentira, no campo da fé, como que se liquefaz, ou melhor, perde sua antiga força e nitidez, e cede a um dialogismo diplomático *ad nauseam*. Assim,

é verdade que os intelectuais católicos inclinados ao progressismo sorriem com infinita superioridade quando alguém alude ao Santo Ofício, como também os há que afirmam, com infinita tranquilidade, que já passou a época das condenações e doravante a Igreja passará à atitude dialogante, o que equivale, evidentemente, a afirmar uma destas duas coisas: ou a humanidade se tornou infalível e permanentemente ortodoxa de hoje em diante, ou então (...) doravante a Igreja se desinteressará do dogma, da filosofia, da especulação teológica e enfim da verdade, passando a interessar-se, ou a contentar-se com inquéritos sociológicos, medidas econômicas, e sobretudo relações diplomáticas (Corção, 2019, p. 623).

O que vale para o campo da fé valeria também para o campo social e civil. Contudo, parece que o que a Igreja perdeu *ad intra* e *ad extra*, nos últimos anos, a sociedade civil incorporou para, a partir de diferentes tutelas filosóficas e de cosmovisões, separar o joio do trigo, de forma justa e necessária, isto é, intolerante.

40 Por exemplo, as circunstâncias devem influir no dizer a verdade ou dizer uma mentira? A um doente terminal – que desconhece seu estado de saúde –, que tem temperamento depressivo e é muito suscetível, caso ele pergunte sobre sua saúde, é mais aconselhável, para seu próprio bem e combate à doença, mitigar a verdade, mesmo mentir? Também há o caso dos “jesuitismos”: se escondo em minha casa um refugiado inocente, perseguido por um tirano, e ao perguntar-me o tirano se tal pessoa está em minha casa, devo disfarçar a verdade, dizê-la não a dizendo, mitigá-la ou mesmo mentir por causa da preservação da vida do inocente? Qual o valor, quer dizer, a verdade maior neste caso: a verdade da transparência (“sim, sim; não, não” Mt 5, 37) ou o ocultamento da transparência para a preservação de uma vida? Mas, claro, são casos muito específicos que em nada diminuem a regra. Para mais informações: NOUGUÉ, Carlos. **No fragor da batalha**: a disputa nossa de cada dia. Formosa: Edições Santo Tomás, 2023 (capítulo Restrição mental ou mentira? p. 37-46).

A palavra ‘intolerância’ é feia para os tempos que correm. Não fica bem se colada à boca ou à pena de espíritos iluminados. Parece mesmo ter feitiços de crime. Mas, quando pensamos no homicida, no estuprador, no corrupto, no homofóbico, no misógino, as roupas que vestem a palavra intolerância ganham novas cores. É natural (?) ser intolerante com o crime e com o criminoso, com o homicídio e com o homicida, com o estupro e com o estuprador, com a corrupção e com o corrupto, com a homofobia e com o homofóbico, com a misoginia e com o misógino, ou com o golpe de Estado, com a trapaça, com a quebra das justas regras. Não se pode tolerar tais abusos e monstruosidades. Sinal de que, por mais que relativizada, existe na pessoa, sempre, – porque é próprio de sua natureza – um sentido de ordem, de certo e de errado, de bom e de ruim, de humano e de desumano, de verdade e mentira. Em tais horas os relativistas deixam em suspenso seu espírito de relativismo e, talvez sem o saber ou desconfiar, intuem que há uma natureza humana e uma ordem civilizacional que pressupõe tal natureza, tal ontologia, tal verdade.

O caso da mutilação genital feminina dentre alguns povos da África é um bom exemplo disso. Se a antropologia, nas suas modernas versões, põe o acento no relativismo cultural, pontificando que não há cultura melhor ou pior, e que as tradições e costumes de cada povo devem ser respeitados, evitando-se qualquer veio de etnocentrismo ao se julgar a cultura alheia, no caso da mutilação genital feminina parece haver um mal-estar. É desumano? E o caso da escravidão, culturalmente aceita por povos e culturas de ontem? É humano? O limite de todo relativismo, seja ele qual for, está no lugar que ocupamos. Estudar a escravidão e até justificá-la, por qualquer princípio, é uma coisa. Ser escravo é outra coisa bem diferente. Realizar um estudo etnográfico sobre as diferenças culturais, às vezes muito profundamente diversas da minha, e respeitar a cultura do outro, é uma coisa. Ser a menina mutilada, ou a menina obrigada a casar com quem odeia, ou ser o feto expulso da vida, é outra coisa muito diferente. Dito de outro modo,

[Há] os apreciadores de novidades a qualquer preço, e os que julgam atingir o cume da sabedoria quando dizem que em toda obra há sempre alguma coisa aproveitável e positiva. Fosse assim não haveria papel rasgado, nem haveria critério para escolher leitura (Corção, 2019, p. 626).

O que o Cristianismo compreendeu – às vezes paulatinamente, entre erros e acertos –, como lei natural, como uma natureza dada e essencial ao ser humano, à humanidade, à ordem da natureza (e, nela, nós) é justamente o considerar que há uma verdade essencial que independe das construções culturais dos povos, que está para além delas, que não pode ser manipulada ou reformada, reconstruída arbitrariamente pelas idiossincrasias culturais, temporais ou pessoais, assim como, em nossa atmosfera, a gravidade não pode ser ab-rogada por ter eu outro entendimento, pessoal ou coletivo, sobre o peso dos corpos em relação ao ar. No

mundo dos quadrinistas e cineastas, dos romancistas e poetas, pode haver mulheres que voam e homens que flutuam no ar, super-heróis e feitos fantásticos. Mas há uma realidade, uma verdade, que por ser verdade e real, não pode ser transposta fora da fantasia. Para a invenção de uma nave que voa – o avião – o inventor teve que, antes, conhecer a verdade, a natureza das coisas aeroespaciais, da física e de tudo o mais que restringia e condicionava a invenção que desafiava essa mesma verdade e realidade. E, afinal, vemos que não houve aqui cizânia, duelo, vencedor e vencido. O que houve foi harmonia, ordem. Foi porque o inventor soube decifrar a ordem do real, a natureza do ar e a da matéria, a verdade de tais coisas, é que pôde inventar um aparelho que se conciliasse com tal natureza para poder voar.

Considerações Finais

Ora bem, e o que significa tudo isso em nossa prosa? Quer significar que assim como reconhecemos que há verdades – morais e físicas – às quais precisamos nos adaptar para viver, independente de nossa vontade e subjetividade, também há, para quem se diz cristão e católico, verdades irrenunciáveis, absolutas, certas (porque cridas vindas de revelação do próprio Deus), que não deveriam aceitar maquiagens, recomposições, ajustes, modelagens que, sob a justificativa de atualização de sua mensagem, ao fim e ao cabo a desfigurassem, deixando suas aparências, mas transformando suas essências, seu núcleo, por assim dizer. Enfim, verdades travestis, pois travestidas acabam por se tornarem irreconhecíveis. Se não se deve tolerar verdades desvirtuadas da física – pois, em tal caso, o avião não sobe, ou pior, cai –, e se não se deve tolerar verdades desvirtuadas por subjetividades ou espíritos (pós) modernos da hora –, pois, no caso, quem cai é a sociedade, todos nós, se achamos normal o homicídio, o estupro e a homofobia –, muito mais, penso, o cristão não deveria tolerar que o que de mais verdadeiro e sagrado tem ele em sua vida, o sentido de tudo, que ele reconhece em Deus e nas verdades de sua tradição cristã, se torne algo que eles não são. Pois, quando se trata de verdades, e mais ainda de verdades fundamentais relativas a Deus, sua revelação, seu conhecimento e sua vontade, meia palavra, como diz o ditado, não basta. É preciso a palavra inteira, a verdade em sua inteireza, sem subterfúgios.

E o mesmo – guardadas as devidas proporções – se diga da busca do conhecimento acadêmico, sobre qualquer tema e em qualquer campo do saber. Se o acadêmico, em suas pesquisas, não tem ao menos a intenção, a vontade de se deparar com a verdade fundamental e irrenunciável sobre o assunto de sua pesquisa – ou se acha que tudo é relativo –, então para que pesquisar? Para dar uma opinião? Para exercitar subjetividades?

Hoje, a chamada pós-verdade está, infelizmente, na ordem do dia, e as denominadas *fake news* – mentiras que sempre existiram, para falar o português

claro –, se alimentam dela e retroagem sobre ela. Mas como denunciar algo como sendo pós-verdade – construção artificial e mentirosa sobre alguma realidade –, se não temos mais o conceito óbvio, firme e claro do que é verdade e realidade? Mais: de que existem verdades objetivas e irrenunciáveis? A diluição do conceito de verdade, nas tramas do subjetivo e do relativo – e de suas derivadas teorias, *epistemes* e práticas discursivas⁴¹, veio a parir, dar razão e reforçar aquilo a que chamamos “pós-verdade”. “Sem querer querendo”, como diria o personagem Chaves/Chespirito, o espírito das luzes das filosofias e culturas modernas e de seus cultuados filósofos e assemelhados, que formou e forma o Ocidente pós-cristão, engendrou, *in extremis*, o caos da pós-verdade enlouquecida.

Parece que cristãos bem formados e adestrados por este *zeitgeist* ecoam, para o Cristianismo, o que não lhe pertence, mas o que pertence às subjetividades de visões de mundo próprias de cada um ou de cada nova teoria considerada como boa ortodoxia (melhor seria dizer ortopraxia). O jogo virou: já não há verdades sólidas, eternas e incontornáveis⁴² – e por vezes antipáticas e incômodas, a convidar-nos a aprumar nossos juízos e nosso juízo, mesmo se à custa de “violentar-

41 Para Michel Foucault (2002, p. 217s), “por episteme entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados (...). E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é o que ela não relaciona tal fato à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica”. Eis um dogma atual a permear toda a noção de conhecimento e de “verdade” que viceja não só na Academia, mas também entre muitos na Igreja e em teologias “bem resolvidas” com a modernidade das ciências humanas e sociais, que agora os ditam (posto que a Igreja – teologia, magistério – dialogar com as ciências acadêmicas e cultura modernas deveria ser algo diverso do que ser pautada por elas). Ora bem, a teoria do filósofo francês é, como toda ciência e teoria, um recorte da realidade; não é, evidentemente, a realidade inteira. O problema, portanto, é dizer-se que está aí tudo! Ou pior: dizer-se que, por tal lógica, inexistia episteme, conhecimento, que não se atrele às práticas históricas, seus conflitos e suas relações, enquanto práticas discursivas, isto é, que não possa existir episteme que, justamente, se funda em doação originária a partir de um sujeito transcendente a evidenciar revelação e verdades irrenunciáveis e universais, além de, em outro, mas correlato campo, que haja uma lei natural. O reducionismo teórico – ou seria melhor dizer o dogma/verdade (?) das ciências humanas e sociais atuais – que exclui tal possibilidade é, propriamente, sentença de morte, ou de falácia, não só à fé cristã, mas, também, no atacado, a qualquer religião que lida com os axiomas de verdades, e de suas fontes de conhecimento, relacionadas à doação, transcendência e lei natural. Fundamento básico da religião e da fé – ao menos o da cristã – é o de que existem verdades que, embora percebidas, recebidas ou mesmo “construídas” historicamente, transcendem em sua origem – por inspiração, revelação ou condução da Providência, – as circunstâncias históricas, conflitivas e de poder, embora mesmo delas possam se servir. Aqui está, é claro, o passo além, na fé, que o cristão dá! A epistemologia do Cristianismo (da realidade), para o cristão, pressupõe a fé! Caso contrário, nada é Verdade; as “verdades” não passam de relatividades e jogos históricos e sociológicos de poder, constituindo-se “verdades” sempre provisórias e cambiantes, mesmo no interior do Cristianismo, o que, grosso modo, se traduz em diferentes formas de niilismo, teóricos e/ou práticos.

42 Dizer que uma verdade é sólida, eterna e incontornável, no âmbito da metafísica e das verdades da fé cristã, acaba por ser redundante, tautológico. Mas, diante da erosão atual que se abate sobre o conceito verdade, inclusive no Cristianismo, se faz forçosa tal redundância.

nos”⁴³ –, mas apenas verdades dependentes de culturas e contextos cambiantes, e dialéticas que, a aparentar-se com Hegel, jogam para o hoje e, melhor, para o amanhã a verdade mais verdadeira, e sempre provisória, da História e das histórias de cada um. Ou, no dizer de Corção (2019, p. 665): “o mundo em que vivemos cultiva com carinho, e com grande satisfação, o relativismo intelectual, que é um dos mais obscenos pseudônimos da mentira. Cultiva, produz, e é desse ar que enchemos os brônquios da alma”.

Já diziam os antigos: *dura lex, sed lex*. O mesmo se diz da verdade! Não sou eu que devo fazer a minha verdade, construí-la ao gosto meu, arrimada por minhas vontades e interesses. Tais verdades estariam sempre sob a suspeição de conflito de interesses. No mais, definitivamente eu não sou confiável! E quem o é? Somos uma breve poeira que mal passa por este mundo e o sente; somos como a flor ou relva do campo (1 Pe 1, 24), ainda que Deus cuide de nós em nossa fragilidade, na qual, por causa de seu cuidado, somos mais ricos do que Salomão (Mt 6, 28-30). Menos que isso, é moeda falsa. E o perigo da moeda falsa é justamente parecer-se com a verdadeira!

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. v. 1. Porto Alegre: EST, UCS, Sulina, 1990.

AURÉLIO. **Míni Aurélio**. 7. Ed. Curitiba: Positivo, 2009.

BARCELLOS, Marcos Cotrim de. **Gustavo Corção: a crítica do amor puro**. Niterói: Permanência, 2020.

CALDAS AULETE. **Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

CAMÕES, Luís de. **Obras completas**. Teatro e Cartas v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1980.

43 “Desde os dias de João Batista até agora, o reino dos céus adquire-se à força, e são os violentos que o arrebatam” (Mt 11, 12); “Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, porque vos digo que procurarão entrar e não conseguirão” (Lc 13, 24). Sem dúvida de que, para entrar por uma “porta estreita” – a depender do tamanho de nosso ego –, é necessário esforço e alguma violência contra nós mesmos, a aparar arestas que em nossa vida e em nossas ideias nos impedem a entrada. Como nos jogos infantis de encaixes de figuras geométricas de dimensões semelhantes, sabe-se que um quadrado não se pode encaixar em um triângulo, ou um retângulo em um círculo, e que o encaixe de uma peça com a outra pressupõe a *verdade* geométrica entre as figuras, para o devido encaixe. É por essas e outras que, penso, Jesus disse que devemos nos tornar como crianças: elas estão mais perto do (bom) senso comum –, coisa que o “adulto” espírito moderno (e pós), a plasmar as culturas contemporâneas, parece ter perdido, a esquecer-se também da “navalha de Ockham” e a insistir – por sofismas ou por teorias de última hora – que quadrados se encaixam em triângulos e, mais, que ambos são o mesmo, se assim me parece ou convém.

CORÇÃO, Gustavo. **Em defesa da fé**. Niterói: Permanência, n. 11-12, ago./set. 1969.

CORÇÃO, Gustavo. Livrai-nos Deus de nossos inimigos. **O Globo**, 25/07/1974.

CORÇÃO, Gustavo. A liberdade religiosa. **O Globo**, 28/01/1978.

CORÇÃO, Gustavo. **A descoberta do outro**. Campinas: Vide Editorial, 2017.

CORÇÃO, Gustavo. **Lições de Abismo**. Campinas: Vide Editorial, 2018.

CORÇÃO, Gustavo. **Dois amores, duas cidades**. Campinas: Vide Editorial, 2019.

CORÇÃO, Gustavo. **O século do nada**. Campinas: Vide Editorial, 2020.

CORÇÃO, Gustavo. **Claro Escuro**. Campinas: Vide Editorial, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

GILSON, Étienne. **El Tomismo**: Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Pamplona: EUNSA, 2002.

HADJAD, Fabrice. **A fé dos demônios**. Campinas: Vide Editorial, 2018.

HOUAISS, Antonio. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JOHNSON, Allan. **Dicionário de Sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KLEIN, Cristina. **Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Rideel, 2015.

LAROUSSE. **Dicionário Enciclopédico Koogan Larousse Seleções**. Lisboa; Rio de Janeiro; Nova Iorque: Editora Larousse, 1982.

LEPPIN, Volker; SCHNEIDER–LUDORFF, Gury (org.). **Dicionário de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. São Paulo: Montecristo Editora, 2012.

NOUGUÉ, Carlos. **No fragor da batalha**: a disputa nossa de cada dia. Formosa: Edições Santo Tomás, 2023. (capítulo *Restrição mental ou mentira?*, p. 37-46).

PORTELLA, Rodrigo. A (re)significação da religião no cotidiano: novos enfoques para uma antiga prática. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 14, p. 1.811-1.831, 2004.

PORTELLA, Rodrigo. Ampliando os Horizontes de Deus: a cristologia pluralista de John Hick. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 17, p. 609-627, 2007.

PORTELLA, Rodrigo. O Pós Concílio e os devaneios de um outsider. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 72, p. 312-335, 2023.

ROPER, Lyndal. **Martinho Lutero**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.

SWIDLER, Leonard. **Ieshua**: Jesus histórico, cristologia-ecumenismo. São Paulo: Paulinas, 1993.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Mara Bontempo Reis é mineira, nascida em Rio Pomba e, em 1998, escolheu Juiz de Fora como a sua segunda cidade. É nesse canto mineiro que ela decidiu explorar o mundo acadêmico e o mundo da arte. Como cientista da religião, dedica-se a aprofundar seus estudos sobre o catolicismo, principalmente o devocional e suas materialidades sagradas. Mas, vez ou outra, dá uma pausa nas pesquisas e se transforma na Palhaça Maria Pudim. Seu interesse pelo fenômeno religioso e pela arte da palhaçaria são inspirações para transformar tudo isso em algo criativo, mostrando que conhecimento e arte podem caminhar juntos. E-mail: marabomtempo@yahoo.com.br

Rodrigo Portella, está por aqui desde 1969. Luso-brasileiro, foi e é de muitos lugares, muito já viveu e viu, e em portas de sua vida entrevê e entretém seu parco saber e algum crer, que é de fé que se vive! Marli, Catarina e Helena, são as mulheres que fizeram morada em seu coração: bem haja! É habitado por muitos espíritos, de ontem e de hoje, a ciciar-lhe tantas coisas, e tão diversas...! Andou a estudar um pouco - coisas de religião - e vez ou outra rabisca umas ideias de linhas tortas ou direitas, misturadas elas, Deus o sabe! Cristão é ou pensa ser, mas não enjeita bispar o alheio, pois são artes de seu ofício. E das coisas de ofício, que tanto importam a uns (há para tudo gosto), vão elas nos rabecos das burocracias. Quem nisso achar graça, que vá a eles! E-mail: rodrigo.portella@ufjf.br

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

Ana Lucia de Araújo Portes, é doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora; membro do Núcleo de Estudos em Catolicismo da Universidade Federal de Juiz de Fora (NEC- UFJF) e do RENATURA (UFJF). E-mail: analuportes77@gmail.com

Adriana Fernandes Balbi, é graduada em Teologia (CESJF); pós-graduação em Complementação Pedagógica (IBRA); pós-graduada em Ciências da Religião (IBRA); mestra em Ciências da Religião PUC Minas. E-mail: adrianaf.balbi@gmail.com

Emerson Sena, é doutor em Ciência da Religião, antropólogo. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em 2024, publicou pela Editora Vozes o livro **Ateísmo em Sete Lições**. Em 2018 e 2020, publicou pela Editora Vozes os livros: **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**; **Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam** e **O Ensino Religioso na BNCC: Teoria e prática para o Ensino Fundamental**. E-mail: emerson.silveira@ufjf.edu.br

Evaldo Apolinário, é doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor do Colégio Santa Maria Minas, Betim e Contagem. Trabalha com os temas: sinodalidade, sustentabilidade, ensino religioso, religião, educação e planejamento educacional. E-mail: apolinario20@hotmail.com

Gabriel Monteiro Vale, é bacharel em Filosofia pela Faculdade Dehoniana, mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: monteirovale@hotmail.com

Luís Felipe Lobão de Souza Macário, é doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Ciência da Religião pela mesma Universidade. Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br

Nilmar de Sousa Carvalho, é doutorando e mestre em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista FAPEMIG e pesquisador do NEC-UFJF. Graduado em História pela UCP-Petrópolis. Graduado em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão. E-mail: nilmarcarv@hotmail.com.

Pedro Pereira, é doutor em Antropologia (ISCTE-IUL); Professor Adjunto – Instituto Politécnico de Viana do Castelo (IPVC); Investigador Integrado – Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). E-mail: pedropereira@ess.ipv.pt

Rhuan Reis do Nascimento, é doutor em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor de História nas prefeituras municipais de São José do Vale do Rio Preto- RJ e de Paty do Alferes – RJ. Membro do Núcleo de Estudos do Catolicismo – NEC – da Universidade Federal de Juiz de Fora desde 2023. E-mail: nascimentorhuanreis@gmail.com.

Rosiléa Archanjo de Almeida e Lima, é doutoranda e mestra em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF), além de cursar o bacharelado nesta área. É graduada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pela UniAcademia Juiz de Fora (MG). Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC-UFJF). E-mail: rosileaarchanjo@yahoo.com.br.

Wellington Teodoro da Silva, é doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor PPGCR PUC Minas. Trabalha com os temas: História do catolicismo, Igrejas e Estado, Igrejas e sociedade civil, religião e política. E-mail: wteodorosilva@gmail.com.