OTAVIANO JOSÉ PEREIRA

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Otaviano José Pereira e aprovada pela Comissão Julgadora em 06/04/92

Data:- 06/04/92

Assinatura:-

SALVA TUA ALMA!

(A Trajetória do Cristianismo da Igreja como Negação do Corpo e os Impasses do Clero Contemporâneo.)

UNICAMP – CAMPINAS

1991

BC 92 08903

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação (Filosofia e História da Educação), à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Professor Doutor Rubem A. Alves.

de Azevedo

COMISSÃO JULGADORA

À minha filha
Jara,
recém-nascida,
- trazendo risos
e promessas -
dedico estas páginas
de igual alegria e suor.

SUMÁRIO

Esta dissertação apresenta três características, conforme a própria divisão de suas partes.

Em primeiro lugar, um apanhado histórico generalizado do itinerário da negação do corpo pela Igreja, de modo multifaceado. Ela não "conta a história" da Igreja e do clero, fundamentalmente, mas da relação que se estabelece entre a Igreja, (com seu clero ao longo do tempo), e a cultura ou a chamada "civilização cristã-ocidental" que ela mesma ajudou a criar e a manter, por vezes a ferro e fogo. Trata-se, outrossim, da apresentação direta, e principalmente indireta, de uma relação milenar, por vias da relação clero-corpo, bem como das várias dissimulações dessa relação nas suas formas sociais, institucionais e históricas. Uma negação apresentada como "sua própria afirmação", como forma concreta de ver e assumir o corpo.

Tal contextuação genérica e multifacetada também surge embasada nas fundamentações teóricas, diretas ou indiretas, ao longo do tempo: das cosmovisões, filosofias, teologias e antropologias que fundaram esta negação, uma negação por vezes até "silenciosa", sobretudo porque teoricamente consentida. Resultado dessa fundametação, em suas múltiplas etapas históricas, a síntese de uma determinada antropologia cristã do corpo, que aqui chamamos de "Antropologia cristã revisitada", I, II e III.

E ainda, como espécie de complemento a uma visão repressiva, via de regra também consentida, diluída numa espécie de pano de fundo geral da cultura cristã, o discuro sempre presente, imperativo, ainda que também ideologicamente dissimulador, do que aqui chamamos de "moral cristã ocidental", como a

concretização dessa investida milenar contra o corpo, negado ou "esquecido" pelo cristianismo da Igreja.

Nesta visão de horizontes o contexto contemporâneo nos interessa sobremaneira, tendo em vista os conflitos do clero como a própria herança histórica (ou civilizatória) dessa negação.

Em segundo lugar, ainda não deixando de lado a visão abrangente, mas a assumindo, por complementá-la e concretizá-la em ilustrações práticas, uma pesquisa, num horizonte geográfico e cultural determinado: a Arquidiocese de Campinas, SP, Brasil. Pesquisa, na prática, esclarecedora desse desencontro entre o discurso da instituição-Igreja e o clero, este, reproduzindo-o ou mesmo o negando. Daí a triplice face do conflito: (a) a Igreja, pós-tridentina, no sentido de um discurso católico atual, (b) a cultura contemporânea, pós-moderna, no sentido de uma civilização global com uma cultura geral já absolutamente secularizada, mesmo que em busca de novo sentido, e (c) o clero, no meio dos dois, tendo de optar entre um polo e outro do discurso contemporâneo sobre o corpo.

Em terceiro lugar, o rescaldo desse conflito, advindo dos discursos por vezes desencontrados do clero, em que as eventuais conclusões aparecem em aberto, como espécie de apelo a uma necessária revisão da postura da Igreja nesta afronta, caso esta queira renascer ou mesmo sobreviver ao IIIº milênio que se aproxima.

É evidente que não queremos absolutizar o corpo aqui como o *a-priori* máximo e inquestionável da tese. Mas quem pode negar que ele é, e sempre o foi, o lugar das utopias, ainda que das utopias negativizadas pelas circunstâncias históricas (a moral estóica, por exemplo)? Daí, continuar afirmando o imperativo do "salva tua alma", não basta.

APRESENTAÇÃO

Este texto tem tudo para ser uma tese "burguesa " sobre a questão do corpo. Em que sentido? Quando reivindica principalmente o primado da "leitura erótica", não absolutizando mas tentando dar maior ênfase a este viés de leitura, diante da proliferação de interpretações sociais que o tema tem recebido.

O autor não está preocupado com rótulos. E tem consciência de que não quer anular o discurso acentuadamente social da "leitura" do corpo que, principalmente a corrente chamada Teologia da Libertação tem elaborado, e com méritos. Mas chama a atenção para outros pontos de vista, já que a própria Teologia da Libertação, só para permanecermos num exemplo latino-americano, está carregada de novos fundamentos antropológicos que permitem hoje abrir novas "leituras" do corpo, inclusive dentro dos umbrais da própria Igreja. O leitor sabe, por outro lado, que a questão é histórica, é de heranças, e sabe que o tempo é que vai dar novas direções ao desmonte deste calcanhar de Aquiles da Igreja: o corpo, notadamente do ponto de vista de uma nova moral.

Neste sentido o autor acredita que, sem cair no rosário de acusações infrutíferas contra quaisquer "leituras" que o corpo tem recebido na Igreja antes, ou durante seu *aggiornamento* provocado pelo Vaticano II, pode estar ajudando a abrir portas para alguma contribuição a mais, por mínima que seja sua fresta de sol. E, neste sentido também, o fato de escorar-se numa Faculdade de Educação (Filosofia e História da Educação) na UNICAMP, pode representar um dado favorável, exatamente como "ar novo", pelo fato de não fazer parte das chamadas "Pontifícias Universidades Gregorianas" e afins. Quem sabe? É esperar.

Agradecemos aqui:

a) À UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas , que, em sua Faculdade de Educação, acolheu-me com seu aval de credibilidade no Programa de Doutorado em 1987, mesmo na minha intensão de escrever uma tese "extrapolando os parâmetros" de suas pesquisas rotineiras.

b) À PUC-SP, que, durante três anos e meio, manteve-me como bolsista CAPES/PICD, quando fazia parte de seu corpo docente.

c) Ao orientador, Prof. Dr. Rubem Azevedo Alves, timoneiro que me deixou navegar livremente no tema sem o "ranço" de posturas típicas de relações universitárias gastas entre orientador e orientando.

d) Aos Profs. Drs. João Augusto Novaski e Dermeval Saviani, pelo incentivo e apoio técnico a este trabalho, bem como ao constante apoio pessoal do Prof. Dr. Moacir Gadotti.

e) Aos sacerdotes da Arquidiocese de Campinas, seculares e religiosos, que se ocuparam em responder um questionário - mesmo sem o aval da Igreja: CNBB, CRB, etc - com posturas de busca humilde e sincera de soluções para um tema tão negligenciado pelas "teologias de plantão".

f) Ao amigo Pe. Benedito Ferraro, que me ofereceu sua biblioteca a fim de complementar pesquisa bibliográfica.

g) Ao companheiro João Eduardo de Oliveira, pelo paciente trabalho de datilografia.

h) À minha companheira Maria Rita Nascimento e aos meus filhos, Graciliano, Maíra e Mariana, que "me suportaram em fase de redação de tese", em pelo menos seis meses intensivos.

Campinas, março de 1991.

O autor.

ÍNDICE

PREFÁCIO 1

PRIMEIRA PARTE: CONTEXTUAÇÃO GENÉRICA - TEÓRICA E HISTÓRICA -

CAP. I: AS RAÍZES DA VISÃO CRISTÃ DO CORPO 4

1. O Judaismo 4

2. O helenismo greco-romano 11

3. A tarefa questionante da filosofia 13

3.1 Os sofistas 14

3.2 Sócrates 15

3.3 Platão 18

3.4 Aristóteles 21

3.5 As raizes estóicas (greco-romanas) 27

4. A cosmovisão judaica e o esquema mental greco-romano 32

4.1 A Bíblia, Fílon e a *Gnose* 34

5. A força querigmática da Igreja primitiva: o trabalho itinerante de João Batista, Paulo e outros 35

6. A Igreja romana e a síntese cultural necessária 40

6.1 *Ecclesia docens*: a apologética - o clero primitivo 52

6.2 O triunfo da ortodoxia 58

CAP. II: A CRISTANDADE MEDIEVAL 69

1. Santo Agostinho e a *Civitas Dei* 69

1.1 A "ideologia" das conversões: ainda Santo Agostinho e as "Confissões" 73

2. Os movimentos de renovação dentro de um universo cultural teocêntrico e eclesiocêntrico 77

2.1 A força da mística cristã e a experiência da negatividade: mestre Eckart, Tereza D'Ávila, Inácio de Loyola e outros 77

2.2 Urbanidade e popularidade da cultura cristã medieval e pós-medieval 87

3. Santo Tomás e a magna síntese teológico-ético-política da *Ecclesia docens* 95

CAP. III: ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA I 104
1. O rescaldo da ética cristã e a investida contra o corpo.104
1.1 Das origens semíticas 104
1.2 Das origens gregas 108
1.3 Das origens estóicas (greco-romana) 111

CAP. IV: A NEO-CRISTANDADE MODERNA 118
1. O mundo terrificante da *Christianitas afflicta* 119
2. O Humanismo 125
3. Os questionamentos da Reforma 129
3.1 Lutero, Calvino... 130
3.2 Dialéticas da lei e da liberdade, da Tradição e Revelação 131
3.3 A evolução do discurso anti-clerical 138
4. A universalidade da Contra-Reforma 143
4.1 Da ação à reação: a ruptura crescente com o Estado e a emergência de um novo pacto 145
4.2 A face triunfal da Igreja tridentina 149
5. O século XVIII 157
5.1 A burguesia e suas revoluções 159
5.2 Ecos da Ilustração 160
5.3 O novo modelo de racionalidade no âmbito da religião e da cultura. A secularização do conhecimento 162
5.4 As Luzes e a ação da Igreja 168

CAP. V: A IGREJA E A MODERNIDADE: OS PILARES ABALADOS;(MORAL, ÉTICA, TEOLOGIA...) 180
1. O endurecimento da ética (e da Moral) e as novas investidas contra o corpo já no universo da Neo-Cristandade..180
2. As trincheiras da moral cristã da era tridentina: da face triunfal ao rescaldo da decadência 186
2.1 Comando do Estado, bençãos da Igreja 187
2.2 Moral classista 188
2.3 Moral (ainda) abstrata e universal 190
2.4 Moral de "trincheiras" 191

3. A ética, a teologia, a espiritualidade... a esterilidade do pensamento católico 200
3.1 Catolicismo em baixa, Protestantismo em alta: a teologia liberal 205
3.2 A nova face popular e burguesa da *Christianitas afflicta* uma espiritualidade "açucarada" 210

CAP. VI: ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA II 221
1. É possível já uma antropologia cristã do corpo? 225

CAP. VII: O CONTEXTO CONTEMPORÂNEO 232
1. Onde estamos, meu Deus? 232
2. O mundo contemporâneo como contexto desfavorável 241
3. As inquietações contemporâneas 243
3.1 Inquietações existenciais (Filosofia, Psicanálise...) ..243
3.2 Inquietações sociais (Filosofia, Crítica da Religião e da Sociedade) 259
3.2.1 Marx-Nietzsche-Freud: pontos de convergência na crítica ao Cristianismo 272
3.3 Inquietações culturais (Filosofia, Literatura, Arte...).276
4. A Igreja Católica contemporânea: do anátema ao diálogo..283
4.1 Ecos do Vaticano I: o anátema 283
4.2 A Doutrina Social da Igreja: prenúncio do Vaticano II ..290
4.3 Vaticano II: a janela aberta para o mundo e o futuro. O desmonte da estrutura tridentina 293
5. O mundo que a Igreja ainda não compreendeu: De volta à espinhosa questão da Moral Contemporânea à luz da secularização da cultura 299
5.1 Cultura secularizada e fenômeno religioso contemporâneo.299
5.2 Das utopias morais vigentes e da necessidade de se compreender as causas das crises da Moral 309
5.3 De *Logos* a *Eros* o percurso necessário da Moral Cristã Ocidental 318
5.4 Uma indagação: o que a Igreja tem a nos ensinar sobre o corpo hoje? 320

CAP. VIII: O CONTEXTO LATINOAMERICANO 336
1. O Vaticano II e a América Latina 351
2. Sobre o fenômeno da secularização na América Latina: um alerta 353
3. o salto de qualidade, ainda insuficiente à leitura erótico-política do corpo, de Medellín, Puebla e da Teologia da Libertação 355

CAP. IX: ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA III 367
1. A antropologia cristã nos permite hoje uma revolucionada "releitura" do corpo? 367

SEGUNDA PARTE: IMPASSES DO CLERO CONTEMPORÂNEO

CAP. I: SOBRE O CAMPO DE PESQUISA 377

CAP. II: SOBRE OS DADOS COLHIDOS 382

CAP. III: SOBRE OS DADOS INTERPRETADOS 385

TERCEIRA PARTE: CONCLUSÃO

CAP. I. UMA CONCLUSÃO EM ABERTO 428
1. Os impasses do clero contemporâneo e a emergência de "morte e renascimento" da Igreja 428

BIBLIOGRAFIAS 436

ANEXO 453

PREFÁCIO

Há duas maneiras de observar o mar: no sentido horizontal e amplo, ou no sentido vertical e profundo. Para se tentar a visão de horizontalidade e abrangência, escolhem-se os equipamentos de navegação adequados: lunetas, etc. Para se tentar a visão submarina, específica para um determinado ponto, escolhem-se equipamentos de mergulho. Olhando para os horizontes pode-se estar passando batido sobre os tesouros submarinos sob os próprios pés. Ao mergulhar fundo pode-se estar perdendo a visão de horizonte. Cumpre escolher.

Em nossa tese escolhemos um tema que supõe ou mesmo exige a visão de mergulho em vários pontos, sobre determinadas questões submersas, mas nós escolhemos não perder a visão de horizontes a todo momento, mesmo em detrimento desse mergulho fundo no tema. Daí, algumas características que devemos ressaltar:

a) Trata-se aqui de um texto abrangente sobre o corpo, visto no itinerário da Igreja, estreitamente ligado aos parâmetros de uma civilização dita "cristã ocidental", que a Igreja ajudou a criar e a manter sob suas "trincheiras": moral, educação, família, etc. É neste sentido que em nossa visão de horizontes tanto nos interessa a doce angústia de um genial vagabundo como Chaplin e seus trejeitos, como os textos de crítica radical ao Cristianismo da filosofia desvairada de Nietzsche, ou a nova antropologia teológica que sustenta o discurso da Teologia da Libertação, quando trata do corpo despido de dignidade, da "não-pessoa", da fome, etc.

Então, neste sentido de universalidade não só temática como de leque aberto de interpretações, este texto repre -

senta nada mais que uma livre, histórica mas genérica e absolutamente "leiga" - não "científica", não teológica ... - leitura dos fatos. Tudo é histórico enquanto tudo diz respeito ao corpo e às "leituras" que tem recebido, mesmo com ênfase ao itinerário da Igreja.

b) Assim postas as coisas, não se reivindica aqui métodos de análise, como na maioria das frias teses universitárias, embora se guarde especial predileção à leitura dos fatos históricos. Mas nada de esquemas, pelo menos aparentemente "formais", dessa leitura: tese, antítese, síntese, e outros.

c) Mesmo sem reivindicar métodos, como por exemplo o faz o teólogo Pablo Richard em Morte das cristandades e nascimento da Igreja, e sendo uma interpretação livre, leiga, não teológica, o autor destas páginas toma emprestado alguns conceitos, como os de *Ecclesia docens* e *Ecclesia dicens*, de Leonardo Boff, ou "crise de neo-cristandade", de Pablo Richard, e outros.

d) O autor, neste texto, mesmo indicando bibliografias sobre História da Igreja, utiliza como leme de navegação uma obra de vários autores, As grandes religiões, para guiar-se com relação à interpretação histórica genérica.

e) Mesmo não dando mergulhos temáticos mais fundos, o discurso também abrangente do que convencionamos chamar de "moral cristã ocidental" aparece neste texto como discurso envieza-do e constante, uma vez que se aproxima estreitamente da temática do corpo, notadamente na emergência de sua "leitura erótica".

f) A segunda parte da presente tese aparece como ilustração do que pesquisamos teoricamente na primeira parte. É notório que os impasses percebidos a partir da própria prática não são interpretados em profundidade e mais demoradamente, até porque, como já salientamos, trata-se de uma visão de horizontes. Mesmo interpretados a partir de uma visão por alto, *a vol d'oiseau*, estão postos para que o leitor também tire suas próprias conclusões. Aliás, o que aqui chamamos de "conclusão" nós a colocamos em aberto. Assim sendo, o texto teórico não existe em função do questionário, mas o questionário em função da pesquisa teórica, até como elemento ilustrativo.

PRIMEIRA PARTE

CONTEXTUAÇÃO GENÉRICA
- TEÓRICA E HISTÓRICA -

"Abstenham-se os Nossos até dos livros e periódicos, que, embora não estejam proibidos, podem contudo ser de perigo aos bons costumes ou ao espírito religioso; e nem sequer leiam romances ou outros livros meramente mundanos, se não houver grave motivo, cujo exame pertence aos Superiores. Os Superiores porém nessa proibição sejam antes severos do que condescendentes, principalmente com os Escolásticos."

Regras da Companhia de Jesus, instrução 461, § 1, 1951, p. 240.

CAPÍTULO I

AS RAÍZES DA VISÃO CRISTÃ DO CORPO

1 - O Judaísmo (*)

Quarenta séculos nos separam das mais remotas origens do Cristianismo, se entendermos, conforme a Tradição e a Bíblia, que foi em meado do século XX aC, mais precisamente em torno do ano 1960 aC, que a imigração dos hebreus, o início de uma itinerância interminável, deu-se a partir da cidade de Ur, na Caldéia, quando esta cidade foi submetida ao jugo dos elamitas. Em outras palavras, dos surgimentos dos primeiros patriarcas de Israel: Abraão, Isaac e Jacó, a partir da lenta e pacífica ocupação da Palestina por pequenos clãs, ao nascimento de Cristo, é uma grande página da História Humana que pode ser dobrada ao meio: de Cristo para trás, vinte séculos de Judaísmo; de Cristo para cá, vinte séculos de Cristianismo - e Judaísmo.

Os clãs eram formados por homens adultos, ligados pelo mesmo sangue, em que a circuncisão era assumida como sinal da Aliança entre Javé e seu povo. Uma profunda experiência religiosa marca esse povo itinerante que sempre viu Deus como "aquele que leva seu povo para uma nova experiência". Tal é o relato bíblico da vocação de Abrão (Gênesis, 12). já no século XIII aC,

---

(*) - As notas de rodapé estão aglutinadas ao final de cada capítulo.

tão profunda era essa experiência fechada e exclusiva de uma unidade, que Israel passa a significar um povo e não apenas um território. Assim sendo, desde as origens dessa experiência histórica milenar, algumas características já a distinguem: a) seu caráter de povo unido, sofredor e itinerante; b) seu caráter de nacionalidade, que extrapola o espaço territorial, uma vez que está sempre à procura da Terra Prometida, do Reino - ora de um reino político, ora de uma "utopia" de salvação; c) seu caráter de patriarcalismo e masculinidade, como um dos mais fortes marcos dessa cultura, que viria romper com as experiências de matriarcado de outras religiões e culturas da tradição e de seu tempo; d) seu caráter de cultura e religião monoteísta e de extraordinário sentimento de unidade com o "Deus-Pai", que os guiava à liberdade, como na inenarrável experiência do Êxodo, quando o patriarca Moisés consegue unir as tribos e libertá-las da humilhação imposta pelos faraós egípcios.

Este trabalho de convencimento dos hebreus cativos e de seu êxodo, tornar-se-ia o *leit-motiv* de toda a literatura vetero-testamentária judaica, sob a medida e a força da Aliança. Daí o surgimento de uma quinta característica: e) a força da lei que a Aliança teria para o futuro e, consequetemente, o seu caráter de legalismo rigoroso, marca idelével dessa religião até nossos dias. "Como legislador, o papel principal de Moisés foi o de introduzir certas leis imperativas, contidas no código da Aliança. Tais normas resultaram da função entre a religião herdada dos patriarcas e a moral refinada dos velhos sábios egípcios, de quem Moisés tinha sido discípulo. ... Javé é o Deus da Aliança, e sua vontade, expressa na lei, deve ser seguida rigorosamente pelo seu povo". [1]

Politicamente a história dos hebreus é escrita deixando entrever seus altos e baixos, que vão de conquistas de extraordinárias unidades políticas e esplendor, como no caso do reinado de Salomão (971-932 aC), inclusive com a construção monumental de um templo que significou sua unificação, às divi-

sões e perdas dessa unidade, pelo menos temporariamente, como no reinado posterior de Roboão (931 aC), onde o reino se divide em dois: ao norte, Israel, compreendendo dez das doze tribos, e, ao sul, Judá.

Tais divisões, enfraquecimentos, riquezas e excessos de governantes, inclusive com envolvimentos em guerras interminaveis, via de regra impunham ao povo um sofrimento também interminável que fez aparecer a figura do profeta, com sua permanente voz de denúncia e de reorganização do povo sofredor.

Com o surgimento dos profetas aparece também um elemento forte e central na cultura do judaísmo, que é a tendência à denúncia social - ou das grandes injustiças sociais, - uma novidade em matéria de história das religiões, grandes ou pequenas.

Assim postas as coisas, muito introdutoriamente , algumas características do judaísmo, que serão fundamentais à cultura cristã e nos servirão para compreender, nas bases, o tema que propomos analisar mais adiante, já podem ser percebidas : a) uma linguagem profética carregadas de denúncias, desde o primeiro dos profetas, Amós, ao último, Malaquias. Tais denúncias revelam: b) um tom de moralização, às vezes extremada, contra os excessos dos reis ou de todo e qualquer infiel que tenha em seu comportamento infringido a Aliança; c) um tom de desaprovação aos cultos e a outros deuses, dando ao monoteísmo judaico, através de um constante chamamento interior à conversão, o caráter permanente de "purificação" e preservação da Aliança com Javé, e conferindo unidade política através da unidade do culto. Ainda que o culto não representasse o centro da pregação profética para alguns, pois cada um a seu modo exerceu seu trabalho, depen - dendo do contexto em que viveu. Para Amós, por exemplo, o grande pecado de Israel era a injustiça social; já para Oséias, a palavra amor representava a síntese das exigências de Javé contra as infidelidades, já que viveu num contexto envolvido pelo problema crucial da prostituição, que sempre reprovou.

O profeta falava direto ao coração dos homens, via de regra aparentando, ele mesmo, a imagem de um sofredor angustiado, em que o povo sofrido nele se espelhava, como no caso de Jeremias. Jeremias contribuiu muito para o alargamento do horizonte religioso, mostrando não só ao povo como um todo, mas também ao indivíduo, que este podia se relacionar pessoalmente com Javé, esta imagem do Deus-Pai, paterno e paternal, que virá marcar profundamente nossa cultura cristã. Trata-se de uma forma muito exclusiva de interiorização da fé como elemento aglutinador de força política.

Assim, numa linguagem densa e por vezes fatalista em seus oráculos, o profeta de Israel contribuiria para aumentar, por um lado, a consciência do pecado, e por outro, a necessidade de salvação, dando sempre a idéia de uma missão universal confiada a Israel. "Aprouve ao Senhor esmagá-lo pelo sofrimento... Era desprezado, era a escória da humanidade, homem das dores, experimentado nos sofrimentos... Mas assim como, à sua vista muitos ficaram embaraçados, tão desfigurado estava... assim o admirarão muitos povos; reis permanecerão mudos diante dele, porque verão o que nunca lhes tinha sido contado, e observarão um prodígio inaudito... Israel terá uma posteridade duradoura, prolongará seus dias e a vontade de Deus será por ele realizada." É assim que Isaías, por exemplo, nos capítulos 52 e 53 profetiza a vinda do Messias.

Vivendo temporariamente livres ou sob dominações estrangeiras - como sob os assírios, no reinado de Acaz (735-716 aC), como estratégia para escapar da total destruição, a história política de Israel apresenta dois momentos chaves de derrota e recomeço, de onde gera todo o sentido de sua itinerância. E nestes dois momentos tem uma importância política, e até simbólica, a destruição do templo.

O primeiro momento-chave é a queda de Jerusalém sob o domínio de Nabucodonosor, em 579 aC, após a morte do grande reformador Josias, em 622 aC, de que uma grande crise se

sucede. Inclusive o povo, decepcionado com Javé, que fora "incapaz", segundo eles, de evitar a submissão a Nabucodonosor e a posterior deportação (579-556 aC) de cerca de 4.600 homens.

Outro momento-chave será a segunda destruição do Templo, em Jerusalém, em 70 aC, e a chamada Segunda Diáspora, já historicamente muito mais próximo de Cristo e do Cristianismo , momento fundamental também para entendermos o contexto dessa itinerância e sobretudo do ministério de Cristo. (Desse momento falaremos mais adiante ao analisarmos o contexto em que Cristo viveu, sob vários ângulos).

É importante voltarmos a este primeiro momento-chave. Sobretudo no exílio dos judeus na Babilônia, ainda que mais de 2/3 tenham permanecido na região, o importante aí é o significado político dessa derrota, pois ela marca o fim da existência de Judá, como estado político independente, e põe os judeus à procura de uma nova terra, em nova intinerância. Dessa forma os hebreus passam por várias dominações, como a dos babilônios, a dos persas e gregos (ptolomenses e selêucidas) e, finalmente, a dos romanos, em cujo contexto Cristo nasce. Isto é importante para a compreensão das raízes do cristianismo como busca de um reino, seja de uma "utopia" política judaica (autonomia), seja de uma "utopia" religiosa (salvação) de um grande número de povos não identificados com os cultos das elites romanas.

Voltemos, contudo, à questão do legalismo judaico. A partir da primeira Diáspora, o movimento profético ou se reforça ou sofre um duro baque, já que é um elemento fortalecedor da unidade, que é a Aliança e suas manifestações de legalidade na cultura judaica - circuncisão, obediência irrestrita a Javé,etc. Na verdade acaba prevalecendo este caráter de endurecimento da lei e sua formalidade religiosa extrema, como elemento de "segurança" inclusive política dos Judeus, mesmo com o surto de denuncias proféticas, que às vezes tendem a se esvaziar no moralismo ou no legalismo extremados, como nos tempos de Cristo. "O movimento profético que antes do exílio havia adotado em face das

instituições rituais uma atitude crítica, e até hostil, pregando uma religião mais interior e mais espiritualizada, acabou por associar-se à poderosa corrente legalista, que defendia a observância da lei escrita e valorizava os rituais. Essa tendência daria ao judaísmo, desde o exílio, sua fisionomia definitiva." [2]

Mas há ainda alguns elementos no judaísmo para nos auxiliar na compreensão da visão cristã posterior de corpo, de que não devemos passar ao largo. Eles se acham na raiz de nossa cultura e se referem principalmente à questão do culto.

É um dado forte no Antigo Testamento a idéia quase que fatalista do sofrimento, marco da itinerância eterna deste povo. Esta marca registrada do antigo Livro Sagrado se acha nos livros sapienciais, como em Jó, nos Profetas e outros. Esta visão encerra, via de regra, um conteúdo moral da busca itinerante da salvação por vias da purificação espiritual intensa. Daí o fato de que, por exemplo, a dicotomia - ou a dialética - entre o puro e o impuro está sempre presente, onde a força da lei - da Lei da Aliança, selada com Javé - sempre impera. "Sede santos porque eu sou santo", como se lê no Levítico (Cap. 19,2)

Assim, por ocasião da construção do segundo Templo, o culto passa a ter um valor político de aglutinação, por prestar uma espécie de serviço público ao povo, uma vez que, segundo os judeus, uma "maldição" que suscitava a cólera de Javé era reflexo de sua "impureza" - moral, religiosa e, por extensão, política. Esta idéia de impureza significa que o povo escolhido misturou-se com outros povos, adorando outras divindades sem saber separar o "sagrado" (culto a Javé) do "profano" (cultos a outros deuses). Não é à toa que esta mesma mentalidade separatista plasmada no inconsciente coletivo daquele povo, mais tarde, noutro contexto, evidentemente, levaria Cristo a falar em separação entre o joio e o trigo, nas suas famosas e tão simbólicas parábolas.

O resultado dessa idéia um tanto fixa de pureza moral e religiosa levaria ao recrudescimento de um certo ritualis-

mo religioso, matando pela raiz a expressão de fé espontânea dos indivíduos e circulando a noção forte de expiação dos peca - dos, dessas impurezas, por meio de sacrifícios. Tratava-se de um sentimento culposo, típicos dos tempos de exílio, portanto, dos tempos em que os judeus faziam sua contrição e revisão profunda dos rumos de suas vidas e de sua cultura para não se misturarem às "manifestações impuras" de outras culturas, de povos "não es- colhidos". Era um sentimento duro, amargo, xenófobo, fechado , mas politicamente centralizador. "A idéia da expiação ligada ao pecado e ao sofrimento da consciência de que a desgraça do exí- lio era um castigo pelos pecados cometidos. O medo do pecado e de tudo que é impuro superava, assim, o desejo de proximidade com Deus, conferindo ao culto do segundo Templo o caráter de austeridade e contrição que se tornaria uma das marcas da reli - gião judaica: 'Fugiu-nos a alegria do coração, nossas danças se converteram em luto. Caiu-nos da cabeça a corda! Desgraçados de nós porque pecamos!' (Lamentações 5,15-16)". [3]

Esta citação do Livro das Lamentações dá-nos bem a compreensão de uma certa "religião do corte". Uma religião pro ibitiva que investiu como pôde contra todos os "excessos" ri- tuais, como a dança, a bebida, os cultos festivos alegres, a imo lação de animais, etc.

Por outro lado, há de se convir que este rigorismo moral do culto, investindo na "tristeza interior", também traz um elemento importante, como autêntica "virtuose" da religião judaica. Trata-se da condenação do sacrifício de crianças e ou- tros rituais "agressivos" das religiões politeístas.

Reconstruído entre 520-515 aC, sendo o símbolo do reerguimento moral e nacional e o centro da vida religiosa da na ção judaica, o Templo, e mais tarde, o muro de Jerusalém, passam a ser também o símbolo de uma religião francamente separatista . Nele a figura do Sumo-Sacerdote, representante dos judeus às autoridades estrangeiras, a festa anual das Expiações dos peca- dos - o Yon Kippur, até hoje celebrada - passam a ser um marco

forte dessa religião que tanto investiu contra o corpo. Exemplo disso é a inconfundível indumentária judaica, via de regra escura, "triste", excessivamente masculina - a mulher não ocupa espaço algum na religião judaica, como por exemplo as vestais do culto romano - e que tem como características "esconder o corpo" do rito. Este elemento será importante para compreendermos o contexto em que o Cristianismo surge e se desenvolve.

2 - O helenismo greco-romano[4]

O corpo e a alma de nossa civilização cristã ocidental advém da civilização clássica greco-romana; disso o sabemos como B-A-BÁ da História. Mas é bom lembrarmos que quando o Cristianismo surge, com todo o seu respaldo judaico anterior, a Grécia não é mais a "Grécia helênica", como a Grécia do século de ouro, de Péricles, por exemplo, mas a Grécia helenística, ou seja, uma cultura em plena metamorfose, sob o domínio alexandrino e posteriormente romano; um solo rico e pluriforme e nem sempre favorável à fertilização exclusiva da cultura judaico - cristã.

E o primeiro elemento religioso que difere do Cristianismo nascente, como palco dos acontecimentos, é a tradição politeísta e antropomórfica, seja das religiões de mistérios, seja das tradições órficas, do culto dionisíaco ou dos cultos domésticos romanos.

Se entre os judeus a preservação da pureza moral do culto e da excelência do povo escolhido era a vigia constante contra os "excessos", tanto das cerimônias às divindades do Olimpo, na *polis*, enquanto culto das elites, como, principalmente, para os cultos de mistérios, na esfera da vida camponesa , principalmente, estes cultos manifestavam atmosfera mística e frenesi corporal, de forte tônica primitivista. "Durante a cerimônia, os celebrantes, exaltados pelo vinho e excitados pela dança frenética e ruidosa, sentiam impulsos de libertação do pró

prio corpo e experimentavam uma sensação de alienação de si mesmos, julgando-se possuídos pela divindade. À noite, empunhando tochas, procuravam abater o animal que encarnaria o ser sobrenatural. Esquartejavam-no e bebiam seu sangue, sentindo-se, deste modo, em comunhão com o divino. Essa comunhão era o fundamento do misticismo daqueles cultos agrários, que rompiam a barreira estabelecida pela *polis* entre as ordens do humano e divino, com sua religiosidade de inspiração política, ética e social." [5]

E qual era essa inspiração política, ética e social em relação à religião oficial e elitista da *polis* ? Se para os judeus o culto passa pelo crivo da purificação moral, do monoteísmo e do legalismo exarcerbado, para o mundo greco-romano e posteriormente em sua influência romana, o culto ou toda questão religiosa passa pela "purificação teórica", submetido às abordagens das correntes filosóficas que o discutem permanente - mente, como os sofistas, Sócrates e principalmente a filosofia e a doutrina moral estóica. Agora são as categorias do pensamento que enriquecem o sentimento religioso para uma formulação mais elaborada. Ou seja, o pensamento, como elaboração racional em desenvolvimento é que se torna o fundamento da experiência da divindade. Um exemplo disso é que na moral, por exemplo, não será mais possível - ou ponderável - ser virtuoso sem se estabelecer claramente o conceito de Virtude, ou ser bom sem se concei - tuar o Bem, assim por diante.

Se a filosofia passa a exercer uma tarefa de formulação e tentativa de esclarecimento das questões religiosas, não será por isso que estas tenham necessariamente ocupado, na Gré - cia ou em Roma, principalmente, o lugar de destaque em que o Judaísmo a colocou. Tanto a proliferação dos cultos dos mistéri - os, principalmente em Roma, à medida em que assimilava culturas novas em sua geografia imperial, como os seus cultos domésticos ou mesmo as religiões do Estado em que Roma transporta para sua *polis* um esquema já preparado da religião oficial grega, são o bastante para resolver as questões religiosas.

Assim, a religião e, por extensão o culto, não exerce aquele papel de integração política tão central como no judaísmo. No mundo grego por exemplo, o Teatro de Dionísios, no universo cultural da *polis*, exercia influência, como força integradora dos cidadãos, mais que a religião. "A religião na Grécia antiga jamais alcançou a plenitude da poesia, da arte e da filosofia. Não formulou claramente a noção de um Deus único nem a idéia de salvação após a morte, com exceção dos cultos celebrados em Elêusis. Resultava do encontro entre duas civilizações: a mediterrânea oriental e a indo-européia. A primeira compunha fundamentalmente, uma cultura agrícola e matriarcal, a segunda uma cultura pastoril e patriarcal. A soma dessas duas tradições fez surgir uma nova perspectiva de civilização - a grega -, formada por uma síntese original e inédita, que determinou também o caráter de sua religião, na qual se preservaram elementos das culturas formadoras." [6]

Já em Roma o culto, sobretudo o culto oficial, tem um valor mais prático e de conveniência social e política, que propriamente de vitalidade existencial, como fora, por exemplo a noção ou mesmo "ideologia" de purificação moral dos pecados entre os judeus.

3 - A tarefa questionante da filosofia

O amor a Javé e à Lei será agora repassada à Razão, ao amor à sabedoria : *philo-sophia*. De uma forma ou de outra a religião, submetida ao espaço do pensar, dará lugar à ética, entendida enquanto elaboração teórica da experiência moral. É neste sentido que a Filosofia, em certos aspectos, no mundo greco-romano, assume o lugar antes ocupado pela Religião no Judaísmo, se traçarmos um paralelo, evidentemente inadequado, mas pelo menos imaginário, entre essas duas cosmovisões: a judaica e a greco-romana.

Assim postas as coisas, os sofistas, como também

a tríade Sócrates, Platão e Aristóteles bem como os filósofos ligados ao estoicismo, são nomes ou correntes que não podemos esquecer nesta escavação das raízes que fortaleceram com suas seivas a árvore posterior da cosmovisão cristã do mundo e sua "leitura" do corpo. [7]

3.1 - Os sofistas

Os sofistas (Protágoras, 485-410 aC, Górgias, 487-380 aC, entre outros), portadores de um saber enciclopédico, deixaram nas praças públicas o marco indelével de suas passagens como novos educadores, ao substituirem a antiga tradição grega de formar guerreiros e atletas para incitarem o livre questionamento sobre o homem e o cidadão, a partir da técnica ou arte da persuasão. Depois deles, inclusive, o discurso lógico-persuasivo iria marcar toda a tradição cultural do Ocidente [8], enquanto uma tradição essencialmete verbal e, à medida do possível, logicamente bem construída: o "logos" (razão, discurso) grego, o "verbum" (palavra) romano ou o "sermo" (palavra, pregação) da Igreja medieval ou moderna.

A tarefa a que os sofistas (sábios, em seu significado etimológico) se dedicavam era principalmente a de armar os cidadãos intelectualmente para poderem estabelecer a crítica frente às forças conservadoras ou no encaminhamento de decisões políticas ou judiciárias. E foram mal compreendidos pela tradição - "sofisma", termo da lógica formal, significa "argumento falso", "enganação" e vem de uma distorção proposital da pedagogia sofística - e com o tempo deixaram-se emaranhar no excesso de formalismo, assim como numa concepção demasiado individualista da realidade.

Desempenhando uma tarefa revolucionária como filósofos, pedagogos ou críticos, com eles se iniciou uma luta aberta, democrática e apaixonante do homem ocidental, na Grécia, na sua relação social. Investindo nessa espécie de formação aberta;

livre e descompromissada, os sofistas punham seus interlocutores, como seres "políticos" (cidadãos da *polis*), frente ao conservadorismo das classes dirigentes ou da religião oficial do Estado, abrindo uma série de crises de relações entre os projetos elitistas das classes sociais e os projetos pessoais dos indivíduos, além de questionarem os costumes vigentes e valorizarem o próprio trabalho intelectual - foram, como sabemos, os primeiros a cobrar taxas pelas aulas que ministravam. Assim, com os sofistas podemos afirmar que foi plantada no mundo ocidental uma primeira semente do inconformismo, da consciência do relativismo ético e até de um certo ideário anárquico com relação aos padrões ou valores morais vigentes e ao Estado.

Do ponto de vista ético, o grande valor dos sofistas residiu, curiosamente, numa espécie de "anti-ética" de suas posições. Pondo o homem no centro de suas indagações - " medida de todas as coisas", no dizer de Protágoras - e compartilhando com os atenienses a experiência da democracia elitista - mas como estrangeiros que nada tinham a perder - para eles o mundo não era comandado por um Princípio Universal, mas simplesmente por convensões que os homens mesmos estabelecem e depois abandonam quando novas convensões aparecem para suplantar as antigas.

Daí, o relativismo da filosofia sofística, que abalou os pilares das escolas filosóficas em curso - escolas com forte acento naturalista e cosmológico. Para eles não havia verdades nem valores absolutos no mundo dos homens. Tudo é instável e relativo. E o mesmo relativismo se pode notar frente à religião, para eles também produto da mente humana - "a alma não é outra coisa senão os sentidos", no dizer do mesmo Protágoras - então transformada igualmente, em convensões, conforme as necessidades sociais.

3.2 - Sócrates

Do mesmo período é Sócrates (469-399 aC), apesar

de ter travado durante a vida inteira uma imensa luta com os adversários sofistas. Sócrates aprofundou a tradição de questionamento do modo de vida da *polis* grega e se mostrou como o moralizador por excelência da tradição filosófica ocidental, embora de maneira não anárquica e relativista, como seus adversários sofistas, e já conduzindo suas indagações, também antropocêntricas, para um ordenamento lógico mais apurado - como se nota na indução socrática. [9]

Tido pelo Oráculo de Delfos como "o mais sábio dos homens", Sócrates encarnou em seu modo de ser e agir o protótipo do *philo-sophos* , amante da sabedoria. Desde cedo abandonou outros setores do saber, como a "Física", por exemplo, interessando-se exclusivamente pelas questões humanas e pelos dramas dos cidadãos.

Mas este amor à sabedoria lhe custou caro. Não querendo ensinar técnicas meramente formais de retórica, semeava no íntimo de cada interlocutor, pelo exercício da ironia, a semenateira do auto-conhecimento, enquanto aferição da própria ignorância humana, obrigando o interlocutor a confessá-la. - "Sei que nada sei", dizia a respeito de si mesmo.

Tal arte argumentativa e existencial de dar à luz as idéias, a que chamava de "maiêutica", angariou-lhe inúmeras inimizades, já que ao revelar a ignorância de cada um, de certa forma também os humilhava. Ora, imaginemos um homem que acreditava ser investido de uma missão divina, levando o poeta a não saber verdadeiramente o que é poesia, o pregador a não saber o que é a palavra, o militar a não saber o que é coragem... Conclusão: a função aporética, indagadora e geradora de crises de sua presença, esbarraria mais cedo ou mais tarde nas muralhas da maledicência. Ao ironizar usos e costumes ou o regime democrático elitista e desalojar os cidadãos das torres de marfim da falsa ciência a que se achavam instalados, frutos da própria ilusão do saber, o resultado só podia ser a incompatibilização com o regime social da *polis* . Assim, denunciado por não acreditar nos

deuses oficiais e corromper a juventude, foi condenado à morte , ato que assumiu com assustadora serenidade ao beber uma taça de cicuta diante de admiradores e adversários. Seu "crime" maior : fazer pensar.

O problema moral, como é esperado, é colocado no centro da filosofia de Sócrates, de tal modo que pode ser encarado no Ocidente como uma espécie de filósofo iniciante ou "fundador" da Ética, entendida esta como a busca de um *a-priori* universal do Bem, do Valor, etc., mas não ainda como disciplina filosófica autônoma.

Honesto, incorruptível, justo e virtuoso, a contribuição filosófica de Sócrates aconteceu a partir da descoberta e valorização de uma espécie de razão prática cotidiana, e ao fundar seus princípios éticos na indução, dando ao problema da virtude uma base teórica específica e um critério de ação.

E qual era o caminho proposto para Sócrates, tendo em vista a realização da Virtude ?

O seguinte: reduzir a virtude (do *philo-sophos*) ao saber e o saber ao conhecimento de nós mesmos - *Gnosi te autón* - Conhece-te a ti mesmo. Isto representava o ponto culminante de sua pregação moral. Dessa forma, o homem, não qualquer um, mas homem como espécie pensante e que se volta às leis do valor universal induzidas por ele, (o filósofo), se torna um criador de virtudes. Nota-se então que a consciência humana surge como a fonte de todo e qualquer procedimento ético, apanágio do homem sábio ou virtuoso.

Levando às últimas consequências a vivência da Virtude, da Justiça e do Bem, como valores supremos e universais , por via desta filosofia intimista, Sócrates retirou a moralidade do âmbito quase exclusivamente religioso, como foi o caso, por exemplo, de sua reação ao legalismo da religião oficial ateniense. Além do mais, como filósofo e não como líder religioso, e na prática pedagógica cotidiana, Sócrates começou a universalizar um tema que a Filosofia Ocidental jamais se viu livre: a moral

em sua procura de autonomia, já caminhando para uma Ética, como disciplina. Na verdade os questionamentos que disparou em seu comportamento irônico podem também representar uma espécie de faca de dois gumes, já que facilmente Sócrates pode ser utilizado com fins moralizantes pelas instituições conservadoras. O atrito com os sofistas, por exemplo, representou um acontecimento efervescente da filosofia, que revelou o vigor da crítica democrática das idéias e das instituições de seu tempo. De qualquer forma, trazer tão vivamente o drama moral para o palco das discussões já representou um grande passo no pensamento ético do Ocidente.

Assim postas as coisas, o percurso intelectual que os gregos realizaram, notadamente Sócrates, nos mostrou que fazer filosofia no fundo é criar uma ética, dada a função ético-pedagógica que o filósofo adquiriu na sociedade helênica. Ladeado aos sofistas "anti-éticos", como dissemos, Sócrates pode ser encarado como ancestral da Ética no Ocidente. Senão ainda como disciplina autônoma, ao menos no rescaldo de sua preocupação existencial e doutrinal.

3.3 - Platão

A vocação filosófica de Platão (428-347 aC) nasceu de dois choques: primeiro, como militar, no malogro de suas experiências políticas na Sicília e a impossibilidade de promover as reformas de Siracusa. Isto o levou a convencer-se da "impossibilidade de ser um justo numa cidade injusta" e refugiar-se na meditação filosófica. Segundo, nesta experiência de meditação o encontro com Sócrates, de quem se tornou o mais ilustre discípulo e dele fez o principal interlocutor de seus Diálogos.[10]

E dos variados problemas filosóficos enfrentados por ele está sobretudo o de resolver a relação entre conhecimento sensível e intelectual. Tal ordem de coisas resulta numa visão hierárquica, marcada pelo dualismo entre (a) as realidades

sensíveis, distintas e contingentes e (b) as realidades transcendentes, a que chamou de "Mundo das Idéias" - *eidos* significa justamente visão, objeto supremo do conhecimento.

O mundo sensível por sua vez é objeto da mera opinião (*doxa*), um mundo imperfeito, limitado ou até falso. Quanto ao mundo inteligível, verdadeiro e real, onde reside as idéias, é o objeto da ciência ou conhecimento racional verdadeiro (*episteme*), mundo tornado acessível ao homem por vias da contemplação.

O homem, feito de corpo e alma, pretence simultâneamente a estes dois mundos e a tarefa da Filosofia é elevá-lo à contemplação da Idéia, e, por conseguinte, ao abandono gradativo do mundo sensível e aparente. Para tanto, e para chegar sobretudo à contemplação essencial da Idéia e do Bem, aproximada à de Demiurgo, artífice do Universo, o homem precisa despojar-se do mundo sensível - corpo, desejo, paixões... - numa caminhada ascética. Esta caminhada, envolvendo suas três almas, concupscível, irascível e intelectual, em sua plenitude só acontece com a morte. Assim como conhecer é recordar o que já sabíamos plenamente quando nascemos - teoria da reminiscência - filosofar em última instância, é "aprender a morrer".

E a moral, em Platão, vem marcada, em sua filosofia, pelos traços teóricos deste itinerário.

Toda concepção ética, pedagógica ou política, direta ou indiretamente, baseia-se nesta visão dualista e pré-metafísica - a Metafísica, como disciplina ou preocupação filosófica mais autônoma irá inaugurar-se com Aristóteles - de seu embate teórico e existencial, entre realismo e idealismo, em favor deste último conceito. Assim, a dialética das argumentações filosóficas de Platão torna-se, no Ocidente, por vias das releituras que sofre, a principal inspiração da visão dualista da realidade: corpo versus alma, mundo sensível versus mundo inteligível , assim por diante. Visão que, conforme veremos mais adiante, irá marcar profundamente a concepção cristã do mundo.

A República, espécie de obra-síntese de seu pensamento e escrito com ricas tinturas alegóricas, é o primeiro grande texto de teoria política do Ocidente. Neste diálogo, ao investigar a fundo a questão da Justiça, Platão expõe sua concepção de uma *polis* perfeita. Sua concepção de Estado Ideal, contudo, é produto evidente de seu tempo histórico e da própria história pessoal de Platão, bem como de seus compromissos de classe. Vejamos. O período histórico em que viveu Platão, como sabemos, foi de efervescente vida social e política, refletida em formas de vida e cultura discursiva e vibrante, espelhamento dos embates de classes da época. Platão jamais escondeu o fato de que defende em seus textos a aristocracia fundiária a que pertenceu, notadamente no momento em que esta classe rica e culta se via ameaçada pelo fortalecimento de outra: uma "classe média" formada sobretudo de comerciantes e seus aliados políticos, e por vezes filosóficos no caso os sofistas, que lhes vendiam os trabalhos de orientação cultural e política (conscientização), assim como o aperfeiçoamento da arte retórica.

Ora, sendo a terra trabalhada pelos escravos, assim como as tarefas domésticas, o comércio, até então reduzido, encontrava-se nas mãos de estrangeiros aristocratas e cultos, que sabiam dissimular socialmente a corrupção, numa vida cultural e numa economia natural fechada e auto-suficiente da *polis*. Não era à toa que Platão queria ver a economia da *polis* estagnada, sob o comando daquelas famílias fundadoras que, desde a fase pré-mercantil, mantinham a vida da cidade "em paz". Não é à toa pelo mesmo motivo, que a "inferioridade natural" de alguns homens-bárbaros, incultos, rudes - em relação a outros homens, melhores e dotados de "qualidades divinas" - sábios, virtuosos... - lhe sevisse de embasamento teórico para, por exemplo, a retórica da escravidão, como está explanada em seus Diálogos de maturidade.

Evidentemente também a concepção ético-política do Estado em Platão passa por esta espécie de "filtro ideológico".

É o caso do Diálogo A República, onde, postulando a idéia suprema e universal do Bem, o filósofo-soldado só poderia configurar, e defender um Estado Ideal. [11]

3.4 - Aristóteles

Agora chegamos a um ponto em que, daqui para frente e por muito tempo, toda filosofia que quiser visualizar melhor a Verdade precisará subir nos ombros de um só homem.

Aristóteles (384-322 aC), o mais ilustre discípulo de Platão, não revelou exclusivamente o carisma do sábio no sentido moral que Sócrates, por exemplo, expressou. Preceptor de Alexandre Magno, de quem recebeu inegável apoio para suas viagens e pesquisas, seu universo mental já foi bem mais abrangente que o da *polis*, mesmo tendo ensinado também na antiga Academia e no Liceu, que fundou, quando divergiu das idéias platônicas. Seu estilo foi mais o de um pesquisador, um professor, um analista, realizando em seu tempo, guardadas as devidas proporções de tempo e espaço, a tarefa disciplinar e científica que hoje é entregue a uma Universidade.

Dono de uma das mais vastas cabeças da humanidade, com ele o pensamento grego atingiu o momento supremo de arranjo disciplinar e síntese lógica, assim como a mais perfeita e completa personificação do saber - ciências teoréticas, práticas e poiéticas ou produtivas. É dele também a criação da Lógica Formal, como método de classificação das idéias. A partir dessa ferramenta mental imprescindível, Aristóteles organizou toda uma visão essencialista-substancialista da realidade. Tal arranjo teórico arquitetônico invejável irá delinear a formação intelectual ocidental até nossos dias, passando por um inegável triunfo de suas idéias na Idade Média, notadamente, fase tão orgânica do pensamento humano. [12]

Lido, soterrado, redescoberto e relido, o itinerário da obra enciclopédica de Aristóteles é controvertido. Tendo

já florescido num terreno cansado da cultura clássica grega , não se restringe ao círculo cultural da *polis* ateniense. Seu Órganon, nome dado ao conjunto de sua obra de Lógica, serviu para o ajustamento das mentes bárbaras medievais ao pensamento disciplinado das escolas cristãs. Muitas de suas obras foram traduzidas pelos cristãos nestorianos ou para o siríaco, já no século V dC, na Patrística. Mais tarde, já no universo mental da escolástica, seria traduzida para o árabe e o hebreu, no século X, e daí para o latim da Igreja, no século XIII. Quando mais tarde,no século XV, já no final da fase áurea do tomismo eclesiástico, os cruzados, fugindo da invasão turca - 1453, notadamente, - trazem para o Ocidente as últimas e preciosas cópias de suas obras, Aristóteles, "o mestre daqueles que sabem" - no dizer de Dante Alighieri em sua Divina Comédia - há muito já era obrigatório , nas escolas católicas européias, sob o risco de pesadas sanções. Toda essa dispersão, fruto de muitas vicissitudes: saques, incêndios,etc, deixam a obra do estagirita sujeita a um vai-e- vem constante de múltiplas leituras e incompletas interpretações das mais variadas.

Quanto ao caráter enciclopédico de sua obra, o fato de querer saber "tudo, sobre todas as coisas possíveis e em algumas lições definitivas" - veja-se sua vasta classificação , das Ciências - como se o fim da História se resumisse naquele espaço helenístico e pré-romano de seu tempo, tal fato não aconteceu sem um significado histórico muito específico. Tratou-se, na verdade, de uma ânsia de conhecimento da totalidade do real, vertido na sua invejável obra de Lógica e Metafísica,como tentativa de conhecimento do Ser vertido na doutrina da Substância, após leitura aprofundada dos pré-socráticos - notadamente do imobilismo estático de Parmênides - e de Platão.

Ora, tudo o que acontece à História é produto dela mesma, seja no plano da realidade, seja no plano do pensamento, seja na integração desses dois planos. E a resposta aristotélica a essa necessidade de síntese orgânica de uma cosmovisão

já em crise, representou em sua obra, e com o tempo e as relei - turas que sofreu, o fruto mais maduro de uma necessidade de síntese lógica e arranjo disciplinar da Filosofia Ocidental até então. É mister saber que a própria Filosofia, como História da Filosofia, isto é, como produção histórica, crítica e auto-crítica mesma do pensamento, reclamou dele este trabalho, num momento civilizatório helênico já bem disperso. Na verdade, alguém precisava dar acabamento aos edifícios imponentes da Filosofia Grega. E, como seu melhor exemplar, nenhum edifício mais robusto e suntuoso que *o corpus aristotelicum* deste competente arquiteto do *Logos* grego poderia ter espelhado com mais brilho o seu próprio orgulho helênico. A rigor, só para traçarmos um rápido paralelo, naquele tempo de magna síntese cultural e política em várias direções, a organicidade que Alexandre Magno tenta e consegue, por pouco tempo, no âmbito da política, Aristóteles o repete no âmbito da Filosofia.

Se repassássemos a História da Cultura Ocidental , num rápido filme imaginário, veríamos, no crivo do dogmatismo de nossa Civilização Cristã Ocidental e da formação que dela recebemos, o quanto às vezes a contribuição de um só homem pode fazer uma civilização avançar ou recuar. Ora, sabemos, todo o arcabouço mental aristotélico iria timbrar um modelo de pensamento e cultura católicos medievais tardios, de que hoje somos em parte herdeiros ou tributários. Não foi à toa que este macedônico de olhos miúdos e penetrantes foi e continua sendo tão amado e ao mesmo tempo tão odiado. Ele reune a um tempo a segurança e o conservadorismo. A segurança vem sobretudo de seu empenho lógico. O conservadorismo vem do uso que se fez desse empenho racional invejável.

Como Aristóteles organiza e classifica todo saber de que dispõe, tendo no topo da hierarquia de seu pensamento a Ciência Primeira - o nome Metafísica seria atribuído mais tarde a partir da releitura e classificação de seu discípulo Andrônico de Rodhes - é de se esperar que também a moral entre nessa

classificação. Neste caso, a Ética, em Aristóteles, tal como a Economia e a Política, fazem parte das chamadas Ciências Práticas e estão de certa forma submetidas à importância inegável da Ciência Primeira, de que são tributárias. De qualquer forma, pela primeira vez, podemos falar de uma Ética, como tratamento teórico específico da moral. Não só. Aristóteles foi o primeiro filósofo a dedicar à Ética tratados especiais.

Finalista como Platão, eudaimonista como a maioria dos gregos, Aristóteles rompeu com seu mestre da Academia, desde cedo, por divergir de sua concepção idealista de mundo e não tratou a moral como o mestre o fez, diluída noutros textos. E dentre tantos frutos positivos dessa ruptura está o fato de que considerou a natureza humana como boa em si mesma e propícia à realização da felicidade, *eudaimonia*, como o soberano Bem. Superou, assim, a visão negativista de Platão ou mesmo a influência trágica que especialmente o teatro trouxe para o palco da cultura clássica grega, já em vias de pleno estiolamento no mundo macedônico. Talvez Aristóteles não tenha sido tão trágico, embora tenha sido grego, por não ter sido helênico, *stricto sensu*. Há uma certa positividade neste equilíbrio de tensões existenciais, que viria marcar também sua reflexão ética.

Como Sócrates e Platão e diferentemente dos sofistas, em contrapartida, Aristóteles também fez o discurso da Virtude, como bem universal a ser cultivado - Ética apriorística . Contudo, não a buscou num mundo imaginário, já que sua filosofia nitidamente substancialista e com as marcas da pesquisa naturalista, preocupou-se com o homem real. Assim sendo, para ele as aptidões intelectuais são inatas, mas a virtude moral se obtém por meios de exercícios e hábitos, além de ser encontrada e cultivada sempre no justo equilíbrio entre o que considera dois vícios: o excesso ou a falta. É a chamada teoria do justo meio.

Se a obra de todo pensador é produto de seu tempo, a teoria do justo meio de Aristóteles, ponto central de sua ética, também não deixa de ser produto do envolvimento social

a que esteve comprometido. Vejamos.

Aristóteles viveu num período histórico posterior ao do enfraquecimento da hegemonia política ateniense, e da passagem rápida pelas hegemonias espartana e tebana, assim como do preparo à hegemonia macedônica, a cujo império prestou relevantes serviços, como pensador ligado à Corte de Alexandre.

Do ponto de vista das classes sociais, a Grécia de seu tempo, independente desta ou daquela Cidade-Estado hegemônica, sua época se viu ameaçada constantemente pela classe intermediária de comerciantes, aquela mesma já do tempo de Platão, ascendendo-se na pirâmide social e tornando a sociedade mais dividida ou estratificada e sob a ameaça permanente de um conflito civil.

É de se esperar, então, que Aristóteles tenha adotado uma posição intermediária, voltada mais para a "classe média" ou profissional de Atenas, com a qual se identificava politicamente. Não foi à toa, por exemplo, que, da mesma forma que seu mestre, tenha gasto muitas páginas de seu tratado político, A Política, para justificar a escravidão, base da economia daquele Estado.

Enquanto que para os sofistas, por exemplo, não é a natureza, mas a lei social, que torna um homem livre outro escravo, Aristóteles, a propósito desta polêmica questão, adotara uma posição que tenta refutar a opinião platônica a respeito da autoridade política do senhor, como resultado de sua "virtude superior", assim como a ferina crítica sofística à aristocracia da virtude e do saber. Nada mais esperado, portanto, que Aristóteles tenha adotado e acentuado a virtude do meio-termo entre os extremos, justamente numa sociedade extremada, por um lado, pelo luxo, e, por outro, pela miséria.

Na verdade, este macedônico já se sentia em casa, apoiado em suas pesquisas pela Corte alexandrina e ladeado pelos membros da antiga aristocracia fundiária da *polis* ateniense, não queria, em contrapartida, desagradar uma classe média emergente.

Sua postura intelectual, portanto também ética, é te tal forma produto da realidade política em que viveu, que, com a derrota do partido macedônico e a morte de Alexandre, refugiou-se no exílio da ilha de Calcis, até a morte. Não vamos poupar o gênio de Aristóteles. Fatos como esses mostram o quanto a Ética, mesmo em tratados especiais, tem sido tributária da Política, ainda que sob a pena dos pensadores mais brilhantes.

É assim que no seu mais importante tratado da Ética, a obra *Etika Nikomakeia* (Ética a Nicômaco), expressa sua definição de Virtude a partir da idéia de justa medida: "É uma situação intermediária entre duas outras, que são falhas, pelo excesso de um lado, e pela carência, de outro; e mais o é pelo fato de que as situações falhas de um lado ficam aquém e de outro excedem o que é certo, tanto no lado dos sentimentos como dos atos. Mas a virtude encontra, e quando o encontra, o termo médio". [13]

Então, numa breve síntese, dos dois mais robustos pilares do pensamento grego, diria que tanto Platão como Aristóteles permanecem numa conceituação demasiado abstrata de uma moral justificadora do *status quo* social. Este, por vias da ética da justa medida. No caso, a defesa clara de interesses práticos de homens reais, isto é, de uma classe de comerciantes, milita - res... mantendo intacta a pirâmide social equilibrada pelos extremos. Aquele, por vias da ética do Bem implícita na visão da harmonia, retirada dos conceitos abstratos da Geometria, a serviço de uma Sociedade Ideal hipostaseada à musicalidade das esferas celestes, totalmente diversa da ordem social na terra. No caso, a convicção filosófico-política de que os homens de todas as classes serão um dia elevados à contemplação harmoniosa da idéia, após idas e regressos, isto é, mortes e renascimentos purificados pela Filosofia - teoria da reminiscência, que muito se aproxima da visão espiritualista da reencarnação. O corolário desta ideologia da aristocracia da Virtude só poderia resultar

numa espécie de negativismo ético de que o Ocidente assimilu por muito tempo.

3.5 - As raízes estóicas (greco-romanas)

Com a desintegração da *polis* grega, ateniense, espartana, tebana..., assim como do Império Macedônico, acontece o refluxo, para a Grécia Continental, das influências do Ocidente helenizado, assim como o retorno, para o Mediterrâneo, de influências orientais, sob forma de trocas comerciais e culturais. E outros grandes centros culturais serão criados, como a própria Alexandria, Rodhes, Pérgamo, Roma... [14]

Assim sendo, o homem grego não será mais o cidadão da *polis*, mas da *Kosmópolis*, isto é, cidadão do mundo, universal, já que do ponto de vista político Alexandre Magno abriu-lhe os espaços da *polis*, tão fechada e auto-suficiente e fez dele o "cidadão do império". Então, ao invés da convivência, profunda mas de certa forma estreita, da democracia ateniense, o mais perfeito modelo de cidade-Estado, a tendência deste novo cidadão é buscar outra forma de *autarkia*, agora mais abrangente.

Na Filosofia esta ampliação de convivências e influências será igualmente marcante e decisiva para os novos tempos. Mesmo com a continuidade das escolas gregas, como a Antiga Academia, o Liceu, o Jardim, as Escolas Socráticas, etc, as influências ético-pedagógicas e política dos filósofos gregos, enquanto intervensão do sábio na realidade, não mais pertencerão, nem às cidades-Estado gregas, nem a país algum, exclusivamente. Também o filósofo será mais um cidadão em busca da *autarkia*.

Assim, a profundidade e radicalidade gregas cedem lugar ao alargamento, ou, em alguns casos, à diluição de antigas doutrinas. Novas doutrinas, escolas, ou ramificações de escolas anteriores, via de regra renovadoras e com forte teor ético, serão fundadas e dispersas nas várias colônias ou centros culturais. E todas elas firmando-se nas bases deste novo ideário de

universalidade. Universalidade notada, por exemplo, na tendência eclética em agrupar várias doutrinas, como a epicurista, a estóica, a cética, a cínica e outras. Tal mentalidade, eclética e universalista, Roma assimilaria muito bem, tanto do ponto de vista cultural, - exemplo, a prática do mecenato -, como do ponto de vista político, no alrgamento de suas províncias e regiões. [15]

Com relação a Roma, mais diretamente, é fundamental lembrar que poucas vezes na História uma civilização mostrou com tamanha clareza, a sua completa, e, nela, as marcas deste ideário de universalidade política, em especial, aliada ao conseqüente delírio orgiástico do poder. Um poder nu, sem máscaras. O Senado Romano - SPQR = *Senatus Populusque Romanum* - que o confirme.

E Roma não se contentou apenas com pensadores ambulantes fazendo tráfico de influências em suas praças públicas. Ela os trouxe para as poltronas do poder. Destarte, com os pensadores no Senado, conseqüetemente a Filosofia também ascenderia ao poder. Com o tempo, não se tratou apenas do pensador ser mero preceptor de imperadores, como Aristóteles o fora na Grécia, ou mesmo o estóico Sêneca seria o preceptor de Nero. Roma teria, ao lado de grandes jurisconsultos, moralistas ou poetas, até imperadores-filósofos, como é o caso do estóico Marco Aurélio.

E como se daria a produção desta filosofia ampliada em seus horizontes geográfico-culturais e posteriormente ascendida ao trono?

Ora, com o domínio de Roma, "cidade eterna", sobre a Grécia, já helenística e decadente, e sobre Alexandria, - desde as conquistas resultantes das Guerras Púnicas -, acelerou -se o enfraquecimento do tirocínio intelectual típicamente grego. Um enfraquecimento que também já se achava em curso, quando Roma importou e produziu pensadores, literatos, artistas, oradores.

Importando mais que produzindo, é preciso frisar , Roma, no entretanto, não reeditou, em seu modelo exclusivo de *polis latina*, a mesma febre de indagações do tipo ateniense ,

apesar de se postar agora como o novo centro cultural do mundo. Conclusão, o maior legado intelectual romano para a História futura não será a Filosofia, masa Ciência Jurídica, cuja seiva até hoje absorvemos de suas raízes.

Não se trata, aqui, nem de comparações, nem de juízos de valores. Com Aristóteles a Grécia teria de certa forma encerrado seu ciclo clássico numa magna síntese especulativa. Caberia a Roma, como aconteceu, dar novas contribuições, em novas chaves e em novos tempos, e não simplesmente recopiar o modelo grego. Note-se aí, contudo, a crescente assimilação da cultura grega, mas pelas vias romanas, e, daí, a dissolução, não absoluta, mas sob a forma de sementeira, do pensamento grego.

Não estamos dizendo mais do que o óbvio. As civilizações têm suas leis de nascimento, crescimento, transformação e morte, como tudo o que tem vida. Caberá ao dogma cristão, que está para acontecer, vestir, à sua maneira, as roupagens do modelo cultural greco-romano.

E das escolas de filosofia que fizeram escala em Roma e marcou a mentalidade cristã, notadamente, uma delas foi o Estoicismo.

Bem antiga, esta filosofia teve várias fases, pois remonta à *stoa poikilê* (pórtico pintado) grega dos séculos IV-III, em que viveu seu fundador, Zenão de Cício (335-264 aC). Floresceu, todavia, nas regiões marginais à *polis* grega e sobretudo nos momentos de dispersão, tanto em sua fase alexandrina como na fase romana. Como o próprio nome originário indica, os estóicos tinham o costume de ensinar nas portas (pórticos) dos templos ou das grandes escolas, dando caráter de uma escola marginal em seu sentido originário.

Na esfera religiosa, ponto central da doutrina estóica, a finalidade última do estoicismo, mesmo versando sobre a conduta humana, é a aceitação da obra divina, algo parecido à mentalidade bíblica dos hebreus. Aliás, a concepção estóica de Deus aproxima-se muito da influência semítica, já que para eles

a causa primeira do Universo é o *Logos*. Esses Logos, entendido como Razão Universal, identifica-se com a idéia própria de Deus , algo muito próximo ao monoteísmo judaico-cristão. Os deuses das demais religiões populares e "pagãs", estes não foram totalmente condenados pelos estóicos, mas vistos como emanações diferenciadas dessa Razão Suprema - monismo emanacionista . De certa forma o estoicismo já dá significativos passos para preparar a primeira síntese neo-platônica e cristã, em que o Deus impassível e racional da Filosofia helênica será gradativamente assimilado pelo Deus semítico (*Jeovah*) e cristão (Cristo, o Messias).

A consequência disso, é que, na esfera ética, a moral, tornada gradativamente independente da religião na ética grega, prepara-se para retornar à heteronomia religiosa da futura teologia bíblico-cristã. E diluída na síntese cristã futura, a filosofia estóica, por conseguinte, sua ética, iria influenciar, indiretamente, a Idade Média, renovar-se no renascimento -na concepção da religião natural- e, após o século XVI, marcar influências na moral cristã moderna, na Reforma ou na Contra-Reforma.

Vale apena debulhar um pouco a ética estóica, porque, desde suas origens, trouxe novidades que permaneceram. Vejamos.

Modelo fiel do cidadão universal e cultivando uma filosofia intimista ou subjetiva ao extremo, marcada pela idéia da simpatia, o sábio estóico procurou estabelecer sua conduta moral no patamar da razão correta, ainda que tal conduta lhe trouxesse dor e não prazer e satisfação. Uma ética, contudo, diferenciada da idéia de ascese platônica, ou da prática cívica e política da virtude da justa medida aristotélica.

Esta razão, para o estóico, voltava-se para o sentido cósmico e universal - algo aproximado ao conceito de *nous* - do sistema pluralista do pré-socrático Anaxágoras, século V aC - e identificada com a idéia de natureza. Idéia central nesta filosofia, já que a partir dela o grande bem da vida, que também é

a Virtude, constrói sua base e cresce. O curioso nesta concepção um tanto rudimentar e naturalista de Vida, de Fidelidade e de Bem, é que o fim específico e último da Virtude, neste encontro de Moral, Religião e Filosofia, é livrar o homem do lado patológico - dos desvios - da mesma natureza, constituída também pelos afetos humanos e pelas más inclinações. Tratou-se, portanto, de uma ética marcada por uma espécie de "psicologia da negatividade" frente a esta mesma natureza que tanto prezavam. Assim postas as coisas, viver pleno de razão, para o estóico, significava conquistar a liberdade frente ao mal de todos os males: o vício. E tenazes no enfrentamento desta inclinação indesejável da natureza humana, foram os estóicos quem introduziram na Ética ocidental a noção de dever e do senso de responsabilidade, espécies de "ferramentas" bem afiadas da Razão, ou do que contemporaneamente Freud chama de "Princípio de Realidade".

Mas uma das contribuições mais significativas dessa doutrina, muito afim à universalidade, inclusive geográfica, de sua origem e que será também uma das marcas do Cristianismo Primitivo, é o fato de não ter sido elitista, como foram a maioria das escolas gregas. Para o estóico não só ao sábio, como *philo-sophos*, cabe o privilégio da verdade - aristocracia do saber que os sofistas também já criticavam em seu tempo -, mas a todos os homens, inclusive ao escravo. Exemplo disso é que em Roma, ao mesmo tempo que o estoicismo produziu imperadores filósofos, fez também de um escravo liberto, um filósofo, como foi o caso de Epicteto. Tratou-se de uma filosofia universalista que, antes de ascender ao topo da pirâmide do poder, alargou-se nas bases sociais sem fronteiras e sem compromissos declarados de classes, como as antigas escolas de Atenas. A concepção estóica da amizade, como é descrito em belíssimo texto do orador Cícero, é exemplo disso.

Cabe salientar, ainda, que esta origem descentralizada do estoicismo pode explicar o fato daquela filosofia não ter recebido nenhuma grande síntese e não ter-se radicalizado em

escolas ou sedes monumentais e ter-se diluído muitas vezes como espécie de "filosofia de fundo" noutras mentalidades, como viria acontecer em vários momentos do Cristianismo.[16]

Outras escolas ou mentalidades floresceram e também fizeram escala em Roma. O Ceticismo, primeira grande escola pós-aristotélica, fundada por Pirro (365-275 aC), mas de passagem insignificante pelo cenário cultural, e principalmente o Epicurismo, escola muito original, fundada por Epicuro de Samos (341-270 aC), uma das principais filosofias que pôs às claras o problema do prazer, das sensações, da liberdade da vontade, da imperturbalidade da alma, sob novo enfoque, além de certo "ateísmo" e da desmistificação da idéia de temor aos deuses e de fatalidade do destino - muito vivo nas mentalidades orientais, com forte influência no Cristianismo da Igreja. E, o que é importante, o espaço da filosofia para as mulheres, como acontecia no Jardim, escola fundada por Epicuro.

Centrando a questão da felicidade no equilíbrio racional das paixões, a ética epicurista enfatizou o problema do hedonismo: cultivo do prazer de forma positiva e equilibrada, vendo-o como sinônimo da própria felicidade. Foi, assim, de fundamental importância na intuição de uma sociedade livre de repressão da vontade, física, psicológica e moral. Tratou-se, todavia, de mais uma filosofia dissidente e condenada a não ter maior espaço social, pelo menos no universo cultural cristão, onde seria mais tarde relegada para segundo plano.

4 - A cosmovisão judaica e o esquema mental greco-romano.

Já lembramos que a história do Judaísmo é marcada profundamente pela experiência do êxodo: duas grandes Diásporas, inúmeras invasões às Doze Tribos e tentativas de intromissões de culturas estrangeiras no espaço nacionalista daquela cultura. Dessas intromissões a dominação grega, iniciada com a vitória de

Alexandre Magno - batalha de Isso, 333 aC -, não trouxe maiores problemas entre os ptolomeus e selêucidas. Mas no Egito, onde milhares de judeus haviam migrado desde a destruição de Judá pelos babilônios (586 aC) provocando a chamada Primeira Diáspora, a influência da cultura e dos costumes gregos sobre os judeus dispersos em Alexandria foi inevitável. A forte consciência de nacionalidade não evitou que os judeus dispersos adotassem a língua onde viviam, em detrimento do hebraico ou do aramaico. Eis um dos motivos pelos quais a Bíblia cristã será escrita nas línguas judaica, aramaica e também em grego, língua para qual a Bíblia foi traduzida para responder às necessidades daquela nação dispersa - a chamada "versão dos setenta doutores", no século III aC.

Mais tarde, após a vitória de Antíoco sobre os egípcios (198 aC), aos judeus dispersos são concedidos muitos privilégios, entre os quais a liberdade de divulgar esta tradução grega da Bíblia e de organizar, na Judéia, uma espécie de senado de anciãos encarregados de administrar a economia da comunidade - no sentido mesmo de *oikonomos*, leis gerais do funcionamento da casa. Este senado será mais tarde o Sinédrio, onde um dos mestres se incumbe das questões civis e outro, o sumo-sacerdote, das questões religiosas. Este Sinédrio comporá o corpo jurídico de representação dos judeus frente aos romanos, mas evidentemente com uma força representativa limitada.

Durante o domínio dos selêucidas esta administração continua sob a anuência e até sob indicação dos soberanos persas, como uma espécie de "política de apaziguamento". Neste sentido a relação dos judeus com os persas foi de vital importância para a sobrevivência dos próprios judeus, tendo ajudado a reunir os judeus dispersos e continuado a conferir ao judaísmo o seu caráter de união política por vias da religião e da Lei, ainda que sua cultura estivesse sendo penetrada pelas categorias gregas de pensamento.[17]

4.1 - A Bíblia, Fílon e a Gnose

Acontece que a Bíblia é um conjunto de textos, narrativas, relatos, poemas, lamentações... de caráter literário e carregada de uma intensa e rica simbologia. Quanto mais o tempo passa mais nos convencemos de que não deve ser lido em linha reta, literalmente. "A grande história bíblica é a história da eterna luta da alma pela salvação, uma descrição simbólica do progresso religioso de cada indivíduo. A saída dos isrealitas da Terra do Egito, por exemplo, simboliza a libertação do indivíduo de suas paixões corporais. A história de Abraão significa, antes de mais nada, o desenvolvimento interior do homem de fé. Adão é a alma que sucumbe à tentação, representado por Eva; de sua queda nasce o orgulho (Caim), e o Bem (Abel), acha-se desse modo eliminado da vida da alma. Esta, no entanto, pode elevar-se novamente pelo arrependimento (Enoc), e pela justiça (Noé), até a virtude, da qual cada um dos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) representa um aspecto, chegando assim à santidade total, figurado por Moisés. [18]

É aí que aparece o pensador Fílon, de Alexandria, membro da comunidade judaica, já no início de nossa era cristã, no seu afã incansável de tentar harmonizar as categorias filosóficas gregas com os preceitos estabelecidos pela Torá. Ora, as Sagradas Escrituras sempre foram muito pouco especulativas e deixavam sem resposta as indagações dos filósofos. Evidentemente que podemos falar de uma teologia - nos moldes da teologia da Igreja - como conhecimento sistematizado mais tarde, na Patrística. Mas guardadas as proporções Fílon será o primeiro teólogo, já que tenta harmonizar as alegorias bíblicas, como revelação sobrenatural, às exigências do pensamento especulativo, estabelecendo assim, a primeira ponte de passagem entre o *logos* cristão (Revelação) ao *logos* grego (especulação), pelo uso do método alegórico, abrindo o texto bíblico para a dupla leitura: a literal e a alegórica - ou oculta. O Prólogo de João, no Novo Testamento,

é um texto típico, específico dessa busca de compreensão original da mensagem cristã, penetrado por estas duas categorias.

Evidentemente que o uso da alegoria surge antes mesmo no mundo grego, já na literatura de Homero, aplicada à mitologia, ou mesmo nas escolas de pensamento, em que Platão, por exemplo, para aplicar as categorias de mundo sensível e inteligível, matéria e espírito, libertação das paixões, etc, já fez uso das mesmas, em ricos textos literários - como na famosa "alegoria da caverna", no livro VII d'A república.

Quando Fílon fez este trabalho de assentamento teórico da alegoria bíblica, a cultura greco-romana, judaica e proto-cristã de seu tempo já se achava interpenetrada pela *gnose* e reclamava, senão uma síntese, ainda impossível, pelo menos um ordenamento. Tanto é verdade que não foram os rabinos nem qualquer pensador judeu os continuadores de Fílon, mas os teólogos do próprio Cristianismo nascente. "Relacionada com todas as expressões do pensamento religioso da Antiguidade, a *gnose* constituía um fenômeno místico-filosófico, múltiplo em suas formas, mas uno em sua estrutura. Absorvendo princípios das religiões mistéricas , do platonismo e da astrologia, o gnosticismo caracterizava- se como um movimento sincretista que penetrava a filosofia religiosa helênica, o dualismo persa, os cultos sírios e egípcios, o judaísmo e o próprio Cristianismo." [19]

5 - A força querigmática da Igreja primitiva: o trabalho itinerante de João Batista, Paulo e outros.

Embora nem sempre percebamos, quando pronunciamos a palavra Jesus Cristo, estamos diante de problemas de difícil solução teórica, às vezes insolúveis, fora de um horizonte de crença, em que pese toda reflexão teológica articulada em torno da chamada "união hipostática", ou união das naturezas divina e humana numa só pessoa, desde o Concílio de Calcedônia, em 421 dC,

em que se tentou por termo a essa discussão sem se conseguir revolvê-la a contento.

Mais do que uma questão teórica trata-se, na verdade, de uma questão de fé. Jesus refere-se ao ser humano histórico, que nasceu e viveu na Palestina no tempo do imperador Tibério e morreu crucificado sob Pôncio Pilatos. Cristo refere-se ao ungido, ao profeta dos profetas, à transcendência divina dessa mesma pessoa, morto e ressuscitado. Na verdade o esforço de compreensão dessa relação, ainda um problema em aberto para a teologia, se dá no marco de um esforço de fé, mais que de reflexão, uma vez que o testemunho de fé (*kerygma*) da Igreja primitiva, contido nos livros do Novo Testamento e praticamente a única fonte de conhecimento histórico sobre Jesus de Nazaré, gravitam em torno do significado de Jesus como Cristo, o ressuscitado, num sem-número de relatos de quem nele acreditavam. Em outras palavras, para o *kerygma* - onde se incluía a leitura do próprio significado de *evan-gelios*, boa nova, mensagem - o problema de Cristo não é histórico, mas trans-histórico. "Para a tradição cristã original Jesus não é uma figura do passado mas, antes de tudo, o Senhor ressuscitado, que atua através de sua vontade, com o seu poder e sua palavra, na vida da Igreja (...) A Igreja compreende o passado da história de Jesus a partir de sua ressurreição dentre os mortos, incluindo-o na sua pregação como um acontecimento que diz respeito ao presente e desvenda o futuro." [20] Não é que queiramos fazer digressões em cima do tema, é que o encontro dessas duas palavras - Jesus e Cristo - simplesmente "deixa para trás" vinte séculos de tradição judaica, inaugurando no Ocidente uma religião e uma concepção de mundo de que jamais nos vemos livres.

Mas como a preocupação de nossa tese é perseguir a questão do corpo, vamos nessa busca de raízes apontar alguns elementos de contextuação histórica do momento do surto da mensagem cristã, como mensagem querigmática primitiva, importantes para

nossa elaboração.

Uma das observações centrais desse momento é concernente mesmo à relação entre Cristo e o Cristianismo nascente com o Judaísmo. Se do ponto de vista da doutrina Cristo significa um rompimento com o Judaísmo, do ponto de vista de contexto histórico representa uma continuidade em aspectos que aqui interessam. Troquemos isto em miúdos.

O primeiro dos aspectos é a continuidade do profetismo judaico, tão forte naquela cultura. Os judeus da época de Cristo ainda se achavam muito próximos da destruição de Jerusalém, no ano 70 aC, e da consequente dispersão política que ela representou, a chamada Segunda Diáspora. A comunidade judaica encontrava-se dispersa e ao mesmo tempo fechada, unida, vendo-a de fora para dentro, e desunida, vendo-a de dentro para dentro, em si mesma, porque fragmentada em seitas, necessitando recompor o Reino de Israel. [21] Não é à toa que a idéia de Reino é central na pregação de Cristo. ("Meu Reino não é deste mundo", etc.). Vale dizer, ao mesmo tempo em que se vivia a utopia da salvação, também a utopia moral - daí o acento no legalismo dos fariseus - e a utopia política - daí o radicalismo zelota. Para um povo que sempre se considerou especial, ungido por Deus pela Aliança, e separado deste mundo, pois nos cultos não se misturavam aos "infiéis", é um momento extremamente propício a uma agitada esperança messiânica e de intensa atividade proselitista. Cristo inclusive seria coroado como "rei dos judeus" com ironia pelos romanos, pois "não passava de um agitador a mais" que viria cobrir esta lacuna política.

O segundo aspecto é com referência a uma certa "ideologia de glorificação da pobreza", uma vez que a pregação de Cristo se espalhou na periferia social do Império e a pregação do "Reino" se voltava contra as riquezas e os excessos, como uma força motriz do profetismo, dentro da marginalidade social em que ecoava. Daí a força de discurso que a pobreza adquire no ministério de Cristo - como já acontecera com os profetas:

"Bem-aventurados os pobres, porque deles é o reino dos céus" (Mt. 3,2). Cristo aqui está de pleno acordo com as utopias políticas da tradição judaica, que via de regra anunciava a esperança de dias melhores ao povo sofredor.

Um terceiro aspecto, muito ligado ao que acaba de ser dito e que nos interessa muito de perto, é o desprezo do corpo que este ideário de glorificação da pobreza e do sofrimento, encerra, na relutância às necessidades de passar pelo sofrimento, fazer penitência, e outras vicissitudes, como se nota no ministério de João Batista.

Tratava-se de um homem de intenso ardor ascético, que jejuava em constante "deserto pessoal" (físico e moral), com orações, retiros, penitências, alimentando-se de gafanhotos, e outros exageros do gênero. "João usava uma vestimenta de peles de carneiro e um cinto de couro em volta dos rins. Alimentava-se de gafanhotos e mel silvestre. Pessoas de Jerusalém e de toda a Judéia e de toda a circunvizinhança do Jordão vinham a ele. Confessavam seus pecados e eram batizados por ele nas águas do Jordão"- como apregoa o evangelista Mateus (Mt. 3, 4-6)

A pregação de João Batista era propriamente uma pregação que não buscava a reintegração política do povo disperso mas a reintegração moral - inclusive com manifesta ferocidade contra a piedade exterior dos fariseus e saduceus - e uma tentativa de renovação da mensagem sempre ameaçadora dos profetas - sobretudo Isaías - no sentido de " preparar os caminhos do Sen - hor" como o juiz do mundo, por vias do arrependimento e do batismo. "Como 'batismo de arrependimento' (Mc 1,4) é a última preparação para o iminente 'batismo' do Messias, o selo que precisava o batizado, da ira divina que há-de vir." [22] Neste sentido João Batista repõe em circulação, no ambiente que preparava a vinda do Cristo ressuscitado, um discurso julgado severo, que fala direto ao coração, com forte tom moralizante, algo já verificado na tradição profética judaica. Nunca mais o Cristianismo se verá livre desse tipo de discurso que voltará sempre nos momentos

de renovação religiosa e notadamente nos movimentos messiânicos de toda parte.

Mas não se trata apenas de discurso. Dado o ambiente histórico-geográfico em que a mensagem cristã floresceu, se não levarmos em conta o contexto dessa pregação, a impressão que se tem hoje é que a mensagem cristã floresceu como a mensagem da desgraça física: o raquitismo, a penitência, até mesmo uma certa idéia de anti-higiene - essa repassada por João Batista -, numa autêntica investida cultural e doutrinária contra o corpo, como o "espaço reservado ao sofrimento". Essa "ideologia", por mais variadas leituras que hoje possam receber, perpassará toda a cultura cristã nestes dois milênios.

Seguindo este itinerário da penitência, da itinerância e sobretudo da conversão, como história pessoal de vida, uma das figuras mais proeminentes do ministério cristão é Paulo. A história pessoal de Paulo é uma história de duas páginas: antes como Saulo, e depois da conversão como Paulo de Tarso, de cuja vida, itinerância e ministério o Cristianismo começa a adquirir o caráter de universalidade, guardadas as proporções de tempo e espaço. Evidentemente Paulo faz o trabalho apostólico num momento em que a descoberta da excelência da fé e da mensagem cristã da salvação é a novidade que irá agrupar os cristãos na Igreja primitiva em formação, após a morte e ressurreição de Cristo e o evento ou a narrativa do Petencostes. O Ato dos Apóstolos será o livro-testemunha fundamental para essa "campanha de conversão à Igreja" - à *ecclesia*, comunidade de fé - de um primeiro momento, por vias do mesmo testemunho de fé (*kerygma*), numa mensagem ainda muito viva na memória de todos.

Colocando-se como alguém "indigno da mensagem que prega", por ter antes perseguido os cristãos quando era soldado romano, a mensagem de Paulo será uma das mais inflamadas defesas do querigma cristão. Uma mensagem emocionada, inflamada de amor ao ministério ao qual se entrega de corpo e alma pelo resto da vida. "Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei

à fé. Resta-me agora receber a coroa da justiça..." (II Tim. 4, 7-8).

Mas ainda que marcado pelo ardor da mensagem, produzindo às vezes belíssimas páginas do Novo Testamento, com suas epístolas - como no título "excelência da caridade", em I Cor.13, 1-13 - , o apelo aos dons, ao carisma... da mensagem de Paulo se pode inferir uma primeira e rudmentar antropologia cristã, importante para nossa análise. Suas investidas contra "o mal da carne", a idolatria... seus conselhos e preceitos morais, etc. (Veremos um pouco mais detalhadamente no capítulo 2 da segunda parte sobre a teologia paulina).

Como os demais evangelhistas, outro pregador, como João na sua ânsia pela busca de compreensão profunda do *logos* originário do Cristianismo, um evangelho de extremado conteúdo simbólico, terão suas mensagens incluídas neste contexto querigmático onde o ardor da mensagem é extremamente forte.

Enfim, nesta parte queremos registrar apenas a necessidade dessa força de revelação da mensagem do Cristianismo originário de cuja formação - como em João Batista - , o contexto histórico da época não permitia extrapolar. Não é exagerado relembrar que a História só aceita incorporar-se nela o que nela faz sentido. E aquele era o momento histórico de um messianismo tal qual cabia no contexto. [23]

6 - A Igreja romana e a síntese cultural necessária

Antes de avançarmos na constituição da Igreja primitiva, precisamos atentar para duas palavrinhas ainda que rápidas: uma sobre Cristo e sua mensagem e outra sobre o terreno histórico - portanto, ético-religioso, sócio-político - onde essa mensagem lastrou-se.

Ora, se entendermos que a irrupção do Cristianismo é grosso modo a história do triunfo de uma vitoriosa cosmovisão é fora do espaço puramente romanizado da Igreja primitiva que

estão fixadas suas raízes. Daí nossa constante preocupação com essa busca com o que há de anterioridade nessa formação.

A vida e o ministério religioso de Cristo se deu num momento de busca de utopias políticas, morais e religiosas . Do ponto de vista político, entretanto, o movimento messiânico inaugurado por Cristo é sobremaneira "apolítico" no sentido estrito de política partidária, e surge até em posição aos círculos oficiais do judaísmo, muito embora Cristo tenha sido confundido pelos romanos como um agitador.

Aliás, na base dessa oposição manifesta aos círculos judaicos é que Cristo "contribui" para apressar sua morte nos braços do próprio judaísmo, uma vez que as autoridades judaicas, que recebiam favores político-administrativos do Império - cargos, espaços para as sinagogas e outros - a fim de manter a calma política, tenham entregue Cristo aos romanos, denunciando-o como zelota. É neste sentido que a morte de Cristo pode ter acontecido como espécie de "estratégia política"-e aqui não estamos fazendo nenhuma leitura teológica, mas puramente histórica do fato -, mas sua mensagem extrapola, em muito, este círculo de messianismo político, *strictu sensu*.

Em várias passagens do Novo Testamento, notadamente nas narrativas de sua paixão e morte, fica claro que Cristo não pretendia insurgir-se contra o Império Romano. E aí entra o aspecto moral e religioso mas, por extensão, diferentemente "revolucionário" de sua mensagem. Uma pregação que justamente se defrontava com o moralismo frio e legalista vigente e que abria espaços sociais significativos para Cristo conviver com todos , indistintamente, inclusive os de má reputação moral: ladrões , prostitutas, pecadores em geral, enfim, imagem de um verdadeiro "escândalo moral". Curiosamente, anulando a distinção dicotômica entre o "sagrado" e o "profano", como dimensões da realidade , mas em verdadeira situação de anátema no contexto vigente, Cristo mostrou que dar-se a Deus não significava mais o retiro num paraíso de espiritualidade nem o aniquilamento do eu em intermi-

náveis meditações e mortificações, no culto oficial, etc., mas sobretudo a disponibilidade para o encontro do Deus-Pai no amor ao próximo como a própria manifestação do amor de Deus - ou a Deus. Diante dessa mensagem "escandalosa" mas tão simples da lei maior do amor, muitas vezes por ele repetida, tanto a lei moral como a lei política ou se aniquilam ou adquirem novo sentido, nessa nova, questionante e diferenciada utopia da vida eterna . "O Cristianismo não conhece provisões nem programas para o futuro do homem. Nem tampouco estabelece tarefas de transformação do mundo. Apenas dá aos cristãos a consciência de sua própria finitude e do caráter essencialmente provisório e insuficiente das instituições terrestres. A moral escatológica - determinada pelo que ocorrerá no final dos tempos - do Cristianismo pode levar os cristãos tanto à inércia quanto à transformação da socieda - de." [24]

Mas o triunfo do Cristianismo extrapola, evidentemente, a figura do Jesus histórico. Num contexto mais genérico , muitas águas correm sob a ponte do tempo, na passagem lenta, mas de profunda correnteza da cosmovisão greco-romana para a cosmovisão cristã e, por excelência, para a caracterização histórica da Igreja primitiva.

Para entendermos, ainda que rapidamente, mas pelas bases, a irrupção histórica desta revolução ético-religiosa, cultural e política, devemos ter em mira pelo menos dois momentos civilizatórios bem distintos. Primeiro, o de suas raízes cultu - rais e doutrinárias mais fundas e mais antigas, marcadas pelas influências vetero-testamentárias semíticas - ou hebraicas - assim como as fortes tinturas do *Logos* grego, impregnadas nesta imensa e antiga tela em que formas muito singulares de cultura ganharam força histórica. Segundo, o de sua estruturação institucional e amadurecimento histórico por vias da romanização do Cristianismo via Igreja, acontecido lentamente, mas de modo crescente e definitivo, nos primeiros cinco séculos de nossa era , marcando apenas a etapa inicial de um triunfo milenar.

Com o estiloamento cultural e econômico da *polis* grega, já na fase helenístico-romana, a cultura grega na verdade deixou o Ocidente sem respostas históricas a muitas perguntas que as filosofias da fase helênica suscitaram - as cosmogonias de origem jônica, o pitagorismo, as iniciações ritualísticas do orfismo, o subjetivismo socrático ou sofístico... Ora, no passo civilizatório posterior, nada mais esperado que as novas Filosofias -, uma rica profusão eclética de forte acento ético - e Revelação Divina - os elementos culturais da mentalidade he - braica insconscientemente assimilados pelas categorias mentais do pensamento grego e mesclados também a outros elementos de heranças orientais - caminhassem para harmonizar, com o tempo, esta duplicidade de tons, enriquecida pelo painel especulativo - grego - com as revolucionárias respostas históricas do Cristianismo primitivo. Além do mais, a ânsia e ao mesmo tempo a necessidade histórica da Igreja Primitiva em querer dar todas as respostas "finais" - teológicas e teleológicas - às perguntas deixadas em aberto pelos gregos nunca coube tão bem dentro de um terreno cultural e de um tempo histórico específico - *Kairós* - bem preparado para resolvê-las.

E o que ocorreu, na prática sócio cultural e religiosa do Cristianismo Primitivo, que tornou sua mensagem historicamente plausível e socialmente revolucionária?

Ora, com a entrada dos cristãos em cena dá-se lugar, num primeiro momento, à via mais emotiva e direta da vivência da Verdade, entendida como Boa Nova, bem como o testemunho dessa verdade. Ainda escondidos nas catacumbas e inflamados pelas perseguições, aos cristãos não interessava tanto o raciocínio lógico-especulativo - nem tinham espaço social para tanto-, mas a experiência do *Logos* entendida como a experiência direta e vivencial da Palavra e do Mistério. - Veja-se como exemplo , pelo menos "literário", o Prólogo do Evangelho de João. A missão sacramental de S. João Batista ou o trabalho itinerante de pregação, inclusive entre os gregos, do apóstolo Paulo, que aqui

já lembramos, são também exemplos desse novo momento, essencialmente místico, revelador, profético.

Reflitemos um pouco mais. No passado, se os gregos esbanjavam certo tirocínio mental e experiência ético-pedagógica e democrática, - democracia elitista a seu modo, evidentemente - a eles, agora dispersos, faltava - como sempre faltou - o mais importante instrumento prático e existencial: a visão de História, que só o Cristianismo tinha condições de manifestar , "amarrado" que estava à vivência popular da doutrina e ao apro - fundamento da Tradição Bíblica, notadamente da tradição profética, de forte denúncia social. Além do mais, a visão recente, ainda tão viva, de Pessoa - Humano-Divina -, que Cristo contempla - ria na síntese Deus-feito-homem, assim como a consequente resposta histórica do problema da salvação, jamais posto de forma tão clara como a da redenção pela cruz. Tudo isto junto assumia, no *querygma*, na prática da pregação viva, real, existencial, carismática, esta resposta histórica de um momento civilizatório tão carente de nova síntese.

A presença de Cristo, de fato, representou uma inegável revolução de significado religioso a partir de uma virada utópica sem precedentes com relação aos deuses do passado. Tanto é verdade que a mudança de ótica religiosa inaugurada por Cristo e seus apóstolos chegou a ser encarada como verdadeiro "escândalo" moral, não para o povo desesperado que o acolheu como a se - menteira da esperança, mas para as elites intelectuais decaden - tes da época. Sobretudo gregos e judeus. E, como era o esperado, tal revolução de mensagem lastrou-se como erva daninha na periferia social do Império Romano.

A História, fruto dessa teia de relações, jamais acontece sem estar apontada para os horizontes das utopias, o que seria absurdo e impensável. Com ou sem a presença do Divino em seus palcos, as relações humanas não vingam num vazio absoluto de projetos. E o Cristianismo não fugiu a esta regra implacável dos acontecimentos. Completando ou até invertendo as utopias

morais e religiosas de então, ou seja, entrando na História pe - las suas próprias portas para tentar salvar o homem, na mais con creta, densa e questionante das mensagens até então conhecidas no Ocidente, o Deus-homem cristão revolveu profundamente conceitos éticos do passado, como Virtude, Bem, Salvação, Amor, e ou - tros. Conceitos que os gregos tão bem refletiam mas deixavam em aberto, nas suas soluções intelectivas e elitistas, salvo raras exceções.

Por que concreta, densa, questionante?

Ora, com Cristo em cena não se tratava apenas da imperfeição - do homem - tendendo para a perfeição - Deus, Javeh, Princípio Primeiro... -, mas como ato supremo mesmo da perfeição Divina - vestida de "humilhação" - realizada na afirmação evangélica do amor ao próximo por vias do drama da redenção pela cruz. Tamanha densidade de mensagem, que nenhuma outra utopia religiosa, ocidental, pelo menos, tinha condições para suplantá-la. Pelo menos naquele momento civilizatório.

Voltemos rapidamente aos gregos para averiguarmos o que faltou às suas utopias. Utopias não menos densas e gran - diosas, é preciso lembrar.

Na verdade a ética grega, vista muito *en passant*, não fugiu muito ao mito cristão do paraíso perdido, na sua visão fatalista do homem como um existente impossibilitado de ser. - Vejam-se as tragédias clássicas. Acontece que os gregos formularam o problema de uma certa "negatividade natural" do homem sem poder resovê-lo, pois outra coisa não fizeram senão jogar para "fora" do homem e do *cosmos* a que tanto apreciavam, a solução de seus males.

Buscando a Verdade invariavelmente como algo "fora do mundo" - visão magnificamente condensada por Platão - e voltada para uma realidade última e finalística - *telos*, veja-se a síntese lógico-metafísica aristotélica -, e ainda que estruturando o mundo, a partir da *phisis*, como um todo unificado *Kosmos*,

o que ocorreu? A Verdade última do mundo como "totalidade" e seu sentido - chamavam de Princípio Unificador, *nous*, etc. - pareceu lhes um conceito ainda por vezes tateante, "inseguro" até, de forma que o próprio mundo real dos homens - a antropologia filosófica contemporânea chama de totalidade real - naquele denso horizonte civilizatório permaneceu ainda despido e carente de "verdade". Tal carência tornou os filósofos gregos profundos indagadores do ser, da natureza humana e natural, mas permanentemente, insatisfeitos com o resultado de seu empenho filosófico. Relembrando Platão, seu mais brilhante utopista, o mundo sensível para ele nunca deixou de mostrar as marcas da própria imperfeição, da injustiça... lugar impróprio à realização *in totum* do Ser, do Belo, etc.

Mas esta visão, com as marcas simultâneas do Belo e do Trágico não é, contudo, plenamente desesperançada. Aliás, jamais houve, no seio da História, a possibilidade da plena desesperança. E tal visão, negativamente utópica, fez duplamente do homem grego, pessimista, ao encarar seu mundo circundante, e otimista, com relação à sua consciência ética da realização da Virtude. Consciência com traços marcadamente intimistas ou subjetivos - veja-se o moralismo irônico de Sócrates -, diante do desejo implacável de tornar a *polis* mais humana, mesmo não dispondo de categorias sociais revolucionárias para tal empreendimento. E dentre tais categorias, o mais caro deles é o próprio sentido para sua História, porta de entrada para toda e qualquer revolução social. Em outras palavras, foi esta carência de sentido - meta ou trans-histórico - que tornou o grego trágico, mas, é preciso repetir, não plenamente desesperançado. De certa forma o grego sentia estar a caminho das respostas reclamadas ardendo-lhe no fogo sagrado de suas indagações.

E justamente este sentido, ainda oculto para os gregos, que o Cristianismo iria inaugurar como utopia positiva, mesmo sem tencionar fazer um discurso político, *strictu sensu*. O Cristianismo viria cumprir este ciclo de esperança - como mensagem

escatológica - que bradava noutros tempos sob formas culturais , dentre elas, por que não, a grandeza da tragédia clássica.

No universo cultural romano este aspecto muito vivo, delirante às vezes, do mito cristão da necessidade de salvação, vê-se ampliado, na prática, pela influência jurídica romana e cooptado pela ação histórica da Igreja primitiva, romanizada gradativamente em suas bases.

De que maneira?

Se na cosmovisão grega a lógica da natureza produziu e influenciou uma visão negativa e trágica do Mal Natural,na cosmovisão romana o modelo dominante seria o da Lei, da Sociedade, do Estado, Em Roma o mal significava crime, o homem decaído era o réu e sua cura só poderia ser a punição pela lei. - Vejam-se os extraordinários embates de Cícero no Senado. A realidade toda para os romanos transformou-se, com o tempo, numa espécie de tribunal de homens. O que eles mais queriam era a justiça na terra, operando, pela força da lei, a reparação dos crimes - Justiça retributiva. O próprio julgamento de Cristo é reflexo disso.

Na ótica do Cristianismo as coisas mudariam, ganhando um peso ético sem precedentes. O Mal chamava-se pecado, e o réu, pecador. E o esquema romano seria facilmente assimilado pelos cristãos, de modo paralelo, no sentido mesmo da vigia sobre os próprios pecados, tendo em vista a ética intimista da salvação da alma. Uma recompensa futura, ou seja, deslocada do aqui e agora de sua condição, mas de forte atração. Atração popular , sobretudo. Era a Igreja em vias de romanização cultural de sua "ideologia" religiosa.

Assim sendo, desde os tempos da Cristandade primitiva, a ética cristã foi decisiva para orientar uma forma um tanto quanto padronizada de comportamento, quando tornou todos os homens de boa fé atentos numa luta incessante contra o Mal, sob a face do Pecado, visando recompensar suas culpas pela prática e pelo mérito das boas obras. Uma vez definido este modelo universal de repetição, no tempo, de que a eternidade dele exigia ,

a ética cristã iria cristalizar-se nos momentos civilizatórios posteriores - Cristandade Medieval, Neo-Cristandade Moderna/Contemporânea. Curiosamente, uma das consequências que o Cristianismo iria amargar pelo fato de ter trazido para o seio da própria História a consciência da eternidade é, com o tempo, - vejam que ironia! - permanecer numa ética contraditoriamente "congelada" para todo o tempo, num modelo histórico em si mesmo atemporal ou eterno, metafísico e absoluto. Deixando de ser historicamente revolucionária, como acontecera, por exemplo, na reação cristã primitiva ao legalismo judaico, a ética cristã terá de vestir, mais tarde, as roupagens de uma teologia dominadora, absoluta e intolerante, que fará de toda filosofia possível sua servidora - *Philosophia, ancilla Theologiae*, dirão os teólogos da era medieval tardia.

E o que ocorrerá com a moral cristã face a esta ética cristalizada historicamente como mensagem universal e única?

Revolucionada pela utopia da Salvação - Boa Nova/Reino de Deus -, a cultura cristã tomou rumos cada vez mais nítidos de um delineamento muito específico e *sui generis* timbrados nos brasões inconfundíveis de sua identidade.

E o primeiro e até natural efeito da cultura cristã à moral dela produzida foi a inevitável volta à posição de dependência em face da mensagem religiosa: moral heterônoma. Tratou-se, portanto, de uma nova moral, mas de conteúdo essencialmente religioso, mesclada em suas bases hebraicas e às mentalidades platônica e estóica, notadamente.

Revolvendo e até anulando em grande parte as concepções "pagãs" de mundo, e conseguindo atravessar intacta toda a Idade Média, a concepção cristã do mundo, via Igreja romanizada, ditou como lhe convinha os padrões morais, sob a égide das implacáveis regras do poder econômico a que estava cada vez mais aliada a Igreja. De forte conotação doutrinária e salvífica,esta

concepção emergiu da contraposição de deuses em vista da implantação do vitorioso monoteísmo hebreu. Trocando em miúdos, aos deuses do paganismo, ou seja, das mitologias e teogonias do passado, sobretudo o politeísmo romano, e ao Deus Racional da filosofia grega, opôs-se o monoteísmo bíblico como elemento de síntese integradora. E com a vitória do monoteísmo e a crescente organização sistemática da teologia, estava implantada a mais sólida base para o futuro dogmatismo de suas posições doutrinárias. E o resultado seria uma rígida e triunfante moral cristã, tributária desta síntese teórica perfeita ainda que tivesse de enfrentar sérios problemas de relações culturais pluriformes. "Situando-se no tempo presente, a cristandade viu-se obrigada a repensar o problema de suas relações com o mundo que parecia mais durável do que ela acreditava. E, uma vez enraizada no meio greco-romano, era necessário tomar posição diante da cultura clássica. e seus aspectos filosóficos e religiosos. O problema tornava- se maior porque os convertidos vinham, em grande parte, do paganismo: a conversão não deveria significar para eles uma ruptura total com valores que os haviam orientado. O Cristianismo precisava integrar certos elementos do patrimônio clássico. Esse problema já se colocara aos judeus da Diáspora, e Fílon (cerca de 13 aC-54 dC) havia elaborado uma conciliação entre a revelação bíblica e o pensamento grego, combinando religião judaica com filosofia helêni ca. Os cristãos aproveitaram seu exemplo: impregnaram de um espírito novo certos usos próprios ao mundo romano. O paganismo foi, naturalmente, rejeitado como religião porque a idolatria era considerada fonte de todos os vícios. Entretanto, a convicção de que acima dos erros, nas origens da raça humana, existia uma revelação natural e cósmica, amainou os choques do Cristianismo com o meio pagão. E, assim, o século III marcou o nascimento da civilização cristã." [25]

Mas o triunfo do Cristianismo da Igreja Romana tem também suas razões políticas e mostra, por outro lado, que o

poder não acontece sem a conquista e articulação do conhecimento. Ou ele é sua mola propulsora, ou sua destruição. E o longo predomínio intelectual da Igreja, não caiu dos céus, mas atrelou - se sobremodo a uma base política, histórica, de longa tradição imperial. Se não, vejamos:

Até o final do primeiro século de nossa era, mais precisamente no ano 100, o Cristianismo já havia se estabelecido em todo território da Ásia Menor, na Macedônia, na Grécia, em Roma, de uma forma ou de outra, como religião "periférica" mas questionadora, e, em certa medida, também no Egito. Apesar das diferenças de estilo, doutrina, culto... onde o Cristianismo se lastrou, sua organização se verificou mais efetivamente no século II e foi justamente o combate às heresias da época que atribuiu firmesa e sustentação à Igreja. "No final do século II já era a Igreja denominada 'católica' (universal), termo usado pela primeira vez por Inácio. Também a primeira tentativa de estabelecimento do Cânon do Novo Testamento é desse período. Ao redor do ano 150 a Bíblia grega é traduzida para o latim, para uso na África." [26]

Mas para minar as formas discordantes da cultura religiosa do Império Romano - politeísmo, paganismo, mitotogias... - com relação ao Cristianismo, a revolução da mensagem cristã não teria sido viável por muito tempo sem um remodelamento estrutural das relações de poder e transmissão da nova cultura.

Trocando em miúdos, para se manter historicamente, o Cristianismo da Igreja primitiva precisou vestir uma roupagem institucional mais robusta, típica mesmo da imgem distanciada que hoje temos das armaduras de guerra medievais. E tal fato aconteceu principalmente após a "conversão" do imperador Constantino, o Grande (287-337), seguido por Teodorico, Teodósio e tantos outros futuros imperadores católicos.

A partir de seus decretos, o edito de Milão, no ano 313, a Igreja seria convidada a fazer uma aliança crescente

com o poder temporal. Na prática, entre tantas vantagens, isto significou o convite aberto para os cristãos deixarem as catacumbas ou a periferia sócio-cultural e participarem dos altares oficiais do Império - mais tarde seria denominado "Sacro Império" - sem, contudo, tere de paganizar-se. Ora, chegou um tempo em que não era mais negócio compensador para os imperadores ou governadores das províncias continuar perseguindo os cristãos.

Com isso casou-se a visão - transcendente ou das coisas divinas - da fé cristã com as benemesses - imanentes ou humanas, terrenas - do poder, que também vestiu a roupagem religiosa do catolicismo conveniente. Não se tratou, portanto, apenas de uma questão subjetiva de pura fé dos imperadores e seus *staffs*, se esta não lhes trouxesse dividendos políticos. O poder, não esqueçamos, sempre foi especialista em conveniências.[27]

E o resultado desse acasalamento celestial/imperial é que, na prática, desfez-se o dualismo céus-terra, embora permanecendo como teoria ou doutrina. Mas operado como forma de dominação cultural, esse dualismo, na verdade abstrato apenas , mas necessário como afiado instrumento do poder - ideologia - , avalizou o Cristianismo e conferiu à Igreja a primazia de ser , na terra, portanto na totalidade e concreta de seus atos, a realizadora, guia e guardiã da utopia da salvação dos homens, nos céus, evidentemente.

Ora, é lógico que com esta síntese teórico-prática político-cultural-ético-religiosa, cabia à Igreja zelar pelo prêmio e jogar todo seu esforço no sentido de justificar esta aliança. E ela o faria às vezes de forma velada, sigilosa, às vezes de forma aberta, declarada, durante toda a Idade Média, também conforme as conveniências de espaço e tempo. Triunfante na terra, ela punha nos céus o **finalismo** de sua utopia, ligando todos os canais teórico-práticos de que dispunha e visando a preservação, a ferro e fogo, daquela conquista histórica. Era o poder necessitando de abstrações - teológicas, éticas... - para se manter.

6.1 - *Ecclesia docens* : a apologética - o clero primitivo

Há um ponto que deve ser colocado referentemente ao culto cristão, que antecede à constituição do clero e que está ligado ao caráter revolucionário da mensagem de Cristo, do ponto de vista da experiência imediata do *kerygma* e ao judaísmo, do ponto de vista da Tradição.

Se o judaísmo contribuiu para "purificar" o culto por não se misturar com as outras culturas, o Cristianismo primitivo, não enfatizando a exterioridade e o legalismo de culto, como faziam os judeus nas sinagogas, também deu um alcance revolucionário no sentido mesmo dessa "purificação" do culto, trazendo-o para o campo da simplicidade gestual nas experiências estreitas, intimistas, das primeiras comunidades.

Pois bem, ainda que Cristo tenha tido "livre trânsito" em todas as formas de vida, a sua mensagem foi de tal forma revolucionária que os cristãos das primeiras comunidades, num momento privilegiado e de grande envergadura da palavra e do símbolo, não precisavam usar de "excessos" em sua transação com a palavra, os símbolos, os gestos, o ritual, o culto... como os ritos cruentos, enternecedores e inebriantes que proliferavam no Império - sacrifícios de animais e até de crianças, bebidas em excessos, transes, etc. Do ponto de vista simbólico a força de concentração e "pureza" dos rituais cristãos, como a água no batismo, o vinho e o pão na eucaristia, entre outros, eram suficientes para trazer para a Tradição religiosa do Ocidente esta "purificação" e esta tamanha capacidade de síntese entre a palavra e os parcos gestos, com a extremada simplicidade, sem diminuir seus intensos significados.

Por outro lado, se isto representou a excelência do Cristianismo originário, também contribuiu de certa forma para "tornar ausente" o corpo ritual - o corpo que dança, por exemplo - uma vez que os próprios cristãos estavam influenciados pe-

lo discurso que investia contra os "excessos" do paganismo, entre eles, a luxúria. As formas de vida e de socialização de bens das primeiras comunidades assim como a simplicidade do culto cristão se devem, convém lembrar, principalmente à influência dos essênios. Ademais, do ponto de vista do monoteísmo herdado dos judeus, da moral do amor ao próximo e da simbologia simplificada ao máximo, tratou-se de uma resposta, em termos notadamente de culto religioso, que nenhuma divindade romana, por mais "eclética" ou "polivalente" que fosse - para vários gostos e funções- pôde refletir com tamanha síntese de significado.

Dito isto, convém notar, contudo, que o messianismo religioso da Igreja primitiva teve alguns problemas referentes à "expectativa de salvação" que ele encerra. Expectativa no sentido de um retorno quase que imediato do Messias, do Cristo ressuscitado que iria trazer a remissão religiosa, moral e política de um povo sofredor, mas esperançado. Com certeza esse messianismo tenha sido a força motriz, quase cega às vezes, da ideologia do martírio que marcou a era das perseguições, e tenha obscurecido, com seu forte teor emocional, a linha demarcatória entre política dos primeiros cristãos com a mensagem propriamente religiosa e/ou escatológica desse "retorno do Cristo julgador e salvador".

A mensagem escatológica era muito acentuada no testemunho de fé. E aí começam as questões teóricas em torno de termos centrais da teologia futura, como Reino, Parusia, Igreja, assim por diante. O termo *ecclesia*, a propósito, empregado em seu sentido histórico concreto de comunidade, passou a designar também uma realidade transcendente genérica por força da própria mensagem soteriológica e escatológica que encerrava e ainda encerra. Consideravam-na como uma reunião de fiéis que participavam, *latu sensu* da mesma vida sacramental - "Os cristãos tinham tudo em comum", como se lê no Ato do Apóstolos - e partilhavam , com o partir extremamente simbólico e concreto do pão, da mesma

esperança escatológica, como *leit motiv* dessa união. Assim, a Igreja empírica, concreta, histórica, terrena, comunitária, existia supostamente apenas como simples "antecipação" e "representação" da Igreja futura: a do Reino.

A fé na vinda próxima do Cristo estava viva mas começou a sofrer um certo esmorecimento que nem a crescente eclesialização da cultura conseguiu amainar. Evidentemente as controvérsias não tardaram a aparecer, como na heresia do montanismo, uma doutrina favorável ao reforço extremado da pregação escatológica; quase que numa espécie de messianismo desvairado, em detrimento da própria institucionalização da Igreja, que acontecia num crescendo inevitável. [28]

Acontece que a inconstitucionalização da Igreja representava a própria institucionalização da doutrina. Se a Igreja romana fez, na sua prática histórica e a seu modo a sua síntese cultural, então necessária à sua própria "sobrevivência", era preciso apresentar-se como o espaço institucional de elaboração de um pensamento, em formação, mas num universo em si mesmo eclético. Não foi à toa que daí para frente começou a investir contra mas ao mesmo tempo ter de conviver com inúmeras heresias.

Desde o trabalho incansável da *Didaquê* apostólica, embora de elaboração teórica mais simplificada dado seu caráter mais vivencial, esta convivência já havia sido iniciada. Contudo, tensões advindas da relação entre a Igreja institucionalizada e a Igreja do Reino, escatológica, precisavam de soluções doutrinárias, de duplo alcance da apologética. Foi o que aconteceu num primeiro grande esforço da apologética cristã. "Surgiu uma 'apologética do adiamento'. Através dela reconhecia-se que a expectativa escatológica e os elementos institucionais pertenciam igualmente à Tradição apostólica. Desse modo decresceu a tensão entre presente e futuro, possibilitando ainda nova interpretação das afirmações escatológicas: a Igreja como comunidade de culto institucionalizada, já participava do mundo futuro. [29]

Assim, a apologética cristã primitiva foi fundamen

tal para manter, agora sob novo teto institucional, a revolução da mensagem causada pela presença - primeira vinda - de Cristo, numa síntese tentada entre a realidade terrena e a realidade celeste, tendo a Parusia como o "gancho" dessa mensagem em sua versão religiosa e institucional, fazendo-se cultura - daí para a frente, sob forma de cultura dominante. Termos como Ressurreição, Reino dos Céus, Glória e Glorificação, Juízo Final, entre outros, passarão a gravitar esse mundo teocêntrico, cada vez mais ordenado, institucional e culturalmente. A influência milenar - até a "secularização" pós-renascentista - do Cristianismo da Igreja nas artes, no pensamento e na literatura ocidentais, bem o expressam.

O trabalho dos apologistas, o de fazer amarras entre as culturas pagã e cristã bem como no encontro de várias filosofias aí implicadas foi fundamental. Influenciados sobretudo por Platão ou usando categorias ainda dispersos da Lógica aristotélica, a grande inovação conseguida foi o fato de terem dado expressão à mensagem cristã utilizando-se das estruturas, categorias e até linguagem gregas de pensamento, inclusive utilizando-se de princípios da moral estóica, ou mesmo convencendo os cristãos dos círculos intelectuais mais "fechados", no sentido de desenraizamento dos preconceitos alimentados originariamente contra o Cristianismo. No século II dC, no reinado de Antonino, a elaboração teórica e a militância apologética dos primeiros pensadores cristãos atingiu grande vulto. Às voltas ainda com as questões levantadas pela *gnose* - pois cumpria-se entender, a partir do esquema mental greco-romano a força reveladora do *Logos* divino - sob a influência grega inquestionável: Sócrates, Heráclito... - e sob inspiração dos profetas, que cumpria aos apologetas recuperar, o trabalho teórico, por exemplo, de Justino, principalmente, aliás um pagão convertido, foi de inegável importância. Assim, sem o trabalho inflamado dos primeiros pregadores , sob a força do *kerygma* , a organização primitiva da *didaskália* e sobretudo o trabalho heróico dos apologistas, num universo

proto-cristão ainda extremamente difuso e eclético e via de regra de retorno nem sempre desfavorável, como o "esfriamento" das mensagens apostólicas por filósofos e acadêmicos, o Cristianismo da Igreja não teria se corporificado tal como o conhecemos historicamente. "Se a princípio foram instrumento de uma luta ideológica, as apologias tornaram-se, **depois**, o embrião da doutrina cristã e as bases de sua teologia. O que de início constituiu defesa em face dos descrentes, transformou-se, com o passar dos séculos, um aprofundamento e explicação da fé." [30]

Mas essa elaboração teórica da defesa da mensagem cristã também era problemática no sentido de se encontrar um ponto de equilíbrio entre a experiência da fé e o ordenamento racional dessa vivência. Em toda Patrística, notadamente na teologia agostiniana, será o polo de tensão entre os binômios Fé e Razão.

Desde os séculos II e III, uma vez institucionalizada - a institucionalização da Igreja implicava na institucionalização do *logos*, na ordenação do pensamento - ressentiu-se da diferenciação verificada entre as camadas sociais, uma vez que a religião popular do Cristianismo começava a ser - também ainda muito lentamente e só mais tarde sacramentada com Constantino (séc. IV) - a religião das elites, e naturalmente esperado, a religião oficial do império. Neste sentido a fé popular, por um lado, e a teologia dos letrados, por outro, passaram a apresentar uma diferenciação que a todos incomodava. Era fruto mesmo do próprio crescimento e da diversidade das variadas "leituras" dessa fé. "... a elite exigia da Igreja um aprimoramento doutrinário porque 'o amor de Jesus não podia tolerar uma fé irracional e vulgar', segundo palavras de Orígenes. O povo, porém, chegado ao Cristianismo graças à simplicidade de sua mensagem, assustava-se ante a perplexidade das teorias e tomava a ciência teológica como palavrório perigoso. [31]

Desde sua expansão e institucionalização a Igreja passou a conviver com a distinção usada pelo teólogo brasileiro Leonardo Boff entre a *Ecclesia dicens*, por um lado - a Igreja

que fala, que diz, vivencia; expressa - aquela Igreja originária do *kerygma* inflamável da fé, da apologia, do apostolado, a Igreja de João Batista, de Paulo, de João Evangelista, dos apóstolos e mártires e, por outro lado, a *Ecclesia docens* - a Igreja que ensina, que doutrina, que faz teologia, que faz a defesa (racional) da fé. A Igreja do magistério, da hierarquia, dos *doctores* - e, em nossos tempos, também a Igreja dos exegetas. [32]

O clero católico já surge com esta marca do triunfo do *docens* sobre o *dicens*. O aparecimento do *sacerdos* - sacerdote, presbítero ou padre - no século III, inclusive como categoria e como linguagem de poder a ele investido, trará para sempre esta marca. Se o Cristianismo contribuiu a nível do culto uma "purificação dos excessos pagãos", o termo *sacerdos*(sacerdote) também seguiu esta idéia, uma vez que não significou mais apenas "aquele que sacrifica" - vítimas, animais... - mas aquele que preside, ensina... Para os cristãos o único e mais elevado sacrifício válido era o de Cristo na cruz e o *sacerdos* era o mediador, na celebração eucarística, deste sacrifício supremo, selado com Deus desde a Antiga Aliança. A simplicidade do ritual de imposição das mãos pelos Bispos, conferindo-lhes autoridade para o magistério eclesiástico, como sucessão dos apóstolos, mas posteriormente complementado com ritos complexos e inteligíveis às massas, lhes garantia um privilégio de filiar-se à sucessão apostólica perpetuada no colégio apostólico da Igreja: "Tu é Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja" (Mt. 16,18).

Por mais estreita que tenha sido a convivência entre os sacerdotes da Igreja com as massas - como mais tarde na figura do cura de aldeia, nas missões, como um constante conselheiro moral, mediador de conflitos, etc. - o clero jamais se viu livre dessa filiação estreita, umbilical, com a *Ecclesia docens*. Em todo o tempo o clero é, para o povo, o seu conselheiro, mestre, e até um dos símbolos da própria civilização do *logos* (da razão) e do primado da palavra - até recentemente, numa era em que já ingressamos de vez na civilização da "imagem-meio-imagem",

da mídia ... como veremos mais adiante.

Já a hierarquia eclesiástica é de estrutura essenciamlmente romana. Se do ponto de vista do esquema mental, da teologia, a Igreja tem muito a dever à "leitura" que a civilização e ela mesma fez dos gregos, do ponto de vista de organização deve-se ao espírito prático dos romanos. Todo organização metropolitana, cosmopolita e universal da Igreja como corpo social, em suas províncias eclesiásticas, por exemplo, são baseadas originariamente nas províncias do império romano, desde que o Cristianismo se tornou religião oficial - editos de Galeno e de Milão, sob Constantino. A grande contribuição que a Igreja dá à civilização ocidental, como fomento de criação de uma civiliza - ção típicamente metropolitana tem suas raízes na organização romana. Sua alta hierarquia, as cúrias, as sedes episcopais e o papado são essencialmente frutos dessa concepção da *polis* latina.

6.2 - O triunfo da ortodoxia

Desde a institucionalização da Igreja a ortodoxia como ordenamento teórico está ligada à institucionalização da Igreja enquanto corpo. Enquanto corpo eclesiástico, enquanto corpo doutrinário, e, no seu conjunto, como forma de cultura e civilização, enquanto *corpus christianum*.

Assim, a ortodoxia passa a ser a institucionaliza - ção da mensagem, precisando reinar vitoriosa como a própria face do crescimento da Igreja, mesmo que num ambiente cultural nem sempre provável. Por um lado um ambiente ainda até anti-cristão por via das últimas resistências políticas e culturais que o Império fazia a uma religião extremamente fermentada, vibrante, que crescia independentemente das perseguições. Mas um ambiente também anti-pagão por ter sido a mensagem cristã uma investida fatal contra o paganismo romano, desde os tempos do magistério de Cristo e dos apóstolos. Ora, para impor sua visão de mundo e consolidar-se, a Igreja precisava "aparar algumas arestas", como as

heresias, como já lembramos no caso do Montanismo no plano teó - rico e doutrinário. Foi, por isso mesmo, um período de intensa controvérsia interna, donde inumeráveis problemas vieram à baila, sob novas formulações filosófico-teológicas. Por exemplo, a relação ainda não resolvida teoricamente entre o Bem e o Mal, a relação Fé versus Razão, o intricado problema do conhecimento - de Deus, principalmente, - e as vias para alcançá-lo, e que iria perpassar toda a Idade Média, o problema não menos intricado da Revelação, da Graça, da existência de Deus e suas "provas", dos milagres, assim por diante.[33]

De um ponto de vista não apenas doutrinário, mas sobretudo político, as heresias se constituiram como problemas de difíceis soluções ou pelo menos se colocavam diante deles, principalmente após a união da Igreja com o Estado. O poder ci - vil estava consolidado na pessoa do imperador. Como líder civil ele intervinha diretamente nas questões internas da cristandade pondo-se como o mediador e juiz dessa simbiose perfeita entre as realidades terrestre e celeste, desde o início desta bem casada relação Igreja-Estado. Não era à toa que, após a crise de identidade e a nova face do Império romano, pagão, este terá outro nome: "Sacro Império Romano-Germânico", e os monarcas receberão os títulos de "piedoso", "bem-amado", "divino", e outros. "O monarca romano tinha a responsabilidade de guiar o gênero humano à religião verdadeira. Tomava a iniciativa de convocar os concí - lios, opinava sobre os dogmas e estabelecia a unidade. Os teólogos da corte chegaram a lhe atribuir um poder episcopal extensivo a todo o Império. Essa inter-relação entre a cidade terrestre e a cidade de Deus supunha uma concordância entre hierarquia e- clesiástica e poder civil, particularmente a respeito do conteúdo da fé. (...) O poder cristianizado, não obstante os atritos, deu consistência temporal à autoridade eclesiástica. Sem o poderoso sustentáculo do Estado, o Cristianismo não teria progredido nem predominado tão depressa."[34]

Mas a existência de atritos no momento crucial de

dar formas próprias à interpretação da doutrina, em que o combate às heresias ocupa o lugar central, deve-se ao crescimento do Cristianismo como religião imperial e católica - universal. Ao entrar em contato com outros povos, com seus costumes, problemas e cultos diferenciados, o Cristianismo sofreria abalos consideráveis, quanto à organização, e até à doutrina e ao culto - em que pese a "purificação" ritual a que aludimos. A herança da *gnose* ainda estava viva nos primeiros séculos com seus cultos de mistérios, a vitalidade dos cultos orientais que representavam para o paganismo o mesmo risco de miscigenação que as religiões de mistérios no paganismo - e com eles o misticismo de astrólogos e mágicos - ou mesmo de ramos de filosofias esotéricas, como o pitagorismo - em que pese as posteriores perseguições dos imperadores, visando manter a unidade religiosa - são rastros desta sobra de "infidelidade" que ainda reinava.

Neste sentido, dentro deste contexto extremamente rico mas difuso, o Cristianismo dos primeiros séculos de definição de seu espectro doutrinário fundamental - daí o surgimento da teologia - corria o risco de se tornar uma doutrina frágil e diluída em tendências heterogêneas de pensamento e ação. Daí a presença implacável da ortodoxia no sentido de fazer amarras teoricas necessárias à tradição apostólica, graças sobretudo à leitura da História e da Tradição proféticas, à teologia da esperança, ainda em fase de esboço, mas que ganharia grande expressão em Stº Agostinho, e outras concepções revolucionárias do Cristianismo em sua visão de mundo. Para um pensamento que se queria bem elaborado, a mistura ou a divisão de elementos ortodoxos e heterodoxos, tornaria a ortodoxia a tendência majoritária vitoriosa.

Assim, acabaram sendo chamadas de "heresias" - do verbo grego *hairein* = tomar, colher, no sentido inverso ao normal - evidentemente aquelas interpretações da doutrina dos movimentos dissidentes, heterodoxos e minoritários frente ao conjunto, e quase sempre passíveis de ex-comunhão do corpo doutrinário

eclesiástico e eclesial. "Do ponto de vista histórico, a ortodoxia triunfou como instituição jurídica e como política moderadora, fundada na primasia da Igreja Romana. Mas, do ponto de vista doutrinário, seu sucesso deve-se a uma elaboração teológica mais consistente do que as numerosas crenças desorganizadas e frequentemente incoerentes do desenvolvimento do pensamento cristão. Na verdade a lógica da ortodoxia se firmou nos elementos fixos da tradição cristã: a doutrina fundamental primitiva, a revelação bíblica e a tradição oral, resumidas e definidas no Credo. Ao lado disso, existiram no Cristianismo antigos elementos provenientes do contato com a cultura helênica, que adicionaram novidades filosóficas ao núcleo doutrinário." [35]

O triunfo da ortodoxia, contudo, traz ao seio da Igreja, a intolerância. Aliás, aqui também estamos diante de um problema de heranças históricas. As perseguições aos heréticos e pagãos assemelharam-se em muito às intolerâncias dos imperadores anti-cristãos. Era uma forma de comportamento, uma postura política já prontos e experimentadas pelas elites imperiais. Bastava adaptá-los aos novos tempos. A história futura da Igreja, notadamente nos momentos posteriores à crise da Reforma e à institucionalização da Sagrada Inquisição, será uma história de intolerâncias elevada ao extremo, sob o simulacro do dogma. Esta será uma marca inconfundível da Igreja como corpo magisterial e hierárquico, como *Ecclesia docens*.

Com relação à "leitura" do corpo, apesar desta estar ausente nas preocupações da Igreja - como veremos - toda vez que a ortodoxia faz seu discurso neste sentido, este vem carregado de intolerância . Por muito tempo e sem dúvida desde este começo de arranjo teórico, teológico, doutrinal e institucional o corpo será um espaço privilegiado da "maldição eclesiástica" em sua inconfundível "moral de *thanathos*",e com esquemas próprios e muito fechados de controle desse espaço: os famosos "sermões" dominicais, a confissão auricular, entre outros no futuro, serão

reflexo desse controle.

Na verdade o corpo será o símbolo de um "espaço político", espaço de poder, às vezes um perigoso estupim contra o qual a moral de *thanathos*, arma poderosa da ortodoxia, precisa atuar com extrema vigilância. E, na sua ânsia milenar de só vigiar o corpo no temor de seus "excessos", a Igreja privou-se de conhecê-lo. Esta auto-privação traz uma herança negativa irreparável. O corpo passa a ser, historicamente, um novelo entranhado, cheio de nós e pontas, que apenas hoje, tanto a Igreja quanto a Civilização que ajudou a edificar, começa a desentranhá-lo. Veremos mais adiante.

N O T A S

1 - Cf. VÁRIOS, As Grandes Religiões, vol. I, p. 23. Sobre a história do Judaísmo - o profetismo, a teologia, doutrina e culto - duas obras valem ser lembradas como estudos especiais: A obra de Hans J. Schoeps, Theologie und geschichte des Judenchristentums, como um estudo histórico e teológico, e a obra de Gershom G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive: la Merkaba, la Gnose, la Kabale, le Zoar, le Sabastianisme, le Hassidisme, para um estudo detalhado do perfil da doutrina e das seitas e cultos judaicos.

2 - Cf. op. cit. vol. I, p. 52.

3 - Cf. op. cit. vol. I, p. 60. sobre a relação entre cultura e religião judaica com a modernidade, ver a obra do filósofo personalista Martin Buber: Israel and the World; essays in a time of crisis, numa linha propriamente mais doutrinária e "ecumênica", bem como a obra de Will Herberg, Judaism and modern man, numa linha histórica mais abrangente.

4 - Muitos são os estudos sobre o helenismo greco-romano.
Em nosso caso utilizamos o compêndio didático História das Sociedades, de Rubim S. L. Aquino e outros autores, tendo em vista não só o conteúdo da explanação didática da História Geral, bem como o amplo painel bibliográfico de que fazem uso.
Nessa linha de obra didática, com um bem preparado aparato gráfico, enriquecido com mapas, cronologias, etc, a obra de Werner Hilgeman e Herman Kinder, Atlas histórico mundial, 2 vols, não pode faltar. Em nosso caso utilizamos a versão espanhola.
Já com referência às obras mais "exaustivas" da ensaística clássica, lembramos a Paidéia , de Werner W. Jäeger, de que temos uma tradução luso-brasileira - Ed. Herder. E a propósito do nosso tema sobre o mar aberto da civilização cristã, da coleção Les grands civilizations, dirigida por Raymond Bloch, nas edições Arthaud, o autor Marcel Simon nos apresenta o volume: La civilization de l'Antiquité et le Christianisme. Esta obra, - que não conhecemos tradução - foi entre nós resenhada na revista Síntese nº 1 (Nova fase), pp. 97-99, pelas mãos do insígne e erudito filósofo jesuíta, Pe. Henrique de Lima Vaz.

5 - Cf. po. cit. vol. I, p. 38.

6 - Cf. op. cit. vol. I, p. 34.

7 - Com relação às filosofias da fase helenístico-romana, ver o compêndio de Michele F. Sciacca, La Filosofia nel suo sviluppo storico, em seu primeiro volume, (Antichità e Medievo), notadamente o capítulo VI, "La Filosofia ellenistico-romana", pp. 114-132. Ver também a obra de Bertrand Russell, História da Filosofia Ocidental, vol.I, terceira parte: "A Filosofia antiga posterior a Aristóteles", pp. 249-336. Ver, principalmente, a coletânea organizada por François Châtelet, História da Filosofia, vol. I, (A Filosofia pagã - do sé. VI aC ao III dC), notadamente o estudo de Pierre Aubenque, "As filosofias helenísticas: estoicismo,epicurismo, ceticismo", pp. 167-198.

8 - A "polimathia", culminando na arte de expressar-se bem, elegantemente, como forma cultural privilegiada da "paidéia", (educação, formação), uma função para a qual era-lhes reservada na "polis" ateniense.

9 - Múltiplos e variados são os estudos a respeito de Sócrates, seja diretamente, seja por meio dos textos de Platão, mas vamos lembrar apenas dois dos compêndios aqui usados: O de Michele

F. Sciacca, op. cit. vol. I, cap. III: "socrate e le scuole socratiche minori". pp. 48-61, e o estudo do próprio François Châtelet, "Platão", no primeiro volume de sua coletânea aqui já lembrada, onde Sócrates é estudado, pp. 65-120.

10 - Acerca da obra de Platão, além do estudo já citado de F. Châtelet a propósito de Sócrates, seu mestre, ver a obra já mencionada de Michele F. Sciacca, no seu vol. I (Antichitá e Medievo), o cap. VI, "Platone", pp. 62-90, e principalmente os minuciosos estudos temáticos sobre a obra de Platão realizados por B. Russell, História da Filosofia Ocidental, vol. I , caps XIII e XVIII da IIª parte, pp. 122-181. A propósito das obras específicas de Platão , seus Diálogos, conferir Bibliografia Indireta.

11 - "Desse Estado Ideal seriam excluídos todos os que pudessem, de alguma forma, ser prejudiciais à sua estabilidade: os poetas, não porque um homem da cultura de Platão não tivesse o gosto das artes, mas porque a poesia, nas mãos de dramaturgos como Ésquilo e Eurípedes, fôra usada para louvar as instituições democráticas ou pôr em dúvida as crenças tradiconais; os cientistas jônios, porque também eles lançavam dúvidas sobre as superstições necessárias para que este rígido sistema social funcionasse e porque o crescimento mesmo do conhecimento físico estava intimamente associado à expansão do comércio, deplorada por Platão; e os sofistas, porque, como mestres da classe média ateniense, colocavam à disposição dos cidadãos livres, sob pagamento, o tipo de educação em Filosofia e Retórica que era prerrogativa dos jovens nobres. O que tornava os sofistas particularmente indesejáveis, do ponto de vista de Platão, era sua crítica da discriminação convencional entre os helenos e os bárbaros, nobres e plebeus, libertos e escravos, sob a alegação de que tais distinções não se baseavam em diferenças naturais, mas em regras feitas pelos homens". (William ASH, Marxismo e Moral, 82-83).

12 - Evidentemente Aristóteles é dos autores mais conhecidos e estudados. Citar o volume de textos sobre sua filosofia, mais seu volume de escritos, seria por demais extenso. Nós nos atemos apenas nalguns ensaios de compêndios e outros parcos estudos.
A coletânea de F. Châtelet, por exemplo, não nos fornece um estudo exaustivo, que a filosofia do estagirita merece. De qualquer forma, o estudo de Jean Bernhardt, "Aristóteles", nesta coletânea, é um bom começo, pp. 121-166. Vale também pela rica bibliografia ao final do capítulo. Um estudo de compêndio um pouco mais ampliado faz B. Russell, na segunda parte do primeiro volume de sua obra aqui já lembrada, sob o título "Sócrates, Platão, Aristóteles", nos caps. XIX a XXIV. Já como estudo bem mais aprofundado e abrangente, contextual, ver o trabalho de Werner W. JHeger (o autor da Paidéia), Aristóteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Ver, ainda nesta linha de ensaios mais exaustivos, Donald J. Allan , The philosophy of Aristote, entre outros textos de mais carregada erudição.
Mas para uma visão mais introdutória não podemos esquecer o compêndio de M. F. Sciacca, no cap. V: "Aristóteles", do vol. I da obra citada, pp. 91-113. E se recuarmos para uma visão introdutória ainda mais "didática" ou mínimo paradidática, para iniciantes, o autor desta tese publicou na coleção "Prazer em conhecer", da Editora FTD, o vol. Aristóteles - o equilíbrio do ser.

13 - ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, apud Willian ASH, op. cit. p. 87.

14 - "Las conquistas de Alejandro y la fundación de reinos diádocos impulsan la penetración de valores culturales griegos en Oriente; son sus portadores los comerciantes, artesanos y soldados que desde la metrópoli emigran a las nuevas ciudades y territorios. Surge así la cultura helenística de caráter cosmopolita y unitario (en contraposición al localismo da la polis). Su instrumento de expansión es la "Koiné" (lengua común) que amplía sua base

ática incorporando neologismos y voces orientales. Se desarrolan instituiciones públicas de caráter docente y se favorece el saber especializado (frente ao enciclopedismo característico de la época clássica).
El centro de irradiación cultural del helenismo en el s. III es la biblioteca de Alejandría, donde se guardan más de 100.000 rolos de papiro; posteriormente comparte esta función con la biblioteca de Pérgamo." (Cf. Werner HILGEMANN et alii, Atlas histórico mundial, vol. I, p. 71)

15 - "En realidad, prácticamente desde el momento mismo de la crisis de Grecia y sus ciudades-estado, la filosofía había venido siendo, casi exclusivamente, uma forma de vida personal, la forma de vida de todos aquéllos que habían tenido aceso a los ambientes y las tradiciones filosóficas helénicos. Claro que existe una diferencia importante entre los teóricos inmediatamente postaristotelicos y estos otros que tienen que vivir en las circunstancias de la crisis del Imperio: los últimos han abandonado la tradición jónica, junto con su naturalismo y su monismo anexos, y solo conocen ya el dualismo idealista y el subjetivismo." (Cf. Rafael JEREZ MIR, Filosofía y Sociedad, p. 56).

16 - Para citar nomes, além do fundador, temos os filósofos gregos Cleanto (331-232 aC) e Crisipo (280-205 aC) no estoicismo originário, Panécio de Rodhes (185-109 aC), o mais ilustre representante do chamado estoicismo médio; e no chamado estoicismo tardio citaria Posidônio (135-50 aC), ou, em Roma, Sêneca (04-65 dC), Epiteto (50-130 dC), este um escravo liberto, e o imperador Marco Aurélio (121-180 dC), além do orador e estadista Marco Túlio Cícero (106-43 aC). Este último receberá influências epicurista e estóica em seus escritos filosóficos, refutando-as posteriormente, numa postura mais eclética.

17 - As relações entre o judaísmo e as outras cosmovisões circundantes, como o contato com o helenismo greco-romano, e que estão nas bases da cosmovisão cristã, podem ser aprofundadas, com esmero em vários textos, historiográficos e críticos, tais como: De Jean Daniélou, a obra Les manuscripts de la Mer Morte et les origines du Christianisme, a obra de Emil Schürer, Geschichte des Judisches Volkes im Zeitalter Jesu Christi, (de que não conhecemos tradução nem mesmo na língua inglesa), bem como a exaustiva obra historiográfica escrita a quatro mãos por George H. C., MacGregor e Alexander C. Purdy, Jew and Greek: tutor into Christi; the Jewish and Helenistic background of the New Testament.

18 - Cf. op. cit. vol. I, p. 78. A propósito de ser a Bíblia um conjunto de livros aberto a interpretações, ver a recente tradução das Edições Paulinas, Bíblia Popular, com as devidas interpretações sociológicas e simbólicas. Uma obra polêmica que repõe em voga a discussão sobre a necessidade de uma sociologia religiosa à base de novas interpretações dos textos bíblicos. Num sentido histórico e exegético, ver a obra de Gershom Scholem, citada aqui na nota 1.

19 - Cf. op. cit. vol I, p. 128. Sobre a Gnose e a obra de Fílon no contexto judaico-alexandrino ver a obra de Gershom G. Scholem, já citada. Sobre a gnose no contexto cristão, ver o estudo a respeito da Escola de Alexandria (com ênfase dada a Clemente e Orígenes, Livro I, cap. II, pp. 33-78,)da obra clássica de Philotheus Boehner e Etienne Gilson. História da Filosofia cristã, de que temos uma tradução pela Ed. Vozes. Ver também os capítulos VIII ("I fondamenti dottrinari del Cristianesimo") e IX ("Gli apologisti, Gli gnostici e i padri della Chiesa"), na obra já mencionada de M. F. Sciacca, pp. 148-167.

20 - Cf. op. cit. vol. I, págs. 82-3. Sobre as origens históricas do Cristianismo, entre uma gama de ensaios significativos salientamos a obra de Maurice Gognel, em sua versão americana,

The birth of Christianity. (Não temos tradução portuguesa ou espanhola, ao que se saiba) .
A propósito da pessoa humano-divina de Jesus, não só no sentido da discussão cristológica , como no de sua bibliografia e seu contexto histórico e cultural, ver a obra do teólogo Karl R. Bultman, Jesus, bem como a obra de crítica histórica traduzida para o inglês, de Joachim Jeremias, The problem of the historical Jesus. Ver também numa linha mais exegética, de James McRobinson, Kerygma und Historiches Jesus.
Mas se preferirmos um texto de certa forma introdutório, bem mais "digestivo" e criativo , ver a obra do poeta brasileiro Paulo Leminski, Jesus, escrita para a coleção Encanto Radical, Ed. Brasiliense.

21 - Dessas seitas se destacavam os fariseus e saduceus, por um lado, representando o judaísmo oficial, os zelotas e essênios, marginais e às vezes sectários e radicais, por outro. Os fariseus eram o grupo mais influente, preocupados com a preservação da Lei, procurando interpretá-la no cotidiano, caindo por vezes num legalismo casuístico e estereotipado. Os saduceus eram via de regra dos círculos das famílias sacerdotais privilegiadas que procuravam manter o "status quo" reinante. O zelotas, mais radicais, se ligavam aos movimentos messiânicos de revolta, tendo levado os romanos a confundir Cristo com um deles, dado a repercussão de sua presença na periferia social do Império. Os essênios eram o agrupamento de Judeus de cuja forma de vida talvez mais tenham se aproximado as primeiras cumunidades cristãs primitivas a nível de influência - tendo em vista sua concepção teológica - e em atos concretos como a comunhão de bens, a celebração dos sacramentos, refeições em comum, assim por diante.

22 - Cf. op. cit. vol I, p. 86.

23 - Acerca da formação da Igreja primitiva (Kerygma, apologética, formação da literatura e teologia cristãs, primeiras comunidades, etc.) muitos são os ensaios preciosos. Começamos com uma obra de autor brasileiro, A memória do povo cristão, do prof. Eduardo Hoonaert, editado pela Ed. Vozes, col. Teologia e Libertação. Trata-se de um iluminado e ao mesmo tempo sintético texto de História da Igreja em seus três primeiros séculos. Ver principalmente os capítulos: 1 - "Os marginalizados - a consciência que os cristãos tinham de si mesmos", pp. 41-50; 4 - "A novidade cristã", notadamente o ítem "a comunhão de bens", pp. 210-222. Ver também, Beresford J. Kidd, A history of the Church to A.D. 461, em três volumes, num texto historiográfico bem mais substancioso. Ver, do mesmo autor, a continuidade desses estudos em termos da História da Igreja Ocidental em The Church of the eastern Christendom from A. D. 461 to the present time, nos volumes subsequentes.
No sentido doutrinário (e teológico) dessas origens estão as obras do teólogo brasileiro , Leonardo Boff, Eclesiogênese, ou da historiografia teológica de Lucien Gerfaux, La Theologie de l'Église suivant St. Paul e Gustave Bardy, La theologie de l'Église, de Saint Clement de Rome à Saint Irinée. E, do ponto de vista de uma literatura cristã em formação, a obra de Edgard J. Goodspeed, A history of early Christian Literature deve ser indicada como um complemento.
Já do ponto de vista da relação via de regra conflitante entre Igreja e Estado desde suas origens, a obra de EdWin Hatch, The organization of the early Christian Churches trata da formação da Eclesia não só como comunidade de fé mas como instituição no sentido social e histórico. Ver também, neste pormenor, as obras críticas de Frank S. B. Gavin, Seven Centuries of the problen of Church and State e a obra escrita a quatro mãos, de Marcel Surion e Claude Lepelly, L'Empire romain et le Christianisme. Agora, estreitando esta relação para o campo específico das estruturas sócio-econômicas e trazendo-a para o presente século, uma obra que deve ser lida, embora com cuidado - tendo em vista seu triunfalismo, a ausência de uma visão de uma nova Igreja pós-Vaticano II, Medellin, etc. - mas que nos traz elementos

interessantes para o conhecimento de uma Igreja sobretudo "obreirista", de prestação de serviços, etc, é A Igreja e as estruturas econômicas do mundo, do prof. A. Dauphin-Meunier, do Instituto Católico de Paris. Trata-se de uma tradução brasileira da famosa coleção Je sais - Je crois - Encyclopédie du catolique au XXème siecle.

24 - Cf. op. cit. Vol. I. p. 92. Ver esta questão discutida em profundidade na obra de Benedito Ferraro, A significação política e teológica da morte de Jesus.

25 - Cf. op. cit. vol. I. p. 134.

26 - Cf. Enc. Mirador, vol IX, p. 4322.

27 - "Apesar da conversão de intelectuais e de algumas passoas abastadas - inclusive de autoridades como o rei Abgar de Edessa, Mediterrâneo, no ano 200 -, o cristianismo primitivo se expandia especialmente nas classes baixas, entre escravos, libertos e pobres, e era uma religião essencialmente urbana. A segunda metade do século III foi, entretanto, um período de pouco desenvolvimento literário ou teológico da Igreja.
A partir do ano 300, quando o cristianismo já estava presente em todos os pontos do império - incluindo agora o norte da África, a Itália central, a Gália meridional e a Espanha - , vários oficiais do governo e funcionários imperiais se converteram, sendo assim as classes mais altas da sociedade e também elementos do exército romano.
É no séc. IV que a situação muda inteiramente, principalmente no Ocidente, primeiro com o afastamento voluntário de Diocleciano, em 305, e depois com um edito de tolerância para os cristãos, de Galério (311), sob a condição de que nada pratiquem que seja contrário à disciplina. Constantino, aclamado imperador no Oriente, parte para a conquista do Ocidente, quando, durante um sonho, imagina ver as iniciais do nome de Cristo, com a inscrição 'com este sinal vencerás' - in hoc signo vinces -. Vencendo a batalha contra Maxênio, em 312, adere ao cristianismo, e em 313 concede plena liberdade aos cristãos. Só em 323, contudo, com a derrota de Licínio, que ainda mantinha parte do império, é que o cristianismo deixa totalmente de ser perseguido, iniciando-se nova fase de sua história - a união com o Estado - , até se tornar religião oficial do Estado com Teodósio I, em 380." (Cf. VÁRIOS, Enc. Mirador, vol VI, p. 3021).

28 - "Particularmente no século II a Igreja viveu momentos de crise interna provocados pelo aparecimento do gnosticismo, do marcionismo e do montanismo. Foram considerados heréticos por interpretarem a fé de modo errôneo: o marcionismo era partidário da existência de duas divindades e rejeitava o Antigo Testamento; o montanismo baseava-se na espera exacerbada da Parusia e na volta do profetismo como forma de revelação divina. Essas interpretações contraditórias do mesmo Kerygma resultaram da falta de uma formulação doutrinária precisa." (Op. cit. vol. I, p. 140).

29 - Cf. op. cit. vol. I, p. 134.

30 - Cf. op. cit. vol. I, pp. 137-9.

31 - Cf. op. cit. vol. I, p. 154.

32 - Esta distinção encontra-se sobretudo no capítulo XI "É justificada a distinção entre Igreja docente e Igreja discente", na obra Igreja: carisma e poder - ensaios de eclesiologia militante. Neste capítulo o teólogo vê como problemática essa dicotomia, inclusive mantida pela Igreja por muito tempo como forma de expressão de poder sobre a comunidade. Algo que impos-

sibilitou e ainda impossibilita a comunhão de toda a Igreja, como "comunitas fidelium " - por exemplo, a falta de espaço ainda reinante para o leigo contribuir no culto e no magistério eclesiástico. Boff vê a necessidade de interação dialética entre esses dois polos , como expressa na 6ª tese: "Na história da Igreja a má articulação dos polos do dicens e do docens em benefício quase sempre do docens (hierarquia) levou a situações de autoritarismo inaceitáveis em termos de critérios evangélicos (Lc 22,25-28). O caminho era de uma mão só, que ia da Hierarquia que ensina para o povo que apenas ouvia. Importa criar um caminho de duas mãos: do dicens para o docens e do docens para o dicens." (p.219).

33 - Do ponto de vista desta invejável organicidade e espírito prático da Igreja, herdadas dos romanos e aplicado ao seu magistério, outra não foi a preocupação, por exemplo, do Iº Concílio de Jerusalém, no primeiro século de nossa era, embora não esteja na consideração ainda dos chamados Concílios Ecumênicos ou Gerais. O que só aconteceria a partir do Primeiro Concílio de Nicéia, em 325.

34 - Cf. op. cit. Vol. I, p. 146.

35 - Cf. op. cit. vol. I,p. 147 . Ver, a este propósito, a obra do Mons. Cristiane, Breve história das heresias, uma tradução brasileira da extensa coleção católica Je sais/Je crois - Encyclopédie du caolique ao XXème Siècle.

CAPÍTULO II

A CRISTANDADE MEDIEVAL

Com o triunfo do *corpus christianum*, da Igreja Romana e da ortodoxia, os cristãos se viram diante de um crescente padronização da cultura cristã, tendo na moral um de seus principais e invioláveis suportes. Ainda que tal hegemonia histórico - cultural e ético-religiosa - cosmovisão cristã teocêntrica - tenha sido legada a ferro e fogo pelo magistério da Igreja - *Ecclesia docens* - e esbarrado em atritos político-culturais advindos sobretudo da relação oriente-ocidente, em verdadeiros choques de fronteiras geográficas e culturais - exemplo, os cismas -, foi inegavelmente um período de ouro da Cistandade, marcado intelectualmente por duas fases: a) a Patrística - séculos II a VIII aproximadamente - e a Escolástica - séculos IX a XV, aproximadamente.[1]

1 - Santo Agostinho e a *Civitas Dei*

Quanto à época dos chamados Santos Padres da Igreja primitiva - daí o nome Patrística -, de conteúdo doutrinal e moral novo e inconfundível, marcou-se pela presença histórica mais próxima de Cristo. Seu carisma, seu Evangelho, seu desempenho doutrinal versado, como já lembramos, numa imagem demasiado humana do Divino - "O Verbo se fez carne..."

O pilar mais robusto da implantação do edifício

teórico do Cristianismo, embora como história de vida pessoal plantado tardiamente sob os umbrais da Igreja, foi, sem dúvida , o bispo africano Stº Agostinho (345-430).

Santo Agostinho, na verdade, viveu dois mundos que o pôs em permanente conflito: Na juventude, os últimos momentos do paganismo, de cujo solo intelectual clássico, refinou sua esmerada formação humanista e literária, fazendo dele uma das mais requintadas expressões retóricas da extensa carreira literária da Cristandade. Na velhice, e principalmente já como bispo de Hipona, o cristão convertido que trafega a princípio num clima de disputas teóricas intermináveis, sacudiadas pelo maniqueísmo, onde a intrincada relação entre o Bem e o Mal representaria a grande tormenta de tantos pensadores lúcidos, via de regra com fe - bril entusiasmo, como no seu caso, até a decepção com tal doutrina.

O universo mental em que Agostinho esbanjou sua refinada sapiência é neo-platônico, sem apagar, contudo,as marcas do estágio maniqueísta de sua formação. De qualquer maneira esta característica não o impede de realizar a obra que o tempo e o contexto reclamava: a síntese neo-platônica-cristã, com a contribuição inegável de outros pensadores, como Plotino, Orígenes, Clemente, Basílio, Gregório, e, principalmente, Ambrósio.

Agostinho viveu numa época de necessidade de ordenamento da teologia cristã, ainda em formação, embora rica, tarefa a que responde nesta espécie de primeira grande síntese. Na verdade o Cristianismo necessitava de uma teologia coerente, que examinasse com profundidade as áreas de especulações gregas e romanas, mas já numa perspectiva plenamente cristã evidentemente , como se fosse uma espécie de colheita mista: os últimos frutos das velhas árvores do paganismo - ou decadente ou combatido pelos imperadores recém-convertidos que mandavam fechar suas últimas escolas (como Teodósio, 346-395) - e os primeiros frutos , verdejantes, da nova árvore cultural do Cristianismo.

De tal sorte, estão presentes elementos da Psico-

logia, da Ética, da Filosofia da História, da Metafísica,enfim , toda silhueta teórica possível vista no horizonte desse ocaso , sob a luz do sol da inspiração evangélica e já reclamando síntese, como convém a todo fim de época. É por isso que o platonismo, nessa re-leitura, é aceito com simpatia nos meios cristãos . Como doutrina espiritualista - ainda que com tinturas gnósticas, providencialista... - e sobretudo atraente, ela se tornaria compatível com a fé cristã. O neo-platonismo seria capaz de fornecer praticamente, e de bandeja, todos os subsídios necessários à interpretação cristã do mundo e ser um eficaz instrumento filosófico, conceitual, metodológico para a elaboração teológica. Era o momento de dar conta definitiva das especulações em torno do *Logos* cristão originário e sua força - conceitual, semântica , etc - de mensagem. Alia-se a isto o fato de que a *gnose*, com sua atração,também reclamava uma solução definitiva. "Porque percorreu as principais doutrinas de sua época, Agostinho integrou no pensamento cristão elementos básicos da sabedoria da Antiguidade. Sua concepção de vida, entretanto, transformou em síntese harmoniosa alguns aspectos da cultura pagã: por exemplo, a busca da vida interior - da alma e de Deus. Quando a vida monástica floresceu no Cristianismo, Agostinho - pensador e homem de ação- voltou-se também para a prece e para o recolhimento interno, encontrando Deus no âmago da alma. A revelação cristã forneceu o critério de verdade que lhe permitiu superar o pragmatismo das soluções ecléticas, à maneira de Cícero, tão a gosto do senso prático dos romanos. [2]

E a obra que melhor espelha sua imagem de guerreiro defensor da fé cristã é sua *De civitate Dei*- A cidade de Deus, em clara oposição à "cidade dos homens". Mas não se trata de uma oposição mecânica e de ranço maniqueísta, como poderíamos prever. Santo Agostinho quer ir mais a fundo, apesar de ter representado, - simbolicamente - com esta obra, e em boa hora, uma certa contraposição cristã às invasões bárbaras, às mitologias e a tudo o que se chamava de "infidelidades" do Império decadente,

Santo Agostinho tinha consciência de que, por um lado, a "cidade dos homens" não se reduzia ao Império Romano e, por outro, a "cidade de Deus" não se confundia com a Igreja. Tanto há "fiéis", filhos de Deus, no paganismo, como "infiéis" na Igreja e, para tanto, cumpre sondar a alma de cada indivíduo para estabelecer juízos sobre a qualidade de suas verdadeiras cidadanias. Ambas as "cidades" são boas, e cabe à Igreja a missão de manifestar aos homens as benesses da "cidade de Deus". Mas a perversão da "cidade terrestre" - mesmo entre "fiéis" da Igreja - é fruto da vontade dos homens, quando esta é depravada pelo pecado. "Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até o desprezo de Deus fez a cidade terrestre; o amor de Deus até o desprezo de si fez a cidade celeste. [3]

A partir d'A cidade de Deus se infere uma visão orgânica da cultura e da História para seu tempo. Na verdade pode-se afirmar que Agostinho inaugura uma espécie de Teologia da História, por vias dessa visão escatológica da fé: a esperança. Ou seja, fica posto, em sua perspectiva soteriológica, que a história ganha solução quando cessam as lutas - e as inquietações pessoais que tanto o atormentaram desde a juventude - entre a cidadede Deus e a dos homens, uma vez que sua obra revela aos homens de sua época essa força histórica de busca que, sendo humana e até lhe escapando ao "controle", é também divina: "As utopias de uma cidade perfeita (na História ou além dela) e a consciência de que, na humanidade, opunham-se eleitos e não-eleitos, foram versões do tema que se tornou central nas concepções ocidentais do mundo". [4]

Torna-se difícil, então, para o habitante daquele mundo muito pontuado num contexto cada vez mais teocêntrico, escapar a esta cosmovisão religiosa, católica, em cujas bases doutrinárias Stº Agostinho abre perspectivas teóricas que viriam a facilitar a ação do Cristianismo. Perspectivas que aos poucos se sobrepunham a quaisquer outras - a começar pelo seu brilhantismo retórico inclusive os adversários heréticos, dentro do próprio

universo mental do Cristianismo - como os palagianos e outros . Aliás ele se acha no meio do fogo cruzado dos conflitos heréti - cos. "A doutrina cristã afirma claramente que a vontade do homem é livre, que ele peca por sua própria escolha em primeiro lugar, e deve aceitar a salvação de Deus e a renegação de sua vida por sua própria escolha. O Novo Testamento será repleto de exorta - ções ao arrependimento e à graça (Atos 3,1) e à vida tornada possível pelo poder regenerador do Espírito Santo (Gál. 5,16) . Há assim uma tensão, se não uma contradição, entre a insistência de que tudo se deve a Deus e a exortação de que a salvação depen de da resposta do homem. Santo Agostinho destacou a primeira, Pe lágio a segunda; nesta controvérsia o problema da liberdade de escolha surge como um problema interno crucial para a teologia cristã. Embora Pelágio tenha sido condenado como herético, a dou trina da liberdade de escolha deve continuar como um elemento es sencial da fé cristã embora difícil de conciliar com a teoria da plena sabedoria de Deus. [5]

Dando contorno mais definidos à teologia cristã , Agostinho organiza questões ainda dispersas e por vezes desali - nhadas desde o encontro inevitável do *Logos* cristão com o *Logos* grego, principalmente no que tange à intricada relação entre Ra zão e Fé, o maior choque resultante do encontro dessas duas cosmovisões, mas que seria resolvida nessa obra magna da Cris - tandade. Além do mais deu significativos passos para conduzir a teologia, mais tarde, à condição de Ciência Suprema, Scientia Ma ter, em seu vitorioso escopo dogmático, triunfando sobre as he- ranças recebidas.

1.1 - A "ideologia" das conversões: ainda Santo Agostinho e as "Confissões".

Faz parte das grandes religiões, quer no sentido doutrinário, quer no histórico, o caráter essencialmente intimis ta. Vale dizer, aquele sentimento arrebatador da "voz que fala

aos corações". O Cristianismo em seu nascedouro suplantou a exterioridade dos cultos oficiais romanos, a temeridade dos cultos mistéricos, a impassividade dos filósofos ou mesmo o legalismo moral do judaísmo por este grande gancho: a intimidade da mensagem, a força do *kerygma* , a itinerância dos apóstolos, bem mesmo no estilo de João Batista: "Uma voz clama no deserto" (Mt . 3,3).

Desde então as conversões tem sido o elemento motivador de entrega à sua causa. Foi assim com a pregação de João Batista quando aclamava todos à conversão - e penitência -, foi assim com a dramática história de Saulo a caminho de Damasco , foi assim com a conversão tão "conveniente" em termos políticos, do imperador Constantino e outros monarcas, foi assim com Santo Agostinho na visão mística do horto e tantas outras histórias de santos, papas, imperadores, místicos, teólogos. Via de regra, toda vez que a Cristandade está para entrar numa nova fase esta se dá principalmente pela atuação de um neo-converso. Um exemplo,típico, mais tarde, será a conversão de Inácio de Loyola, um ex-soldado e, resultante dela, posteriormente, a fundação da Companhia de Jesus, posta tão prontamente a serviço do papa, da Contra-Reforma, das missões. [6]

O ambiente em que Santo Agostinho viveu, pensou e escreveu foi de tal forma influenciado pelo espírito das conversões que não havia outro espaço para se respirar cultura a não ser a do teocentrismo, que tornar-se-ia mais tarde, já num período renascentista e pós-renascentista, um clima sobremaneira "asfixiante". Neste sentido, o investimento na idéia de que fora de Deus, o Deus da Igreja, não há salvação, nem perdão (principal - mente) tende a se tornar uma "ideologia". Em outras palavras, um instrumento teórico, alimentado por um elo de sentimentalismo , por vezes exagerado, por mais que as diversas teologias em suas várias matizes, proponham de forma límpida a questão da liberdade humana como uma liberdade que Deus concede ao mesmo para a - ceitá-lo ou negá-lo.

Assim, pela teologia da graça santificante, intimista em sua essência, Santo Agostinho imprime um forte conteúdo moral à interioridade do homem temente a Deus e decaído pelo pecado, e, acima de tudo, a vontade de mudar. Daí, põe o sentido supremo da vida humana num Cristo que faz radicalizar no homem a "ideologia" da conversão e do martírio, algo já tão patenteado no Cristianismo originário, das perseguições. A bem da verdade, uma teologia e uma consequente ética voluntarista com tinturas autobiográficas. No centro de suas descrições encontra-se o acontecimento fortuito de sua conversão - esses acontecimentos todos como fortuitos exatamente porque são "fisgados" por Deus - na famosa cena de um jardim, ladeado pelo seu discípulo Alípio, travando intensa luta interior e transformando-se no respiradouro de suas reflexões e do conteúdo ético-religioso nelas articulado. "Essa luta interior repete-se na história íntima dos convertidos. Assim o confessa um deles, o holandês Meer de Walcheren, discípulo de Leon Blois, que lhe prefaciou o livro Nostalgia de Deus. Escreveu ele: 'Lemos as Confissões de Santo Agostinho, e surpreende-me ver que este santo, antes de encontrar a paz da fé, passou pelas mesmas angústias e as mesmas dúvidas que me torturaram tão atrozmente a mim, um homem moderno'!" [7]

De qualquer forma, e que particularmente nos interessa mais de perto, em que pese ter escrito nas Confissões reconhecidamente as mais belas e ao mesmo tempo tensas páginas da literatura cristã de todos os tempos, sua obra aparece marcada pelo forte apelo de um neo-convertido - evidentemente visto na ótica contemporânea - investindo a todo momento numa certa idéia fixa - e "asfixiante" - do poderio inquestionável de Deus versus a miséria humana. Lamentavelmente, este aspecto parece soar muito sintomático no que diz respeito a uma típica "leitura" cristã do corpo.

É dessa forma que, no pequeno capítulo 27, da 2ª parte, livro X: "O encontro de Deus", intitulado "Tarde vos amei", um dos mais impressionantes e comovedores das Confissões, o drama

interior o provoca à sedução da formosura da natureza, cuja Beleza Suprema havia, segundo suas próprias palavras, se afastado . Assim escreve Santo Agostinho sobre seu definitivo encontro com Deus: "Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes . Estáveis comigo! e eu não estava convosco!

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o , suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho sede e fome de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo de vossa paz. [8]

E é no próximo capítulo que a pequenez do homem é desnudada e posta à frente da Grandeza de Deus, inclusive sob o título "miséria da vida humana". Aí escreve, num incessante pedido de compaixão que perpassa a obra, notadamente quando descreve o clima de sua conversão, um excelente libelo contra tudo o que há no mundo, repetindo textos bíblicos: "Ai de mim! Ó Senhor, tende compaixão de mim! " (Sl 30,10); Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sois o médico, e eu o enfermo; sois misericordioso e eu miserável. Não é, 'a vida do homem sobre a terra uma contínua tentação?' (Jó 7,1). Quem deseja trabalhos e preocupações? Ordenais aos homens que os suportem e não os amem. (...)Ai das prosperidades do mundo, repito, ai das prosperidades do mundo, por causa do receio da desgraça e da corrupção da alegria ! Ai das adversidades do mundo, uma duas e três vezes, por causa do desejo da prosperidade, por ser a desgraça dura e ameaçar não é 'a vida humana sobre a terra uma tentação contínua'?" [9]

No capítulo 29, sob o título "Toda esperança está em Deus", Santo Agostinho, tendo repetido quatro vezes uma espécie de mandamento de continência dos desejos e entrega total a Deus, inclusive no sentido da castidade - "*Da quod iubes et iube quod vis*", que aparece quatro vezes nesta obra - assim se expres

sa: "Só na grandeza da vossa misericórdia coloco toda a minha esperança. Dai-me o que ordenais, e ordenai-me o que quiseres. Ordenai-nos a continência. Ora, afirmou um sábio: 'Ao conhecer que ninguém pode ser casto sem o dom de Deus, é já um efeito da sabedoria o saber de quem provém este dom' (Sab. 88,21).

Pela continência, reunimo-nos e reduzimo-nos à unidade, da qual nos afastamos ao derramarmo-nos por inumeráveis criaturas. Pouco vos ama aquele que ama, ao mesmo tempo, outra criatura, e nunca Vos extinguis! Ó caridade, ó meu Deus, inflamai-me! Ordenais-me a continência? Dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes! " [10]

Daí em diante a obra é um rosário de tentações, que inclusive intitulam os capítulos subsequentes: "Tríplice tentação", "Gula", "A sedução dos perfumes","Prazer do ouvido", " A sedução dos olhos", assim por diante, como se Agostinho fizesse uma espécie de rastreamento geral pelo corpo à procura de fraquezas, defeitos... uma autêntica investida, heróica e estóica, contra os desejos, as paixões, etc. "No plano moral insistia na necessidade do esforço ascético para um completo domínio do corpo e das paixões. O ideal estóico, incluído na escola da Academia , pregava uma atitude de domínio soberano, de superioridade e de resignação diante das coisas e dos acontecimentos. [11]

Enfim, as Confissões mergulhamos na experiência , cristã da negatividade do corpo, cujo imaginário, patente na literatura de época e em obra de espiritualidade, irá perpassar toda mística do Medievo.

2 - Os movimentos de renovação dentro de um universo cultural teocêntrico e eclesiocêntrico.

2.1 - A força da mística cristã e a experiência da negatividade: mestre Eckart, Tereza D'Ávila, Inácio de Loyola e outros.

Se é verdade que a Cristandade investiu como pôde na "ideologia" da miséria humana e na experiência intensa da negatividade, notadamente do corpo, o clima que perpassa toda a ascética e toda a mística da Cristandade e da Neo-Cristandade pode ser entendido mesmo dentro de um universo mental que o formou.[12]

Na rasteira da "ideologia" do triunfo da Cristandade, que tem suas raízes nas perseguições, no martírio, no sofrimento (etc), posteriormente repassada às perseguições aos "infiéis" do Império, nas investidas contra os "excessos" do paganismo, desde o tempo das itinerâncias dos Patriarcas e Profetas é central no Cristianismo, que daí se forma, a busca escatológica do Reino, da Parusia, enfim, da utopia cristã da salvação. Evidentemente, que é o Cristo ressuscitado, com as narrativas evangélicas, o latro dessa busca de soluções para a fraqueza humana, nessa emergência do Paraíso perdido, típico fruto da cosmovisão cristã, mas é na Cidade de Deus de Santo Agostinho que essa busca ressurge como uma grandiosa síntese.

Na verdade a humanidade toda sempre viveu dessa busca, desde o profetismo judaico, o Budismo, em obras filosóficas como n'A República, de Platão, noutros parâmetros de leitura da História, como nas mitologias clássicas, por exemplo, passando pelo mundo medieval, pelas Cruzadas - como busca explicitamente político-religiosa -, a mitologia do Santo Graal, com toda a sua força simbólica e, mais tarde, essa busca já extrapolando a linguagem propriamente religiosa, terá seu nome consagrado na Filosofia Moderna por Thomas More, como utopia: a busca de um lugar ainda não encontrado, que está em parte alguma e em toda a parte, como um "não-lugar" definitivo, como relação dialética do *u - topos*, como motor da vida presente e mediador do passado e do futuro.

Uma vez cessadas, com o fim das perseguições, os embates com o Império Romano - e todas suas "infidelidades" - então metamorfoseado em "Sacro-Império", a escatologia cristã do

Reino ganha a face terrena, consagrada e sustentada pela Igreja. Assim, o sentido dessa itinerância humana - sob o "sopro do poder divino" - ganha força na vida interior dos indivíduos, uma vez que o ideário da perfeição - central nessa mentalidade - mesmo inalcansável não pode parar. É o momento propício para o monasticismo, integrando a dialética existencial da ascética e da mística num mesmo conjunto harmônico dessa busca da perfeição, quase que como uma ordem ou requisito para a salvação.

As razões para o surgimento do monasticismo ascético-místico são várias: ou como substitutivo do martírio, ou como reação ao afrouxamento da fé devido à universalização da Igreja, e, consequetemente, reação à vida fácil e permissiva de muitos cristãos, imperadores e outros, ou como influência da mentalidade estóica ainda viva nas filosofias do Império, ou até como influência de traços culturais das antigas religiões egípcias, já que a busca da solidão monástica floresceu primordialmente nos desertos egípcios - uma região povoada de "demônios", de "espíritos dos mortos", uma espécie de " terror sagrado " repassado aos camponeses e à população. Ou, como rescaldo ainda das seitas dos essênios, dos terapeutas... ou ainda da solidão metafísica dos antigos filósofos, fazendo de suas doutrinas uma espécie de manifestação teúrgica, assim por diante.

A verdade é que a vida monástica ganhou força e corporificou-se como um estilo de vida muito específico, em que o ideário ascético e o espírito de mortificação, constante em toda a mística cristã, colocou-se como o *leit motiv* dessa busca. De maneira geral a literatura sobre os monges descreve-os como solitários, sofrendo mortificações, refinando as modalidades de desconforto. Além disso, passavam privações de fome e sono, e utilizavam métodos cruéis para dominar as paixões. A vida do monge do deserto constitui-se numa luta constante contra a própria natureza e as agressões insidiosas do demônio.[13]

A influência das religiões e culturas orientais é nítida na mística cristã. Inclusive os primeiros nomes ligados à

história da mística cristã vêm do Oriente e das experiências dos eremitérios afastados em desertos. Na verdade a palavra deserto não significa, para a mística, apenas o espaço físico, geográfico; também a vivência interior do distanciamento do mundo. Os nomes de Santo Antão, na África do século III, - cuja obra Vida de Antão, escrita por seu admirador Stº Anastácio teria influenciado várias gerações de eremitas - São Pacômio, que em 323 funda , na região do Alto Egito, o primeiro mosteiro do Ocidente, são tidos como os pioneiros dessa experiência insólita.

A experiência da solidão dos eremitérios deferenciou-se da experiência clerical que se inspirava no serviço à comunidade. O monge tinha consciência de que na oração e na entrega ao Evangelho, como meio de atingir a perfeição espiritual e como exigência de interiorização - "Sede perfeitos como Vosso Pai Celeste é perfeito" (Mt. 5,48) - surgia e se impunha como forma diferenciada de missão e de contribuição à obra de salvação dos homens através da prece e da mortificação. Para os monges a busca de Deus através do silêncio e da solidão diferenciava-se mas ao mesmo tempo completava a busca de Deus na vivência comunitária. Era, ou ainda o é, uma de suas dimensões. Assim Deus se revela para uns na vivência comunitária da mesma forma que se revela "escondendo-se" na solidão. Tenta-se buscar, nessa distinção, também, uma dimensão escatológica na economia da salvação . "A solidão dos monges assume também uma significação escatológica: identifica-os com os justos da ressurreição, que não têm marido nem mulher (Lc 20,35) e não têm necessidade de nada para viver, além do próprio Deus. (Apocalipse 21,22-23; 22,5)" [14]

Acontece que, com o passar do tempo, os eremitérios do Egito e em geral do Ocidente, passaram a ser visitados; ou por curiosidade ou por busca de refúgio e de aconselhamento de pessoas estranhas e que acabavam se identificando e se tornando iniciáticos na experiência. Daí é que surge no monaquismo a distinção entre a vida eremítica - a da solidão individual e total- e a cenobítica - a da vida em comunidades. Eis porque, no Ociden

te, sobretudo, a experiência cenobítica tenha prevalecido.

Mas há três questões, pelo menos, da experiência monástica que nos convém lembrar, muito pertinentes à questão do corpo que aqui abordamos.

A primeira diz respeito às tentações. Como busca de perfeição e como mecanismo de "escape" psicológico, o mundo dos eremitérios. como de resto todo mundo cristão, inclusive o de sentido de salvação que povoa o imaginário popular, é um mundo povoado de demônios, de terríveis tentações, de manhã, à noite e até pelas madrugadas, como se notam nas interpretações fantasiosa das próprias Escrituras, que os monges evidentemente manipulavam para suas orações cotidianas. Por exemplo, criavam, no frigir do tédio que os dominava, a chamada "tentação do demônio do meio-dia" - *daemonio meridiano* - e tantas outras, quiçá fruto dos próprios exercícios de jejum, castidade, devoção e inumeráveis expiações a que se entregavam, num tempo em que a experiência da morbidez espiritual e da sofregidão física eram uma constante.

Muito afim a essa lacidez da experiência ascético-mística está o problema do tempo. Poucas culturas, como a cristã, dado seu forte teor escatológico e sua exigência de salvação, por vias de busca de perfeição a todo custo - vide as conversões da que aludimos -, conseguiram de tal forma unir essa dialética tempo-eternidade. O tempo voltado para a eternidade e a eternidade no comandando a visão do tempo, em seu ápice, a terrível visão do juízo final que deve recair sobre os justos e injustos. A seu modo a mística privilegiou esta concepção da eternidade "dentro" do tempo. Ou seja, a vida em comunhão mística, como uma espécie de antegozo das inenarráveis delícias celestiais. Delícias de que a razão comum não dá conta de revolver ou explicitar por completo, dado seu caráter de "suspensão".

Daí o fato de ser a mística, essencialmente, uma

experiência do "êxtase" e da sede do Absoluto. Uma experiência inusitada que inclusive viria trazer problemas para a ortodoxia, dado o cráter especial, instransferível e intransmissível, extremamente pessoal dessa experiência, em que pese ter sido também uma experiência universal não só da religião cristã mas de outras religiões e outras culturas. "A experiência mística é sintética e não analítica, um evento e não uma inquirição; eis porque, embora não necessariamente destituída de componentes ideativos, ela é predominantemente não-racional. Neste sentido, não tem a continuidade do discurso: reflete rupturas que são traduzidas por 'noite', 'trevas', 'morte', na linguagem dos místicos orientais".[15]

Mas se o monaquismo revelou experiências absolutamente indizíveis da mística, como em Santa Tereza de Ávila, também revelou um certo misticismo mais intelectualizado, como o de Meister Eckart, na Alemanha, ou a síntese entre a oração e a ação - oração na ação e vice-versa, como chave para o discernimento dos espíritos - na experiência dos Exercícios Espirituais inacianos, fundamentais para a inserção da Companhia de Jesus no espírito das missões e da Contra-Reforma, já no contexto de Neo-Cristandade.[16]

Um terceiro elemento, fundamental para a "leitura" cristã do corpo, não só tributário desse ambiente monástico a que nos referimos, mas anterior e posterior a ele, é o da relação entre a endemonologia e a angeologia, tão patente no imaginário da cultura cristã e presos à dialética céus-terra, salvação-perdição, pecado-perdão, pureza-impureza... Se os medievais viviam cercados por "demônios" em seu imaginário, também é verdade que o mundo medieval era um mundo povoado de "anjos". Anjos para todos os gostos e necessidades. Aliás, teologicamente, inclusive, esses seres - anjos e demônios - têm a mesma procedência, uma vez que os demônios não passam de "anjos decaídos". Nas Escrituras encontramos anjos na anunciação a Maria, frente ao túmulo do Ressuscitado, em Pentecostes, na Transfiguração... Só para ficarmos com o Novo Testamento. Ou mesmo nas vidas dos santos, nas experiências de

conversões. É o caso de São Paulo, onde, após uma queda de um cavalo e uma experiência-relâmpago de cegueira um anjo o teria dito: "Saulo, Saulo, por que me persegues?", como representante de Deus. É o caso de Stº Agostinho na famosa cena do jardim, em que um anjo lhe aparece dizendo, com as Escrituras nas mãos: " *Tole, lege*!" - Tome, leia! Exemplos não faltam.

Mas há um elemento curioso nessa dicotômica relação - angiologia/endemoniologia. Se os demônios - representantes do Mal - serviam para atormentar o corpo, fomentar as paixões, levando os místicos a reprimí-las, os anjos, - representantes do Bem - não tiveram efeito psicológico inverso que pudesse equilibrar essa tensão. Pelo contrário, serviam para auxiliar na repressão do corpo, elevando a consciência perversa da morte do corpo a um estágio de sublimação, como elemento auxiliar da repressão do desejo. Neste sentido nota-se uma experiência de negatividade na ação do espírito contra a natureza, escorada pelos dois polos de tensão: o "malefício" da tentação, encarado como tal, e a sublimação como uma ação 'benéfica", e supostamente necessária.

Não foi à toa que a imagem dos anjos, do ponto de vista da imaginação humana, eram seres "neutros", o que, na linguagem da repressão sexual significa: puros, limpos, assexuados, etc. Toda vez que a Igreja precisou enfrentar o corpo como o espaço de força natural, viva, erótica..., ela intermediou essa relação com a presença de anjos como cidadãos do céu, da cidade celeste, representantes do Reino, ou, a perfeição. Na leitura do corpo, subentende-se: a "máxima pureza" como a mediação simbólica, celestial/terrena da relação escatológica tempo/eternidade . O exemplo máximo dessa simbologia está na Anunciação a Maria como um símbolo, entre tantos, da repressão sexual feminina - de que falaremos mais adiante.[17]

Na mística este trabalho de negatividade tem um elemento central e motivador: o sentimento permanente de culpa . Na verdade o mal por excelência do Cristianismo chama-se pecado. A ascese e suas etapas de purificação - nas chamadas "noites dos

sentidos", por exemplo, [18] - tem como função o domínio psicossomático - psicológico e físico - até o indivíduo encontrar, em um estágio voluntarista de "conformidade", algo que o identifique , com a perfeição divina, na união mística com Deus. Assim, a mística cristã tem sido, nesta vasta experiência de mais de quinze séculos, um mecanismo de repressão-sublimação do corpo, bem como de transferência dos sentidos, de forma invejável e muito bem assimilada por um contexto absolutamente compatível com a leitura histórica dessa experiência, sob uma nomenclatura tipicamente cristã: beatitude, santidade, primado do Absoluto, união mística com Deus, - "Eu e o Pai somos um" (Jo. 10,13) - união com Cristo no espírito, - "Já não sou quem vivo, é Cristo quem vive em mim" (Gál. 2,20) - assim por diante. [19]

Este mecanismo de uma mística extremamente sensorial, que ultrapassa o domínio verbal da razão, da lógica, pode ser notada com facilidade na vida e obra de Santa Teresa de Ávila (1515-1582), num momento em que já se vivia o limiar de uma longa crise de uma Cristandade desgastada - o século XVIII, por exemplo, buscará, não por mero acaso uma "religião racional" - e a Igreja entrava numa era de nova crise de intolerância e uma emergente necessidade de renovação.

Teresa viveu a dimensão da mística fundada na idéia inaciana, - de Santo Inácio de Loyola, seu contemporâneo espanhol, fundador da Companhia de Jesus em 1535 - que une contemplação e ação, mesmo tendo sofrido também nítida influência das Confissões, de Stº Agostinho. Santa Teresa, aliás, foi uma abadessa de grande vigor prático, fundadora de várias casas e orientadora de exercícios de espiritualidade mística.

Nas suas obras as metáforas ocupam lugar central , às vezes até de forma abusiva, mas que refletem bem o mecanismo de transferência psicológica, cuja simbologia é de uma riqueza inimaginável. Assim, em O livro das moradas, conhecido também como O castelo interior, a rica sensibilidade de Teresa a leva a

descrever a alma como um mundo rico, mas tenebroso, numa metáfora extremamente forte, como um castelo com várias etapas de vivência - muitas moradas - cheio de degraus, escuridão... imagens tipicamente medievais. Fora dele, um poço repleto de víboras, cobras, jacarés, dando a idéia terrificante da vida mundana e do pecado. [20] Para morar definitivamente nele o ser humano passa por etapas defíceis da penetração, ascética e contemplativa, desse "castelo", através de sofrimentos, naturais e sobrenaturais, físicos e psicológicos, até atingir a última das etapas, que é o chamado "casamento espiritual" com Cristo no interior do castelo. Alienada de sua relação "conjugal" e afetiva com o mundo, Teresa faz-se de si mesma uma leitura extremamente autobiográfica e uma leitura personalista de sua mística como a "esposa de Cristo" num típico mecanismo de transferência. "Em novembro de 1572, Teresa teve a visão que selou seu 'matrimonio espiritual'. Segundo ela, Cristo a convidou para as núpcias: 'Vê este prego: é sinal de que será minha esposa a partir de agora. (...) Minha honra é tua, tua honra é minha." [21] Por muito tempo, dentro ou fora do Carmelo, a vida religiosa feminina nutriu-se desse ideário de ser uma religiosa a consagrada, a "esposa do Cristo", tendo como ápice a chamada "união transformante", estável, desse "matrimônio espiritual".

Uma outra dimensão da mística, além desse teor de transferência psicológica e psicossomática diz respeito à relação dessa experiência de via-crucis inusitada, voluntariosa e às vezes tensa da mística com a razão. Trata-se de uma dimensão do vivido, do experimentado, e sobretudo do indizível, que inclusive trouxe também problemas para a ortodoxia.

Aí temos de recuar dois séculos em relação à época de Teresa e Inácio de Loyola e encontramos o mestre por excelência da mística, Mestre Eckhart, - ou Meister Eckhart (1260-1327) século XIV, fazendo dessa experiência também uma forma de especulação, inclusive tendo sido objeto de suspeitas de heresia, devi

do principalmente às suas pregações.

Num trabalho de especulação teológica e de autêntico primor de linguagem, ele faz dessa experiência, através de um movimento a que se deu o nome de "dialética mística", um instrumento prático, não só na esfera do sensorial, mas com fundamento teórico. Trata-se não só de "sentir Deus no íntimo do homem e o homem no íntimo de Deus", como também de tentar compreender essa experiência, mesmo diante da consciência da impossibilidade de uma compreensão ao nível do puramente racional. "A dialética da linguagem mística em Eckhart é um desafio a uma lógica verbal estritamente coerente e racional. Sua raiz é dupla: todos os místicos sentiram a inadequação das palavras comuns. Saídas do contexto da vida cotidiana, elas não podem exprimir uma experiência que ultrapasse o mundo dos fenômenos. Partindo dessa inadequação fundamental, o místico vai optar: ora por uma proliferação mais ou menos poética de imagens, nem sempre coerentes entre si, ora pela afirmação de que o silêncio seria preferível, ora ainda por afirmações contraditórias que obrigam o leitor ou o ouvinte a entrever um 'além' da oposição. Nessa última perspectiva se situaria a 'dialética' de Mestre Eckhart: é como se ele unisse tese e síntese, deixando o leitor imaginar confusamente uma síntese (superação da tese e antítese), que seria a verdadeira mística." [22]

No centro da obra de Eckhart está refletida a força do arcabouço teórico do Cristianismo que, como experiência extremamente viva de busca de interioridade, desde sua irrupção na História - chamamos de *Kerygma* esta força originária de seu anúncio - sempre se debateu com esta muralha da razão, do *logos*, diante do sentimento de fé e da necessidade do ultrapassamento dessas duas dimensões, intelectual e afetiva, da própria fé, no sentido mesmo de buscar o *logos* mais originário dessa experiência . Afinal, se a experiência viva da fé cristã basta ser vivida e não precisa ser compreendida, onde fica a herança grega nessa revolução histórica? Os embates travados no passado com a *gnose* são a comprovação dessa dificuldade.

De qualquer forma, entre Eckhart e seus seguidores, e Teresa de Ávila e seus seguidores, temos duas vertentes extremamente originárias da mística em que cada qual acentua aspectos distintos mas presentes, de uma forma ou de outra, na mesma experiência. "Teresa é empírica e moralista, enquanto Eckhart é metafísico. Seu método é quase experimental, enquanto o do místico alemão foi dominado por um certo intelectualismo. A preocupação de Teresa em relação à teologia é a de não contradizer o que a Igreja professa, enquanto Eckhart não recua diante de um apro - fundamento pessoal. Dessas duas experiências do divino, uma atinge Deus principalmente pela emoção, e a outra, pelo conceito."[23]

2.2 - Urbanidade e popularidade da cultura cristã medieval e pós-medieval.

Antes de iniciarmos este capítulo precisamos chamar a atenção para a verdadeira excelência do século XIII para o ocidente cristão, tanto como representativo do momento áureo da cristandade medieval como disparador de um processo de futura renovação em todos os níveis: arte, política, teologia, literatura, religiosidade popular, e outros.

Em primeiro plano foi um século que se caracterizou pelo encontro inevitável de dois mundos: de um lado o mundo perfeitamente estável de civilização feudal, de outro, a gestação, já na surdina do mundo medieval, de uma civilização moderna urbana e laicizada do futuro, em que pesem as reações contrárias a esse movimento natural de ciclos civilizatórios. Vejamos.

Os indícios da gestação de uma civilização moder - na, já manifestados no século XIII, em vários setores, ainda timidamente, nas artes e na religiosidade, tem um espaço novo que sintetiza essa tendência geral como o vetor das mudanças. Trata-se do florescimento de núcleos urbanos, como indicadores iniciais da futura ruína da estrutura econômica feudal - pela chamada acumulação primitiva, que na verdade se inicia muito timida -

mente já no século XI. Alia-se a essa tendência, como explicação econômica fundamental e sobejamente discutida pelos analistas, o alargamento do comércio europeu com o Oriente. Notadamente as indústrias artesanais ligadas à tecelagem - da lã - necessitavam de vias comerciais para seu escoamento.

No momento em que a rede de centros de comércio urbano começou a se expandir a partir desses diferenciados núcleos - de feiras, trocas, etc - e sem o menor planejamento, pois essa é uma categoria evidentemente contemporânea, a Igreja segue este extraordinário impulso. Cria, paralelamente, suas sedes episcopais metropolitanas, à moda das estruturas de regionalização e administração romanas, sobretudo, em que os esquemas de gerenciamento dessas cúrias metropolitanas foram - e ainda o são - um modelo perfeito, e de fundamental influência na formação urbana moderna da Europa. "A forte herança greco-romana na itália e a dominação árabe na penísula Ibérica e na Sicília também permitiram que a tradição urbana continuasse mais ou menos viva; essas religiões estavam, assim, preparadas para o surto de urbanização. No decorrer do século XIII a expansão urbana já se estendia além da Itália, da Suíça e do vale do Reno, ao sul e a leste da França , aos postos alemães do Mar do Norte, à região de Danúbio superior, à Inglaterra e a grande parte da Península Ibérica. [24]

Com a necessidade que os habitantes urbanos tinham de se defender, principalmente se considerarmos ter sido aquela uma época de saques, de doenças, como as grandes pestes, e inclusive melhor defender as riquezas que então seriam acumuladas, inicia-se o espírito corporativista: as corporações de ofícios , ou *guildas*, as organizações das feiras urbanas ou até de futuras unidades soberanas que existiram em função do comércio, como bem atestam as Repúblicas Italianas. Relacionadas com o surto das riquezas produzidas e dos entrelaçamentos familiares - matrimônios, heranças - elas reforçariam a articulação da futura burguesia. [25]

A Igreja seguiu à risca este espírito corporativis

ta e trouxe este modelo para dentro de seus muros. Por exemplo , das cinco grandes ordens religiosas existentes, apenas duas são anteriores ao século XIII e com marcado espírito monacal: a Ordem Agostiniana e a Beneditina. Das outras três, duas surgiram sob a inspiração dos pregadores mendicantes e do espírito "didático" da reação inquestionável às heresias: os Franciscanos e os Dominicanos - este último o grande baluarte do sistema inquisitorial. A última ordem religiosa surgiu três séculos mais tarde notadamente para atender ao espírito da Contra-Reforma: a Companhia de Jesus. Sem contar com o grande número de futuras congregações masculinas e femininas que surgiram inspiradas no carisma dos fundadores dessas ordens e guiadas pelo mesmo espírito de universalidade e corporativismo da Igreja.

Assim, postas as coisas, o universo cultural cristão, agora assentado lentamente na formação das cidades, gravita em torno exclusivamente da vida religiosa. Não há núcleo urbano em que a visão primeira não seja a de um monastério, via de regra no alto de uma colina, com uma igreja ou capela anexa com suas torres apontadas para o céu - o que, no mundo da arte arquitetônica, dará o clima do gótico. Estamos no auge da cristandade com sua visão teocêntrica e sua ação eclesiocêntrica. Um mundo em que o século XIII apresenta-se ao mesmo tempo como o século de ouro e o começo do seu próprio esmoronamento.

Este caráter de civilização urbana justapõe-se à excelência do próprio caráter evangélico da cultura cristã. O sucesso que Santo Agostinho faz com uma obra que contrapõe "duas cidades" não é gratuito. Mais do que a conquista de impérios, o que marca o caráter cultural do cristianismo é a idéia de comunidade, a praça pública, um mundo então dominado pela força da palavra, da pregação, da *doxa*, ou da glorificação de Deus, nos templos. "Os cristãos não fogem para longe das cidades. Foi apenas episodicamente e por motivos de pedagogia transitória, que os afastaram das cidades: foi para poder voltar com mais força para elas mais tarde. A comunidade cristã instala-se dentro da cidade

(ou da aldeia). Quando é necessário, ela precipita o estabelecimento das populações em cidades. Nas cidades ela encontra o mundo a ser evangelizado. Pois a evangelização está dirigida às coletividades e aos povos e os povos estão reunidos nas cidades. O evangelho é testemunho feito diante das cidades, nas praças públicas. As comunidades cristãs são sinais e vanguardas dessas comunidades grandes que devem ser as cidades. Elas manifestam às cidades a sua vocação." [26]

Avancemos um pouco mais, num segundo ponto, que nos interessa relativamente ao nosso tema. Tendo a cidade como o espaço privilegiado da manifestação da cultura teocêntrica e eclesiocêntrica, importantes para nosso tema, é mister anotar um elemento catalizador dessa manifestação que se avoluma nas cidades e no espírito de corporação dessa cultura: a sua religiosidade popular extremamente original.

Ao mesmo tempo que a religiosidade popular medieval e pós-medieval encerra uma dialética de continuidade/descontinuidade com o passado, ela manifesta, sobretudo, uma extraordinária vitalidade e que fará, a seu modo, a "leitura religiosa " do corpo.

Em primeiro lugar é necessário ressaltar o caráter de "novo evangelismo", vale dizer, interpretação do evangelho no culto católico medieval como o "culto da festa". A vida que respira ar próprio e que gravita em torno da Igreja e das cidades em formação no mundo medieval é essencialmente uma vida de festa, como espécie de prenúncio, antegoso da Parusia. Em outras palavras, uma rica manifestação real da escatologia, que numa devoção mariológica, mas sobretudo, numa devoção acentuadamente cristocêntrica, alcança uma extraordinária difusão. Alia-se a isto a riquíssima multiplicação da devoção aos santos, hagiológica, -- que a Igreja daí para frente os canonizará desmensuradamente , como atrativos da sensibilidade religiosa dos fiéis - bem como o mosaico amplo da iconografia exposta à adoração e motivadores das

mais variadas. Assim, da instituição da festa de *Corpus Christi*, no século XIII à idéia de Maria apresentada como a "rainha dos céus" - entre outras denominações -, ao espírito de quantificação da religiosidade como "soma de virtudes" para ganhar o céu, no típico espírito de expansão e universalidade da Igreja, em que as indulgências e sobretudo as contas do rosário são os símbolos fortes. Da mesma forma as procissões, como manifestação, também simbólica, da peregrinação religiosa rumo aos céus e outras manifestações religiosas urbanas ou campesinas, de modo que o mundo cristão meieval é um mundo repleto de "festa religiosa" o ano todo. Se considerarmos que cada cidade tinha seus santos - ou seu santo devoto - com espaços reservados de devoção e peregrinação, via de regra aliadas às festas centrais da Igreja - Natal, Semana Santa, *corpus christi*, e outros - no seu conjunto o calendário cristão medieval chegava a ter em torno de trezentos dias festivos por ano, isto é, em torno de 5/6 do tempo corrido de 1º de janeiro a 31 de dezembro. Alia-se a isto a questão econômica, já que a festa religiosa era também um motivo de encontro do comércio das feiras e demais aglomerações urbanas. Inclusive o carnaval, hoje uma festa essencialmente profana, surgiu de dentro deste contexto de festa religiosa, de encontro de comerciantes, contatos com culturas diversas: os espetáculos teatrais ou circenses em que pesem outras origens, inclusive orientais.[27]

A força da espiritualidade popular após o século XIII também apresenta alguns elementos interessantes que nos cabe verificar, muito próximos à religiosidade urbana do Cristianismo medieval.

Com o crescimento do comércio é evidente que as aglomerações urbanas vão produzir a riqueza do comércio, e, ao lado dela, um sem-número de pessoas literalmente alijadas do processo de trabalho e dos frutos dessa riqueza. Não se pode falar ainda, evidentemente, de massas urbanas no sentido contemporâneo da palavra, mas a Idade Média não deixou de apresentar, também, um contingente rural/urbano enorme de mendigos, de pobres, de

gente desocupada, de eternos retirantes. As idéias tanto de mendicância como de errância, advêm do próprio sentido e esforço de conquista de espaço de comércio, da aberturas de pequenas frentes de trabalho - nas tecelagens e principalmente nas colheita - - de sorte que, por mera coincidência ou não , a tendência cristológica de fundamentar as manifestações de fé num Cristo pobre e errante, como um modelo ideal de vida, se acentua. "E certos valores do Evangelho, como a pobreza, despojamento, a humildade, o amor fraterno e o zelo missionário, reencontram seu lugar na vida cristã." [28]

Se considerarmos que as cidades eram aglomerados , mal planejados, e que a Europa passa por duas grandes e terrificantes pestes, esse universo cultural e religioso cristão dará acento ao deserdado, ao doente, ao mendigo, povoando portas de igrejas, de mosteiros, de adegas, ruas, valetas, estradas... A própria literatura evangélica acentua a presença do leproso, do cego, do mendigo, como o "escolhido de Deus", o digno de dó, assim por diante. Não é à toa que daí para frente irá se acentuar ainda mais a "ideologia" da caridade fraterna, bem ao molde da ação da Igreja como instituição que ajuda a atenuar o sofrimento social como a "salvadora" dos oprimidos, dos deserdados. As ordens mendicantes surgem inclusive neste clima, mas num movimento de renovação contra a própria Igreja dos imperadores e a favor dos despossuídos. Quando São Francisco, um filho de um rico tecelão em Assis, na Itália, busca a autenticidade evangélica despojando-se dos ricos tecidos de suas vestes e cobrindo-se apenas de panos grosseiros com um cordão amarrado à cintura, - o que daria o toque tradicional na veste dos franciscanos ao longo do tempo, - ele opera uma renovação espiritual evidentemente revolucionária, e necessária, mas que vem marcada pela idéia de certa "glorificação da pobreza", ao imitar o "Cristo nu e sofredor" . Aliás, até como uma espécie de mecanismo de transferência psicológica, Francisco de Assis vê no próprio celibato a substituição do amor de qualquer donzela pelo amor à "Dama pobreza". Não será

à toa que, mais tarde, no universo da Contra-Reforma e modernidade, das missões e da adaptação à cultura secularizada, a Igreja, terá uma função extraordinariamente ampla de uma estrutura bem estabelecida de criação, manutenção e zelo de hospitais,escolas, azilos, etc, onde a religiosidade feminina, escondida no trabalho interno dessas instiutições, presta um serviço sem precedentes à humanidade. De qualquer forma, esta "glorificação da pobreza" pode ser uma espécie de faca de dois gumes. Ela pode dar amparo aos despossuídos e ao mesmo tempo ajudar a manter estruturas sociais injustas. Se levarmos para o lado da leitura do corpo, verificamos aí uma espécie de "ideologia de tétrico", que leva ainda mais a ver o corpo como espaço da negatividade.

Ainda com referência à força da religiosidade popular imuscuída dessa glorificação da pobreza, o culto cristão medieval, da Baixa Idade Média, nos séculos XIII e posteriores , - com características tão marcantes que chegam até nossos dias - - passa a ser marcada por uma espécie de itinerância trágica. Com caráter marcadamente escatológico de busca, e com a força política das Cruzadas contribuindo ideologicamente na idéia de itinerância - veja-se a libertação dos lugares sagrados e a busca de Jerusalém terrestre, em que se nota também a forte tônica da obra Cidade de Deus, de Stº Agostinho - a Europa terá vários pontos de peregrinação e milagres: São Thiago de Compostela, Roma , Lourdes - bem mais tarde -, Tréves, Aix-la-Chapelle, Jerusalém , e outras.Se se tratava de uma piedade popular cada vez mais distante dos fundamentos teológicos, tal itinerância interessava à hierarquia na sua ânsia de universalidade. Ora, geograficamente a Europa caminhava em direção ao mundo moderno sacudida por invasões e ameaças em suas fronteiras - os turcos otomanos, por exemplo - e a Igreja não poderia deixar de ganhar novos adeptos. Daí esta "ideologia" bem acasalada do Reino e da busca dos Lugares Sagrados que marcaria o ideário das missões. Assim, tratava-se , na sua versão prática, de uma piedade popular extremamente exagerada, extravagante, mas já incontrolável, sob o signo de uma

"contabilidade" quase comercial da salvação. Seguir uma peregrinação religiosa era, simbolicamente, uma forma de "ir para o céu" já que a mensagem escatológica do Cristianismo da Igreja do medievo era central e o espírito de sofrimento, tão real nessa itinerância, em que o mundo feudal está sendo pressionado e caminhando para a ruina. Não é à toa, nessa "contabilidade", que a idéia mesma de pecado tem seus graus: pecado mortal, venial... , e o mundo celeste suas divisões: a morada dos anjos, dos santos, da virgem e da Trindade - como reza o Credo: "Sentado à direita de Deus Pai..." - bem conforme a concepção de um universo aristotélico cada vez mais ordenado.

Na sofreguidão do tempo a liturgia católica era extensa - pois não existe ainda a idéia tão nítida de fração de tempo no sentido contemporâneo - seguida de vigílias e orações intermináveis ou do "ofício divino" que soava suavemente nos átrios das igrejas, acompanhado pelo belíssimo canto-chão, ou gregoriano. Mas a estes cultos intermináveis e às vezes entristecedores, como a cerimônia de trevas na semana santa, os fiéis acorriam a eles em grande número e se acotovelavam em igrejas superlotadas. Destarte, viver no espaço físico da fé cristã passa a ser uma espécie de consequente auto-cobrança. Aliada a esta exigência e à emotividade das peregrinações. Vale dizer, a forte mística do sagrado em que a crença nos milagres levavam curiosos a se arrastar em lamuriosas preces e fortes emoções, o desejo de tocar no objeto sagrado: no corpo do Cristo morto, no santo de devoção - estes, remédios para todos os males, - sem contar com as multidões de fiéis e o ramerrão de alejados, cegos, mendigos, etc, onde a busca de relíquias representava, ao mesmo tempo que o "totem" dessa relação, a fúria devocional de uma Igreja submetida ao espírito comercial. Tratava-se de uma piedade exuberante mas que nem sempre correspondia a uma exigência mínima de interiorização, pautada no equilíbrio necessário entre o emocional e o racional. Não foi à toa que cada vez mais apareciam pregadores fanáticos exaltando o ânimo popular, que ocorriam milagres euca-

rísticos, aparições ou fenômenos, em que tanto os santos como as mãos ou os pés do Cristo-crucificado vertiam sangue, mantos eram tidos como sagrados, assim por diante. [29]

3 - Stº Tomás e a magna síntese teológico-ético-política da *Ecclesia docens*.

Os nomes de São Francisco de Assis, São Domingos e Stº Tomás de Aquino, entre outros, e cada qual com seu "carisma" estão ligados ao mesmo tempo com o triunfo e o início da decadência da Cristandade medieval. De tal forma se encontram num momento de ouro de síntese, cultural e especulativa, como também se situam no espaço privilegiado da gestação ou antecedência histórica que prepara a modernidade e a civilização urbano-industrial do futuro.

Se o mundo em que viveu São Francisco, renovando o carisma da fé cristã no ideário da pobreza mendicante, o de São Domingos, por outro lado já se delineou dentro do espaço estritamente hierárquico e intelectual da Igreja institucionalizada. O momento da fundação da Ordem dominicana vem a calhar, para uma necessidade histórica e prática da ortodoxia, como escolaridade e como o novo embate contra a "praga das heresias", na ação contra os cátaros e sobretudo os albigenses, num momento privilegiado, mas tenso, de surto intelectual e de respiração de novas idéias. A Ordem dominicana é, por excelência, a ordem que se põe a serviço do dogma, sustentado a ferro e fogo já como reflexo de uma Igreja e todo um sustentáculo de idéias, fé, religiosidade... que será tida pelos humanistas do Renascimento e pelos historiadores em geral como o momento da *Christiannitas afflicta*, tendo em vista notadamente a inquietude intelectual e religiosa que toma conta da ortodoxia. [30]

Mas aqui se impõe uma questão: por que é dada tanta ênfase ao dominicano Stº Tomás?

A razão é simples. Com ele a teologia cristã assu-

miria a mais poderosa capacidade de síntese e afirmação, como Ciência e como doutrina. Todas as questões filosófico-teológico-políticas anteriormente disputadas - *quaestiones disputatas* -, e por extensão, é claro, as questões éticas a elas submetidas, iriam se transformar em instrumento teórico a serviço da compreensão e difusão da Fé. [31]

Do ponto de vista do contato com o *logos* grego, se a obra de Stº Agostinho, na Patrística, tinha como pano de fundo a filosofia idealista e dualista de Platão, a obra de Stº Tomás seria a leitura melhor acabada, até então, da ampla síntese aristotélica.

Evidentemente que o aristotelismo viria trazer problemas para a Santa Sé, que proibiu o uso das obras de Aristóteles nas universidades, na segunda e terceira década do século XIII, até que passassem por um trabalho de depuração e delas pudessem ser encontrada a compatibilidade entre as "verdades" do aristotelismo com a Verdade da Revelação Cristã.

Mas não demorou até que o pensamento abrangente do estagirita fosse assimilado por um esforço conjunto e invejável de pensadores cristãos, entre eles Stº Tomás de Aquino. Este soube mostrar, como ninguém, a compatibilidade necessária, e então ansiosamente buscada pela teologia cristã, entre as principais posições filosóficas de Aristóteles e o magistério teológico da *Ecclesia docens*.

Quem ganhou com este empenho laborioso dos teólogos evidentemente foi a Igreja, num primeiro plano, pelo menos , pois a visão ordenada de mundo que o essencialismo substancialista de Aristóteles permitiu arquitetar - não esqueçamos, entre outras grandezas, também sua estrutura lógica - coaduna-se com a cosmovisão cristã medieval e o Ocidente dá o primeiro e significativo passo, mesmo sem o saber, em direção à Modernidade - à Ciência Moderna, notadamente.

É necessário notar, a propósito do tema de nossa tese, que a Igreja ainda não pode fazer uma nova leitura do cor

po devido principalmente à sua filiação ao neo-platonismo agostiniano. A obra aristotélica, que permitiria um olhar em direção ao mapa extenso da natureza, os seres, o universo físico, enfim, a realidade natural, isso obrigou os teólogos a iniciar uma leitura diferenciada do mundo sensível e dos sentidos, iniciando, também, a mudança do itinerário que a razão faria para a"leitura"da realidade. Ora, a entrada definitiva deste filósofo ao mesmo tempo tão sintético e tão abrangente em cena representou uma revolução do olhar sobre o mundo que apontaria o pensamento filosófico para soluções mais radicais séculos mais tarde, como por exemplo, no Empirismo. "As concepções aristotélicas causariam impacto, pois até esse momento a vida intelectual do Ocidente era dominada pelo pensamento, de cunho neo-platônico de Stº Agostinho. .Segundo esse neo-platonismo, a verdadeira realidade identificava-se com as idéias adotadas de existência real, substituindo um mundo invisível aos sentidos. E a realidade visível seria apenas uma aparência da verdadeira realidade. Na versão cristanizada dessa metafísica idealista, as idéias seriam reais em Deus, que, conhecendo-as, lhes atriuiria existência e substância. Durante a Idade Média, essa visão neo-platônica se identificou com a explanação dos dogmas cristãos: Criação, Trindade e Encarnação. Parecia fazer com eles um corpo indissolúvel. E a filosofia aristotélica representou uma solução diferente: interpretava a realidade material e sensível como real e verdadeira. Sua existência não dependeria de um mundo invisível de idéias perfeitas. E a única maneira de se conhecerem as coisas seria a partir dos sentidos. Só através deles é que a razão poderia se comunicar, de alguma forma, com o mundo exterior." [32]

Mas há um dado relevante em relação à descoberta da natureza nesse encontro com Aristóteles. O século XIII é uma época que faz a seu modo essa descoberta. O respeito pela natureza se dá na medida, e apenas na medida, em que Deus é reonhecido nela, presente pelas suas criaturas - não no sentido do panteísmo, evidentemente - em que as cidades, a comunidade e a religio-

sidade popular nela suscitados contribuem, a partir do século XIII, para essa descoberta. Uma descoberta que irá desabrochar nas artes - sobretudo na arquitetura gótica, que faz esta integração apontando tudo para Deus, para o "alto dos céus" em suas linhas. Neste sentido, embora a"leitura" da natureza - dos sentidos, etc - estivesse ainda numa fase de elaboração eminentemente intelectual, como o dos teólogos dominicanos, essa atitude de versar sobre a natureza já estava presente na obra mais emotiva e mais "palpável" em relação à natureza, como *cosmos* palpitante e belo, criado por Deus, e à margem mesmo da ortodoxia intelectual, como em São Francisco de Assis, o homem pobre e amante das criaturas. Não é à toa que os teólogos franciscanos, que se filiarão a um agostinismo neo-platônico, rejeitam, pelo menos num primeiro momento, Aristóteles, combatendo Stº Tomás.

Assim, um rol de abstrações, evidentemente com forte significado para a época, como as relações entre intelecto e sentido, corpo e alma... eram orientadas em direção à Verdade Revelada, ganhando novo e definitivo impulso. Destarte, Stº Tomás, em boa hora, sacramentou uma necessidade intelectual daquele século fulgurante da cristandade, versando tais questões numa exposição ampla, objetiva e logicamente "perfeita" de sua teologia vitoriosa - as reflexões em torno da Sacra doutrina. Mesmo temas ligados à vida na terra, como a relação Estado-Igreja - um corpo social único -, a família, a sociedade... nada permaneceu de fora do arcabouço de uma abordagem invejável que tem em sua Suma Teológica, destinada aos estudantes de teologia, a magna síntese. A Suma tomista daí para frente se encaixaria nas mãos da Igreja como luva de pelica, para o empenho intelectual de seus seguidores e defensores.[33]

Quanto à ética tomista, é de se esperar que a lei ou ordem moral também tenha se tornado tributária dessa elaboração perfeccionista de exposição da Verdade Divina revelada ao homem como "oferta". Tanto a Ética, como de resto toda a elaboração especulativa de sua teologia, voltava-se para a manutenção,

a todo o custo, de uma formulação abstrata de "verdade" que iria marcar por muito tempo os compêndios de doutrina católica. Este lema a seguir bem expressa e centraliza o tributo da realidade à abstração: *Veritas est adaequatio speculativa mentis et rei.* - A verdade lógica deve estar em conformidade entre a mente e aquilo que é.

Finalmente, a presença de Stº Tomás de Aquino, aliás, está para a Idade Média tardia na proporção em que **Aristóteles** está para a Grécia helenística, assim como a filosofia européia posterior que daí para frente o redescobriu e o releu, dando à obra do estagirita, na filosofia, a importância equivalente a que a Bíblia Sagrada ou a Summa do Aquinate tiveram para a teologia.

Após Stº Tomás, ao dogma cristão não eram mais permitidos diletantismos, dúvidas ou desvios doutrinais, sob pena de severos julgamentos promovidos pelo Braço Secular da Sagrada Inquisição da Igreja intolerante. Na prática, entre outras funções sócio-plíticas, a organização da escolástica e de todo saber nela articulado, servia para atestar a acuidade mental dos candidatos a *doctores* das universidades católicas.

N O T A S

1 - A propósito da Filosofia e principalmente da Teologia Medieval, da Patrística propriamente, a obra que nos guia neste ensaio, direta ou indiretamente, tanto do ponto de vista cronológico como temático, é a clássica História da Filosofia Cristã, de Ph. Boehner e E. Gilson. Indicamos também o exaustivo estudo de Armand A. Mauer, Medieval Philosophy, de que temos uma tradução espanhola - Filosofía Medieval - volume dois de uma coletânea da Filosofia dirigida por Etienne Gilson. Vale a pena também indicar, entre tantos historiadores, a História de la Filosofía, de G. Fraile, um insigne conhecedor dos gregos e medievais.

2 - Cf. op. cit. vol I, p.170. Estudos sobre Santo Agostinho não faltam, evidentemente. Nós voltamos a indicar, ao menos a nível de compêndios, o clássico História da Filosofia Cristã, de Ph. Boehner e E. Gilson, como um estudo sistemático e contextual, integrando o santo africano como o grande representante da Patrística. Ver aí, no Livro I, IIª parte , - "A Filosofia da Patrística Latina" - o cap. II: "Santo Agostinho, o mestre do Ocidente" , pp. 139-208. Ver também o estudo que faz Bertrand Russell na sua História da Filosofia Ocidental, vol. II, A Filosofia Católica, o cap. IV: "A Filosofia e a Teologia de Stº Agosti - nho", pp. 52-67, um interessante estudo contextual sobre a "Cidade de Deus". Não podemos esquecer também, na coletânea dirigida por Frnçois Châtelet, no vol. II (A Filosofia Medieval), o estudo de Jean Pépin, "Stº Agostinho e Patrística Ocidental", pp. 73-95, inclusive pela bibliografia que o autor indica. Ver também, do mesmo autor, o capítulo seguinte,"Teologia e Filosofia na Idade Média", pp. 96-107, um breve estudo onde traça o perfil da passagem entre a Patrística e a Escolástica ou da Idade Média propriamente dita.

3 - Cf. De civitate Dei. I, XIX, 28, apud op. cit. vol. I, p. 172.

4 - Cf. op. cit. vol. I, p. 173.

5 - Cf. Leslie STEVENSON, Sete teorias sobre a natureza humana. p. 61.

6 - Ver, a este propósito, a obra de Henry Thomas e Dana Lee Thomas, Vidas de grandes capitães da fé, numa tradução da Ed. Globo, onde não só cristãos como líderes religiosos de outras crenças são enfocados, bem como as semelhanças encontradas entre essas várias biografias.

7 - Cf. Nostalgia de Deus, nota do tradutor, apud Confissões, Col. Os Pensadores, p. 165.

8 - Cf. STº AGOSTINHO, Confissões, p. 214.

9 - Cf. op. cit. p. 214.

10 - Cf. op. cit. p. 214, passim.

11 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. I, p. 168.

12 - Não vamos tratar aqui da mística não-cristã (a cabala judaica, por exemplo). Sequer da mística não-católica (as experiências do filósofo e místico protestante Jakob Böhme (1575-1624) por exemplo). Mesmo com relação à mística católica vamos ficar com a vertente nórdica que influenciou o misticismo alemão, particularmente de Meister Eckhardt(1260-1328) e a vertente francesa e principalmente espanhola, que fizeram escola, na Europa e fora dela.
Ver, a propósito dessas vertentes, além de uma infinidade de biografias de santos, (excelen

tes retratos da "ideologia" da salvação cristã na sua versão católica), as obras de James Midgley Clark, The great German mystics: Eckhardt, Tauler an Suso, e Studies of Spanihs mystics, de Edgar A. Peers. Sobre o movimento que irá se intitular mais tarde como Devotio Moderna, ver o estudo de Albert Kayma, The Christian renaissance: a story of the "Devotio Moderna". Agora, se recuarmos bem nas origens históricas da espiritualidade cristã como movimento comunitário (monastérios), ver a obra de Ernst Käsemann, traduzida para o espanhol, El monacato primitivo, vol. II, La espiritualidad.

13 - Cf. op. cit. vol. I, p. 147.

14 - Cf. op. cit. vol. I, p. 176. A propósito do condicionamento histórico que conduziu a multiplicidade de monastérios e conventos às vezes dificultando-nos uma visão anterior à hegemonia do modelo europeu, ver parágrafo 3, "Um novo relacionamento entre homem e mulher", pp. 223-236 do capítulo "A novidade cristã", da obra A memória do povo cristão, de que já aludimos.

15 - Cf. op. cit. vol. II, p. 420.

16 - É importante notar que a dimensão de tempo na Cristandade se difere fundamentalmente do tempo contemporâneo, do laissez-faire, da automação... e se torna hoje quase que incompreensível para nós. Se no mundo medieval os "demônios" que massacravam o corpo eram demônios das paixões, dos desejos incontroláveis... hoje outros apareceram: a reificação, a fratura do próprio tempo na subdivisão do trabalho, o "taylorismo", a automação... conforme veremos mais tarde.

17 - Evidentemente todos os dogmas têm recebido leituras diferenciadas conforme a simbologia e o contexto. Aqui nos escapa a leitura interpretativa do dogma, já que nos interessa mais de perto a leitura histórica do **mesmo** dogma.

18 - Ver, na obra citada, as três etapas de purificação ascética (do grego: askesis = exercício, esforço), à página 422, vol. II.

19 - É preciso repetir que nenhum momento queremos em nossa tese desmerecer o conteúdo da fé mística, da vida monástica ou da vida religiosa em geral. Aqui estamos fazendo tão somente uma leitura histórica de como os fatos se apresentam.

20 - Teresa faz exatamente a visão inversa de Platão na sua famosa "alegoria da caverna". Lá os homens são acorrentados e saem à luz do sol. Aqui os homens devem vir da vida mundana para a luz interior. A propósito desta clássica obra de Santa Teresa, temos uma tradução pelas Edições Paulinas. (Cf. Bibl.)

21 - Cf. op. cit. vol. II, p. 432.

22 - Cf. op. cit. vol. II, p. 428.

23 - Cf. op. cit. vol. II, p. 432. Essa diferença se deve também ao fato de que no século de Eckart a Igreja acabava de viver sob o prisma de um embate e de uma renovação intelectual, extraordinária, do século anterior, (o séc. XIII), enquanto Teresa, dentro do "século de ouro" da Espanha católica, vivia já num clima de início da Contra-Reforma, em que as novas regras de vida, sob forte pressão da Igreja, já estavam bem postas. Sobre as influências da "dialética mítica" de Eckart, podemos citar, mais tarde (sécs. XVI e XVII) os autores

espirituais portugueses: Pe. Manuel Bernardes e Frei Luiz de Souza. Sobre as influências de Teresa e seu meio, citamos o voluntarismo dos "Exercícios espirituais" de Inácio de Loyola e a espiritualidade francesa, de linha cristocêntrica: São Francisco de Sales e outros.

24 - Ver esta formação com maior riqueza de detalhes na obra História da riqueza do homem, de Leo Huberman, traduzido entre nós pela editora Zahar e sobejamente utilizada nas universidades.

25 - Cf. op. cit. vol. II, p. 402. Ver, a este propósito, um estudo leve mas bem fundamentado, do irmão de Taize, Michel Bergman, Cristianismo e civilização tecnológica, de que faremos uso mais adiante, notadamente o cap. III, sobre o papel do Cristianismo com este seu caráter "urbanístico", comunitário, popular, etc, no devir da própria civilização tecnológica em que vivemos.

26 - Cf. José COMBLIN, Antropologia Cristã, págs. 138-9.

27 - Essa dimensão da festa religiosa-profana, num perfeito acasalamento, passa mais tarde para as colônias e não é difícil para nós no Brasil percebermos a força dessa tradição, onde as festas paroquiais também tinham fins econômicos de arrecadações de fundos, como nos leilões de bois, etc. Esse espírito de festa e fundamentalmente de ritual, passará para as associações e confrarias ou irmandades. Mais tarde, como reação moral às mudanças da cultura mais secularizada, essas irmandades serão o esteio da reação da Igreja. Um exemplo disso, ainda no Brasil de hoje é a TFP, uma confraria de aspecto nitidamente corporativista medieval.

28 - Cf. op. cit. vol. II, p. 404.

29 - Não nos é difícil perceber a forte influência dessa **enxurrada** de devoções, onde a emoção sobrepuja a razão, nas Colônias, já no espírito das missões e no espaço da Neo-Cristandade. No Brasil podemos citar o messianismo de Antônio Conselheiro, um movimento religioso que teve feitio nitidamente político, pró-republicano, o carisma religioso do Pe. Cícero em Juazeiro do Norte ou do Pe. Donizeti, em Tambaú, SP ou mesmo lugares já consagrados ao espírito de peregrinação das romarias, como Aparecida do Norte, SP.
Voltaremos a este tema da piedade popular quando falarmos, mais adiante da "Christianitas afflicta" e da "Devotio Moderna", já no limiar da modernidade.

30 - "A cristandade ocidental reagiu de três maneiras à ameaça representada pela heresia: de início tentou liquidar o problema militarmente, através da Cruzada anti-albigense. Depois, utilizou-se de pregadores para persuadir os hereges. Finalmente recorreu a pressão judicial, estabelecendo a Inquisição" (op. cit. vol. II, p.412).

31 - Um exemplo dos mais conhecidos dessas questões é o chamado "problema dos universais", um resíduo da interpretação da teoria das Idéias em Platão ou das primeiras leituras da lógica aristotélica, empreendida, por exemplo, por Severino Boécio, -De consolatione philosophiae é sua obra mais brilhante, fins do séc. V -, e que perpassou toda a Idade Média reclamando solução teórica às mentes cristãs dogmatizadas.

32 - Cf. op. cit. vol. II, p. 414. "... la evolución del pensamiento escolástico puede interpretarse como la logica repercución, en el plano del pensamiento, de la dinámica característica de la sociedad senhorial en su etapa feudal." Eis como Rafael Jerez Mir sintetiza, no capítulo "Razón y Fe en las sociedades de la Europa feudal", essa etapa tão orgânica do pensamento ocidental. (Cf. Rafael JEREZ MIR, Filosofia y Sociedad, p. 63).

A propósito da Escolástica, Filosofia e/ou Teologia, ainda continuamos na trilha da obra clássica de E. Gilson e Ph. Boehner, História da Filosofia Cristã, um vasto estudo cronológico e temático enriquecido por uma antologia bilíngue (latim-português). Todo o livro II da obra trata em profundidade da Filosofia Escolástica, até um estudo conclusivo, muito proposital, sintético, pp. 223-572. Nesta mesma linha não esqueçamos a obra Filosofia Medieval, de Armand Mauer, já citada, também com interessante estudo conclusivo, bem sintético, pp. 372-376 e principalmente a riqueza de suas notas e referências bibliográficas, pp. 377-429, onde o autor exibe uma riquíssima informação sobre a Filosofia Medieval e a escolástica tomista.

Particularmente sobre o tomismo, ver os estudos introdutórios de M. F. Sciacca, na obra já citada, vol. I: "L' apogeo della Scolastica e S. Tomaso", pp. 210-232. O autor Jean Pepin traz na coletânea dirigida por F. Châtelet, História da Filosofia, vol. II, (A Filosofia Medieval), um oportuno estudo sobre S. Tomás e a filosofia do século XIII, pp. 152-164.

Não esqueçamos a propósito da escolástica do século de ouro da Cristandade, os trabalhos de dois pensadores brasileiros: Os jesuítas Henrique L. Vaz, no seu capítulo "Fisionomia do século XIII", apostilado e atualmente publicado no vol. I da obra Estudos de Filosofia - problemas de fronteiras, pp. 11-33, um texto, como os demais de sua autoria, de extremada erudição, cujo valor não se mede apenas pela seriedade de seu conteúdo, bem como da riquíssima indicação bibliográfica. Ver também, do mesmo autor, as relações entre o tomismo e a teologia medieval com a cultura contemporânea, na mesma obra citada, nos capítulos subsequentes. Outro jesuíta, o Pe. Leonel Franca, com o seu conhecido compêndio, Noções de História da Filosofia, deve ser lembrado, notadamente no estudo que faz sobre o tomismo, pp. 100-116, embora a obra como um todo "respire" um clima tomista. Outros estudos não faltam, como os de G. Fraile, E.Breyer, B. Russell, L.Sencillo, U. Padovani e tantos outros.

33 - Não esqueçamos da importância que teve também a obra Summa contra gentiles, para a Ecclesia docens, para a campanha de universalização da Igreja no campo intelectual já nos moldes da Escolástica, pois se tratava de um resumo da doutrina cristã para uso dos missionários entre os mulçumanos.

CAPÍTULO III

ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA I

1 - O rescaldo da ética cristã e a investida contra o corpo.

Acreditamos que a estas alturas podemos elaborar uma espécie de síntese do que dissemos, relativamente à "leitura" cristã do corpo na Cristandade, antes de iniciarmos a etapa moderna. Uma síntese a que passamos a chamar neste capítulo de"rescaldo", de raízes desenterradas muito apresadamente; rescaldo de um verdadeiro triunfo, em sua primeira e milenar etapa histórica.

Grosso modo a era extremamente rica da Cristandade, tanto da Alta como da Baixa Idade Média, ecoa-nos hoje como uma era que deixou heranças que prepararam o advento da Era Tecnológico-Industrial Moderna como uma era de cultura secularizada. Vale dizer, de "corpo secularizado , mas de alma cristã". Vejamos, na ganga impura dessa herança, o que resta de metal precioso no sentido da leitura cristã do corpo como material para nossa interpretação, destas tantas águas corridas.

1.1 - Das origens semíticas

A - Monoteísmo triunfante

Apesar da constante dominação política da Judéia

pelos estrangeiros, o Judaísmo sempre manteve intactas suas tradições culturais e suas instituições religiosas, lideradas, via de regra, por um clero altamente organizado e influente, - no Sinédrio. Nem mesmo facções políticas das camadas da população judaica - onde fariseus e saduceus sempre se destacavam - ou o sincretismo da religiosidade popular - cultos e seitas trazidos por escravos do Oriente para o Império Romano ou elementos religiosos sírios, persas, egípcios... -, serviram para quebrar a espinha dorsal do Judaísmo: sua crença monolítica e inquebrantável, no Deus de Abraão, Isaac e Jacó, ou, o Monoteísmo das antigas Doze Tribos de Israel.

Grosso modo o Monoteísmo representou e ainda representa dois aspectos que não podem ser esquecidos como herança milenar para o Ocidente cristão.

Por um lado, o elemento integrador da organização religiosa oficial da Igreja primitiva em suas novas e revolucionárias formulações teórico-práticas: a negação do mundo e a crença numa vida futura de recompensas ou castigos e, a partir daí, a consciência mais clara e mais viva do conceito de eternidade, novos ritos de iniciação - como o batismo, principalmente por vias do trabalho itinerante ascético-místico de S. João Batista, em vez da circuncisão -, a ênfase na pessoa de Cristo no sentido de que sua morte não representa o fim, e sua manifestação histórica como a revelação do Pai e seu retorno - uma blasfêmia para os judeus -, os Evangelhos e o trabalho apostólico de São Paulo, ampliando o Cristianismo para além das fronteiras da Palestina, a sistematização inicial da Doutrina por vias do credo, concílios e escolas - a *Didaquê*, isto é, doutrina moral, litúrgica e disciplinar dos apóstolos como forma de primeiros trabalhos apologéticos dos teológos ou pais da Igreja, assim por diante.

Por outro lado, à medida que o Cristianismo revolucionou pelas bases as manifestações ético-religiosas do Império - Mediterrâneo, sul da Ásia, África... - por um amplo e incansável trabalho de conscientização, organicidade doutrinária e sín-

tese teórica sempre perseguida pelos seus mentores, o Monoteísmo representou, como consequência, uma crescente anulação do sincretismo religioso das culturas ou religiões populares, oficiais ou não, sem que tais manifestações o descaracterizasse em sua identidade. Monoteísmo evidentemente expresso na trilogia do Deus Uno e Trino, - SSma. Trindade. [1]

B - Domínio de um sexo sobre outro

O Monoteísmo judaico cristão não está dissociado de certa idéia milenar da "masculinação" da face de Deus - por mais que hoje se tente afirmar que Deus é "masculino e feminido".

O domínio do homem sobre a mulher, que se acha nas mais fundas raízes civilizatórias preparadoras do Cristianismo , representou e representa a chaga aberta de uma imperfeição civilizatória, já que à mulher ainda não foi permitido ocupar posição alguma que a ombreasse ao homem. E num horizonte já longícuo em cuja aurora raiou o sol brilhante da doutrina cristã, também não houve espaço para outra "verdade", radiosa, brilhante, senão a "verdade" do homem, ou varão, como se diz na tradição vetero--testamentária.

É obvio que a Igreja gostou da idéia. Puxada da tradição, era-lhe cômoda. Pena que a Igreja ainda não assumiu a culpa que lhe cabe neste silêncio milenar e sufocante imposto sobre a mulher como mordaça cultural, religiosa,moral e ideológica, e ainda nos repassou e nos repassa, com raras revisões, inclusive de teólogas militantes, a imagem submissa da Virgem Maria.

É preciso ressaltar, entretanto, que o itinerário histórico milenar dessa opressão é anterior à Igreja, já que remonta, dentre tantas heranças negativas, à cosmovisão judaica , masculinizante em sua essência.

Enfim, cumpre ressaltar, que a história da Cristandade é uma história essencialmente masculina. Não que tenha sido feita só por homens, o que em si seria um contrasenso, mas, o

que é pior, uma história contada só por homens, como de resto toda estrutura milenar da Igreja. Na verdade já tivemos uma infinidade de mulheres que deram sua valiosa contribuição, mas como"tarefa silenciosa", de bastidores, na construção da cultura milenar do Cristianismo e da Igreja: Maria, Madalena, Santa Teresa de Ávila, Santa Teresa de Lisieux, Joana D' Arc - apesar de certa mistificação que cerca seu nome - e tantas outras. Via de regra não puderam ainda ser vistas mais do que como coadjuvantes da obra de "redenção da Humanidade" proposta por Cristo e seus seguidores e confiada à Igreja de Pedro e demais apóstolos - "Tu és Pedro e sobre esta pedra..." (Voltaremos mais adiante a este ponto).

C - Ideologia da conversão e purificação dos pecados, arrependimento, submissão a Deus (Javé)

A itinerância de João Batista às margens do Rio Jordão como "a voz que clama no deserto" nos fornece a tônica exata de um certo "esmagamento moral" do coração humano. Como já se fazia notar no mundo hebreu pela voz dos profetas, cada qual a seu modo, segundo seu carisma.

Trata-se de uma "ideologia" que perpassa todo o Cristianismo, como doutrina, ou a Cristandade como sua versão histórica milenar e chega até nossos dias, fruto de uma civilização que privilegiou a palavra: a palavra como *doxa* (glorificação), como *sermo* (pregação) ou como *logos* (discurso de sentido)- apesar das experiências ascéticos-místicas do suposto encontro direto com Deus no silêncio. O Cristianismo sempre reservou ao primado e à força da palavra - vide ordens dos pregadores, mais tarde as missões, a busca protestante à interpretação da Bíblia... - o seu principal instrumento de persuação, em espaços bem definidos pelo tempo: templos, sinagogas, estes como espaços de preparação à experiência cristã, praças públicas, locais de -

sertos, margens de lagos e, mais tarde, púlpitos, encíclicas, bulas, etc.

Neste sentido o Cristianismo é fundamentalmente a religião da discussão, desde os Profetas do Antigo Testamento, como a religião que oferece o Reino e a Igreja, por excelência, a casa de Deus, tida até como inviolável - "as portas do Inferno não prevalecerão contra ela" - e que orienta os homens na busca do perdão e da salvação - "fora da Igreja não há salvação nem perdão", como se fazia acreditar na campanha das Cruzadas.

A tarefa da Igreja, tanto da Cristandade como da neo-Cristandade foi necessária e fundamentalmente uma intensa campanha histórica e cultural pela generalizada conversão dos homens; do homem todo e de todos os homens, até como espécie de contraditória necessidade.

Já a ideologia de submissão a Deus-Pai vem a reboque dessa necessidade de conversão e perdão, num contexto pesadamente teocêntrico para o qual tudo se dirige e tudo ganha sentido. Desde os primeiros momentos, mas sobretudo quando o catolicismo se torna a religião de aceitação popular, não deixou de ser repassada essa submissão aliada à "ideologia" fatalista de aceitação do sofrimento.

1.2 - Das origens gregas

A - Tendência à anulação do corpo

A Doutrina Cristã, entre tantos pilares de sustentação, organizou-se teoricamente sobre as bases abstratas do dualismo - corpo/alma, céus/terra, tempo/eternidade, etc. Resultante disso, na prática, jogando todo seu esforço magisterial na luta encarniçada pela salvação da alma frente à danação do corpo, a tendência esperada era a Igreja "matar" o corpo.

De que maneira isto se deu?

Sacrificando-o como fonte do pecado ou perdição da

alma, já que a salvação do nomem só poderia dar-se "fora" dele . Tratou-se na verdade, de dar continuação a uma herança negativa- - remonta, como pudemos ver, ao platonismo e aos elementos da filosofia estóica greco-romana fundidos na doutrina -, por vias de uma repressão milenar. Repressão que neste século a psicanálise freudiana chama de Princípio de Realidade atuando contra o Princípio de Prazer. A bem da verdade, jamais a Igreja tolerou encarar o corpo como fonte do prazer sem se incomodar.

Exemplo disso é a própria experiência ascético-mística da Cristandade de vários séculos, ainda que a mística tenha surgido aqui e acolá como movimento de renovação espiritual e moral. Não se trata aqui, evidentemente, de jogar por terra uma longa tradição dessa rica experiência da espiritualidade - presentes também noutras religiões, como no orientalismo - mas de ver até que ponto elas não representaram cadeias dessa negação do corpo, dentro de seus devidos contextos históricos, já que o corpo passa a ser "esquecido" - ora, esquecer é uma forma de negar - como o espaço de construção dessa "perfeição" buscada . Trata-se de uma amálgama de leitura religiosa nitidamente platônica em seus fundamentos, onde a repressão das paixões aparece como a negação do que Platão chamava de "alma concupscível" e "irracional".

B - Tendência à abstração e à espiritualização da cultura da religião e da própria razão

Essa tendência não se restringe à Cristandade Medieval. Ela chegou à Filosofia Moderna e às ideologias conservadoras do nosso tempo, como o próprio neo-liberalismo hoje, por exemplo, em sua mensagem via mídia, etc. Na verdade, as ideologias, como instrumento de manutenção do poder e ao mesmo tempo de dissimulação - revelação/ocultamento - das relações que o poder estabelece, necessita de abstrações para se manter; às vezes até fazendo o discurso da abstração em nome do real, do concreto.

Trata-se de um jogo perigoso de dominação sutil, em que a própria dimensão espiritual pode aparecer como uma abstração necessária.

No mundo helenístico-romano, terreno cultural onde floresceu o Cristianismo, o contato com os gregos ateve-se, basicamente, a tendências de compreensão do homem e da natureza que misturavam misticismo e "ciências", como as tradições neo-platônicas, neo-pitagóricas ou os elementos extraídos de seitas orientais, bem o revelavam. Resultaram desse rico emaranhado esotérico de manifestações culturais um sem-número de superstições pseudo-científicas. Mais tarde tais manifestações iriam fazer de toda a Idade Média, - via cabalismo, alquimia, bruxarias, etc - inclusive seu palco histórico renovado.

Entretanto, mesmo as tendências mais realistas e mais aproximadamente "científicas" - como a ruptura do idealismo platônico em favor da filosofia de cunho realista/naturalista de Aristóteles -, todas essas filosofias não fugiram à tendência geral de jogar para "fora" do mundo o seu sentido último e finalidade, - veja-se no mesmo Aristóteles a divisão físico - - metafísica da totalidade do *cosmos* em mundo sub-lunar e supra-lunar -, permanecendo em abstrações como o ponto terminal de tais investigações.

Essa tendência à abstração, tributária do divórcio dualista entre idealismo/realismo que sempre tirou o sono dos filósofos, - só recebendo solução teórica mais plausível a partir da dialética hegeliana -, tem colaborado para alimentar outro dualismo, o da teoria e prática, numa contraposição absurda em que teoria tem sido entendida como abstração. Como nova consequência, e como numa imaginária correia de transmissão, um terceiro divórcio, o do trabalho manual e trabalho intelectual, tendo em vista, via de regra, as relações sociais de produção em jogo. Tanto nas sociedades escravistas, em que Grécia e Roma se estabeleceram, como na etapa civilizatória posterior, o Feudalismo, e num jogo diversificado pelas suas variadas formas ou

etapas de "mais-valia" - não querendo antecipar aqui uma categoria do léxico marxista - entre as classes sociais em litígio. O resultado histórico de tudo isso é o espelhamento ideológico do trabalho manual como "trabalho desprezível". A República, de Platão, como de resto toda a base de seu pensamento idealista é o ponto referencial e inicial, tanto ideológica como culturalmente, desta tendência.

1.3 - Das origens estóicas (greco-romana)

A - Dogmatismo autoritário e ideologia do dever e da submissão.

Em suas origens mais antigas o autoritarismo da Igreja vem entrelaçado ao monoteísmo - masculinizante - judaico-cristão. Mesmo antes do Cristianismo romano, a sociedade sempre teve de criar e impor exigências "morais", ainda que não compreendidas totalmente pelas camadas sociais que as recebiam, mas tidas como socialmente necessárias pelo discurso variado do poder. Em outras palavras, o reino da necessidade sobrepujando e encobrindo o da liberdade sob o manto dos sitemas de leis que precisavam ser cumpridas e, enquanto tal, magicamente explicadas, como acontecia nas várias etapas históricas de antigas sociedades escravistas. "Na sociedade escravista, - diz o ensaísta Robert Havemann referindo-se aos mandamentos de Moisés - o ser escravo era uma necessidade social. A sociedade se baseava na existência de escravos e senhores de escravos. Era naturalmente fácil compreender a necessidade de ser senhor de escravos. Essa necessidade, por outro lado, não se apresentava como moral - pelo contrário. Mas a existência em escravidão não era compreensível para os escravos, que não podiam aceitar este destino amargo como uma necessidade. Seu destino tinha que ser imposto a eles de um ponto de vista moral. A necessidade de ser escravo tinha que ser fundamentada por meio de uma exigência moral. Por isso, encontra

mos nas sociedades escravistas a concepção de que o trabalho escravo é um serviço de Deus. Os tormentos pavorosos a que eram submetidos os escravos que construíam as pirâmides, a miséria de sua existência, eram transformados em serviço de Deus, um serviço prestado ao que existe de mais sublime e elevado." [2]

O espaço romanizado da cultura cristã sempre se manteve estreitamente ligado à mentalidade ali florescida, inclusive refletindo interesses de classes. Uma mentalidade que o Ocidente ainda paga pesado tributo, filtrada na alma das culturas populares. "El estoicismo que se impone en Roma es un estoicismo que pasa a ser el cuerpo central de un abierto ecletismo, una doctrina que atenúa su carácter existencial de resignación y resistencia para insistir en el fatalismo cósmico y en la solidariedad universal, solidariedad que hay que perseguir aún a costa del sacrificio personal y que, por supuesto, se interpreta en la forma abstracta que mejor convenía a los intereses de los poderosos." [3]

A ideologia da submissão e/ou resignação da mentalidade popular cristã nunca esteve "solta no espaço". O ciclo de dominação sempre se fechou numa cadeia única, arquitetado no organismo magisterial da Igreja. A partir das bases com ascendência piramidal, tendo em vista o entrelaçamento e justificativas teóricas em relação ao Deus, Uno e Trino, "Pai Todo-Poderoso, Criador dos Céus e da Terra..." como reza o Credo, além da autoridade divina ou infalibilidade de sua hierarquia. Evidentemente não havia canal algum de manifestação de idéias que não passasse pelo crivo das análises dos teólogos ou das vistas grossas dos bispos, mesmo que para tanto fossem necessárias tantas disputas doutrinárias inúteis ou lenha de fogueira para queimar hereges.

Ao longo de pelo menos onze séculos, certa "obsessão" pela "Verdade" - abstrata e retórica - tomou conta da única via possível de transmissão da ideologia católica: o dogma.

É evidente que a forma dogmática de "ensinar a Verdade" do Deus único e Soberano seria repassada à moral heterônoma

do Cristianismo da Igreja. Na prática, moral e religião torna - ram-se duas faces de uma única moeda cunhada ao fogo da doutrina, segurada sob a forte pressão da tenaz institucional da Igreja.

E estas marcas não se diluiram facilmente no pai- nel geral da cultura cristã mais tarde. Nas colonizações, por e- xemplo, este autoritarismo do dogma repassado às camadas popula- res e diluída na ideologia do dever e da submissão ainda em vi- gor - além da idéia de martírio. Evidentemente uma submissão a- trelada ao espírito de fatalidade diante dos acontecimentos ou do destino.[4]

B - Moral de *Thanathos*: o corpo ausente

A psicanálise clássica tem usado, sob inspiração da própria mitologia clássica grega, o binômio *Thanathos* e *Eros* para expressar os instintos de vida e morte em referência à vida psíquica - e ao universo do desejo, particularmente.

Depositária por excelência do impulso de morte, pe lo menos até agora - em que pese o discurso teológico acerca da "ressurreição do corpo" - a tendência da visão cristã do corpo tem sido refreá-lo em suas pulsões. O corpo é um objeto de poder aparente - e apenas aparentemente - de fácil dominação. Mas o preço cultural e até "político" que se paga por esta dominação é muito alto. Ele é um "objeto frágil" que mal se defende no pre - sente mas que tem de responder, historicamente, quando se trata como é o caso em foco, de um acúmulo de forças reprimidas que, mais dias menos dias, mais anos menos anos, mais séculos menos séculos, reclamam soluções.

Na verdade só domina o corpo quem de fato não o co nhece, quem se afasta do mesmo, mesmo julgando ter dele o domí - nio, quem o trata como "inimigo". E outra atitude não foi, pelo menos historicamente até agora, a atitude da Igreja, ainda que dissimuladamente, sem o reconhecer. Daí o sem-número de subterfú gios para sustentar esta aparente dominação: espiritualidade

"desencarnada", transcendentalização, primado do Absoluto, primado do racional e controle - racional - do emocional, abstrações... todos elementos que compõem e reforçam um sistema de controle moral tirano, com tendência a anular, negativizar, matar , esquecer... o corpo, podem ter sido até atitudes inconscientes , pois tratou-se, sempre, de uma contenda travada não às claras , contra o corpo por ser este, via de regra o depositário e o *leit motiv* das dissimulações, em que a moral tornou-se a grande dissimuladora dessa tarefa perversa e pervertida de *Thanathos* , com sua ética própria.

E a moral cristã ocidental tem-se tornado, evidentemente, depositária desta tendência. Fruto mais das "pulsões de morte" (ou *Thanathos*) que de "vida" (ou *Eros*), conforme ainda expressões aqui emprestadas da Psicanálise clássica, desde o abafamento do paganismo, esta moral colaborou, num acirrado empenho, neste investimento contra o corpo. Num longo itinerário de paixões ameaçadas e ameaçadoras, e chagas abertas a ferro e fogo em nome da "salvação" que propunha - que boa oportunidade para relembrarmos os filmes de Pier Paolo Pasolini! -, a ação salvífica da Igreja adquiriu parâmetros moralistas negativos, além de autoritários, mesmo "renovada" vez por outra nas instituições que vestiam sua roupa com novas cores, sempre conforme a conveniência: Estado, escola, família, etc.

Note-se aí a força da heteronomia religiosa desta moral.Assumindo a mística do "Deus encarnado", feito homem, curiosamente pôs fora do homem concreto - porque o homem alienado de seu próprio corpo não é concreto, é abstrato - seu ideário de salvação e imprimiu nele as marcas desta utopia negativa. Tratou-se, por conseguinte, de um "Deus-feito-homem" representante mais da Civilização de *Thanathos*, em que as massas sentimentalmente submissas se identificavam ou ainda se identificam em parte.

Finalmente, tendo em vista este contexto desfavorável e milenar e este rescaldo de elementos hereditários da ética

cristã de séculos após séculos, a tendência à anulação do corpo, se na Cristandade não foi declarada, explicitada como uma investida direta - o que ocorreria mais tarde no contexto de Neo-Cristandade da Contra-Reforma, da Inquisição... - esta tendência à anulação se dá principalmente sob a forma da ausência do corpo nas preocupações da Igreja. Ora, dadas as raízes de inspiração intectual neo-platônicas e moral estoica, a Igreja nem precisava investir contra o corpo diretamente - como a obra Confissões, de Stº Agostinho se torna tão reveladora, por exemplo - porque o corpo inclusive inexistiu como preocupação da teologia da Patrística. Só a partir da Escolástica tardia, , tendo Stº Tomás de Aquino, a seu modo um de seus pioneiros, pela influência de certo "naturalismo" aristotélico, que a Igreja vai começar a perceber a natureza - e o corpo como parte dela - à sua volta ou as criaturas como obra de Deus. E o homem, aí, como parte privilegiada da criação, até visto, naquele contexto cultural teocêntrico, com seu universo de sentidos, etc.

O corpo está ausente no Medievo porque reprimido , pois investir contra ele significava a manifestação, até mais cômoda, da ideologia de *Thanathos* . Inexiste, ainda, uma antropologia do corpo, por mais força que o sistema lógico e simbólico da palavra tenha tido seus efeitos, na cultura, na linguagem , no pensamento, até porque inexistia simplesmente uma antropologia, a não ser uma antropologia implícita, atrelada à teologia então dominante, de uma cultura teocêntrica e de uma cultura eclesiocêntrica. Portanto, se há neste momento uma antropo cristã - veremos mais adiante - ela só acontece como antropologia , como discurso tributário à Revelação, ao dogma, inclusive em formação teórica, ao *Kerygma*. Mesmo na vivência da Fé no culto, na comunidade..., o corpo está ausente. De resto, o mundo cristão, por mais revolucionário que tenha sido, como o universo da comunidade de fé, da solidariedade, da vivência estimulante da mensagem, tende a ser, até então, um mundo de anjos, desencarnado - e a arte cristã desse período que o confirmem - e até um

mundo de seres assexuados, porque de certa forma, "sem corpo".

Para finalizar este capítulo, se nós o intitulamos Antropologia cristã revisitada-I, é porque perseguimos desde as origens da cosmovisão cristã, tributária do Judaísmo, de mentalidades orientais e da cosmovisão greco-romana, uma "leitura" até então inexistente do corpo - a não ser dentro da Doutrina Bíblica ou como teologia - mas cuja busca será continuada em nossa tese: Antropologia cristã revisitada II e III. Em contrapartida, o corpo em si mesmo esteve presente, não morreu por falta de descoberta, e ainda segue reclamando "leituras" que só futuras antropologias possam perceber. É o que veremos em capítulos posteriores.

N O T A S

1 - Voltaremos mais adiante a este tema. A Igreja medieval, da Baixa Idade Média e sobretudo a Igreja da Contra-Reforma, posteriormente, aplicará à risca a concepção de Deus-Pai à cultura de forma absoluta, repassada à educação, à moral, à família... e, por extensão à repressão do corpo.

2 - Robert HAVEMANN, Dialética sem dogma, págs. 143-4.

3 - Rafael JEREZ MIR, op. cit. p. 47.

4 - É o clássico "Deus quis assim, assim seja", ouvido constantemente da boca do povo, faça seca ou faça enchente. Como se verifica, por exemplo, até hoje, no discurso fatalista das camadas mais despossuídas da população brasileira.
Uma síntese da visão da corporeidade na mensagem cristã, as antropologias grega e bíblica, os dualismos antigos e modernos, as seitas, o longo desconhecimento inclusive "científico" do corpo humano na cultura ocidental, até a Psicanálise, etc, nos é fornecida por J. Comblin no capítulo "O corpo", pp. 76-116 da obra Antropologia cristã.

CAPÍTULO IV

A NEO-CRISTANDADE MODERNA

Estamos para entrar numa etapa absolutamente nova na história do Ocidente. Se a História acontece a partir de um processo dinâmico e delirante de causa-fato-consequência - novas causas gerando novos fatos, novas consequências, sucessivamente- - via de regra no limiar dos fatos tidos como "históricos" as causas aparecem à tona de forma nítida e só a partir de leituras posteriores é que surgem brilhando à luz da razão como metal precioso, diante do volume dos fatos acumulados e rescalcados pelo tempo.

Nesta passagem, entremeada de certa contradição histórica, aliás o motor da própria dinâmica dos fatos e até doadora de sentido, para seu próprio dinamismo, o Cristianismo da Igreja pode ser identificada aí como a etapa da chamada *Christianitas afflicta.* Se tal volume de contradições não pode ser explicado racionalmente, e até como uma espécie de tábula rasa de uma fria lógica dos acontecimentos abruptos desnudados por ela, pelo menos pode ser justificada por um período longo, "silencioso " e não menos fértil que a preparou.

Assim, numa leitura já distanciada dessa passagem, que durou pelo menos três séculos e meio - de meados do séc XIII ao início do séc. XVI - podemos perguntar: em que parte dessa ponte que liga o mundo medieval ao moderno começaram a ruir os pilares do edifício da Cristandade? Vejamos.

Mais para o final da Baixa Idade Média - sécs.XIII e XIV -, enquanto durante o dia teólogos se degladiavam em abs - trações lógico-metafísico-teológico-éticas..., nas caladas noturnas e sob o sussurro esparso das corujas, os copistas se reco - lhiam nos claustros dos monastérios e se mergulhavam no lento trabalho intramuros de traduzir as obras ainda desconhecidas da Filosofia e das literaturas greco-romanas que lhe chegavam às mãos, graças principalmente ao frutificante contato com as filosofias árabe e judia. [1]

1 - O mundo terrificante da *Christianitas afflicta.*

A história da Igreja é de fato delirante. Mal acaba de viver o século de ouro da Cristandade no silêncio das arcadas de seus claustos [2] ela prepara ainda que sem o desejar, a ebulição da revolução renascentista e do mundo moderno, cujas questões, em seu conjunto abertas para um futuro absolutamente desconhecido, só agora, no pós-68, é que o homem ocidental está acabando de responder a contento, antes de ingressar de vez numa era planetária e presumivelmente já pós-cristã. - Sobre este pressuposto de uma era pós-cristã, aqui fica a interrogação tão so - mente.

Para ter de sustentar sua própria necessidade de crescimento ela elabora e vive, contraditoriamente, sua própria aflição e mergulha num mundo diabólico, terrificante, extremado pelos dois polos da pesada dialética maniqueísta do Bem versus o Mal pecado versus salvação, (etc.), cujos embates teóricos elevaram-se ao nível do tormento emocional gerador da intolerância, sob vá - rias faces: política, religiosa, moral, assim por diante.

Assim postas as coisas, algumas características marcantes dessa passagem, ligadas a acontecimentos históricos que as reforçaram, precisam ser aqui levantadas e que nos auxiliarão sobremaneira no objeto de nossa tese. Se não, vejamos.

Em primeiro lugar os séculos que marcam esta passa

gem - XIII e XVI - revelam uma era dominada nitidamente pela angústia, fruto principalmente da insatisfação popular, e que se manifesta em formas específicas de "leitura" da realidade. Essa angústia, às vezes velada, às vezes nitidamente explosiva, traduz-se genericamente na alma popular e sobremaneira na religiosidade, entremeada por uma "consciência" terrificante da "aproximação do fim do mundo".

O homem médio, pré-renascentita, renascentista ou mesmo pós-renascentista, foi dominado pela idéia segundo a qual Deus passou a ter uma presença tirânica em sua vida, e Cristo, antes visto como o redentor da humanidade, passou a ser encarado como o Juiz do mundo. Trocando em miúdos, aquele que em breve voltaria para julgar inplacavelmente os bons e os maus.

Assim sendo, na religiosidade popular esta angústia revelou um extraordinário surto de magias, ocultismos, bruxarias, místicas evasivas com práticas ascéticas e penitenciais abusivas e por vezes grosseiras. A "salvação", fruto desse sentimento de medo do fim do mundo, passa a ser "negociada". E, contraditoriamente, a Igreja precisou punir os excessos e ao mesmo tempo comercializar esse sentimento aflitivo de salvação tão patente na religiosidade - vide indulgências, etc - que terão causas econômicas, inclusive - conforme veremos mais adiante.

Neste sentido a visão de mundo que dominou e orientou de modo geral a alma popular passou a ser uma visão nitidamente diabólica, como se os homens tivessem feito, desde suas origens, uma espécie de pacto com o demônio. O espírito das trevas, conforme tal concepção, não abre espaço para respirar uma vida desintoxicada desse horror, desse medo do fim do mundo e, consequentemente, desse complexo de culpa coletiva, reforçados, pelas idéias terrificantes de "fogo eterno", "inferno", "Juízo final", e outras. Junta-se a esse clima de uma espécie de escatologia negativa no século XIV, principalmente, as duas pestes negras que assolaram a Europa e passaram a ser vistas também como "castigo" para uma humanidade desviada de seus caminhos, ou seja,

pecadora.

Outro elemento muito afim a tais sentimentos é a consciência, sobremaneira trágica, da morte. Ela nasce da misé - ria, da peste - como "castigo" -, mas nasce, sobretudo, da solidão suprema dos homens diante do Juiz do mundo - o Cristo de volta - ou dos atos humanos, como resultante mesmo da idéia terrificante do inferno, do fogo eterno...

Esse elemento irá marcar profundamente a piedade popular cristã, até nossos dias, inclusive, por mais que, por e- exemplo, São Francisco de Assis, já no século XIII e pela primeira vez no universo cultural cristão, tenha chamado a morte de "irmã" - como o "irmão" sol, lua, estrelas, a natureza toda. Trata-se de uma obsessão que deixou marcas profundas na alma da cultura ocidental, e em todas as transações com suas formas, até nossos dias. Por exemplo, nos funerais familiares, na idumentá - ria do luto preto, nos túmulos, ou em tudo o que se refere ao fenômeno da morte, em que hoje a psicanálise tem contribuido para desfazermos aos poucos tais imagens de tristeza absoluta, incurável. Hoje os mortos são velados fora de casa e em necrotérios nitidamente mais "leves", sepultados entre jardins, assim por diante. Essa tristeza está ligada mesmo às idéias de fim, de condenação... de forma que, viver, por pior que seja a experiência , acaba sendo melhor do que morrer. Os cerimoniais de Semana Santa até há pouco tempo, como forma expressiva de religiosidade popular tem sido carregados desse sombrio imaginário.

Na leitura que estamos fazendo da História da Igreja como história da negação - ou esquecimento - do corpo, a experiência de morte por vias da cultura cristã tem sido fundamental para gerar e alimentar uma típica "cultura de *Thanathos* e uma consequente moral de *thanathos* , cujos símbolos mais expressivos são o luto, o choro, a tristeza desmedida, assim por diante, tributárias das idéias de condenação, inferno, poder do demônio e outras, outrora tão presente e hoje ainda marcando o inconsciente coletivo de nossa cultura ocidental. "Em nenhuma outra época,

foi tão grande a obsessão da morte. Um dos livros mais difundidos do século XV foi a Arte de morrer. Os ricos encomendavam suntuosos túmulos. Arte e literatura repetiam o 'dito dos três mortos e dos três vivos', diálogo no qual os mortos informam os cavalheiros acerca da passagem da vaidade ao túmulo. Época de fé, o século XV não só acredita no além, mas experimenta uma verdadeira obsessão pelo demônio. A crença nos demônios e nas almas do outro mundo era bastante difundida: havia a convicção de que, por vezes, Deus concedia aos espíritos maus de toda espécie um grande poder de destruição que podiam exercer contra certos setores do mundo exterior e contra a vida humana." [3]

A essa presença marcante da morte e piedade popular aliava, fruto mesmo dessa obsessão, uma certa "negociação" com o demônio e seus poderes, através de esconjuros, promessas, pactos, etc., à medida que o individualismo se agiganta e fortalece o espírito comercial e corporativista, e que irão formar a futura classe dominante, a burguesia, sobretudo os mais pobres, naturalmente destituídos da capacidade de barganha de bens terrenos, via de regra desconjuravam os ricos, entendendo que estes teriam feito "pactos com o demônio" a fim de se enriquecerem. Vale dizer, teriam "entregue a alma ao demônio" para se enriquecer e satisfazer seus desejos terrenos: cupidez, ambição pelo ouro, mundo de luxúria, e quetais. Assim sendo, a própria sensualidade, que irá tentar ganhar espaço numa cultura cada vez mais secularizada, será vista também como parte desse "pacto", como resultante dessa visão, o corpo continuaria na mente popular como o espaço demoníaco, por excelência, uma vez que luxúria, sensualidade (etc) são expressões desse "pacto" tanto quanto o amor ao dinheiro, ao prazer... Um exemplo candente desta visão distorcida e extremamente ideológica é o carnaval, que inclusive nasce no mundo medieval, em certa medida, como festa "religiosa", sofrendo posteriormente alterações até transformar-se em festa profana e ser encarada gradativamente como "espaço da perdição" - - porque espaço do prazer. O carnaval se explicaria como o

"espaço preferido do demônio" porque o demônio, no imaginário pupular é o "anjo da alegria", que atrai as almas num mundo em que a alegria é ainda de certa forma proibida. Enfim, o caminho mais fácil, mais "maroto" para o demônio penetrar nos corações. Não era à toa que se vivia a alegria nos dias de carnaval e, imediatamente os fiéis se entregavam ao arrependimento da quaresma. A quarta-feira de cinzas, na liturgia cristã, traz como herança histórica, essa necessidade dos cristãos cobrirem-se de cinzas -- "Lembra-te que és pó e ao pó hás de voltar" - num carregado símbolo dessa moral de *Thanathos* em relação ao prazer e à alegria em nome do arrependimento. É o "pacto temporal", ainda que inconscientemente, com o demônio, no sentido de que, pelo arrependimento, a alma não permanece "perdida para sempre". Um pacto reforçado pela Igreja: pela *Ars morendi* na literatura cristã ou pela *Dies irae* da liturgia.

Mas esta espécie de "pacto" com o demônio não se restringe aos quatro dias de carnaval. Está presente em toda sorte de bruxarias e invencionices esotéricas de forte atração popular, e até invade o cotidiano das pessoas, como o trabalho, as colheitas, a vida familiar, assim por diante. "... era costume recorrer-se às bruxas para conseguir ou impedir o casamento, praticar abortos, aumentar o encantamento pessoal e o poder de atração sexual e realizar malefícios de qualquer ordem. No final do século XVI, tornou-se célebre o Tratado dos malefícios diabólicos, escrito por dois inquisidores e publicado em 1486, em Colônia. Em 1484, o Papa Inocêncio VIII condenou, através da bula Summus desiderantes, os cristãos que, por meio de encantamentos, seduções e sortilégios, faziam perecer os recém-nascidos, o produto dos rebanhos, as colheitas, as uvas das vinhas, os frutos das árvores e os produtos dos solos." [4]

Finalmente, ainda em referência à piedade popular e à riqueza de seu imaginário, a obsessão pela morte ganhou expressões diversificadas nas procuras de relíquias. Retalhos de roupas e outros objetos do vestuário ou objetos pessoais de san-

tos eram disputados como espécies de *totens* pelas camadas mais populares, notadamente, e até mesmo partes dos corpos ou o corpo inteiro dos santos. Trata-se de uma prática que serviu para alimentar em muito estas formas de piedade e agradou a Igreja em seu universalismo religioso - por exemplo, nas campanhas das Cruzadas - no sentido de manter viva uma piedade que lhe trazia dividendos inclusive econômicos, pelo comércio desenfreado de objetos sagrados.

Mas o culto de relíquias, por outro lado, chegou a contradições inexplicáveis, dado seus excessos. "Com a invasão turca, por exemplo, muitas relíquias, verdadeiras ou não, chegaram à Europa para alimentar o desejo de veneração ou de simplesmente colecionar peças raras. Os beneditinos de Pádua tinham o corpo completo de São Lucas e o Vaticano possuía sua cabeça, quando alguns franciscanos chegaram a Veneza com um corpo do mesmo evangelista. O corpo de São Domingos podia ser visto em Bolonha (Itália) e em São Domingos de Calçada (Castela); a cabeça de São Tiago Menor era exibida em Veneza e em Compostela; braços de São Tomé, em Roma, Rodes e Índia. Tal espetáculo, juntamente com as histórias de milagres nele envolvidos, constituía um desafio à fé dos mais esclarecidos." [5]

A fé dos mais esclarecidos, de outra parte, vai redundar na busca de outra forma de devoção, dentro mesmo da Igreja, no limiar do mundo moderno, e que corresponderia mais às exigências de uma renovação, por vias de uma devoção mais esclarecida, mais comedida e até mais "racionalizada": é a chamada *Devotio moderna*.

Na prática ela sintetizou a insatisfação em relação a tais exageros e refletiu a tendência de divulgação universal de livros religiosos, como manuais de práticas de meditação, a tradução da Bíblia - em que a Imprensa de Gutenberg e o Protestantismo dariam contribuição sem precedentes - e toda uma literatura que visava a edificação interior, centrada exclusivamen

te na pessoa humano-divina do Cristo. Um movimento que surgiu em Devender, na passagem do século XIV para o século XV, por iniciativa de um grupo de pessoas esclarecidas e interessadas numa fé mais íntima, pessoal e profunda, sob influência da espiritualidade nórdica, que já havia revelado o empenho ascético-místico de Meister Eckart ou vozes femininas como Santa Brígida, da Suécia, no século XIV, com suas Revelações.

Mas o texto que permanece inclusive até o século XX, chegando a nossos dias, como o típico manual *da Devotio Moderna* é a clássica obra A imitação de Cristo, de Thomas A. Kempis, além dos manuais de espiritualidade específicos de ordens religiosas ou congregações - estas mais tarde - como o de Inácio de Loyola o de Tereza de Ávila e outros.

Ecoando na vida monástica, principalmente a partir do século XV, a *Devotio moderna* acaba caindo num excesso de observantismo espiritual, submetendo às suas regras a vida diária dos monges, ou mesmo dos leigos, de forma dominadora e até sobremaneira "escravizante".

De qualquer forma, o mundo terrificante da *Christianitas afflicta* teria na *Devotio moderna* uma leitura espiritual renovada, cristocêntrica, crítica e lúcida, cultivada por monges e leigos, como reação aos exageros da espiritualidade popular, mesmo sem ter sido ainda uma leitura revolucionária da espiritualidade - exatamente porque ainda "desencarnada" e carente de uma antropologia que a fundamentasse. Mas trata-se de uma espiritualidade que preparou espaço para uma futura leitura mais revolucionária do mundo e da cultura: O Humanismo renascentista.

2 - O Humanismo.

O espírito de busca e cultivo de uma espiritualidade prática e personalizante da *Devotio moderna*, com seu distanciamento, à medida do possível, das especulações místicas que fundiam - e confundiam - revelação e teologia sistemática da es-

colástica tomista e na insistência de cultos menos supersticiosos e superficiais, está no limiar da era que fundamentou o Humanismo: a busca, paralelamente, do homem novo, sob inspiração, entre outras, do nominalismo de Guilherme de Occam, e sobretudo, ainda no plano especulativo, da dialética da lei e da liberdade, com especial apreço à ação da vontade. Em outras palavras, uma busca de fundamentos nitidamente influenciada pelo voluntarismo agostiniano; da nova relação do homem com Deus, com a natureza e, sobretudo, consigo mesmo.

Mas uma volta a Santo Agostinho, com o seu voluntarismo, ao espírito evangélico e à leitura e interpretação pessoal e livre - pelo menos mais livre - da Bíblia, então base da futura Reforma Protestante, teria uma outra tintura de fundo: a leitura dos clássicos greco-romanos, como tentativa de alargamento de visão do homem no limiar do mundo moderno, relativizando, à medida do possível, o caráter absoluto do sacerdócio - inclusive reagindo contra a ignorância do "baixo" clero nas suas práticas de incentivo à piedade popular, tão carente de fundamentos, teológicos - e do dogma. E, por fim, uma tentativa de fusão desses elementos cristãos, bíblicos, de espiritualidade pessoal e de cultura clássica, resultando, num painel mais amplo dessa virada que se iniciaria, como no universo das artes e literatura, a tendência antropocêntrica de orientar a visão de mundo.

O termo "Humanista", a propósito, referia-se, no século XV, ao mestre de "humanidade", estudioso ou amante da *studia humaniora* - gramáticas e literaturas, inclusive greco-latinas, poética, retórica, história, filosofia e moral. Não por mera coincidência, na Patrística a formação de Stº Agostinho tinha sido calcada no estudo dos clássicos, em retórica, bem ao perfil pré-humanista.

Dentro dos umbrais da Igreja dessa época o maior destaque foi, na Holanda, o cônego agostiniano Desidério Erasmo, ou, Erasmo de Roterdam, cujo Elogio da loucura revela muita afinidade com outra obra gigantesca, representante desse espírito :

Utopia - ou, *De optimo statu Republicae deque insula Utopia* - clássico da Filosofia Política e do pensamento humanista do inglês Thomas More.

Tanto Erasmo como Thomas More, e inclusive Lutero, o pai da Reforma, bebem da mesma fonte agostiniana e fazem a crítica mordaz à escolástica e à hierarquia da Igreja em sua ação e sua decadência histórica e moral; crítica direcionada contra a absolutização do dogma, as formas de administração dos sacramentos, e outras práticas. juntam-se a estes, pensadores do naipe de um Konrad Celtis, Johannes Reuclin, M. Rufus e tantos outros, insistindo, via de regra, na espiritualidade mais personalizada e mais íntima da *Devotio moderna*, na ação moral e no primado da vontade humana.

Erasmo não poupou críticas ao esvaziamento formal da Escolástica - seus "sutis disputadores, deliciosas ninharias, frágeis silogismos" - como podemos notar neste trecho do Elogio da loucura: "O traço de um labirinto é menos complicado que os tortuosos desvios dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas - e de tantas seitas só citei as principais. A erudição dessa gente é tanta, tantas são as dificuldades que eles apresentam, que os próprios apóstolos teriam de receber outro Espírito Santo para discutirem esses assuntos com os nossos teólogos... Os apóstolos conheceram a mãe de Jesus, mas qual deles demonstraria, tão filosoficamente como os nossos teólogos, que ela fora preservada da mácula deixada por Adão?". [6] O final desta citação revela, em boa medida, um aspecto patente no humanismo: a tendência da relativização do dogma, pondo-o sob suspeita, atitude já típica de uma cultura ou uma visão de mundo teocêntrica ou eclesiocêntrica, mas em vias de ingressar, ainda que lentamente, na era da secularização.

A propósito, fora da estrutura eclesiástica o humanismo renascentista conheceu, sobretudo na Itália, grandes nomes que buscavam outros pedestais de apoio: artes, literatura, ciências: Petrarca, Boccacio, Fra Giovani, Salutati, Ficino,

Lorenzo Valla, Donatello, Boticelli, Michelangelo e o sábio que melhor sintetiza no conjunto de sua obra este espírito crítico e eclético do renascimento: Leonardo da Vinci.

Mesmo sendo leigos e buscando apaixonada inspiração na Antiguidade - Homero, Cícero, Sêneca, Plutarco, e outros- - suas posições em relação ao Cristianismo não era de anátema ; era de diálogo e busca de síntese, entendendo, inclusive, que as obras poética, mitológica, teatral, literária... da Antiguidade tinham muito em comum com a literatura bíblica - e aqui volta o trabalho excepcional da obra de Fílon, de Alexandria, no início da era cristã. Sequer quiseram os humanistas erigir outro sistema de verdade, de lógica, de teologias, uma vez que reagiam contra a sistemática católica do tomismo. Despreocupados com o dogma e preocupados com o homem, e extraindo a "teologia" dos poemas, peças teatrais ou outros textos da Antiguidade clássica, ou mesmo dos textos persas, caldeus, indianos, egípcios ou ainda da Cabala, pretendiam unir a visão universalista da religião de modo geral, como uma cultura capaz de harmonizar-se com o Cristianismo. Assim pensavam os humanistas e assim pretendiam: " Se a própria linguagem da Escritura coincide com a linguagem imaginativa dos poetas pagãos e pensadores religiosos não cristãos, é sintoma de que todos esses textos velam e revelam uma só e mesma verdade, a qual foi plenamente manifestada em Cristo. (...) Retendo a verdade do Cristianismo como Revelação final de Deus, os pensadores fiorentinos tentaram construir uma síntese filosófica harmoniosa de todas as religiões e sistemas morais do mundo, sem contudo chegarem a desenvolver um sistema teórico novo e coerente." [7]

É provável que Martinho Lutero, por exemplo, ao propor a Reforma, não quisesse, a princípio, romper com a Igreja, embora as circunstâncias o tenham forçado a isso. De igual maneira, o movimento humanista não foi um movimento contra o Cristianismo, mesmo com elementos de contestações ao Cristianismo da Igreja. Erasmo, por exemplo, jamais deixou a Igreja, mesmo sob

pressão de Lutero, com quem manteve amizade, pois acreditou até o fim na fé cristã ainda que versada numa fé institucionalizada. Com certeza ele percebeu que também a Igreja teria de fazer a "sua reforma", o que, como reação, veio um tanto tarde.[8]

Se olharmos até para pensadores que alçaram vôos mais livres no sentido da secularização da cultura, que se iniciava, encontramos posturas mais "radicais" desse momento de crise e renovação. Giovani Picco Della Mirandola, por exemplo, ao afirmar que "nada há de grandioso na terra a não ser o homem", revela que de fato já estavam os humanistas navegando num universo nitidamente antropocêntrico, de pensamento e de utopias, ainda que sem romper totalmente com o teocentrismo enraigado nos diversos sistemas e modos de pensar e agir. Em outras palavras, o surto da cultura humanista não será o momento ainda do pensamento secularizado navegar contra as águas correntes da sistemática de pensar e agir, da cultura cristã ou da Igreja, como por exemplo no século XVIII acontecerá no anticlericalismo de Voltaire. Se considerarmos que a História só dá passos com as penas que tem e conforme as conveniências de seus devidos contextos, a cultura humanista, ainda que sob inspiração clássica, será, ainda, de fundo essencialmente cristão.

3 - Os questionamentos da Reforma

Estamos no marco inquietante da revisão da graça - agostiniana - e do primado da fé - paulina -, em que as idéias teológicas voltam a entrar em ebulição, sacudidas, por um lado, pela vocação humanista - e pela *Devotio moderna* - e, por outro, pelo ambiente popular e eclesiástico da visão terrificante da *Christianitas afflicta*, do coletivo sentimento de culpa e da decadência do clero. Estamos também no marco histórico inarredável da acumulação primitiva, da sociedade tecnológica e comercial e, portanto, do estiolamento da estrutura feudal. É aí que encontramos os mentores da Reforma. A Reforma com toda sua conveniência:

moral, religiosa e/ou espiritual, humanística, social e política.

3.1 - Lutero, Calvino...

Faz parte dos homens angustiados mudarem o curso da História ou ao menos forçá-la a uma revisão. Como Stº Agostinho, Stº inácio, Pascal, Marx, Nietzsche, Chaplin e tantos outros, Lutero era um homem profundamente angustiado.

Quando o monge agostiniano Martinho Lutero (1483 - 1546) afixou suas 95 teses na porta de entrada da igreja do castelo de Wittenberg, condenando a venda de indulgências pelo Papa Leão X, - estas visavam equilibrar as finanças pontificiais a fim de concluir a construção da monumental basílica de São Pedro, em Roma, a maior da Cristandade triunfante - alguma coisa de significado histórico profundo, mas de avaliação imprevisível acontecia. Algo muito além de um simples protesto aberto contra a "venda da salvação" pela Igreja, a corrupção, os abusos e libertinagem do clero. [9]

Tratou-se na verdae, de uma multiplicidade de (a) fatores políticos, como o apoio à nobreza feudal e ao supernacionalismo - universalismo político - pontificial, de (b) fatores econômicos, como o interesse da nobreza pelas terras da Igreja ou da burguesia mercantil em gestação - fortalecimento de uma forte classe intermediária de comerciantes -, contra a cobrança de altas taxas eclesiásticas - simonias -, e (c) interesses intelectuais, como os dos humanistas, na maioria nobres ou "burgueses", na sua crítica aberta à Igreja, ansiosos sobretudo pela liberdade de expressão.

Mesmo excomungado pelo Papa, mas sentindo-se apoiado pela nobreza, Lutero confirmou diante da Dieta de Worms(1521) o seu protesto com mais veemência, embora o movimento, em seu início, pretendesse apenas reformar internamente a Igreja. Fato que não aconteceu, visto que a reação da própria Igreja representou o fogo no paiol de pólvora de um movimento que logo encontrou terreno

favorável no Sacro Império Romano Germânico, então decadente.

E muitos fatores contribuiram num envolvente contexto que em todas as direções reclamava por mudanças: a religiosidade intensa e a discussão de temas religiosos de maneira mais aberta e crítica - sob o fomento da semente humanista -, a instável situação econômica, o que levava ao desejo de cobiça dos bens da Igreja por parte da nobreza, a descentralização política -contra a centralização monárquica do imperador Carlos V -, as revoltas camponesas cada vez mais frequentes, a revolta contra o excesso de ocupações de cargos eclesiásticos pelos italianos, e muitos outros.

Daí para a frente, a esperada expansão da Reforma, notadamente pelas ricas cidades suíças, (Calvinismo), [10] pelos países escandinavos, - Luteranismo -, pela Inglaterra - Puritanismo, Anglicanismo, Presbiterianismo -, alcançando com certa rapidez o Novo Mundo, sobretudo as 13 Colônias da América do Norte, onde floresceram vários movimentos, como o dos "Peregrinos de Mayflower", perseguidos na Inglaterra e para lá emigrados.

O conflito iniciado pela Reforma, que só alcançaria solução política pela Paz de Augsburgo, em 1555, no reconhecimento da nova religião, significou a cisão da Neo-Cristandade, agora multidividida em muitas seitas rivais. Tendo na rejeição à autoridade pontificial um de seus principais pontos, a Reforma, pensando em termos estritamente políticos, resultou no reforço do Absolutismo Monárquico do Príncipes, - exceção feita, curiosamente, à Alemanha de Lutero, pois lá o imperador não conseguiu a autoridade da nobreza feudal, fato que retardaria mais tarde o desenvolvimento do próprio capitalismo. [11]

3.2 - Dialéticas da lei e da liberdade, da Tradição e Revelação.

Do ponto de vista teológico e doutrinal, que nos interessa bem de perto, precisamos anotar alguns pontos.

Os humanistas viviam um momento de revisão da cultura com extremado apreço aos textos clássicos, à tradução de textos religiosos antigos hagiográficos na maioria, [12] à comparação entre os ensinamentos de Cristo e seus seguidores com o clero da atualidade, assim por diante. Tempo também do revigoramento do neo-platinismo, e, por extensão, daquele crítico contexto católico, da obra de Stº Agostinho, - teologia da graça, onipotência divina, predestinação... - em contraposição ao tomismo escolástico da última fase, tido presentemente como estéril, em que pese a abertura que alguns escritos de Stº Tomás - *De Libero arbitrio* e outros - tinham representado para o precedente contexto católico e sua sistemática teológica.

Foi nesse clima de ebulição cultural e renovação de ar que Lutero encontrou apoio e inspiração no humanista, seu contemporâneo, Erasmo de Roterdam, além do retorno a Stº Agostinho - não esqueçamos que Lutero era agostiniano e devia a fidelidade ao carisma da ordem -, mas, sobretudo, foi seu encontro com a teologia de São Paulo o fato mais decisivo de suas doutrinas.

Como sabemos, as Epístolas do apóstolo das gentes representaram, desde a aurora da Cristandade romana, o centro emanador dos inflamados debates em torno da Graça, do Amor - muitas vezes traduzido em nosso idioma por "caridade" -, da Liberdade Cristã, por um lado, e, por outro, curiosamente, a Doutrina de Predestinação. "Lutero encontrou na Epístola aos Romanos a fórmula da salvação: o justo viverá pela fé (...). A fé depende da vontade de Deus (...) Deus é soberano, portanto, o homem não é livre. Deus concede a quem lhe apraz a graça de crer em Cristo. Aqueles a quem recusa essa graça não acreditam e caem em danação. Tal destino foi fixado por Deus para toda a eternidade. Existe, pois, uma predestinação: de uns para a salvação, de outros para a danação. [13]

Isto explica, em parte pelo menos, o fato do movimento protestante ter-se fixado de forma demasiada e direta na interpretação bíblica, - Cristo para Lutero era "uma Bíblia den-

tro da Bíblia" -, chegando a exageros dogmáticos na sua interpretação literal, na ênfase à pregação da Palavra de Deus e à revisão dos sacramentos, - em geral reduzidos a dois: batismo e matrimônio -, a problemas como a validade do celibato, o testemunho da fé... além das sérias controvérsias teológicas, como a da presença simbólica de Cristo na Eucaristia, e outras. [14]

E que novidade histórica fundamental esta teologia dissidente da Reforma inaugurou?

Inaugurou a ideologia da justificativa da salvação pela fé em oposição à antiga justificação pelas obras, como se notava largamente na casuística católica.

Aderindo à concepção de que não há conexões causais entre o que o homem faz no tempo e a eternidade, os reformadores inverteram esta posição - a de fazer boas obras na terra para ganhar os céus -, reafirmando a tão profunda dialética da lei e da liberdade - concepção central na ética do revolucionário Cristianismo Primitivo, como vimos -, a partir das teologias paulina e agostiniana.

A partir dessa releitura teológico-bíblica e da proposta da primazia da fé sobre as obras, os reformadores reafirmaram no Cristo a única oportunidade de salvação. Cristo conduz o homem a seu próximo, mas toda e qualquer atividade torna-se resultado dessa relação com Cristo e deve ser aí justificada. Dessa forma, a fé se torna o aspecto subjetivo da realidade objetiva de Deus em Cristo, que se apodera do homem. E o cristão, uma vez apoderado pelo Cristo, experimenta em seu eu esta presença de fé que não pode ser reduzida ao eu, mas lhe põe em ato de decisão. Fundamentada na graça, a fé nasce, não é feita. - *Sola fides*, derivada da *sola gratia*.

Não se tratava, todavia, de uma inclinação ao abandono das obras, mas de reconsideração do falso lugar delas no processo de salvação. "Aquele que experimenta Cristo pode dizer que está livre de todas as obras que o escravizavam, mas obrigado por essa a servir seu próximo, pelas obras. Mediante sua

aceitação incondicional por parte de Deus, o homem é liberto do cálculo e do terror, sendo posto em liberdade para amar seu próximo e trabalhar com responsabilidade no mundo. O homem que não confia em outra coisa, e cuja vida terrestre é simultaneamente a de santo e de pecador, é continuamente perdoado. É o cristão." [15]

Dando continuidade a uma certa "herança negativa " dessa dupla vertente teológica - paulino-agostiniana - reafirmavam a convicção da leitura cristã primitiva do homem como "experiência histórica da depravação". Daí, o acentuado moralismo de suas diversas seitas, cujos seguidores chegavam a ter o relato mitológico da criação, no Livro de Gênesis, até como "verdade histórica irrefutável".

Vamos à contextuação cultural dessa retomada, via de regra literal, dos relatos bíblicos.

A princípio parece-nos uma faca de dois gumes essa dicotomia fé versus obras, se não considerarmos o seu momento histórico. Quando Lutero afirmava, por um lado, "o cristão é livre e senhor de todas as coisas e não está sujeito a ningém... " e, por outro, "o cristão é em todas as coisas servidor e está sujeito a todos", [16] esta afirmação aparentemente dúbia sugere a grande e preciosa percepção de seu pensamento, de seu protesto histórico, ou mesmo da ideologia da Reforma. Vejamos.

O cristão é livre frente ao formalismo tomista envelhecido de seu tempo, mas um servidor da nova ordem, inclusive o individualismo do comércio, da riqueza. O cristão é, pelas suas obras, um servidor de seu tempo, seus irmãos, sua comunidade, mas, pela fé, é livre de seu próprio eu, em Cristo - justificado por crer nele. Ou, ainda, o cristão é um servidor do mundo, da comunidade, do desenvolvimento... em Cristo, mas por ele, livre para desempenhar suas obras. Não foi à toa que nos países ou colônias de formação protestante e acumulação primitiva ganhou enorme impulso. Os Estados Unidos da América do Norte servem como

o melhor exemplo.

Afirmando e reforçando essa relação fé e graça, a dependência entre si e a primazia delas em relação às obras, a ética protestante dá e tira ao cristão, simultaneamente, a autonomia, para ser completo - em Cristo - e para agir. De certa forma esta ética fundada no primado da fé reafirma os dois reinos : o da liberdade e o da lei - e liberdade para cumprir a lei - , terreno íngrime e escorregadio em que esta ética se move e se fundamenta. O cristão, devido a este entrelaçamento, vive simultaneamente entre estas duas esferas: no nível subjetivo, graça , amor, liberdade, - tudo isto aquecidos nas chamas do fervoroso empenho da fé, a que tanto se agarram -, e no nível objetivo, político e moral, a lei. [17]

A relação entre a Reforma Protestante e seus desdobramentos com o Catolicismo é uma relação dialética de crise , profecia e interação "resolvida" na relação entre Tradição e Revelação típicamente histórica. Assim, o Protestantismo é o exemplo mais candente de que a História - no caso o Cristianismo da Igreja - reclama sempre novas "leituras" - como hoje nosso tempo sugere a busca de um ecumenismo universal, desde que se relativiza o endurecimento de certos dogmas. Ora, onde deve começar e acabar a "leitura" da Tradição? Que lugares devem definitivamente ocupar as instituições e até que ponto suas crises não redundariam nos seus desaparecimentos?

O princípio de liberdade e crítica que norteou o Protestantismo tem muito de autenticamente profético e esteve presente inclusive nas atitudes de Cristo frente ao farisaísmo . Foi um princípio que regeu também muitas fases da Igreja noutros contextos - e hoje muito presente na era pós-Vaticano II - e foi decisivo para a eclosão da Reforma.

Mas a humanidade não pode viver, respirar ou mesmo sobreviver só com a força da crítica pairando sobre as instituições como se estas nada mais fossem que entidades desencarnadas e irreais. Toda vez que inauguramos uma crítica histórica de va-

lor permanente esta tende a se institucionalizar, até por ser absorvida pelas instituições. Daí o princípio católico que tem como fundamento a ordem e a estrutura sacramental, hierárquica e eclesiástica. E Lutero, de fato, mais que ninguém põe para a modernidade um problema que já reclamava solução desde antes de seu tempo, que é o da relação Tradição - ligada à idéia de processo histórico - versus Revelação - ligada à idéia de Reino ou escatologia. Um problema que não poderia estar presente, por exemplo, em São Paulo, até porque a Igreja-estrutura não existia; apenas a *ecclesia* entendida enquanto *communitas* - ou *communitas fidelium*.

O princípio católico da Tradição faz jus à idéia da encarnação histórica da Fé e da transformação social por via das obras e das instituições. O princípio protestante faz jus ao seu sentido de profecia e da crítica - *Protestatio*. O ideal é que, para realizar o Reino de Cristo, segundo alguns teólogos, o Cristianismo pressupõe a permanente interação dialética entre a crítica, a ordem eclesiástica - que o Protestantismo também necessita - a estrutura sacramental e os cânones - tipicamente católicos.[18] E de fato, tentando driblar esta tendência o dogma e à Tradição fechada que os reformadores preferiam dizer que "a Igreja reformada é a Igreja que sempre se reforma". Mas também o Catolicismo havia noutros momentos, percebido essa necessidade histórica. E não é por menos que hoje recrudesce o movimento ecumênico mundial.

Mas a questão histórica que deve agora lançar luz sobre nosso entendimento acerca dessa intrincada dialética, é a constatação, pura e simples, que a Reforma, do ponto de vista católico, demorou acontecer. E, o pior, quando aconteceu, veio sob a forma da intolerância e da reação. Daí o impacto que provocou a Reforma - esta sob a forma histórica do Protestantismo - e o fato inquestionável de ter-se lastrado rapidamente, mesmo plantada em solo católico, conservando muitos de seus princípios. "Sob o impacto do princípio protestante, a Reforma abandonou o esquema

legalista hierárquico vigente na Idade Média, em favor da liberberdade cristã. Por outro lado, ao conservar consigo o princípio católico, teve de admitir no Evangelho a presença de uma lei, a lei do amor, conservada na estrutura da Igreja em forma de existência, de resposta do homem perante a dádiva da salvação." [19]

Ora, considerando que a Tradição é algo que se transmite de geração em geração, e que a escatologia representa o fim, como Reino, a tensão dialética surge na História em todo momento em que a transmissão dessa mesma Tradição é julgada pela escatologia e a Tradição, como Igreja, como encarnação histórica apresenta-se como um movimento dinâmico, mas sem se aprisionar a épocas, estruturas ou sistemas teóricos - e que bom momento para referirmos às forças dos movimentos messiânicos!

É impressionante como, na crise assimilada por Lutero, pelos humanistas e pela religiosidade popular volta-se tanto a Stº Agostinho, quando se revolve a relação conflitiva entre a "Cidade de Deus" e a "cidade dos homens". Angustiado, Lutero de fato consegue captar a própria "catolicidade" desse momento e do movimento profético que ele encetou: a *Protestatio* como um momento crucial mas até privilegiado da *Christianitas afflicta*. "Por alimentar um grande pessimismo em relação à natureza humana e sua irremediável corrupção, Lutero conseguiu elaborar uma doutrina que se identificava com a consciência popular, possibilitando ao mesmo tempo, uma esperança de salvação, baseada exclusivamente na experiência vivida na fé e na confiança em Jesus Cristo." [20]

Finalmente, a relação que podemos estabelecer entre a Reforma e o Humanismo dá-se mesmo na base da expansão dessa idéia de"catolicidade" - Católica ou Protestante. Pode-se dizer que o Protestantismo foi um movimento religioso, *Strictu sensu*. Já o Humanismo, se não chegou a ser um movimento anti-religioso, mesmo já com alguns laivos de anticlericalismo, foi um movimento profundamente leigo, otimista, calcada numa "leitura " própria, diferenciada e pioneira da natureza humana - que ajudaria a "calçar" a revolução científica moderna. Algo, enfim, iné-

dito na cultura ocidental. Saltou para fora dos limites impostos pelo teocentrismo anterior, mesmo com a contribuição dada às traduções de textos bíblicos. Com substância essencialmente humanista e até carregada de certo "moralismo", faltou à ética dos filósofos humanistas a carga de linguagem religiosa que estabelecesse a relação com a piedade popular. Esta, em conflito, e a seu modo, também em busca de identidade, então encontrada no Protestantismo. Para usarmos uma linguagem bem contemporânea, diria que o Humanismo foi um movimento mais "universitário" que popular, no sentido da crise religiosa de seu tempo. "A resposta de Lutero mostrou-se sob este prisma mais adequada e convincente. Era uma resposta religiosa, numa época de crescente ansiedade e busca espiritual de religião." [21]

3.3 - A evolução do discurso anti-clerical

Dissemos anteriormente que o século de ouro da Cristandade foi o século XIII, já na Baixa Idade Média. Um triunfo resultante da redescoberta dos clássicos ao modo da Igreja, por via dos contatos com as filosofias árabe e judia e a síntese aristotélico-tomista, no plano do pensamento, o aprofundamento da mística nórdica, tipicamente medieval, a arte gótica, o esplendor e suntuosidade de catedrais, abadias e monastérios, com seu silêncio equilibrado e laborioso - *Ora et Labora!* -, o espírito corporativista e a economia feudal equilibrada e criando mercados de subsistência suficientes, numa direção verticalizada de relações de trabalho - vassalo-suserano -, etc.

Enfim, o equilíbrio existe quando tudo está em seu devido lugar. E quando tudo está em seu devido lugar o pensamento está exercendo sua função - até ideológica - de manter o equilíbrio e construir as sínteses necessárias de organicidade que em geral precedem às eras de crítica, insatisfação, crise.Se dissemos - no cap. 3, sobre o rescaldo da ética - que uma das marcas da cultura cristã é a tendência à abstração, o século de

ouro da Cristandade, na teologia, será também o do triunfo da abstração, reforçado com o encontro da lógica aristotélica, assim como a interpretação e o uso que a escolástica tomista fará dela. Era um mundo amarrado nesta invejável síntese teórica, sob o primado da palavra - pregação/revelação - da abstração e da lógica - a Filosofia apresentada como *ancilla theologiae*.

Era exatamente neste universo bem arquitetado de idéias que a explosão inicial da crise - orgânica - da cosmovisão cristã iria se dar. E ela seria exatamente o resultado dessa "leitura" ou desse labor silencioso, intra-muros, dos claustros dos mosteiros e mesmo das querelas intermináveis, aparentemente estéreis, das universidades medievais.

E não demorou um século para que um pensador chamado Guilherme de Occam (ou Ockham, 1270-1343), iniciasse uma tendência - quase que uma "campanha" - de desestruturação do discurso teocêntrico cristão, elaborado às bases de um universo mental anterior, ordenado e equilibrado, aparentemente inquebrantável. Occam é reponsável por ter posto em circulação a teoria - ou doutrina - do nominalismo. Nesta doutrina está plantada simplesmente a sementeira teórica do individualismo moderno e da futura cisão entre Razão e Revelação. Ela contribuiu, ademais, para desarticular esquemas e conceitos fechados e petrificados, como a própria compreensão de hierarquia eclesiástica, o poder do leigo e a suposta relatividade do clero - e daí, o sucesso da futura idéia de *Protestatio* - e inclusive confrontando a idéia de comunidade, que marcou originariamente o Cristianismo, a liturgia, a piedade pessoal, a mística - daí o sucesso posterior da *Devotio Moderna*.

Enfim, com o nominalismo começa-se a contribuir,no plano teórico da especulação escolástica, para a difusão inclusive da idéia de total "desabsolutização" da própria noção de Deus e do lugar que Ele ocupa e, por conseguinte, a relativização de todas as coisas - que será atitude típica da Modernidade. E mais, do lugar que o próprio homem tem até agora ocupado, submetido

que estava à Sua vontade suprema - *per obedientiam in suis ordinibus*. Vejamos, *pari-passu* essa desestruturação.

Segundo a teologia cristã, a realidade é catacterizada e organizada conforme uma pré-estrutura universal, de forma que todas as coisas ocupam seu lugar próprio e imutável no mundo visto como totalidade - abstrata - e eternidade. Tal concepção lógico-metafísica do mundo servia como justificativa - instrumento "ideológico" - para a manutenção da ordem social e jurídica da realidade e consequente perpetuação da universalidade da Igreja, a menos interessada em mudanças efetivas da realidade, quaisquer que fossem elas.

Mas para os dissidentes partidários do nominalismo, as coisas individuais ou entes particulares - espécieis - têm vida própria e independente. Assim sendo, os nomes, [22] os conceitos ou generalizações não passam de rótulos sem conteúdo e padronizados para as entidades diversas. Se apenas o individual é real, os conceitos de organismo - herança imperial romana - de ordem imutável - herança lógico-formal aristotélica - e o sentido da própria Cristandade, consequentemente, perdiam muito de sua antiga consistência. "Que realidade poderia ter, por exemplo, 'humanidade'? Para Occam, ela só existia na razão. Os nominalistas acreditavam, então, que só poderia existir o indivíduo, o particular. Ao desprezarem os universais, com seu poder de generalização, perderam um importante instrumento de análise e compreenção da realidade. Os conceitos universais, as idéias abstratas, passaram a indicar apenas a semelhança entre coisas diferentes. O importante, entretanto, era o particular. Não lhes interessava o 'homem', mas este homem concreto chamado Pedro ou João." [23]

Essa conclusão, por incrível que possa parecer, é nada mais nada menos, que o resultado de detidas leituras sobre a lógica aristotélica. Assim, o individualismo moderno encontraria, na filosofia de Occam, a sua formulação ideológica de que tanto a futura burguesia, já em formação, iria necessitar. Pois esta doutrina correspondia aos anseios de liberdade da pessoa

contra o rígido espírito corporativista ou a rígida organização das instituições da sociedade medieval, bem como contra a presença já asfixiante inclusive de Deus e do teocentrismo.

E é exatamente na releitura de Deus que está fundada a revolução do nominalismo occamista nos parâmetros da teologia. Pois Occam aplica essa doutrina a Deus, chamando-O de *ens singularissimo*. Trocando em miúdos, Deus começa a deixar de ocupar o centro motor do universo, o poder que fundamenta e regulariza toda a realidade e passa a ser um "indivíduo" - categoria tipicamente aristotélica - ao lado de outros "indivíduos", embora seja o maior e o mais poderoso.[24]

No âmbito do discurso ético e da Filosofia Política, outro nome, embora mais tarde, deve ser lembrado como o pulverizador dessa tendência de ampliação do discurso religioso até para além de suas fronteiras, inclusive às vezes des-sacralizando-o e mostrando que nem só de teologia se alimenta o pensamento humano. Vejamos.

Já na Renascença italiana, um autor, Niccolò Machiavelli (1467-1527), percebeu, até com certa antecedência, a Moral e a Religião usados a bel prazer como instrumentos do Estado.

E que fez Maquiavel, este autor de certa forma dissidente em relação ao universo cultural em que viveu e tão bem escapou aos parâmetros intelctuais do pensamento político de plantão?

Queiramos ou não, Maquiavel, amado ou odiado, foi nada mais nada menos que o primeiro demolidor moderno da moral conveniente, vista na sua relação instrumental com a política, tendo em vista o processo recém-iniciado de "secularização" do poder.

Não se deixando usar como inocente-útil, ele desnundou pela primeira vez a relação intrinsecamente sórdida entre Moral e Política, num momento preliminar em que a História,

nos palcos do Ocidente, já ensaiava as cenas do Estado Absolu - tista. Assim postas as coisas, Maquiavel, num frio mas realista amoralismo, nos ensinou e continua a nos ensinar, que, com boas intenções, com padre-nossos e ave-marias não se faz política moderna e não se preserva o poder, ainda que o poder, secularizado, necessite do discurso religioso para esconder sua tirania . Nas doses venenosas de suas reflexões, aquele franzino observador fiorentino tentou retirar a Moral da heteronomia religiosa ao mesmo tempo que desnundou a heteronomia política implícita no próprio discurso religioso, como uma espécie de véu branco e protetor de sua face.

Avancemos um pouco mais. Assimilando, já em seu tempo e em sua obra, a imensa renovação cultural que iria articular aquele novo universo ideológico cada vez mais centrado nos ineteresses do homem, de homens reais, por vezes sórdidos, ganancioso, impiedosos, avarentos, - não esqueçamos do mercantilismo em pauta nas rotas marítimas do Mediterrâneo - e manifestado socialmente na crescente des-centralização da ação política, Maquiavel manifesta total indiferença com relação às "virtudes " dos homens, especialmente dos governantes.

Como se nota em sua obra O príncipe (1516), espécie de discurso da raposa, a mais conhecida mas não a única das obras demolidoras, o homem dotado da *virtù* ia em outra direção. Não em direção às virtudes morais abstratas, mas ao encontro de uma situação concreta dada, à qual o agir humano ou a ação política estão condicionados às circunstâncias práticas de seu tempo e contexto. E o político sentado ao trono deve estar constantemente atento aos sinais do que chama de fortuna. Esta lhe aponta momentos exatos e imperdíveis para o sucesso político.

Assim, O Príncipe torna-se um conjunto de prescrições práticas com fins claros a atingir - "Os fins justificam os meios", eis o mais célebre e concreto de seus ensinamentos -,não elaborando uma prévia e abstrata teoria da ação política, mas fazendo da prática dada, uma teoria circunstancial. Aí não sobra

lugar para a pregação moral de cunho religioso, a não ser quando convém à política. E o amoralismo das formas ou meios são justificados desde que os fins atingidos sejam bons, enquanto convenientes ou adequados à realidade dada.[25]

Outros nomes surgirão. O próprio Erasmo de Rotherdam, no Elogio da loucura, nos Colóquios e Adágios, estes menos conhecidos, traz compilações satíricas que irão abrir o discurso notadamente literário, para outras formas de linguagem. Mais tarde, ainda, já no contexto da França revolucionária, o ponto alto da sátira com tons e atitudes já nitidamente anticlericais, o melhor exemplo será a crítica demolidora do teatro de Voltaire.[26]

4 - A universalidade da Contra-Reforma

A Contra-Reforma teve múltiplas faces: Foi em primeiro lugar um movimento que veio atender a uma exigência de renovação interna da Igreja, tendo em vista sobretudo a crise de credibilidade da *Ecclesia docens* frente aos apelos da religiosidade popular, mergulhada na insatisfação, na desorientação, no desespero e na decadência - *Christianitas afflicta*. Foi uma reação ao espírito renovador do Humanismo e dos Renascimentos, intelectual, literário, artístico... que fariam rachaduras consideráveis nos pilares de sustentação do discurso teocêntrico medieval. Foi uma reação política forçada pela exigência de novo pacto com o Estado Moderno emergente - as Repúblicas comerciais, notadamente - frente ao estiolamento da estrutura econômica feudal e à própria expansão territorial de busca de mercado da Europa cristianizada, mas ameaçada de fora para dentro - na aventura às Índias Orientais e Ocidentais: Américas. Foi uma tentativa de adaptação ao estilo de vida urbana e comunitária, fermentada agora pelo comércio da Europa Mediterrânea, no encontro mesmo de uma solução de continuidade do Cristianismo como "religião essencialmente urbana" - como já acontecera na antiga Roma, em Alexandria, Pérgamo, Corinto... - aliando o espírito comunitário às

alianças ou estreitamentos comerciais. Foi uma contribuição, a seu modo, à Civilização pré-tecnológica emergente devido ao seu espírito de corpo, ou corporificação, e até à sua herança corporativista - exemplo: a organização e auto-suficiência dos monastérios - e ao seu invejável empenho de racionalidade, da Patrística ao tomismo escolástico. Foi a busca de uma universalidade - - catolicidade - junto ao poder temporal presente, quando já havia realizado a invejável síntese teórico-prática entre as "Duas cidades" (Stº Agostinho) - como se notou no espírito das Cruzadas e das missões. Foi uma reorganização forjada pelo seu desespero teórico e dogmático como forma de intolerância, via Inquisição, quando percebeu o edifício de seu *corpus christianum* , teocêntrico e feudal, começar a ruir. Foi um reordenamento, jurídico-político-econômico, de estrutura romana herdada do *Status quo* do paganismo do Império, conquistado lentamente até transformar o Cristianismo da Igreja em religião oficial do Estado, com Constantino, enfim, um amálgama de explicações, que, se não explicam satisfatoriamente a Contra-Reforma, pelo menos a justificam em seu conjunto.

A verdade é que de repente a Igreja se acha diante de uma herança de mais de mil anos, conquistada a duras penas - - inclusive o espírito da Santa Inquisição soa como espécie de "arquétipo" do próprio martírio romano a que foram submetidos os cristãos originários, independentemente de suas explicações políticas - de forma que a Igreja só poderia ter uma palavra de ordem à frente das cavalarias e das bandeiras erguidas das cruzadas e das missões: "Fora da Igreja não há salvação nem perdão" . Fato é que esta palavra de ordem simboliza, nada mais nada menos, que a agonia de uma Cristandade que começa a ruir e sintetiza o espírito que motivou a Contra-Reforma. Uma Contra-Reforma que não deixa de ter suas explicações e consequências políticas, uma vez que envolvia a Igreja e os Estados Nacionais emergentes em sangrentas lutas "religiosas", que não significavam uma pura e simples reação - a *Protestatio*. Até porque, protesto contra o

despreparo do clero, à espiritualidade vazia, ao "comércio da salvação", etc, também a Igreja fez, intramuros e sem tanta ressonância popular, como ocorrera com Lutero.

É preciso, em boa hora, repetir: A História só caminha com as pernas que tem. E uma instituição ou organismo gigantesco, tão orgânico e de projeção universal que durou cerca de um milênio e meio até então, não pode desaparecer sem mais nem menos, fato que iria contrariar o movimento dialético e cíclico das próprias civilizações e seus organismos de apoio. Se tal fato, impensável e inconcebível, acontecesse, deixaria um rombo, ou um fosso profundo, intransponível e, notadamente, incompreensível, em seu solo.

Mas com o pacto, lento e gradual e muito bem selado, ela, a Igreja, tem de assumir a sua própria verdade histórica: a de uma metamorfose estrutural e orgânica, implicando, inclusive, no risco de um lento desaparecimento - daí suas intolerâncias - atrás do jogo de conveniências, até sem que ela por vezes tenha se dado conta tão claramente.

4.1 - Da ação à reação: a ruptura crescente com o Estado e a emergência de um novo pacto

Que saídas históricas teria a Igreja para enfrentar a cisão gradual entre ela e o Estado - os Estados nacionais emergentes, as Repúblicas - e assumir sua decadência para metamorfosear-se em poderoso "Estado missionário"?

Passando da ação - medieval - à reação - moderna - ela esboça, e muito bem, uma rearticulação teórica e prática. Teórica no sentido de que o Concílio de Trento (1545-1563) definiu uma pedagogia de ação pastoral da Igreja para a Europa e para as missões das Colônias daí para frente. Prática, via Contra-Reforma, versada basicamente no apoio às colonizações, com ampla retaguarda política, por intermédio da estrutura organizacional das próprias missões. Jesuítas, entre outros, no Novo Mundo cate

quizando índios, novas investidas contra os hereges, assim por diante.

E por que reação?

Porque, mesmo renovada, sua ação pastoral viria, daí para frente, a reboque de um poder político cada vez mais extrínseco a ela, como os futuros Estados Absolutistas, a que teve de se adaptar, o futuro espírito liberal burguês, as futuras revoluções industriais, a crescente ideologia do "progresso social", assim por diante.

Pode nos parecer meio forçada a expressão "Estado missionário", mas se olharmos mais detidamente veremos que não o é.

Ora, por que a Igreja não penetrou, por exemplo, na Ásia ou no Oriente com a mesma eficácia que nas Américas ou Índias Ocidentais? Pura e simplesmente porque não houve conquista militar da Europa na Ásia e no Ocidente. Nota-se, como exemplo típico de intransponibilidade de muralhas militares e culturais, a China dos séculos XV e XVI, que vivia um exarcerbado espírito nacionalista, encontrando-se extremamente fechada em suas tradições. Ademais, a Europa acabou mandando para as Índias Ocidentais - Américas - um efetivo infinitamente maior de tropas, colonos e missionários - e posteriormente escravos da África - de que para as Índias Orientais. Eis porque a Igreja não conseguiu ocupar todo espaço geográfico, imaginável e alcançável do novo *Orbis Christianus*. Ora, manter todo esse efetivo de ocupação desgastou a Civilização Cristã Ocidental. Tratava-se não só de questão de prioridade como de maior facilidade de penetração. Se tal ocupação - das Índias Ocidentais - tivesse acontecido na Ásia, com certeza nós teríamos nos livrado do "assalto colonizador" europeu.

Mas há uma razão cultural muito nítida e pertinente: Na medida em que o Cristianismo, tanto da Reforma como da Contra-Reforma se fundia à cultura ocidental, a evangelização no oriente exigia da Igreja uma abertura de mente, ou de mentali

dade, um comportamento missionário diferenciado para o diálogo de culturas que nem o Catolicismo nem o Protestantismo, com suas variantes, tinham condições para tanto. Além do mais, o mesmo escândalo que Cristo havia causado no mundo greco-romano causaria no Oriente. Mas o fato é que as Igrejas cristãs não souberam, nesse confronto de cultura, tirar proveito o suficiente do valor ético e revolucionário da própria mensagem originária do Cristianismo primitivo, perdendo-se em querelas doutrinárias infrutíferas, atitude típica de quem está se reorganizando. "... a imagem de Cristo crucificado como um bandido e adorado como Deus, repugnava a mentalidade oriental. Suas divindades distinguiam - se por uma força suprema e triunfante, longe da infelicidade considerada como desonra e imperfeição. (...) Acima de tudo, as religiões da Ásia satisfaziam às exigências do homem oriental. 'Este Deus é nosso: a alma de nossas almas. Tudo fala dele, em nós e à nossa volta.' (Oração de um templo indiano do século XVII). O Bem Supremo, proposto pelos missionários como supostamente universal era, na realidade, profundamente europeu." [27]

Deixando de lado o Oriente, uma questão que devemos neste momento fazer é a seguinte: qual Cristianismo chega até nós, na América Latina e no Brasil - ou, nas chamadas Índias Ocidentais?

A resposta, cremos, tem de ser dada mais no âmbito político que propriamente religioso, pois o que move esta ocupação é a idéia, ou a realidade do pacto com o novo estado de coisas. Vejamos, ainda que *en passant*, este aspecto.

O século XIV mostrou-se extremamente difícil para a estrutura eclesiástica da Igreja em todos os sentidos, mas particularmente para o papado. O desgaste teórico provocado pelo occanismo, o poder alcançado pelos albigenses e os cátaros - entre outras tendências heréticas - e o consequente desgaste das campanhas das Cruzadas, mesmo tendo-os vencido, a insatisfação popular mergulhada na crise religiosa, de falta de sentido, de

esperança, - espera do "fim do mundo" como consciência maléfica do pecado, etc - o temor da epidemia de peste negra e as penú - rias de toda a espécie - inclusive a loucura de um governante (Carlos V), - a ameaça turca, a Guerra dos Cem Anos, as guerras hussistas, e tantos outros fatores, agravariam terrivelmente o poder de influência do papado e atingiria o clero em geral, inclusive economicamente. Além do mais, a mudança momentânea da própria sede episcopal central para Avinhão, de 1387 a 1417,- inclusive tendo a Igreja de conviver por um tempo dividida, com dois papas simultaneamente - agravando a confiança do povo no seu antigo poder centralizador, [28] tudo isto faria com que a Igreja repensasse a sua aliança com o Estado daí em diante.

Evidentemente que ela deveria recosturar essa relação onde o comércio seria mais forte: As Repúblicas Italianas. Não é à toa que mais tarde o Protestantismo faria sua ocupação nos países nórdicos, na Inglaterra, parte da Holanda e da França, principalmente. Recosturando seu pacto ela se lança nas aventuras ultra-marinas seguindo o espírito de universalidade já expresso nas Cruzadas que o movimentara. Esta é uma das explicações históricas pelas quais a "Europa que resta" à sua ocupação ou seu novo estabelecimento será, como Europa Católica, principalmente a Península Ibérica. Não será espanhol, por exemplo, o futuro fundador da Companhia de Jesus, baluarte das mis - sões? Ora, a difusão do Catolicismo nas Índias Ocidentais será obra e graça de um genovês chamado Cristóvão Colombo, mas fundamentalmente eles vêm da Europa Ibérica: Cabral, Pizarro, Vasco da Gama, Dom Manuel, o Venturoso, e outros. "Em meio ao conturbado período da Renascença, a Igreja encontrou um reservatório de novas forças na Penísula Ibérica, particularmente na Espanha. E retribuiu a fidelidade dos monarcas concedendo-lhes os direitos de Padroado Real." [29] O resto, nós já sabemos - e veremos um pouco mais detalhadamente no capítulo sobre o contexto latino-americano.

4.2 - A face triunfal da Igreja tridentina.

Para manter seu novo pacto com a Europa em expan - são, portanto também nas relações ultra-marinas - ainda que Portugal e Espanha tenham se esgotado com certa "rapidez" - e deter o avanço protestante, a Igreja precisava reestruturar-se internamente, como sempre o fez em épocas de crises e críticas que exigem o repensamento de seu empenho católico: universal. O Concí - lio de Trento, com certeza o mais eficaz conclave da Igreja nesses dois milênios de história - pois ainda é cedo para se ava - liar a eficácia do Vaticano II - daria a tônica de sua nova estratégia.

Convocado primeiramente para as cidades de Mântua (1536) e depois Vicenza (1537), mas impossibilitado em virtude de conflitos políticos e indecisões internas, como a indecisão entre ser um conclave também imperial, o Concílio de Trento só se iniciou no final de 1545, durando 18 anos (1545-1563) devido a sucessivas interrupções.[30]

No entanto, mesmo as dificuldades internas de toda ordem e o próprio clima de ceticismo em relação a seu sucesso não impediu que Trento se transformasse na grande escora institucional da Contra-Reforma. Se o Ocidente moderno reserva em suas raízes históricas mais recentes o legado católico de sua forma - ção, ele se deve a Trento. Se nós latino-americanos temos nossas cabeças forjadas na tenaz da formação ético-religiosa católica , em sua maioria, esta formação tem a face tridentina. Se a Igreja sobreviveu ao mundo moderno, isto se deve à sua reestruturação em Trento. Tamanha foi a sua importância, que o Concílio de Trento desenhou toda imagem de neo-cristandade católica moderna, cuja hegemonia se estende por quatro séculos, até o marco final desta era no Vaticano II. Um concílio que repõe em circulação uma nova imagem triunfal da Igreja em duas facetas fundamentais : doutrinal e disciplinar. Trento, após realizado, seria, por as - sim dizer, e bem a propósito de um instrumental bem tridentino ,

o catecismo ou o manual da Contra-Reforma a ser posto em prática.

Do ponto de vista doutrinal Trento é a recuperação do Catolicismo como Tradição - em reação ao caráter crítico da Reforma. Do ponto de vista disciplinar, Trento é a reorganização minuciosa do poder de hierarquização da Igreja Romana, uma ordem eclesial formada na Idade Média, e da superioridade inquestionável, para ela, do Papado, o grande vetor de sua reação. E sob estes dois prismas - doutrinal e disciplinar - Trento é a recuperação invejável da lógica do triunfo. Ainda que não tenha conseguido deter o avanço protestante e restaurar a unidade religiosa do ponto de vista católico, por ter acontecido no mínimo com três décadas de "atraso" - um juízo que evidentemente não se faz para a História acontecida - na prática foi a mais bem acabada "leitura aristotélico-tomista" da Cristandade, sob a face da Neo-Cristandade e da própria realidade.

A Lógica e a Metafísica de Aristóteles, aplicados ao sistema aristotélico-tomista de visão da realidade serviram como luva de pelica nas mãos da Igreja, desejosa e, mais ainda, necessitada de uma reorganização estrutural.

Trata-se de uma forma de pensar onde o cosmos é subdividido, a natureza e os seres classificados e ordenados numa arquitetura lógico-formal que sustenta uma visão essencialista-substancialista muito bem arquitetada. Assim, a Escolástica, renovada pela Igreja, inclusive disciplinarmente, permite-lhe reencontrar o sentido de corporeidade que a hierarquia havia perdido e que as leituras dos humanistas e o reencontro com Santo Agostinho - pelos humanistas e pelos reformadores - havia questionado. Foi, ademais, o momento propício para a Igreja romana afirmar-se não só como hierarquia e como magistério - a renovação da *Ecclesia docens* no modelo tomista - mas afirmar-se como corpo monárquico, tendo como centro o primado papal e a excelência da Santa Sé. É a nova fase da "romanização" da Igreja, com sua extensão, como uma teia de relações geográficas bem delimita

das e bem amarradas com o poder central - o que estava faltando- - dos poderes episcopais locais, na tarefa de orientação do clero, até como resposta prática à nova espiritualidade protestante, e tudo sob o guia da Santa Sé.

Tal reordenamento celular de sua estrutura lhe conferiria um novo *status* de corpo gigantesco organizado, hegemônico, ativo e dinâmico, e com fisionomia própria, no sentido mesmo da recuperação de sua catolicidade: universalidade amarrada à Tradição. A própria criação de uma espécie de Secretaria da Santa Sé para assuntos relativos à evangelização no mundo ultra-marino e europeu é uma decorrência prática, política e histórica , dessa reestruturação orgânica e instrumental. Aliás, as missões - bem ao espírito ainda das Cruzadas - não teriam alcançado a hegemonia de que conhecemos, sem esta reestruturação. Soma-se a isto, ainda, a reorganização interna das Ordens religiosas e futuras congregações, ou, principalmente, a fundação de novas "frentes" de ação/reação, como a Companhia de Jesus, o melhor modelo de instrumento da Contra-Reforma entre as Ordens religiosas. Uma Ordem cujo governo interno é extremamente centralizador, na figura vitalícia do Padre Geral, com voto de fidelidade ao Papa, como um de seus pontos de honra, pelo menos originalmente. Isto sem contar também com a "ideologia" de formação "militarizante" de seu fundador, que moveu a fundação da Companhia de Jesus.[31]

O fato de Inácio de Loyola ser espanhol contribuiu para o sucesso da Ordem, se entendermos que a Península Ibérica representou um dos trampolins geográficos de onde a Igreja tridentina faria seu salto para o mundo ocidental. Evidentemente que Inácio de Loyola e seus outros seis companheiros que juraram fidelidade à Igreja de Roma em Montmartre, só pretendiam a propagação e defesa da Fé - não esquecendo também a necessidade do combate aos mulçumanos -, mas a sua ação reverteu-se também no forte combate ao Luteranismo germânico e ao Calvinismo latino.

De qualquer forma a Espanha de Inácio de Loyola assimila o Catolicismo de Trento de tal maneira que a idéia de uma

fé revelada passa à História como uma espécie de "fé militariza da", tal é o sentido de propagação e de combate. Haja visto que foi também na Espanha que o sistema inquisitorial, confiado pela Santa Sé principalmente aos dominicanos, ganhou maior expressão.

Evidentemente que este espírito de "fé militarizada" teria, também como consequência de Trento, além da retaguarda política do novo pacto, instrumentos infalíveis de ação e de suporte "ideológico" dessa propagação da Fé. Tanto do ponto de vista de seu uso e propagação universais - como, por exemplo, o catecismo paroquial (1566), o uso do missal (1570), o breviário (1568) - como do ponto de vista da proibição - por exemplo, as edições do *Index librorum prohibitorum* (1564). Soma-se a essa "ação coordenada" certa "militarização do cotidiano" nos mosteiros, colégios e casas de formação - seminários, conventos e outros - como padronização rígida da vida prática e espiritual cotidiana, sob inspiração dos carismas de seus respectivos fundadores. No caso da Companhia de Jesus, as regras internas, a prática do retiro e, nele, os Exercícios Espirituais inacianos com toda a carga de voluntarismo imaginativo que inspirou a fundação e a fundamentação espiritual da Ordem, bem como, mais tarde, de várias congregações masculinas e femininas.

Com o Concílio de Trento a organicidade da hierarquia cuidou de não deixar entrever nenhum aspecto que pudesse ser visto como fragilidade ou titubeio da Igreja em sua investida em direção aos tempos modernos, tendo inclusive na espiritualidade e na moral os seus grandes sustentáculos. Tal endurecimento de postura e ação compacta, estrutural, orgânica, hierárquica e monárquica, representou, em primeiro lugar, reação da própria Igreja consigo mesma, frente às antigas crises internas que haviam abalado sua credibilidade popular e nos meios intelectuais, e cedido espaço à Reforma. "O Concílio de Trento foi uma verdadeira concretização da concepção católico-romana da Igreja, devolvendo ao clero e ao povo católico, pessimistas quanto ao futuro da Igreja, um otimismo novo, um certo triunfa -

lismo, uma segurança interior, a coragem de se opor aos assaltos da Reforma e à vontade de reconstruir e reconquistar. Por seus cânones e decretos, o Concílio de Trento apropriou-se oficialmente dos diferentes esforços e propostas de reforma até então dispersos e prescreveu-os como lei para toda a Igreja, fixando por quatro séculos um sistema eclesial que se pode chamar de sistema tridentino." [32] Assim, o sistema tridentino de evangelização é, *ipsis litteris*, todo um modelo que chegou até nós e que em parte ainda assimilamos. Haja visto que o próprio Código de Direito Canônico, em pleno século XX, (1917), ainda é de orientação tridentina.

Já com relação especificamente à reação à Reforma, há alguns elementos doutrinários que valem a pena comentar e que dão a tônica de sua ação no período tridentino. Se não, vejamos.

Em primeiro lugar quanto à dimensão doutrinal da própria reação da Contra-Reforma, como reação às idéias de Lutero, há um elemento que não poderia faltar a esta reestruturação.

Lutero afirmou o primado da fé sobre as obras. A Igreja dizia, em contrapartida: "A fé sem obras é morta." Vale dizer, a fé é condição necessária mas não o suficiente à teoria da justificação. Se concordamos que a era tridentina, que chegou até às portas do Vaticano II, é uma era essencialmente sacramentalista, essa face da Igreja revela-se como a encarnação dessa ideologia de justificação da fé por via das obras. Soma-se a essa "ideologia", evidentemente, no aspecto concreto, as grandes arrecadações da Igreja em vista de construção de seus templos suntuosos. Para a economia da salvação tridentina há um elo necessário entre obras e sacramentos. "A justificação é uma mudança interior e não apenas, como dizia Lutero, um manto com o qual Deus une o pecador, uma imputação externa. Segundo a dimensão tridentina, 'nós somos apenas chamados justos, mas o somos realmente... segundo a partilha que o Espírito Santo faz a cada um'.

Neste sentido - continua o tridentino - o homem é responsável por todas as suas ações, boas ou más. As boas ações também contam para a salvação e não somente a fé." [33]

Ora, se o Protestantismo irá criar uma ação religiosa "purificadora" da *Christianitas afflicta* com uma postura mais racionalizadora e sobretudo com a força da persuasão moral da palavra, eliminando boa parte dos sacramentos e das festas, especialmente as dos cultos aos santos, o Catolicismo, por seu turno, também irá angariar dividendos religiosos, políticos e sociais extraordinários. O Concílio de Trento conseguirá reorganizar o rebanho em torno da Igreja, antes em crise ampla, inclusive econômica, e assumirá parte da *Christianitas afflicta,* mesmo com a força paralela de persuasão de Lutero na Europa e na América do Norte, principalmente. A verdade é que a Igreja também se achava imbuída de uma propagação da fé católica vertida na mística da palavra - estamos em plena civilização da palavra - -como o uso de púlpito: os "sermões", de extraordinária força moral, bem como o "peso" sacramental que terão as missas dominicais, com o mecanismo de "controle ético-religioso" dos fiéis, notadamente por vias da confissão auricular. E mais: as festas religiosas, como as da Semana Santa e a complementação de todo um aparato de "reforço" da economia da fé católica e da piedade popular, sob múltiplos aspectos, visivelmente cativantes aos planos de uma "ideologia" de salvação bem palpável: procissões, rezas de terços, indulgências - que Trento as chamará de "plenárias" -, relíquias que recolocam em voga a "ideologia" do martírio, assim por diante.

Enfim, todo um esquema em que não sobrava espaço para contestação, uma vez que as soluções encontradas pareciam bem mais atraentes e o rebanho bem melhor orientado. Era a Igreja fechando novamente o cerco da religiosidade popular e reencontrando seu antigo discurso de sentido religioso já vertido numa longa Tradição, um aspecto em que, em relação às religiões reformadas, ela levava histórica "vantagem". "A missa é definida

como um sacrifício, onde Jesus é misticamente imolado e imolador: a missa é a renovação do scrifício da cruz para a remissão dos pecados dos vivos e dos mortos que estão no Purgatório. Justificam-se assim as missas 'privadas'. O cânon foi declarado isento de erros, devendo ser dito em voz baixa e em latim: 'Se alguém disser que deve ser condenado o uso da Igreja romana de pronunciar em voz baixa uma parte do cânon e as palavras da consagração... e que a missa não deve ser celebrada senão em língua vulgar, que seja anátema." [34]

Assim postas as coisas, apresenta-se-nos fechada uma relação vertical, de cima para baixo, da *Ecclesia docens* frente à *Ecclesia dicens* . A Tradição é, ao lado da Bíblia, a fonte legítima da Revelação. A interpretação da Bíblia compete ao Magistério da Igreja; a Fé e as obras são intermediadas pelos sacramentos. Não é à toa que nesse período de quatro séculos e meio se espalhou a idéia de que "o bom católico deve, no mínimo uma vez por ano, confessar seus pecados, ir à missa e comungar". Não é à toa, também, que sobretudo as famílias mais abastadas chegavam a construir capelas particulares para as missas privadas ou contratar celebrantes para suas festas familiares ou para missas de exéquias. [35]

Em segundo lugar, do ponto de vista da presença e da função do clero, há alguns aspectos a anotar.

A) O lado um tanto quanto "mágico" e intransponível de sua função na celebração da missa. O fato de dizer missa em latim, de costas, e em voz baixa bem o atesta. O povo podia não entender uma só palavra em todo o rito, mas a presença do padre era cercada de credibilidade. Essa atitude preserva o aspecto de autoridade da hierarquia para ministrar sacramentos : missas, exéquias, confissões... cujo poder só é conferido pelo episcopado. Essa incompreensibilidade e "magia" da função do clero chegou até nós, como o espelho poderoso de uma hierarquia onde as coisas - funções, hábitos, etc - eram todas colocadas em seus devidos lugares. Não é à toa que antigamente as igrejas

tinham os lugares reservados: o espaço do povo - dividido pelas duas alas de homens e mulheres - e o espaço do altar, este separado, inclusive simbolicamente, pela mesa de comunhão, o espaço do coro, o espaço do púlpito, da sacristia... tudo dentro de uma ordem típica da visão e da organização tridentina. Estas, por sua vez, produtos da lógica e do rigor da classificação e ordenação aristotélica da natureza, dos seres, do *cosmos* .

B) É neste sentido que o clero daí em diante, submetido a uma rigorosa autoridade episcopal regional, terá a função principal de ministrar sacramentos: celebrar missas, ouvir confissões, fazer batizados, preparar-se para a pregação do púlpito... É por isso que o sacramento da ordem está ligado, a partir de Trento, quase que estritamente ao sacrifício da missa. E é nesse sentido também que o celibato passa a representar um desimpedimento para a função quase que exclusivamente sacramental do clero - além, evidentemente, da questão econômica de fundo , por não se transmitir heranças, uma vez que a propriedade privada fora proibida aos religiosos, individualmente. Na verdade o celibato torna o sacerdote bem mais disponível para a Igreja, tanto para exercer sobre ele o controle, como para o atendimento ao rebanho. A figura do cura de aldeia é típica dessa disponibilidade. Ele se torna quase que um "segundo membro" das famílias que assiste, na teia interminável de paróquias, nessa organização provincializada, romanizada.

C) Com a disciplina renovada e as funções estabelecidas, o episcopado precisa ter controle sobre seu clero de modo definido e definitivo, haja visto o antigo surto de heresias e o evidente despreparo do clero nesta fase de reencontro da identificação da Igreja consigo mesma e com o rebanho. Daí, a necessidade dos seminários, bem ao modelo tridentino. Sobretudo visando um trabalho eficiente de pregação - resultante também de uma certa "competição" com o Protestantismo e suas variantes - o decreto sobre os seminários exigia que os bispos fundassem casas de formação em todas as dioceses. Neste aspecto a Igreja triun -

fou em todos os sentidos. Os seminários recuperaram, atualizaram, e centralizaram a instrução do clero com evidente eficácia.[36] Os seminaristas deveriam estar suficientemente bem preparados através do estudo das Sagradas Escrituras, a Teologia, ou *Sacra Doctrina*, e a Filosofia, como uma ciência auxiliar ou propedêutica em relação a ela - também conhecida como *ancilla theologiae* , desde o Medievo - e familiarizados com as vidas dos santos, seus exemplos de vida, suas homilias, pois os santos atuavam como o grande reforço moral nesta fase de recuperação, a História da Igreja, os ritos,as regras de suas respectivas Ordens, assim por diante.

D) Este triunfo da formação do sacerdócio, por outro lado, não se deu só no sentido de organização celular da Igreja, como também no mecanismo de controle - e repressão - moral. "Reforçou-se a obrigação de resistência para acabar com o costume de frequentes e demoradas audiências dos bispos e párocos, que 'passam toda sua vida como errantes e vagabundos em diversas cortes ou mergulhados no cuidado dos negócios temporais , abandonando seu pastoreiro e negligenciando o cuidado das ovelhas'. Os clérigos não deveriam 'apresentar no modo de vestir,na atitude, no andar, no falar e em todas as outras coisas, nada que não seja grave, modesto e cheio de religião'. Delineava-se , assim, a silhueta moral do padre dos tempos modernos."[37]

5 - O século XVIII

A evolução do período a que o teólogo latino-americano Pablo Richard chama de Neo-Cristandade é marcada predominantemente pela crise: um conjunto generalizado de crises.[38]

Já afirmamos que, ainda hoje, nesta era tida como pós-moderna e planetária, o homem, num sentido universal e genérico, está acabando de responder às questões colocadas a partir dos Renascimentos, em todos os planos possíveis - intelectual , artístico, literário, etc - como resposta histórica à necessi -

dade de "desintoxiacação", à falta de ar novo do carregado teo - centrismo medieval, iniciando-se o que se convenceu chamar, no plano geral da cultura, de secularização, lenta e progressiva.

Assim, se o Humanismo renascentista e a Reforma Protestante, ou a *Protestatio* , desde os séculos XVI e XVII, já haviam provocado um violento abalo no espírito teocêntrico e católico europeu, evidentemente o século XVII, sobretudo, será o da implantação da Contra-Reforma, com todo o triunfalismo que esta encerrava, escorada no espírito de intolerância e autoritarismo absolutistas do chamado *Ancien Régine* .

Notadamente do ponto de vista eclesiástico e religioso - aqui englobando as duas faces já lembradas pelo teólogo brasileiro Leonardo Boff, da *Ecclesia docens* e da *Ecclesia dicens* - o século XVII maracar-se-á como uma era obscura e de intensa reação, da parte da Igreja, ao limiar da chamada Era da Modernidade. Em outras palavras, a Igreja não quer, e sequer pode, desfazer-se da imagem de Deus que ela ajudou a impor na Cultura Ocidental, para dar lugar à livre redescoberta, subjetiva, "cartesiana" do homem, por si mesmo, inspirada evidentemente, via Renascimentos, nos clássicos.

Entretanto, se é verdade a já surrada afirmação de que a História não só caminha com as pernas que tem, como não caminha para trás, o século XVIII, que aqui nos interessa de perto, pois marca o triunfo da reação tridentina, será, em contrapartida, o da consagração desse espírito moderno sob novas bases: A Nova Razão - Ilustração, Iluminismo ou *Aufklarung* , como se denominou intelctualmente na Alemanha -, novas relações com a natureza, via Ciência Moderna, novas relações de trabalho: revoluções industriais e a nova classe em ascensão: a burguesia com sua contradição histórica futura: o proletariado. Fundamentalmente o século XVIII, em todos os âmbitos, será de rupturas, o que faz desse tempo ser tido como o da "Idade da Crítica".

Nesse sentido, o que aqui chamamos de "espírito Moderno" é resultante de um processo histórico global e profundo,

entrelaçado dialeticamente em idéias e fatos decisivos que mudariam bruscamente o que ainda restava daquele mundo de estrutura e mentalidade feudais, corporativistas, a que a Igreja ainda estava visceralmente ligada. Assim, um entrelaçamento de etapas revolucionárias começaria a imprimir um ritmo assustador de mudanças em todos os setores da Cultura e da História da Humanidade , tendo o Ocidente como o principal palco. Veremos também muito *en passant*.

5.1 - A burguesia e suas revoluções.

Do desmantelamento da estrutura feudal até o que hoje chamamos de Revolução Industrial tem, em meados do século XVIII, o seu ponto culminante na Independência americana de 1774 e na Revolução Francesa de 1789, principalmente, a sua data-símbolo. Ela abre, no espírito de modernidade que a animou, a era classicamente consagrada como Era Contemporânea. É evidente que esta é uma visão muito rápida. Não é nosso intento aqui discorrer sobre tão significativa virada de página da História.

Do ponto de vista econômico é sabido que as forças produtivas aumentaram,além dos limites suportáveis para as antigas compotas corporativas anteriores de produção feudal, as transformações substanciais da atividade econômica da sociedade. Com elas, novas relações de produção, trabalho, mercado. A revolução industrial é, como sabemos, substancialmente uma revolução produtiva. Como um processo aberto e criativo nas mãos de uma classe em ascensão, resultava como fruto maduro a consciência de que esta classe era a única capaz, como classe destinada a realizar a hegemonia política de uma nova relação estrutural com o poder, a modificar suas condições de vida. No plano das idéias uma classe inspirada evidentemente no ideário de liberdade diante da natureza, - a "nova natureza", também em transformação - e de um mundo que se delineava como "novo", "moderno" em todos os planos de atividade.

Dessa utopia assentada em fatores novos inegáveis e concretos, reivindicados pela liberdade de pensamento, teria a Revolução Francesa seu principal escoadouro político, mesmo tendo sido já inspirado em movimentos anteriores, como na Revolução Inglesa ou na própria Independência Americana. De tal sorte a revolução operada na economia, os anseios de liberdade política e de pensamento e a redefinição de Estado se interligam, que seria impossível pensar, para os parâmetros da época, uma revolução que não fosse num âmbito global.

Do ponto de vista propriamente de uma nova Filosofia Política, quando Russeau traz à luz da discussão acalorada a necessária distinção entre cidadão e o homem - uma diferença que não era posta em voga até então - e os limites entre as esferas do privado e do público e consagra a idéia do "Contrato social", não é mais possível recuar frente às posturas revolucionárias emergentes, em todos os planos, notadamente no cultural. E em todos os planos essa revolução, fruto da Era da Crítica, atinge a Igreja e a Cristandade.[39]

5.2 - Ecos da Ilustração.

A revolução industrial e o movimento social , que reivindicava a liberdade e que desembocaram nas revoluções burguesas fermentaram-se sob o pano de fundo de uma corrente entrelaçada de consciência intelctual que denominamos genericamente de "Ilustração". Uma era em que os enciclopedistas na França representaram muito bem e que na Alemanha passou a se chamar *Aufklarung* , principalmente no âmbito da Filosofia, sementeira de uma tendência idealista que lá florescia.

De qualquer forma esta era uma época histórica da tomada de cosnciência do homem sobre si mesmo, da aplicação das alavancas da Razão à ciência, religião e contra todo e qualquer lampejo de obscuridade que impedisse a entrada nessa era da Nova Razão, que projetaria o homem para o futuro.

Ao mesmo tempo esta representou uma era de abandono da chamada "minoridade", ou espírito de minoridade, nesta espécie de julgamento da Razão contra a própria História, sobretudo em nome da ousadia. O *sapere aude* , saber ousar, era, para Kant, a própria divisa do Iluminismo. O homem novo precisava dessa ousadia da Razão e da Liberdade para que a Humanidade se desligasse de toda e qualquer tutela autoritária, notadamente no campo religioso, ético e político. O próprio Kant, na sua Filosofia da História, assim se expressa: "A Ilustração consiste no ato pelo qual o homem sai da minoridade. A minoridade se assenta na incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a guia de outro. Quando a causa dessa minoridade não está em uma deficiência do entendimento, mas sim na falta de decisão e ânimo para servir-se dele com independência, sem a condução de outro, a pessoa mesma é culpada por essa minoridade. (...) No entanto essa ilustração só exige liberdade - certamente, a mais inofensiva de todas as que levam tal nome, ou seja, a liberdade de fazer uso em público da própria razão em qualquer domínio." [40]

Com relação ao uso da razão como alavanca da ciência, precisamos caracterizar aqui a nova forma de racionalidade - desde principalmente o estrondo provocado pelo racionalismo cartesiano - diferentemente da racionalidade tradicional e sobretudo o espírito laico que a movimenta.

É claro que o surto revolucionário das idéias científicas, notadamente da Física moderna, vamos detectá-lo já há dois séculos atrás, com a Física de Galileu. Ela surge no século XVI como um novo modelo de conhecimento, como uma espécie de "Filosofia prática", além do grande significado que teve para a transformação das condições de vida do ser humano. Tratou-se, no plano do conhecimento científico, do resultado da definitiva intervenção do homem na natureza, agora também "decantada" e ao mesmo tempo como fator do esvaziamento gradativo do conteúdo divino das antigas abordagens sobre o homem, o mundo, o *cosmos*, a natureza. "A ciência é 'metodologicamente atéia', pois a 'hipóte

se Deus' não é necessária para avançar no conhecimento experimental da natureza. Paulatinamente, passa-se a tomar consciência disso e a ciência converter-se assim em um importante fator de secularização." [41]

Essa avassaladora secularização dos modelos de conhecimento por vias das ciências atinge também a política, tanto a ação política quanto a Ciência Política, terreno em que Maquiavel já havia dado os primeiros disparos, introduzindo, como o iniciador propriamente dito da Ciência Política Moderna, uma racionalidade absolutamente laica, também diferente dos modelos de racionalidade tradicionais, selando, no seu trabalho teórico contestador, a passagem significativa entre a derrocada da Cristandade com o Estado Moderno e sua "razão de Estado" própria."Maquiavel concebe o Estado como autônomo diante da tutela religiosa e analisando as decisões políticas com critério puramente políticos. Abrindo seus caminhos, esse esforço culminaria dois séculos mais tarde no Estado laico, que se afirmaria a partir da Revolução Francesa." [42]

5.3 - O novo modelo de racionalidade no âmbito da religião e da cultura. A secularização do conhecimento.

Sem a compreensão da Ciência, da Política e da própria Ciência Política não se entenderia a Filosofia Moderna, questionada tanto pelas questões epistemológicas inauguradas pelo aparecimento da Ciência, como na reinvenção de métodos de dentro dela mesma, como, por exemplo, no "rasgo de subjetividade " questionante inaugurado por Descartes, na sua tentativa de "começar tudo de novo" por vias do *cogito* , do ceticismo radical.

E o que dizer da Teologia diante dessa reinvenção generalizada de modelos de racionalidade?

A Teologia Católica, em especial, - uma vez que a

Teologia Protestante se formava e se afirmava - viveu todo este século de "Era da Crítica" carente de uma síntese. Síntese aliás impossível por se tratar de uma virada de mesa operada em todos os âmbitos da cultura, de que os historiadores passaram a chamar genericamente de "passagem do teocentrismo para o antropocentrismo", em que a teologia, no centro, se achava como o sustentáculo.

Assim postas as coisas, o que restava à Igreja era conviver com o resto de passado, notadamente o tomismo estiolado, decadente, a que a Igreja se agarra como o sustentáculo de suas releituras em vista da Contra-Reforma. Neste sentido, se a Ilustração significaria um avanço para dentro de uma era absolutamente crítica, Razão e Religião, no âmbito católico, pareciam caminhar em direções opostas. E tal como havia ocorrido em séculos passados, a religião soa como "atraso", "incultura", "obscuridade", "pesadelo" - até que Marx, um século mais tarde vá consagrar esta tendência nitidamente laica de repúdio à religião chamando-a de "ópio". [43]

Nunca a religião foi tão abertamente criticada tanto por ateus quanto por deístas. Ora, o que se procurava, desde a revolução cultural renascentista era uma religião que soubesse valorizar o mundo natural, sem o ranço dogmático de eras passadas - do pecado original, etc. Por esse motivo todo o séc. XVIII marcou-se pela tentativa de substituir, apesar das reações em contrário, evidentemente, a religião cristã, revelada e autoritária, portanto inimiga tanto do individualismo como, principalmente da liberdade, por outra coisa. Em outras palavras, estamos em plena era da busca de uma religião racional. Uma religião que não se conflitasse com essa universalidade da razão, - no lugar de universalidade/catolicidade de religião e de Igreja - tão desejada nos meios intelctuais. "Para o espírito moderno, os povos e épocas marcados pela religião viviam no obscurantismo e na superstição. A religião é inimiga do progresso humano, o dogma é inimigo da ciência. Maquiavel e Montaigne já haviam esboçado uma crítica à função social da religião. Ela se tornaria mais inci-

siva no século das luzes. Com efeito, para a Ilustração, a religião não dá uma base sólida para uma ética verdadeira, nem para uma sociedade justa; ao contrário, a religião acha-se ligada muito mais à imoralidade e à injustiça social. Impedindo que o homem tome seu destino nas próprias mãos, a religião tradicional vai contra a liberdade e a autonomia da pessoa humana; nisso radica a sua profunda imoralidade. Daí a alternativa para as pessoas dessa época: crença ou ciência. Nisso, tanto os deístas como os ateus da época estavam de acordo." [44]

Dirigir-se à natureza era o passo necessário, e mais, o caminho já aberto, sem a interferência de preconceitos, para se reencontrar o equilíbrio entre o pensar e o agir. Descartes já havia dado o importante passo e o movimento iluminista aproveitou dele a dúvida metódica e o estado de insurreição intelectual em que as verdades só eram encontradas na evidência do exame de fatos. A partir dele também o século das Luzes amadureceu a concepção mecanicista do mundo: a idéia do *Deus ex machina.*

Segundo esta idéia, que reflete o fascínio do século XVIII pela Física de Newton, pela experimentação indutiva e pela filosofia natural em contraposição à própria dedução intelectual de Descartes, o universo se movimentaria concatenadamente, cujas partes interligar-se-iam por relações constantes e exatas. Rflexão típica de uma mentalidade mecanicista - onde a influência do Primeiro Motor Imóvel aristotélico é evidente -, esta doutrina aplica à matéria inerte uma dinâmica para o *cosmos* no sentido de que uma Causa Onipotente gera o primeiro movimento e fixa o caminho dos outros como uma correia de transmissão.Esta correia de transmissão desencadeia as chamadas leis naturais e dessa forma Deus impulsiona a mecânica perfeita do mundo.

Em outras palavras, com esta forma de desencadeamento bem racionalizada, tipicamente experimentalista e secularizada de pensar o mundo, Deus reencontra um novo espaço como Mentor, Causa Primeira, mas não mais como Revelação - ou revelação pessoal. O que está em jogo é, de agora em diante, a relação Fé

versus Ciência, ambos em busca de uma conciliação. "... a possibilidade de estabelecer-se uma conciliação entre a fé e a ciência encontrava-se expressa na teoria da gravitação, onde o próprio Newton, seu criador, via uma arma contra o ateísmo. Segundo alguns teólogos deístas, o misterioso poder de atração produzido entre os corpos materiais no mesmo espaço podia interpretar-se como uma evidência da força do espírito e da perpétua ação exercida por Deus na natureza. Com essa prova físico-teológica da existência de uma Causa Primeira, o deísmo iluminista caracterizava o movimento de espiritualidade secularizada que penetrou o século XVIII: apesar de tudo, a ciência e a fé reconciliavam-se, fora da revelação." [45]

O lado problemático dessa concepção, mesmo sem olharmos numa ótica teológica ou de Filosofia da História - e nós sabemos como tudo isso desembocaria no positivismo de um século e meio mais tarde - é nesse quase que total desprezo pelo conteúdo da Revelação, então a excelência do pensamento cristão. Se para se chegar a Deus bastava conhecer e estudar a natureza, suas leis, suas evidências, a ordem admirável do universo, da máquina do mundo por Ele ordenado - *Deus ex machina* - o Deus pessoal, aquele Deus relacionado com o pecado e a graça - a força, por exemplo, do pensamento de Stº Agostinho e posteriormente da "ideologia" da Reforma - estaria banido dessa "teologia aversa", secularizada. Isto no mínimo traria questões éticas sérias. Também traria problemas do ponto de vista da Tradição, o acúmulo de ritos e outros, que não poderiam ser simplesmente descartados em nome de uma religiosidade que deveria guindar-se à concepção de uma religiosidade racional ou de um sentimento quase que panteísta do mundo. "Supunha-se a existência de um Deus apenas abstrato, eliminando-se as crenças particulares. As orações, os ritos e os sacramentos tornavam-se supérfluos a Deus e ineficazes ao homem, na medida em que o mundo se regulava por leis eternas e imutáveis. Consideravam-se perniciosas ao progresso humano as ilusões e fantasias das formas religiosas que comportassem ele-

mentos irredutíveis à razão. (...) De acordo com os iluministas , o Ser Supremo apresentava-se nas maravilhas da natureza e deixava ao homem o cuidado de seu próprio destino, depois de ter abandonado a sua intromissão na História." [46]

Por outro lado, esta tendência de uma religião racional traria como consequência uma grande sacudida na estrutura dogmática e tendenciosa, evidenciada nas formas com que a Igreja manipulava as Escrituras.

É evidente que as dificuldades em conciliar os resultados das explorações da natureza, ou o rigor da lógica da indução com a tradição bíblica tem suas raízes no movimento de secularização da cultura inaugurado na renascença. Mas o séc.XVIII dá grande impulso à tendência não de secularização da cultura como até de expressões ou comportamentos anti-clericais ou anti-religiosos em todos os âmbitos da produção cultural: teatro, e quetais. O nome de Voltaire, um dos mais destacados colaboradores da Enciclopédia, que, num ímpeto de repulsa à "infame" estrutura católica chegou a elaborar um "Credo" pessoal, pode ser lembrado como o ponto mais alto de uma tendência já de repulsa à herança cultural e religiosa da Igreja ou mesmo do Cristianismo -- embora não se tenham ainda pensadores ou obras que tenham posto em cheque o Cristianismo - não a Igreja -, como fariam contemporaneamente Freud, Nietzsche e outros.

Mas com relação à releitura das Sagradas Escrituras, agora não mais como texto insuperável e de verdades inquestionáveis e com interpretações literais - como, por exemplo, se a história do mundo se houvesse iniciado com Adão e Eva, etc - e lida não só à luz da ciência como da interpretação crítica de teólogos e humanistas, o deísmo racionalista de outro pensador, Espinosa, traz contribuições inegáveis para o desfalecimento do dogmatismo católico. Inclusive livra as Sagradas Escrituras do rolo compressor do racionalismo científico, quando a mostra como um livro aberto a interpretações, por se tratar de uma epopéia literária de um povo - o povo judeu - e não como a história

literal da criação do mundo. O próprio Espinosa dizia: "Estou inteiramente convencido de que a Bíblia deixa a razão em liberdade." [47]

O sentido de Revelação como o "gancho" da salvação prometida a um povo e o conteúdo das Escrituras como verdade inquestionável, pela primeira vez são postos em dúvida de modo mais aberto por Espinosa - embora situado temporalmente no século anterior, 1670, mas com ressonância nos tempos posteriores - a partir de seu Tratado teológico-político.

Segundo Espinosa, ao invés de um conjunto de livros sagrados era um amálgama de documentos cheios de erros e contradições, de documentos desiguais e inautênticos, de valores relativos e via de regra alterados pelos copistas em função de interesses em prol da história do povo de Israel. A história do povo de Israel, para Espinosa, não passava de um fenômeno histórico e transitório como as demais e não servia como parâmetro para outras culturas, outros povos, ou para uma utopia de salvação universal da Humanidade. O curioso é que toda essa revirada interpretativa de Espinosa acontece num momento histórico em que a Bíblia está em evidência. Um momento em que acontece a revolução da imprensa de Gutemberg - e daí, a impressão da Bíblia e sua divulgação - e a Reforma a leva para as camadas populares, buscando um maior conhecimento das Sagradas Escrituras como exigência ética de uma nova postura da Fé, por vias da primazia da palavra contra os excessos de ritualismo da Igreja.

Que caminho Espinoza percorre para chegar a tais conclusões?

A recusa de métodos já aplicados ou interpretações favoráveis e por vezes distorcidas nas exegeses anteriores, levou-o a propor um método, passando pela exegese literal e científica - exegese e não interpretação literal - que confrontasse, corajosamente, para sua época, o valor das narrativas bíblicas, assim como dos preceitos neles contidos. Espinosa nos fazia ver, nestes preceitos, não o conteúdo de uma suposta Revelação, mas

os interesses de escritores, copistas e exegetas em interpretar determinadas situações históricas concretas mas relativas. Tra - ta-se de uma atitude, embora tenha antecedido em quase um século anteriormente à revolução racionalista que sustentou todo o "Século das Luzes", também tipicamente identificada com a busca de uma religião racional. Ou, em outras palavras, de um deísmo ra - cionalista que pioneiramente tentou eliminar do solo fértil da cultura a tendência generalizada de enxergar a História e seu destino pela Revelação, assim como varrer as "impurezas" de suas interpretações tendenciosas. "Recusando o método alegórico inici ado por Fílon, graças ao qual teólogos atenuavam passagens cho - cantes e contraditórias da Bíblia, Espinosa empregou uma exegese rigorosamente literal. Assim, demonstrando que Moisés e os Profe tas deviam seu prestígio à força da imaginação e não ao conheci mento claro e distinto das coisas divinas. Mesmo porque as verda des bíblicas dirigiam-se a um povo específico e tornar-se-ia con traditória à natureza de Deus a prescrição de verdades particula res, pois da divindade não se poderiam senão deduzir consequên - cias eternas. (...) Daí Espínosa considerar discutíveis as inter pretações deduzidas da Bíblia e propor apenas a aceitação dos preceitos escriturísticos à luz da razão." [48]

5.4 - As Luzes e a ação da Igreja.

Como se achava a Igreja, na sua aliança forçada com o Estado absolutista, antes que a onda de inconformismo ra- cional do Iluminismo e do ideário de liberdade se instalasse, ex tra-muros, nos espaços por ela ocupados anteriormente?

Bem, a identificação do poder civil com o Catoli - cismo era profunda, conveniente, e atingia todos os setores, num conjunto de regras, tradições, convenções sociais via de regra , já esvaziadas. Tudo amarrava a relação Igreja-Estado, num feixe de conveniências, de forma que o aparente equilíbrio social não pudesse ser desmanchado, às vezes sequer questionado. Evidente -

mente este equilíbrio era mantido também às custas de represálias, notadamente nos meados do século, quando um edito de 1757, por exemplo, punia com morte escritos ou quaisquer manifestações que viessem a atacar a religião ou o princípio de unidade da fé. Assim, o nó de relações era tão bem amarrado que não só o papa impunha decretos, como o próprio Estado. "Sua Magestade - dizia o decreto - não quer outro culto público no seu reino senão o da religião católica, apostólica e romana." [49] À exigência de professar a fé exclusiva do catolicismo - estamos falando evidentemente dos países onde as religiões reformadas não vingaram, ou mesmo nos países da Reforma onde a Igreja usou do recurso do chamado cesaropapismo - outras exigências baixadas pela Igreja e reforçadas pelo Estado atingiam a vida comum dos cidadãos, como no caso do matrimônio indissolúvel, as condenações com altas penalidades ao divórcio, às blasfêmeas ou insultos à fé, aos sacrilégios, etc. "A religião tornara-se menos um problema de convicção pessoal do que de submissão às forças reunidas do Estado e da Igreja. (...) Não se concebia a idéia de uma monarquia não cristã. O rei representava Deus tanto quanto o papa e os bispos, e o Catolicismo implantava-se como a religião do Estado. A coroação do rei era constituída pela Igreja Católica como um 'quase sacramento'. Assim, o povo francês nascia vassalo do rei e fiel à Igreja, sujeito ao rigoroso legalismo na prática religiosa, a severo puritanismo na moral e a uma servil obediência às leis sociais." [50]

O ideário de individualismo e sobretudo de liberdade que sopraram as velas das revoluções burguesas do séc. XVIII, põe à mesa uma questão espinhosa para a Igreja. Dentre as liberdades modernas - de ação, pensamento, mercado... - certamente estava a questão da liberdade religiosa, vista inclusive como um direito humano elementar. Até porque a Revolução Burguesa se opera com a inspiração e a força de novas formulações jurídico-políticas, em que a clássica Declaração dos direitos do homem e do cidadão é tanto ponto de partida como de convergência, inclusive

para uma espécie de "nova ética laica" do Estado, ou, expressão, já bem acabada, de uma "razão de Estado", de que os pensadores liberais - Rousseau, Locke, e outros - se tornaram os baluartes. Vale dizer, a luta pela liberdade ganha sentido revolucionário num contexto quando extrapola o âmbito do desejo ou voluntariedade da ação individual, quando deixa de ser meramente "doméstico", em cujo discurso apenas se inicia, para atingir a relação do cidadão consigo mesmo e com a sociedade. E, mais amplamente, neste caso bem a propósito, do cidadão ao Estado e, reciprocamente, do Estado significando o desaguadouro do discurso do cidadão.

Evidentemente as bases teóricas da Igreja, tão carentes de novas formulações, serão abaladas em um âmbito tríplice: frente a si mesma ao cidadão e ao próprio estado. A Igreja irá reagir com categorias velhas, elaboradas em séculos anteriores, até por falta de opção, mesmo porque também o século XVIII não se destacou pelo aparecimento de grandes expeculações ou sínteses teológicas. Diante da avassaladora enxurrada de novas idéias, em todos os âmbitos, notadamente no campo ético e político, a Igreja acaba ficando um tanto quanto "orfã" daquele pensamento anteriormente orgânico.

Qual a saída, neste caso? Sua reação à modernidade será naturalmente conservadora, quando não, intolerante. Vide o recrudescimento do espírito das inquisições em vários países , insclusive ibéricos, com ressonâncias entre nós - no Catolicismo da província do Pará, por exemplo.

Mas a questão das reações conservadoras no investimento em prol do obscurantismo, mesmo sendo reestruturada e renovada em Trento, por parte da Igreja, tem razões mais políticas que propriamente teológicas, teóricas, humanísticas... por se tratar da necessidade de passar por um duro aprendizado do século anterior, que o próprio século XVIII a conduziu, até moldar-se, como camaleão, ao novo estado de coisas. Foram principalmente as novas idéias políticas que deram força ao amplo movimento e cultural que se convencionou chamar de secularização. "Desde os tra-

tados de Westfália e Pireneus, de 1648 e 1659, respectivamente , inaugurava-se na Europa a época da 'razão de Estado', segundo a qual os motivos sobrenaturais não mais inspirariam a política então fundada exclusivamente no interesse econômico das nações. Após as guerras de religião, a ruptura da Cristandade Ocidental torna-se um fato inegável. As nações católicas e protestantes reconheciam reciprocamente a legítima existência de países com diferentes adesões políticas, com base no princípio *cujus regio illus et religio* (sua região, sua religião)." [51]

O rasgo profundo que o espírito de modernidade ia fazendo na Cristandade européia do século XVIII atinge em cheio a alta hierarquia da Igreja.

Do ponto de vista político, de estratégia política, o papado evidentemente vai-se enfraquecendo referentemente à sua antiga aliança com o absolutismo da mistificação do poder dos reis, dos papas e dos bispos. Aliás, fruto dessa antiga aliança, é com o próprio desenvolvimento e consequente decadência do absolutismo monárquico que o poder do papa vai-se enfraquecendo. Em Roma, por exemplo, o envolvimento da Igreja com os negócios políticos se contradizia com o poder espiritual. Enquanto a crença na supremacia do papa se debilitava - e por que motivo a Igreja tridentina, até em sua fase liberal do começo deste século, investiria tanto na "ideologia" da infalibilidade do papa? - o século XVIII se torna uma era de um episcopalismo vazio, mas ainda triunfalista. Enquanto a Santa Sé reclamava insistentemente da primazia da jurisdição sobra a Cristandade, o papa, como boa parte dos príncipes, teólogos ou até mesmo bispos, só reconheciam uma primazia formal, de honra. À medida que a política externa de Roma se viu obrigada a apoiar até as nações protestantes - Inglaterra, Países Baixos, - o cesaropapismo se acentuava na França, Espanha e Áustria. É a face indisfarçável, sem máscaras possíveis, em que a Igreja de Roma precisava adaptar-se para poder se manter. E o resultado de uma decadência política via

de regra é seu reflexo na moral.

Diante do estiolamento político e moral do episcopalismo em relação ao absolutismo monárquico, o domínio político do papa acabou se prevalecendo em regiões atrasadas, desfavorecidas e "incultas", como boa parte da Itália, forçada pelos privilégios de príncipes católicos, pelo nepotismo e pela corrupção. A esclerose política e moral da hierarquia da Igreja era bem manifestada no jogo de influências sobre os altos cargos, inclusive nas próprias eleições dos papas, onde frequentemente eram escolhidos, para o pontificado, cardeais já velhos e via de regra "neutros", distantes das disputas pelo poder dos altos mandatos de honra. Às vezes a alta cúpula queria livrar-se de um cardeal velho, doente, enfraquecido, sem poder algum de decisão, então o elegia papa, como foi o caso de Clemente XII, eleito já octogenário, cego, desmemoriado... de forma que a Cúria mais parecia um asilo de velhos decréptos. Do ponto de vista da cúpula, esta era a Igreja Romana, ou que ainda tentava postar-se como Católica e Romana, já no século XVIII, quando a secularização da cultura ocidental já se avançava, como um processo lento mas profundo e irreversível, saltando para fora de seu próprio tempo, sem poder compreendê-lo.

Assim postas as coisas, o único futuro que a esperava era o recrudescimento da reação, não dentro da modernidade, mas numa direção contrária a ela. Se a Igreja não construiu a modernidade, ela teria de vir a reboque da mesma, e contra ela lançaria seus anátemas, até às portas do Vaticano II, já na segunda metade deste século. "Graças a tais circunstâncias, a Igreja mergulhara na mediocridade. O papado e a cúria recusaram-se às necessárias reforma para uma atuação salutar ante às crises de consciência do século XVIII e continuaram apenas empregando anátemas estéreis contra os adversários. O Iluminismo, caracterizado pela evolução do pensamento e pelo progresso científico, desenvolveu-se à margem da Igreja e, frequentemente, contra ela."[52]

N O T A S

1 - Aquela, florescida no Ocidente pelas mãos dessa plêiade de incansáveis tradutores e firmada como doutrina por vias da já vigorante reflexão teológica e ética à luz da exegese - leitura interpretativa - do Corão. Eis alguns nomes: Alfarabi (fins do séc. IX e meados do X) , Avicena (980-1037), Algazali (1058-1111) e o mais ilustre de todos, acusado de heresia pela Igreja, Averrois (1126-1198), fixado na Espanha.
Esta, apesar da longa tradição - remonta ao séc. V aC -, florescida no Ocidente desde a Alta Idade Média e ligada sobretudo aos comentários do Talmud hebraico e à doutrina secreta da Cabala, (qabbālāh), cujo Livro da Criação (Sefer ha-zoar) representou uma tentativa de conciliar as doutrinas neo-platônicas com o mononoteísmo. Eis alguns nomes: Isaac Israeli (845-940), o teólogo e filósofo egípcio iniciador da Escolástica Judia, Ben Josef (882-940), Avicebron (1020-1059), ou o aristotélico Maimônides (séc. XIII), cuja filosofia exerceu grande influência na Escolástica Cristã, particularmente em Stº Tomás.

2 - O esplendor do séc. XIII, como já notamos, manifestado na fabulosa síntese entre vida civil e religiosa e na harmonia da arte gótica, autêntica e inquestionável antevisão do Reino, ou da "Cidade de Deus".

3 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. III. págs. 438-9. Se não considerarmos culturas isoladas, mas civilizações, com certeza apenas a civilização egípcia tenha dado tanta ênfase à morte e à vida após a morte. As regiões dos desertos egípcios, onde eram enterrados os mortos, teriam influenciado em muito a formação das experiências místicas, originárias dos séculos III a V, tendo passado para a piedade popular cristã nos séculos futuros.

4 - Cf. op. cit. vol. III p. 439. Um manual conhecido também como Malleus maleficarum, foi muito utilizado pela Igreja para esta finalidade de coibir os excessos, inclusive na Inquisição. (Sobre a Inquisição trataremos mais adiante, tendo em vista a temática do corpo aqui enfocada).

5 - Cf. op. cit.vol. III, p. 439. Outro exemplo típico desse culto de relíquias é a clássica querela a respeito do Santo Sudário, que só agora, no final do século XX, encontrou uma solução por parte da Santa Sé, num momento em que a própria Igreja já rejeita essa prática.

6 - Cf. Erasmo de ROTHERDAM. Elogio da loucura, apud op. cit. vol. III. p. 448.

7 - Cf. op. cit. vol. III p. 446. Eis um dos motivos pelos quais a Reforma, surgida deste contexto e deste espírito, não será também um novo sistema teórico - uma nova Patrística, uma nova Escolástica... - e sequer uma "revolução" cultural, mas de fato uma "reforma" que se iniciou dentro dos muros da Igreja e, mesmo a reboque de sua intolerância, extrapolou seus muros.

8 - Ao ser convidado por Lutero para fazer parte da missão do "evangelismo purificador", teria respondido: "Eu conheço Cristo, não conheço Lutero. Eu conheço a Igreja romana que considero idêntica à Igreja católica. (...) Suporto esta Igreja até que eu encontre uma melhor, e ela mesma deve me suportar até que me torne melhor."(Cf. op. cit. vol III. p. 448).

9 - "As indulgências passaram a ser o mais eficiente e rápido meio de se produzir receita para a corte papal. Elas dependiam, naturalmente, da teologia da penitência, desenvolvida paulatinamente ao longo de toda Idade Média. (...) Considerando que a Igreja era a dispensadora

das graças e que tanto Jesus Cristo cómo a Virgem Maria e os santos possuiam méritos em grande quantidade, esses tesouros espirituais ficavam disponíveis aos que, segundo os julgamentos das autoridades hierárquicas, se dispuseram a realizar certas obras extraordinárias. Podia-se, assim, conseguir a redução das penitências e até mesmo, em certos casos, sua completa anulação." (Cf. op. cit. vol III, p. 457). Estava fechado, pela ideologia do arrependimento e da contrição, e na prática dessa troca, o que se diz na oração do Padre Nosso : "assim na terra como nos céus."

10 - Calvino revigorou em muito o movimento reformista, estagnado às vezes pelas incoerências do do próprio Martinho Lutero - entre tais incoerências, o apoio ao massacre contra a revolta camponesa da região renana em 1525, ligados ao movimento anabatista de Thomas Münzer e outros (pregadores humanistas, trabalhadores urbanos, etc).
"Em alguns pontos o Calvinismo aproxima-se do Luteranismo: livre interpretação da Bíblia, negação ao culto dos santos e da virgem, da autoridade do papa; porém, era mais radical e deu ao Protestantismo a consistência e a lógica necessárias. Assim, no setor econômico. Calvino justificou atividades econômicas até então condenadas pela Igreja; sugundo suas concepções, todo trabalho, desde que feito com honestidade e sobriedade, era agradável a Deus e somente os predestinados conseguiam vencer na vida; com isso Calvino, homem vivido e criado no mundo dos negócios, deu impulso considerável ao nascente capitalismo porque comerciantes, banqueiros, industriais, armadores e outros descobriam que também trabalhavam pela glória de Deus..." (Cf. Rubim L.S. AQUINO et alii. História das sociedades, vol. II, p.83).
Conferir, para um estudo mais apurado, a obra de André Bieller, La pensée economique et sociale de Calvin.

11 - "A Reforma significou uma brecha importante na superestrutura feudal, uma vitória do nacionalismo contra o internacionalismo político do Papado, uma afirmação da burguesia contra uma ideologia contrária a seus interesses e atividades. As partes da Europa onde a burguesia era mais forte e numerosa (Inglaterra, Países Baixos) foram ganhas pelo Calvinismo; as regiões onde predominava a nobreza feudal e o grupo mercantil era reduzido e fraco, continuaram na órbita do Catolicismo (Espanha e Portugal); a França, de características intermediárias, viu-se dividida pela luta de facções. Na Alemanha, onde predominava a nobreza feudal e o Imperador era fraco, vendeu o Luteranismo, contribuindo para consolidar a ordem feudal." (Cf. op. cit. p. 87).
Sobre esta relação entre a Reforma e o pensamento político em formação, ver a obra de John W. Allen, A history of political thought in the sixteenth century.

12 - O próprio Lutero traduziu do grego a Bíblia em elegante estilo. Posteriormente tida, esta tradução, como o grande passo para uma renovação de linguagem e verdadeiro monumento espiritual e cultural. Sempre houve, na verdade, um esforço de estudiosos, filólogos, em conver - tê-lo no criador da moderna língua alemã, embora o chamado "alemão luterano" tenha sido rejeitado nalgumas regiões até meados do séc. XVIII.

13 - Cf. R. MOUSNIER, História geral das civilizações, apud Rubim L. S. AQUINO et alii, op.cit.p.81

14 - O momento de revisão teológica efervescente em que viveu Martinho Lutero não representava mais o das intermináveis discussões lógico-metafísicas, como o nominalismo, as "provas da existência de Deus", tão comuns na Idade Média, mas o de mudanças de interpretação das Escrituras - note-se aí a importância da divulgação da Bíblia pela imprensa de Gutemberg - e suas adaptações ao novo momento. Tais adaptações não dispensavam muitas querelas doutrinárias, mesmo entre os novos reformadores. Calvino e Lutero, por exemplo, devergiram muito entre si a respeito da participação do Cristo vivo na Eucaristia.

Reflexo do espírito leigo em ascensão, Calvino rejeitou a missa, os sacramentos - para elé não passavam de "comemorações" - e tudo que não estivesse de acordo com as Sagradas escrituras. E mais: destruiu a teoria do livre arbítrio - idéia tomista - porque pregava a "predestinação absoluta" dos eleitos e condenados, numa clara influência agostiniana, paulina e, se recuarmos mais, platônica.

Mais próximo a um terreno especificamente político, enquanto Lutero subordinava a Igreja ao Estado, Calvino lutou pela separação definitiva entre os dois organismos. Por um lado ele se sentiu mais apegado ao espírito místico do retorno às origens cristãs. Por outro, ao espírito individualista e aos anseios da burguesia nascente.

Já o reformista Ulrich Z. Zwinglio pregou insistentemente a salvação pela fé, afirmando ser as Escrituras a fonte única da mesma, negando, por conseguinte, o culto aos santos, o que chamava de "caráter artificial" da missa, os votos monásticos e o celibato, a crença no purgatório, etc. Além do mais, do ponto de vista político, defendeu a participação e intervenção crescente do poder civil no governo da Igreja.

Mas foi o movimento dos anabatistas o que mais perto seguiu o modelo dos "pobres e oprimidos do Evangelho", cujas inquietações religiosas não foram suficientemente bem consideradas pelo próprio Lutero. Liderados por Thomas Münzer, João de Leyde, Felix Manz e outros pregadores, eles procuraram organizar comunidades semelhantes às dos primeiros cristãos que "tinham tudo em comum". Tratou-se de mais uma tentativa de experiência de "socialismo comunitário e evangélico", como já fizera, por exemplo, Francisco de Assis, no séc. XIII, só que numa dissidência mais ampla, estrutural, teológica, hierárquica, em relação à Igreja. "Embora apresentando tendências diversas - pacifistas, revolucionárias, proféticas -, os anabatistas tinham em comum a necessidade de rebatizar os indivíduos, de separar a Igreja do Estado, de abolir as imagens e o culto dos santos, de viver com simplicidade, de estabelecer a igualdade absoluta entre os homens, pois todos eram igualmente inspirados pelo Espírito Santo." (Cf. op. cit. p. 85).

15 - Cf. VÁRIOS, Enc. Mirador, vol. XIII, p. 9368. Sobre esta questão de "amar o próximo e trabalhar com responsabilidade no mundo", é bom observar que o termo alemão "Beruf", língua pátria de Lutero, tanto significa profissão, como vocação. Sobretudo nos países colonizados a tradição dos filhos seguirem a mesma profissão dos pais tornou-se tradição e necessidade econômica familiar até nosso século.

16 - Cf. op. cit. vol. XIII, p. 7049.

17 - "... hay que tener en cuenta que la doctrina de la justificacción por la fé, en tanto que implicaba una oposición sistematica a la práctica tradicional de la justificación por las obras (práctica puramente formal y rutinaria en la immensa mayoría de los casos) y una defensa del individualismo religioso, junto con la carencia de pasado de las iglesias protestantes tuvieron que hacer a todas estas mucho más flexibles y tolerantes, ao menos en un principio. Así se explica la evolución del protestantismo en los sentidos más extremos, según las diversas circunstancias sociales. Mientras en las sociedades refeudalizadas el protestantismo retrocedía hacia las posiciones que había criticado al catolicismo, allí en onde las fuerzas sociales pré-capitalistas conocían una mayor expansión se convertía en la sanción religiosa de la propriedad privada y las actividades económicas más progressivas . Nada más comprensibile que el que la 'religión de la conciencia íntima' ultrajese con gran fureza a quines, como los artesanos, campesinos y comerciantes con ambiciones, unicamente podían confiar en sus propias fuerzas para lograr un ascenso social y que, por lo tanto, estaban necesitados de ser los únicos guías y hueces de su propia conducta."(Rafael JEREZ MIR Cf. op. cit. p. 119.)

Cumpre dizer que esta teoria dicotômica mas complementar secularíza-se e vai tomar mais

tarde a forma do dualismo Kantiano, entre o reino objetivo do determinismo e a esfera antropológica da moralidade. Depois que o Ocidente saltou para fora das estruturas fechadas do pensamento lógico-formal do aristotelismo tomista, nunca mais se viu livre de dicotomias complementares das categorias dialéticas, indicadoras do avanço da Razão. Freud, neste século, no frigir dos ovos, afirma a mesma coisa, quando vê o homem dividido entre o Princípio de Prazer e o Princípio de Realidade.

18 - Não é à toa que o teólogo Leonardo Boff utiliza em dupla mão o termo: "catolicidade" do Catolicismo e "catolicidade" do Protestantismo. Ver em: Igreja: carisma e poder, notadamente no cap. VII: "Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do Catolicismo", pp. 145--171.

19 - Cf. op. cit. vol. III p. 464.

20 - Cf. op. cit. vol. III p. 464, passim.

21 - Cf. op. cit. vol. III p. 462.

22 - Que boa oportunidade para relembrarmos o romance monumental de Umberto Eco, O nome da rosa, que neste século reabre os portões e as catacumbas da cultura medieval para uma nova "autósia"!

23 - Cf. op. cit. vol. III p. 452.

24 - Isso significou, para aquele mundo, mais ou menos o que significou para muito de nós, cá na década de 60, deste século, a notícia do homem ter pisado na lua, ou, ainda em nossos dias, a idéia da possibilidade futura do homem incendiar o mar, desvendar o código genético da mente, atingir a imortalidade física, etc - revoluções que ainda não cabem em nossas cabeças.

25 - Encarados por muitos analistas como o verdadeiro criador da Ciência Política Moderna, as ousadas retratações da ação dos príncipes em Maquiavel pode ser vistas como espécie de "primeira flor do mal" do pensamento moderno. Amado ou odiado sua demolidora contribuição é indispensável por ter analisado com coragem os momentos iniciais do desmoronamento da Moral Ocidental abstrata. Assim, usado de várias formas, inclusive em nossos dias, de Gramsci -- marxista - a Mussolini - líder fascista -, sua obra tem-se tornado o livro de cabeceira de pensadores ou governantes.

26 - Essa tendência de literatura satírica cresce e inclusive extrapola o humanismo europeu. No Barroco brasileiro o melhor exemplo será a poesia de Gregório de Matos Guerra, no século XVII.

27 - Cf. op. cit. vol III p. 656. Isto explica, por um lado, a atitude preconceituosa dos missionários católicos diante de tais culturas. Um vigário apostólico da Conchinchina no século XVIII, teria dito: "Não quiseram louvar em Confúcio aquilo que admiram em Sêneca, Platão e Aristóteles, tão pagãos quanto eles" (p. 656). Mas o ranço do anti-paganismo não impediu experiências de diálogo cultural no Oriente, como dos jesuítas Valignano, em Macau, Roberto de Nobili, em Manduré, Pe. Mateo Ricci, na China e Francisco Xavier, no Japão, entre outros. Por outro lado a intolerância da própria Igreja abortou experiências de autêntico diálogo interdisciplinar, cultural e religioso, que só hoje ela pode reconhecer como perda histórica.

28 - Na verdade, na base dessa mudança da sede do papa para Avinhão está a questão econômica, verificada entre as altas taxas cobradas pela Igreja para se manter, não querendo perder o rico filão do território francês - um dos primeiros estados nacionais emergentes em formação.

29 - Cf. op. cit. vol. III p. 642.

30 - Sobre a história geral dos 21 Concílios Católicos e seus respectivos temas, ver as obras : Histoire des Conciles, de Francis Dvornick, Conciles des orientaux catholiques, de Charles de Clerq e Conciliengeschichte, de Karl Joseph Hefele. A propósito de Trento, ver a obra de P. Richard, Le Concile de Trente, além dos estudos historiográficos sobre a Igreja e a Cristandade. No sentido de nossa tese é proposital lembrar que a maioria dos concílios aconteceram em virtude de disputas doutrinais infrutíferas e, como era de se esperar para as devidas épocas e contextos, nenhum deles se preocupou com uma antropologia do corpo, a não ser por uma leitura do corpo pelo viés teológico (Calcedônia,451, sobre as duas naturezas em Cristo), ou pastoral (Nicéia II, 787, sobre o culto das imagens). Só o Vaticano II é que timidamente aponta para uma antropologia do corpo, ainda que também dentro do escopo doutrinário. (Veremos na segunda parte).

31 - Fundada em 1940, ao final do século XVI a Companhia de Jesus chegava a ter 37 províncias , 436 casas e cerca de 13 mil membros. Hoje, após 450 anos de sua fundação e exatamente cinco séculos do nascimento de seu fundador, a Ordem não ultrapassa o dobro disso, sendo, mesmo assim, a mais numerosa das cinco grandes Ordens religiosas da Igreja.

32 - Cf. op. cit. vol. III, p. 526.

33 - Cf. op. cit. vol. III, p. 522. A propósito de uma História Geral da Reforma, lembramos duas obras: A history of the Christian Church since the reformation, de Samuel Cheetham, e Die Reformation als Epoche des deutchen Geschichte, de Paul F. Joachimsen.
Sobre a Contra-Reforma Católica as obras historiográficas sobre a Igreja são suficientes . Mas gostaríamos de fazer menção a um texto introdutório da Historiografia cristã, de José Carlos Sebe, Os jesuítas, escrito para a coleção Tudo é História, Ed. Brasiliense, com referências específicas à ação dos jesuítas no Brasil. A obra vale também pelas indicações bibliográficas dos textos clássicos da História da Companhia de Jesus, como o do Pe. Serafim Leite e outros,da historiografia, sociologia, sistema moral, catequese e história da educação brasileira.

34 - Cf. op. cit. vol. III p. 522. E é este aspecto, da presença ou não do Cristo vivo na Eucaristia, um dos elementos que mais distanciaram as relações entre Catolicismo e Protestantismo, embora hoje o movimento ecumênico universal esteja dando menos evidência a esta diferença, tão acentuada no passado.

35 - Exemplo disso, na época de ouro na Colonização Mineira, aqui no Brasil, será o excesso de Igrejas, por exemplo, em Ouro Preto, Diamantina, Congonhas do Campo, Tiradentes e outras cidades do ciclo do ouro, servindo às confrarias, ou mesmo o sem-número de capelas particulares, tal era a variedade de devoções particulares, inclusive servindo a famílias abastadas que não se misturavam ao povo e aos escravos.

36 - Este é um dos elementos hoje mais criticados na renovação da Igreja. Sabe-se que um garoto de 12, 13, 14 anos não pode ter claramente sua visão vocacional e muito menos celibatária . Mas as famílias, seguindo principalmente as campanhas das missões, celebradas anualmente em outubro, mandavam em geral seus primogênitos para os seminários, que era uma forma de entre

gá-los a Deus" e o restante permanecia em casa, via de regras sem estudos, para o trabalho e o sustento da família. Mas esta é uma prática muito antiga. Sabe-se, por exemplo, que Stº Tomás de Aquino ingressou no convento com cinco anos de idade, aproximadamente.

37 - Cf.op. cit. vol. III p. 524. Os jesuítas, por exemplo, tinham ou ainda têm como regra jamais andar só ou pousar noutra residência que não fosse da Ordem, quando em viagem.
Bem, mais adiante, quando falarmos do corpo, da idumentária e do mecanismo de controle moral, de repressão sexual, voltaremos ao clero tridentino.

38 - Ver a obra de Pablo Richard, Mort des Chrétientés et naissance de l'Eglise, Centre Lebret , Paris, 1978, traduzido entre nós pelas Edições Paulinas (Cf. Bibliografia direta).
Ver também a separata: "1959-1978: L'Eglise Latino-américaine entre la peur et l'esperance. La troisième Conference Générale de l'Episcopat latino-américain, Puebla, oct. 1978", traduzido entre nós em Caderno de Documentação, 2, abr. 1978, 13 p.

39 - Duas obras clássicas que estudam a Revolução Industrial - que não vamos nos ater aqui - como motor das revoluções políticas do século XVIII e que merecem destaque são as obras de P. Mantoux, The Industrial Revolution in the Eighteenth Century, Londres, 1971 e de Eric Hobsbaum, The age of Revolution: Europe: 1789-1848, Londres, 1962 - esta última traduzida e sobejamente utilizada entre nós.

40 - Cf. Emmanuel KANT, Filosofia da História, apud Gustavo GUTIERREZ, A força histórica dos pobres, p. 250. Este texto que aqui utilizamos faz parte de outro, publicado originalmente , sob o título: La teología desde el reverso de la Historia, CEP, Lima, 1977, e incorporado nesta coletânea, traduzida pela Vozes.

41 - Cf. Gustavo GUTIERREZ, op. cit. págs. 250-1.

42 - Cf. op. cit. p. 251. Por questão de espaço e até de prioridade temática não avançaremos em setores diversos dessa revolução da razão, da liberdade, do individualismo, enfim, da Ilustração do século XVIII, deixando de lado os trabalhos de Hume, Locke, Bacon, dos enciclopedistas e tantos outros para nos atermos mais ao tratamento das questões religiosas e eclesiásticas. Vejam-se as várias indicações de leituras referentemente a outros temas afins, a estes diversos momentos ou contextos. Sobre o esboço de uma crítica social da religião em Maquiavel e Montaigne, por exemplo, Gutierrez lembra o trabalho de J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einfürung in die Religionssoziologie, vol I, Hamburgo, notadamente o cap. II.

43 - Existem obras pioneiras, notadamente as de crítica e reinvenção de modelos de pensamento e de linguagem que literalmente "nascem fora do tempo" e, por conseguinte, não ocupam o lugar de destaque que merecem. Assim postas as coisas e já no sentido de um discurso que navegava na contramão da "ideologia" cristã, entre outras há de se considerar a obra pioneira, elabora ainda no contexto romano e no limiar da própria revolução cristã, do poeta Lucrecio (Titus Lucrecius Carus - 94 aC - 53 dC). Na sua obra De rerum Natura, luta contra a superstição e mostra seu amor à natureza e à humanidade; um excelente libelo contra as aflições medievais, só descoberto a partir do Renascimento.

44 - Cf. op. cit. p. 256. Com muita razão o teólogo Gustavo Gutierrez, como de resto todos os teólogos comprometidos com uma perspectiva libertadora nova na e da teologia, não gosta de juízos sobre as fases obscuras e autoritárias da Igreja como um mero conjunto de subcultura ignorância, etc, quando se trata principalmente de expressões populares da Fé. Ora, esta busca de uma religião racional do século XVIII era a religião dos filósofos, dos ilustrados

de modo geral, portanto, de uma minoria ainda que exercendo lideranças sociais, culturais . Neste sentido trata-se de perspectiva elitista a acusação pura e simples de que as massas poupulares só viviam afogadas na superstição e na ignorância.

De fato podemos cair numa leitura "vitoriana" se permanecermos numa atitude distante de crítica das expressões populares em suas alternativas de vida, seus símbolos, etc, sem o mínimo de senso crítico contra as próprias "ideologias subterrâneas" que por ventura nos levam a tais juízos. As antropologias, social e cultural, neste sentido nos tem ajudado muito. Mas ressalvadas essas observações, nossas leituras históricas das expressões de Fé tentam escapar de uma perspectiva eclesiológica. Isto não significa que não possamos, por outro lado, reconhecer os desmandos da Igreja, como Mater er Magistra da História Ocidental também no que esta revela de mais obscuro, como já o fizemos em referência ao período que aqui chamamos de Christianitas afflicta.

45 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. IV. p. 683.

46 - Cf. op. cit. vol IV p. 683, passim.

47 - Cf. op. cit. vol. IV p. 682. O pensamento de Espinosa, de formação judaico-cristã, no que diz respeito a um discurso sobre a Divindade está calcado em categorias lógicas que supõem uma releitura cuidada da lógica aristotélica e notadamente de uma compreensão nova de Substância, Natureza e outras categorias afins. Como não se trata aqui da suposta "teologia" de Espinosa, vamos lembrar apenas a sua contribuição à releitura crítica das Sagradas Escrituras.

48 - Cf. op. cit. vol. IV p. 680. Já do ponto de vista político Espinosa foi um grande defensor da liberdade religiosa e de rituais que considerava algo acidental conforme as culturas e não previa formas superiores e inferiores. E o Estado, para Ele, deveria zelar por esta liberdade sem tomar partido acerca de qualquer crença específica. Já estava claro, para Espinosa, a não interferência do Estado em assuntos religiosos e vice-versa.

Veja-se também a referência que fizemos anteriormente a Fílon, de Alexandria, que sustentou uma tradição exegética de interpretação alegórica, só questionada mais radicalmente no séc. XVII por Espinosa.

49 - Cf. op. cit. vol. IV p. 678.

50 - Cf. op. cit. vol. IV p. 678. Os autores citam a França como o melhor exemplo de um país católico, mas este estado de coisas pode ser estendido a todo país da Europa, com menos intensidade nos que experimentaram a Reforma.

51 - Cf. op. cit. vol. IV p. 674.

52 - Cf. op. cit. vol. IV p. 674, passim.

CAPÍTULO V

A IGREJA E A MODERNIDADE: OS PILARES ABALADOS; (MORAL, ÉTICA, TEOLOGIA...)

1 - O endurecimento da Ética (e da Moral) e as novas investidas contra o corpo já no universo da Neo-Cristandade.

Deixamos para este capítulo sobre a ética, a moral e as considerações sobre o corpo, a referência ainda que breve - pois descrevê-la em detalhes seria demasiado longo - a respeito da instituição da Congregação da Inquisição ou Santo Ofício. Deixemos que a Inquisição fale, em nome da Igreja de um longo período - XVI-XVIII - o que ela supostamente teria a dizer sobre sua comprensão do corpo.

Instituída pelo papa Paulo III, no século XVI, mais precisamente em 1545, com sede na Espanha, a Inquisição espanhola já havia sido pensada e iniciada no século anterior, em 1478, com a Bula de Sisto I para ser aplicada contra os judeus conversos - convertidos à força ao Catolicismo. Ou mesmo em outubro de 1483, sobre o comando do Grande Inquisitor, frei Tomás de Torquemada, em Castela, Aragão, Leão, Catalunha e Valença.

Podemos até recuar um pouco mais, até um século antes na fase áurea da cristandade. Os processos de interrogatórios e até de torturas mais "aperfeiçoadas" - flagelação, garrote, polé, roldana, tições acesos, etc. - com o tempo, já haviam sido autorizados pela bula *Ad extirpanda* , desde o século XIII, por

Inocêncio IV, uma das figuras mais hediondas que a Cristandade teve nas suas cúpulas.

Trocando isso em miúdos, pela tortura "males" dos "réus" ou "criminosos" eram extirpados até a confissão das culpas, quando esta não era espontânea após o chamado "mês de tolerância", ou "tempo de graça", visando a conversão do infiel, em cerimônia chamados de "autos de fé", em que as sentenças eram pronunciadas publicamente, diante de autoridades seculares e religiosas.

Mas se nós pensamos que os "crimes" se resumiam às questões relacionadas às divergências à fé e à doutrina, estamos enganados. O processo inquisitorial tinha finalidade ampla, inclusive de cunho moral, como um mecanismo hediondo de manter a repressão física, mental, doutrinária, sexual, assim por diante. "A Inquisição espanhola perseguia, além de hereges, bruxas, assassinos, sodomitas, polígamos e diversos outros 'criminosos' . Não há dúvida de que a Inquisição encontrou na Espanha sua terra de predileção. Passou para Portugal, por decisão de D. João III e do papa,em 1536, para ali combater os judeus que tinham fugido da Espanha. Além do Judaísmo, o tribunal português considerava crimes o Luteranismo, o Maometismo, a feitiçaria, a bigamia, a pederastia, etc. No século XVI, a Inquisição estendeu-se às colônias espanholas da América, atingindo também o Brasil. [1]

A face hedionda da Igreja inquisidora, medieval e pós-medieval nos leva à triste constatação de seu ódio contra o próprio corpo. Ausente nas preocupações de uma Igreja que não podia amá-lo por não conhecê-lo, a Inquisição passa a ser o símbolo mais gritante desse ódio. Quem tortura o corpo é porque não o conhece, quem não o conhece não pode amá-lo. Trata-se de um círculo vicioso.

Mas no fundo este sentimento revela um caminho de volta como espécie de investimento contrário: o ódio do torturador contra o torturado no fundo é um ódio contra si mesmo, nessa dialética perversa de repressão. Todo carrasco, na verdade, guar

da uma reserva secreta de seu ódio contra si mesmo, e nem sempre tem a coragem o suficiente para usá-lo pois se desse valor ao próprio corpo, não seria torturador. Evidentemente que a Inquisição se funda em razões políticas, mas quem sustenta que o corpo não simboliza a ação moral como "objeto político"?

Uma outra questão a ser colocada, não tão contundente e terrificante como a Inquisição, mas também símbolo de investida cristã contra o corpo, na sua versão católica, notadamente na fase tridentina, e também anterior a ela, diz respeito à indumentária do clero.

Já havíamos feito esta observação a propósito da vestimenta dos judeus, e da mística da pobreza e miséria estampada no rosto de Cristo sofredor, nas figuras de João Batista, Francisco de Assis e outros - independente da grandeza de alma desses personagens.

Seguindo a trilha de certo "esquecimento" do corpo, que é uma forma velada de negação, a indumentária do clero tridentino será o reflexo da imagem dessa negatividade, carregada de certa "tristeza". Evidentemente que cada Ordem ou Congregação na Igreja moderna seguirá o carisma de seus fundadores. A vestimenta dos franciscanos, por exemplo, é de grande beleza e força cultural. Mas na sua maioria, independentemente de certa beleza que o hábito reflete, a indumentária do clero de modo geral traz cores escuras e "sem vida": ou o branco temperado por faixas pretas ou marrons - no caso principalmente das congregações religiosas - ou o beje, o marrom-escuro, mas é principalmente o preto que irá predominar.

Acrescenta-se a estas observações o excesso de tecidos cobrindo todo o corpo. Deixando apenas o rosto e as mãos aparecerem, até por impossibilidade de se cobrir o corpo todo, o hábito católico, masculino ou feminino, torna-se uma espécie de "armadura moral". Assim, a ordem é ocultar o que não pode ou não

deve ser revelado. Há uma simbologia de repressão extremamente forte neste conjunto de vestes do ocultamento.

Evidentemente, há-de se convir que o Catolicismo europeu convivia nos períodos de frios intensos, notadamente nos países nórdicos, o clero morava em mosteiros, conventos ou seminários com paredes e corredores frios que exigiam tal proteção . Mas na base dessa necessidade de proteção está mesma é a questão do ocultamento. Tanto é verdade que a Igreja não soube, nestes quatro séculos da era tridentina, adaptar-se aos países de clima quente, como no Brasil. E o que se nota nos vilarejos é a presença de padres todos de preto em meio a índios seminus ou em meio ao povo, A imagem de Anchieta, catequizando índios nus ou semi - nus, ou na praia, escrevendo sobre a areia, todo vestido de preto é um exemplo típico dessa imagem clássica do tridentino.

O fato é que todo uniforme é o instrumento da uniformidade aparente. Se por um lado ele concretiza a diferencia - ção, por outro pode simbolizar a dominação e torna a pessoa que o usa facilmente reconhecível entre os demais. Ao mesmo tempo pode ser, contraditoriamente, um instrumento que viabiliza certa "despersonalização", já que as pessoas, ao invés de se revelarem escondem-se dentro de seus uniformes. Fulano deixa de ser "João" para ser o "Padre João". E tal coisa não acontece só na Igreja . É o "coronel João", "João, o bombeiro", a vestimenta branca do médico, o macacão do mecânico, a toga do juiz, assim por diante. Mas a Igreja, cumpre repetir, além do apreço a esta indumentária, troxe da Europa este símbolo de tristeza, que nem sempre perce - beu como o reflexo de sua milenar investida contra o corpo.

Outro exemplo, nesta visão da tristeza e do ocultamento, é o caso dos santos, também em geral cobertos de longas vestes. Nota-se abusivamente o uso da cor roxa nas semanas santas para deixar bem estampado a tristeza. Os santos se desnudam apenas e tão somente para relevar o martírio. É o exemplo do próprio Cristo na imagem do Senhor morto - em geral a um canto lateral das igrejas -, a *via crucis*, o flagelo,etc, ou o exemplo

típico de São Sebastião, semi-nu, amarrado e todo coberto de flexas.

Evidentemente que em todos os sentidos nesta questão idumentária também o sexo tem de ser preservado - e nem falamos aqui em absurdos da era medieval como os famosos cintos de castidade, e outros objetos de suplício pessoal contra o corpo. Ainda que a arte barroca, por exemplo, tenha tido uma manifestação tímida do corpo, até com certa carga de exotismo e erotismo, o sexo na arte barroca tipicamente cristã será ainda "sexo dos anjos". Em síntese, o corpo, tanto para a Igreja Medieval como para a era tridentina ou é plenamente assexuado ou reservadamente escondido nas vestes ou é severamente reprimido.

Este ocultamento alcança evidentemente a indumentária popular cotidiana, como espécie de "freio moral", até a revolução sexual dos anos cinqüenta e sessenta, quando sobretudo as mulheres, preparando uma revolução sexual prestes a acontecer, começam a desocultá-lo, lenta e ainda timidamente, do joelhos para cima, nos decotes das blusas, etc. [2]

Mas a Igreja tem outro mecanismo de controle moral extremamente acentuado e eficaz, apesar de toda dissimulação que reveste em nome da salvação por via do perdão dos pecados: é a confissão auricular.

A necessidade de se confessar os pecados pela mediação do sacerdote é uma marca da Igreja tridentina na sua reorganização doutrinária e disciplinar. A presença do confessionário de madeira, em todo o templo, no interior lateral das igrejas, chegou até nós, até o Vaticano II, e em muitas igrejas após ele.

Evidentemente que ao falar de confissão, precisamos lembrar que ela existe, como sacramento, mas sua estrutura sacramental ou mesmo sua "ideologia", fundamenta-se num certo "catálogo" de pecados. Essa tendência classificatória, inclusive de pecados e virtudes dentro da economia da salvação se não é tridentina, pelo menos marcou a espiritualidade, a liturgia e a

religiosidade popular nos quatro séculos que durou. Não esqueçamos que Trento é fruto de uma reorganização, de uma racionalidade de reação - Contra-Reforma - e nada mais natural que os pecados, da mesma forma que as virtudes, tenham seus lugares e funções específicos na escala de valores e contra-valores desse universo católico, aristotélico-tomista.

Com referência à visão cristã e católica do corpo, evidentemente que o grande calcanhar de Aquiles nesta classificação é o pecado da luxúria. E a confissão auricular é, por excelência, não só um mecanismo de dominação doutrinal,como, principalmente, um mecanismo explícito ou sublinar de repressão sexual. Não é à toa que hoje, já num período explicitamente pró-tridentino, a confissão auricular sirva até como tema para humor. Ora, encarada à distância, este mecanismo chega a ser ridículo e grotesco, por mais que qualquer teologia afirme a necessidade da intermediação de um irmão da comunidade cristã, no caso o sacerdote devidamente autorizado pela hierarquia, para que o pecador se rebaixe a um ser semelhante a fim de receber de Deus o perdão. "... é possível notar que, embora a lista dos sete pecados capitais (soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça) pareça distingui-los entre si pelas suas causas, formas e efeitos, na verdade, o pecado sexual domina todos os outros." [3] Ora, o clero, além de estar "livre" da luxúria, - por ser celibatário pelo menos em tese - encontra-se no centro de controle dessa repressão. Assim, a relação clero-corpo até a era contemporânea tem no poder de ouvir confissões um dos instrumentos mais "lícitos" e um dos maiores investimentos contra o corpo em duas direções: em relação ao penitente e ao próprio confessor.

Esta questão do poder de controle conferido ao sacramento da confissão está no centro da eterna questão do prazer. Eis o grande "mal" enfrentado pela Igreja, cuja estóica recusa surge historicamente como o reflexo da austeridade, no plano moral, e, da renúncia de si mesmo, em favor de um Deus dominador , num plano de leituras teológicas elaboradas durante séculos. O

ensaísta brasileiro Ronaldo Vainfas, num opúsculo extremamente concentrado e oportuno ao nosso tema, e bem a propósito de uma ética jurídica austera elaborada entre os séculos IX a XIII, afirma: "A moral sexual da Igreja consolidou-se como uma ética jurídica, voltada essencialmente para o domínio dos atos: lícitos ou proibidos; abomináveis ou execráveis; veniais ou mortais. A confissão entronizou-se como uma ética de poder, capaz de deci - frar intensões pecaminosas e atos de transgressão, capaz, ainda de punir os pecadores e, sobretudo, de os persuadir a trocar a busca pelo amor a Deus e pelo respeito ao clero. Tornada obrigatória pelo concílio de Latrão (1215), a confissão assumiria importância vital e duradoura na metodologia de poder no mundo ocidental." [4]

2 - As trincheiras da moral cristã da era tridentina: da face triunfal ao rescaldo da decadência.

Seguindo nesta trilha da revisão em torno das investidas contra o corpo, a ação interna, centrífuga, isto é, de dentro para fora da Igreja - dela para as massas - tem-se criado um sistema de controle moral escorado em "trincheiras" simbólicas e ao mesmo tempo reais, de combate, estrategicamente bem montadas. Combate em que o corpo está no centro de todos os tiros dessa espécie de "guerra" enfurecida e contra ele mesmo, em nome de Deus, evidentemente. Mas uma guerra ao mesmo tempo dissimulada pela "ideologia" da necessidade do perdão e da salvação.

Algumas características dessa moral padronizada para o período de neo-cristandade merecem ser lembradas, juntamente com algumas de suas "trincheiras" externas, isto é, a ação da Igreja fora do espaço dos templos propriamente ditos, ainda que rápida e suscintamente. Trincheiras que, se no passado foram as escoras de uma fase triunfal, hoje não mais conseguem dissimular como rescaldo dessa ética tirânica, seu próprio movimento histó-

rico inevitável de decadência.[5]

Mas o que entendemos aqui como "rescaldo da decadência"?

Usamos aqui os termos "decadência" e "decadente", bem no atacado, para adjetivarmos uma moral de raízes cristãs, metamorfoseada pela passagem do Mundo Medieval - teocêntrico - ao Mundo Moderno e Contemporâneo - antropocêntrico -, como se recebesse uma espécie de "banho novo" de História.

Este fecundo período - de Neo-Cristandade - em que a moral precisou e ainda precisa ser tingida com diversos matizes - moral pequeno-burguesa, puritanismo, etc - foi e continua em parte representando, grosso modo, por tentativas de padronização moral, o fruto do embate, às vezes mal sucedido, mas sempre dissimulado, entre Igreja e Estado ou Igreja e Mundo Moderno. Contudo, à medida que avançamos nos labirintos da contemporaneidade esta moral tem sido uma espécie de teia contraditória de "sustentação ideológica" - cada vez mais agônica e desesperada - das relações sociais.

Neste sentido houve um esforço gigantesco das instituições sociais - com a Igreja e o Estado no centro - para uma padronização da moral, notadamente no período tridentino, tendo na repressão sexual um dos vetores, e que ainda marcam profundamente nosso modo de ser e agir. São formas que representam, ainda hoje, o próprio rescaldo dessa era triunfalista, mas já como o produto de uma decadência bem sustentada, fruto mesmo do jogo entre ser e parecer na própria "teatralização" moral da era contemporânea: uma era que está ansiosamente em busca de uma redefinição de sentido em todos os padrões da vida humana. Vejamos algumas dessas trincheiras, ainda que tenhamos de elaborar alguma reflexão teórica de passagem.

2.1 - Comando do Estado, bençãos da Igreja

Maquiavel ficaria boquiaberto se vivesse pelo menos

mais duzentos anos e visse de perto os frutos da Reforma e Contra-Reforma. Apesar de toda crise de relações - o joio sufocando o trigo, diziamos -, o divórcio Igreja/Estado, acaba sendo um negócio bem sucedido, pelo menos aparentemente bom para os dois organismos, e se transforma numa "natural e abençoada metamorfose" - eis a força de dissimulação - de um organismo que não conseguiu desaparecer mas se descobriu em dois: Estado e Igreja(s).

Um divórcio que mudaria de vez a face da heteronomia da Moral - de religiosa para política -, na prática, em que pesem tentativas paralelas, na maioria das vezes idealistas de pensadores, de reivindicarem novamente para a Ética o espaço de autonomia que lhe pertence como tratamento teórico. Kant está na linha de frente na formulação epistemológico-crítica dessa nova heteronomia, iniciada com as ferinas e realistas reflexões de Maquiavel.

2.2 - Moral classista

Uma sociedade de classes tão antagônicas só pode gerar uma moral de classes, como o subproduto imediato dessa heteronomia política classista. Com a ascensão da burguesia, esta precisou criar e manter "sua moral" com toda uma roupagem ideológica própria, versada no colorido ideário da "liberdade, igualdade e fraternidade" universais. Abstrações, por um lado. Arma poderosa, por outro.

Sem querer cair no dualismo das explicações simplistas e fechadas, diríamos que a moral cristã, que vai-se configurando como "contemporânea", reflexo dos pactos selados na esfera do poder, enquanto subproduto de classes antagônicas, pode ser agrupadas em dois feixes: Por um lado, a moral emanada das classes dirigentes, opressora, mas agonizante, em especial quando ameaçada. Por outro, a das classes oprimidas, mas com desejos e às vezes possibilidades de mudanças.

As classes dominantes, à medida em que assim se de

finem, tem de ser a mais radical por ter o que perder: o poder . Com todo o aparato jurídico em mãos, não vacilam quando têm de "ensinar" às classes subalternas através de um moralismo legalista e policialesco. Os regimes políticos se transformam, mas via de regra o autoritarismo permanece e a moral vira, via de regra, uma faca de dois gumes.

As classes dominadas, em contrapartida, não tendo poder nas mãos para ser defendido, podem sonhar com a nova ordem social, avançando ou recuando em seus questionamentos, conforme percebem as possibilidades de avanço político aqui e acolá, nos embates do poder. Mas o curioso é que nelas florescem as utopias da mesma forma que reproduzem o conservadorismo. Assim, avançar ou recuar, no sentido da perda do poder, torna-se frequentemente uma luta encarniçada que se reflete na moral, não por coincidência, curiosidade ou mera fatalidade histórica. Acontece simplesmente porque a moral classista é produto mesmo, bem ou mal acabada, desses embates, cujos termômetros indicam a temperatura dos avanços, recuos, ou níveis de radicalidade, para um lado ou para outro.

Cumpre salientar, para finalizar este aspecto, que a medida exata de onde termina "uma" moral e de onde começa "outra" não é algo tão distinto como uma divisão por dois. Mas as classes dirigentes mantêm, simultaneamente ao poder econômico que representam, uma extraordinária capacidade de "aliciamento moral".

Pura ideologia, já que uma das funções dessa moral classista é dissimular as próprias relações de domínio de que é instrumentalizada. Nessa teia de relações, a moral classista permeia o confronto de classes contra classes ou mesmo eventuais confrontos intra-classes. Vale dizer, de indivíduos, grupos sociais ou quaisquer segmentos de classes entre si, reproduzindo a partir daí o discurso bem modelado das classes dirigentes. A Igreja, como hierarquia, nunca esteve fora do centro dessas relações.

2.3 - Moral (ainda) abstrata e universal

Aí surge, todavia, a diferença entre a moral concreta e objetiva, entremada nessas relações, e a moral enquanto discurso. A moral revelada nesse jogo de relações como modelo, para se manter como apanágio de umas classes sobre outras, necessita do retoque de retórica, entre tantos apoios. Trata-se de um discurso abstrato e universal, como se este servisse para todas as classes, indiferentemente, todos os homens, todas as sociedades, todos os tempos. Justamente a moral que é dos produtos humanos mais relativizados pela História e pela Cultura. Acontece que tal abstração e universalidade retóricos dão a ela o poder de se tornar "espelho" dessas relações e ao mesmo tempo o próprio ofuscamento das mesmas, à medida que instrumentalizada. Instrumentalizada como discurso, ela enfrenta até onde pode as utopias morais - reais - em litígio.

Vamos a um exemplo, no universo político contemporaneo: a ideologia liberal.

O que tem marcado seu discurso? Uma invejável limpidez de Princípios morais exibidos como o corolário da liberdade para todos os homens, a busca do abstrato Bem Comum, da construção da sociedade, sempre o preparo de uma sociedade melhor para o futuro, o humanitarismo retórico, e quetais. Um discurso juridicamente perfeito e "revolucionário" para uma época histórica e uma classe em "alta", mas que posteriormente tem servido apenas como instrumento para a manutenção política dessa classe vitoriosa - a burguesia. Assim, entendida do ponto de vista das abstrações de seus discursos, os padrões morais sustentados pelas classes dirigentes dos Estados Moderno/Contemporâneos têm-se tornado uma roupagem de seda florida dessa nova heteronomia com a finalidade exclusiva de esconder a obscena nudez das tiranias que tais valores representam.

Até hoje as instituições políticas continuam vestidas por tal retórica ético-política. Partidos políticos ou go-

vernos floream as democracias que representam apontando para mudanças sociais meramente periféricas, sem , contudo, atingirem as estruturas de classes em que o aparelho do Estado está motado. Aprofunda-se ainda mais o que Maquiavelhá muito já denunciou às claras, como a verdade política travestida na mentira moral. Desgraçado! Maquiavel parece estar mais vivo hoje que no século em que viveu.

2.4 - Moral de "trincheiras"

É mister dizer, contudo, que a moral sustentada pelo Estado, se decadente enquanto sentido humano, jamais o foi enquanto teoria e prática - vide o rigor da aplicação de normas às vezes obtusas, sem considerações de contexto cultural, etc. Eis alguns exemplos mais significativos dessas "trincheiras".

A - Escola.

A escola, mesmo passando por sucessivas renovações das pedagogias moderna e contemporâneas, - movimento Escola Nova entre nós nesse século, entre tantos outros -, sempre esteve abarrotada de estóicos compêndios morais do tipo "Formação do caráter", enfatizando a moralização - individualista, sempre -, como eficiente instrumento de domínio. E mais: mostrado que "em seu espírito" a Escola não se tem renovado em profundidade mas, o que interessa ao poder, continuando como uma das estratégicas trincheiras da formação moral.

Vamos a um exemplo recente e nosso. A fascização do ensino brasileiro nos moldes da ditatorial lei 5692/71 ou da Reforma Universitária do mesmo período, ainda fazem ressoar seus ecos nos bestializantes centros cívicos ou congêneres. A disciplina "Educação Moral e Cívica" nas escolas de 1º e 2º graus tem sido com raras exceções, o resultado vivo de uma verborréia aliciadora, paternalista e cordialesca. Referiam-se, com galardia

e orgulho, ao "meu Brasil varonil" - a expressão é da pedagoga Marianilde Mascelani -, enquanto as professorinhas carinhosas e dedicadas do B-A-BÁ patriótico das periferias ou sítios morrem de fome, empanturradas de idealismo. [6]

B - Família.

Eis uma das principais correias de transmissão da força "cívica e moral", muito afim ao Estado, e espécie de primeira "escola coadjuvante" da moral emanada das classes dirigentes.

Tida tradicionalmente como "cédula da sociedade", seja em sua forma mais conhecida entre nós, a família nuclear -- ligada à formação e convivência de um casal e seus filhos -, seja menos intensamente em outras formas - composta, poligâmica, extensa... -, a família tem sido uma formidável "trincheira ideológica" do Estado e da(s) Igreja(s). Além do mais, oferecendo aval tanto à transação amigável entre Estado - que a institui - e Igreja(s) - que a sacramenta(m) -, assim como às classes que tentam mantê-la inviolável, a família tem-se tornado o mais sólido terreno onde se firmam as relações jurídico- políticas dos indivíduos e das classes, sobre outro patamar inviolável: a propriedade. [7]

Dois pontos merecem destaque.

Primeiro. A partir mesmo da idéia de "célula", a família tem-se tornado um retrato reduzido de relações mais amplas a ela circunscrita, e reproduzindo nela essas próprias relações.

Tradicionalmente assumindo e delegando a seus membros funções nesta máquina às vezes emperrada ou de lento funcionamento e num painel mais amplo das engrenagens sociais, a família tem espelhado fielmente o autoritarismo - e a masculinização - emanado de uma herança mais ampla que ela mesma. [8] Assim, ela delega ao pai a função de comandar o jogo de relações dela para

com a sociedade, e vice-versa, por ter de trabalhar, produzir, e manter economicamente a casa. E à mãe, que "não trabalha", cabe a função de permanecer em casa, num autêntico parisitismo, em todos os níveis, zelando do espaço para a "sadia e harmônica" convivência de seus membros. [9]

Segundo. Dando continuidade a este esquema parasitário de vida, a família tem-se tornado o principal freio de mudanças sociais efetivas, já que se encontra atrelada às relações jurídicas que a propriedade privada faz sacramentar, - via herança, sobretudo.

Mas não é só em termos econômicos. Psicologicamente transada para ser o "ninho de afeto e segurança", ela se torna via de regra o freio das utopias morais e políticas. De que modo? Ora, de certa forma ela "amarra" seus membros à custas de chantagens emocionais, - como a "segurança" aos filhos, o "amor de mãe", etc -, todas as vezes que estes ensaiam libertar-se das amarras que esta "célula", por vezes comprometida e esclerosada, tem representado. Não é à toa que a família vez por outra torna-se - e isto se verifica de modo crescente - um insuportável reduto de neuroses.

A família às vezes contribui também para levar às últimas conseqüencias a tragédia pessoal do indivíduo, enquanto cidadão abandonado à mercê de abstratos ideários cívicos vomitados dia e noite sobre sua cabeça. É claro que o Estado não iria perder a oportunidade de usar uma de suas mais importantes trincheiras ideológicas.

Na História contemporânea o exemplo mais trágico do uso ideológico do instrumento da família pelo Estado teve no fenômeno nazi-fascista europeu seu melhor acabamento. Ou mesmo experiências para-fascitas. Por exemplo, no Brasil, o " movimento verde-amarelo" do começo de século, a "marcha da família, com Deus e pela liberdade" nos anos 60, ou mesmo insistências históricas ainda em pleno vigor, como a TFP, movimento em prol da"Tradição, Família e Propriedade", uma cruzada religiosa e moral de

resquícios absurdamente medievalescos até na aparência de seus brasões. Este sim, um produto bem acabado de classe antagônicas, espelhando o desespero de quem mantém o capital mas não consegue manter os princípios norteadores da moral que o sustenta, e é sustentada pelo capital, como honra, dever, temor a Deus... [10]

C - Trabalho.

Nas palavras famosas do cacique de Seatle, "tudo o que acontece à terra, acontecerá aos filhos da terra". Nas palavras de outro americano, o pensador H. Parsons, "o trabalho é a coisa mais natural, justa e moral de se fazer, por se tratar da forma concreta do homem realizar a livre e necessária transação com a natureza e a mudança dos dois". [11] A mudança da natureza implica, para melhor ou para pior, na mudança do homem.

Amarrado ao tripé Estado-Sociedade-Família, o trabalho é outro espaço privilegiado de manifestação da moral. E a História nos tem mostrado que há muito o homem faz mau uso desse privilégio. Desde as relações senhor-escravo até as formas mais inovadoras de produção do capitalismo avançado ou ao chamado "socialismo real". E, cá entre nós, no Ocidente cristianizado, desde que o trabalho passou a ser encarado como uma relação cada vez mais legitimada por contrato, continua sendo encarado como "virtude" insuperável.

Na verdade, se encaramos o trabalho no prisma puramente moral, ele continua sendo um resquício da ética da submissão e do sofrimento humano. Uma ética carente de uma ascese que se auto-justifique e em que o trabalho duro é encarado como aquela virtude - na maioria das vezes é usado o termo "sacerdócio " para determinadas profissões de cunho humanitário - que dignifica o homem e corrobora na sua "salvação", como prêmio a seus esforços e sofrimentos. "Deus, dando-nos saúde, dá-nos tudo, como ouvimos constantemente no discurso popular cotidiano.

Trata-se de uma"ideologia" de dupla face: a recom-

pensa eterna - religião - e recompensa terrestre - sociedade -, por vias da riqueza e prosperidade que proporciona este mesmo indivíduo à sociedade, à família, ao Estado... Nesta ideologia o ócio jamais é visto em suas causas - desemprego, etc - ou mesmo como forma de prazer, quando bem orientado para esta finalidade, mas apenas como vício, "fonte de todos os males", - continua o discurso de justificativa do trabalho como sofrimento. Evidentemente viver no ócio torna-se algo não recomendo principalmente se o indivíduo não está ligado aos terminais de produção da riqueza, enquanto espera sua chance para "subir na vida", no exército industrial de reserva.

Esta ética negativa da justificação do sacrifício humano, direcionada exclusivamente para a produção, não pode ou não quer ver a miséria como produto social. Para esta mentalidade de trincheira, de ataque aos males aparentes, periféricos,não é a miséria ou o desemprego, o abandono (etc) que criam, por exemplo, o bandido. É seu mau caráter - note-se a tônica ao dis - curso subjetivista -, o abandono do lar, assim por diante.

Há outros exemplos muito afins a esta trincheira de justificativas morais do trabalho alienado e que o mundo contemporâneo, inclusive, ainda não conseguiu se desfazer: A ideologia da economia do tempo, vale dizer, a preocupação neurotizante, ás vezes, em acumular riquezas em menos tempo possível - "Time is money": taylorismo. Da mesma forma a ideologia perversa do utilitarismo emanado da profissionalização e especialização con - temporâneos, com todo o *Know how* de sustentação e aperfeiçoamento de formas empresariais bem avançadas: gerenciamento, administração, sob a ideologia da competência, assim por diante. Tudo isto surge como "engravatamento" das atuais relações de trabalho que, para existir como tal e pelo menos ainda nessa fase atual da História,precisam produzir paralelamente a miséria, o desem - prego - ou o "exército industrial de reserva - o subemprego, e tantos dissabores, sob a égide das tirânicas leis do mercado.[12]

D - Arte e aparato litúrgico.

Antes da revolução humanista que abriria as portas da Cristandade para outras interpretações, Dante Alighieri escrevia A divina comédia, logo após o século de ouro da Cristandade medieval (o XIII), já nas primeiras décadas do século XIV. Sem dúvida a obra de Dante representa no campo da literatura, a grande síntese inclusive simbólica da Cristandade.

Mas outras obras seriam também muito representativas pelo menos de período ou de dimensões dessa era ou de eras posteriores. Na arte figurativa, quantas pinturas, quantos afrescos, quantos vitrais... o Cristianismo e a Igreja legaram para o futuro, tanto como história da arte com as "leituras" artísticas de suas respectivas épocas, totalizando um acervo incalculável, em todos os sentidos e valores, bem como material para posteriores "leituras psicanalíticas" dessas devidas épocas e contextos.

Um exemplo que não pode faltar é a obra de Miche - langelo Buonarotti, na capela sistina, no Vaticano. Se não uma outra síntese de toda Cristandade - como a obra de Dante, na literatura -, pelo menos de uma fase: a *Christianitas afflicta*. Aquele universo de horror e condenação, aflição, fogo eterno ... tão bem representados nos tetos da capela, revela uma visão cristã de mundo mais que mil palavras ou várias teses universitárias.

E o que dizer de tantas bruxas, demônios... desse contexto de sofrimento e aflição, como saltam nas imagens inconscientes, tão pioneiras, como nas telas de Jeronimus Bosch? O que dizer dos lampejos de repressão sexual tão bem estampados no quadro sobre o pecado da luxúria, tão "reprimidamente sedutor"de Bronzino? [13]

Já no contexto tridentino a Igreja usou e abusou da arte figurativa, da imagem direta, linear, para passar aos fiéis suas idéias, seus dogmas. Quem não se lembra, até há pouco tempo, da função que tiveram os famosos "santinhos", ditribuídos a granel aos fiéis e às crianças pelos missionários em portas de

igrejas, como verdadeiros reforços de adesão à Fé. Os santinhos, como reprodutores de imagens, com certeza nem podem ser encarados como "arte" ainda que via de regra se aproximem, por exemplo, ao trabalho figurativo e bem linear de um El Greco e outros. Mas nem se trata aqui de discutirmos o lado estético dessas reproduções. O que nos importa mais de perto aqui são as idéias que eles veicularam - ou ainda veiculam, menos intensamente, aqui e acolá.

Como "ideologia", portanto, como imagem reveladora e dissimuladora ao mesmo tempo, os santinhos foram ou ainda são a cara do próprio Cristianismo da Igreja, essencialmente institucional, nessa sua nova versão tridentina.

As idéias neles refletidas são espécies de variações sobre um mesmo tema. Sofrimento: nas reproduções do Cristo crucificado, açoitado, na *via-crucis*, suas mãos perfuradas... São Sebastião, amarrado e crivado de flexas, São Lázaro errante com os cães a lhe lamberem as feridas das pernas. Pureza: o investimento contra o corpo no sentido de preservá-lo cobrindo-o de vestes longas - a não ser para mostrar sofrimentos, açoites, etc, como o Cristo semi-nu na cruz, tombado sobre o colo de sua mãe de Pietá , etc. Santos em geral com mãos postas, orando, rodeados de anjos. Estes, via de regra castos, assexuados, ainda que por vezes escondendo um certo erotismo, na impossibilidade de se reprimir totalmente - como nos anjos barrocos. Santidade : as auréolas e por vezes triângulos, raios de luz ou línguas de fogo sobre as cabeças dos santos, da virgem Maria, de Cristo, ou dos apóstolos, dos profetas e outros personagens bíblicos. Em geral os fachos de luz são emanados a partir das imagens dos santos, ou estes recebendo luz de Deus, raios saindo das mãos com chagas de Cristo, das mãos de Maria, da cabeça do Espírito Santo, representado por uma pomba, assim por diante, são imagens nítidas e bem consagradas culturalmente, da santidade intocável.

E como santidade está ligada à idéia de bom comportamento, a "ideologia" da santidade bem comportada, ligada às

outras "trincheiras" que evidentemente completam o ciclo de apoio à Igreja, na arte figurativa e outras, como na família. Uma ideologia que extrapola o tempo e atinge os lares, a vida individual, a vida social, o trabalho, etc. Por exemplo, o famoso quadro da Sagrada Família, em que São José, carpinteiro, aparece trabalhando ao lado de Maria, sentada com o menino Jesus ao colo - imagem bem cuidada da mãe - ou Cristo já adolescente trabalhando ao lado do pai José. Todos com suas devidas auréolas sobre as cabeças, ou, às vezes, Maria e José com a auréola e Cristo com o facho de luz.

Proteção: a piedade popular - e isto de certa maneira ainda perdura - levou e leva as pessoas a procurarem proteção pessoal ou comunitária aos seus santos de devoção pessoal, ou de uma vila, uma comunidade de pescadores, e por aí vai. Não só as imagens, velas, promessas, fitas e tantos aparatos, como também o que elas significam como espécie de "fetiche" à busca de proteção. Por exemplo, o uso, hoje em dia mais raro, de crucifixos ou medalhas ao peito, que por vezes perde sua força religiosa para ganhar um aspecto de bijouteria ou simples adereço.

Outros quadros aparecem como aparato complementar desse imenso acervo de reforço à piedade, que extrapolou os templos e ganhou principalmente o espaço das casas, das casas de comércio, e outros espaços. Exemplo: os sagrados corações de Jesus e de Maria, a Santa Ceia, ou os santos de devoção pessoal conforme as necessidades: São Cristóvão proteje os viajantes - quantos camioneiros o colocam ao parabrisa de seus veículos! Santa Luzia cura os olhos e protege a visão e em geral aparece com um par de olhos sobre um prato - quantas clínicas oftalmológicas ou óticas levam este nome! - assim por diante.

A idéia de proteção está ligada também à idéia de vigilância constante. Os famosos catecismos católicos da era tridentina para lições dominicais, visando a primeira comunhão, cuja pedagogia religiosa chegou às portas do Vaticano II, apresentavam a imagem de Deus como um triângulo, sobre as nuvens e, den

tro do mesmo um grande olho do qual emanavam raios de luz sobre a terra, os indivíduos e suas atividades. Tal imagem queria passar a idéia de que "Deus vigia constantemente nossos atos" a qualquer hora do dia ou da noite, mesmo que não percebamos. Uma imagem terrível que fecha o ciclo da liberdade e autonomia e de crítica pessoal sobre si mesmo e sobre seus próprios atos, numa moral repressiva que legaliza essa "ideologia", sob o disfarce da "proteção".

Além da arte figurativa e de todo um aparato litúrgico de reforço, outra arte, a música, representou e ainda representa o inegável legado do Cristianismo e da Igreja à humanidade. A música sacra com seus instrumentos típicos: cravo, violino, órgão, etc; os corais, o canto-chão, ou gregoriano, as "missas" , os repertórios de réquiens, e tantos outros.

Mas do ponto de vista não das músicas, mas das letras, os credos, as ladainhas ou salve-rainhas cantadas e, enfim, via de regra o hinário da Igreja, notadamente tridentina, não se distanciam das demais "trincheiras" veiculando as ideologias aqui lembradas, assaltando os penitentes com as idéias de pureza, santidade, povo eleito, a relação pecado-perdão-salvação, sofrimento: "Virgem concebida sem pecado original", "poder de Deus para perdoar os pecados" ... Enfim, o hinário via de regra apresenta letras que reforçam os dogmas, expressando-se em conceitos abstratos, dando certa idéia de quietude, resignação, conformidade às coisas, às instituições, reforçando também a repressão moral, que por sua vez ajuda a veicular a "ideologia" do trabalho, do "homem temente a Deus", assim por diante.

É preciso ressaltar, finalmente, a propósito de todo um aparato litúrgico da Igreja, que se trata de um universo de fé. Se o crente aceita para si mesmo as idéias de salvação, perdão dos pecados e outras, e piamente segue as liturgias ou para-liturgias religiosas, os sacramentos, toda crítica a esse aparato se torna,se não ineficaz, pelo menos relativa. Por outro lado, aceitando ou não o conteúdo de fé dessas mensagens litúrgi

cas, não significa que não possamos ver nelas, como crentes ou incruéus, o caráter de "trincheira" ideológica e moral que representam. Não nos parece absolutamente incompatível ao crente, ao mesmo tempo que seguir a religião, "saber o terreno onde pisa" , isto é, fazer a "leitura ideológica" dos próprios aparatos de sua expressão de fé.

3 - A ética, a teologia, a espiritualidade... a esterilidade do pensamento católico.

De tal forma as revoluções liberais e burguesas tiveram ressonância histórica para o futuro que é impossível localizá-las apenas dentro do século XVIII, o das grandes viradas de página da História oficial: a Independência americana (1774) e a Revolução Francesa (1789). Aliás, se a revolução de 1789 está consagrada pelos historiadores como a grande porta de entrada à História Contemporânea, é sobretudo no século XIX que os resultados dessas revoluções em todos os sentidos irão ecoar: tanto em suas grandes metamorfoses históricas, como em suas grandes contradições.

A Revolução Francesa, como revolução intelectual , social e política fundada no liberalismo, fechou as portas do antigo sistema monárquico-autoritário, que produziu o chamado "regime do terror" - o *Ancien Régime* . Um sistema político em que a autoridade se fundava no direito divino e se transmitia por hereditariedade, impossível de ser conciliado ao novo ideário empírico, utilitário, individualista e classista da burguesia livre das leis do autoritarismo religioso e monárquico. Conclusão: a função social da religião fundada sob as autoridades de papas e monarcas cairiam por terra lentamente com o "estado leigo" - do ponto de vista político - e com a idade da secularização - do ponto de vista cultural: vide questionamento das Escrituras, a partir de Espinosa, etc.

Pela primeira vez o Cristianismo - e a Igreja -iam

perdendo espaço de fato, no sentido não de influenciar - vide as "trincheiras" de que falamos - mas no de comandar a organização geral da sociedade. O resultado natural é que a Revolução produza um conjunto de atitudes nitidamente anti-Católicas - por vezes anti-cristãs - em meio a um clima de incredulidade que toma conta das Ciências, da Política, do Pensamento Social... enfim, de todas as pontas de *icebergs*, resultantes de novos e profundos mergulhos no mar revolto do mundo inteiro. Imersões e emersões antes realizados tão somente no espaço cristão, teocêntrico e católico. Trata-se de uma época de um conjunto abrangente de desmoronamentos em que o anti-clericalismo de autores como Voltaire - enciclopedista do século anterior - aparece como o grito de guerra, de alerta, ou como um dos disparadores dos futuros anátemas da Igreja.

Lançar anátemas contra o mundo moderno passaria a ser, como espécie de grito de misericórdia, o único instrumento, por sinal ineficaz, de que a Igreja disporia, pelo menos por um século e meio, até o futuro catolicismo social do século XX - já com as tinturas do neo-liberalismo - e o Vaticano II, que significará sua mais corajosa "releitura" da História contemporânea.

Do ponto de vista da Ciência Moderna e até do confronto entre uma teologia em busca de renovação e as ciências , três obras se tornam o ponto nevrálgico e mesmo o símbolo de uma nova crise de religião, tendo na interpretação das Escrituras o seu mais tenso contato entre as tendências. Interpretação cujo trabalho pioneiro de abrir metas nesta selva fechada de idéias acabadas já o lembramos nas interpretações do filósofo holandês Baruch Espinosa.

Uma dessas obras é A origem das espécies, resultado das investigações biológicas de Charles Darwin, publicada em 1859 - apontando caminhos para a futura arqueologia do incompreendido jesuíta Teillard de Chardin, um século mais tarde.

Tendo aprofundado as pistas deixadas pelas idéias

de outros cientistas, Lamark e Lyell - que não lograram o mesmo sucesso internacional de Darwin por não terem realizado uma síntese interpretativa necessária - esta obra de Darwin é tida nos meios intelectuais da época, e para o estremecimento intelectual da Igreja como "o maior livro do mundo". Esta obra pôs sobre a mesa das novas interpretações históricas a mais profunda e definitiva crise até então resultante do choque existente no confronto Ciência versus Religião. Ela demole impiedosamente os princípios até então resultantes de levantamentos experimentais sobre a origem do homem, a partir da teoria da seleção natural das espécies. Uma descoberta bem a gosto já de uma cultura secularizada e até anti-religiosa, que seria o grande pano de fundo para a própria ideologia positivista, sintetizada na filosofia de Augusto Comte, principalmente.

Para Charles Darwin o meio natural, por milhares e milhares de anos, tratou de selecionar as espécies, de maneira que os seres vivos sobreviveram até então pura e simplesmente seguindo a "lei do mais forte". Tais espécies, inclusive o homem, nada tem a realizar na História, como mera trajetória do tempo, que responder suficientemente a tal instinto natural de sobrevivência. O homem como animal, pura e simples, mesmo em seu universo ideológico: moral, religioso, simbólico, etc., mas sem que dê conta de quaisquer respostas "superiores" de sentido de vida. Por um estudo comparativo das religiões, questionava-se a privilegiada transcendência do Cristianismo, até então patente na cultura geral do Ocidente ou da Humanidade.

Estava consagrada, definitivamente com Charles Darwin, o grande baluarte da Ciência Moderna vitoriosa - basta Comte sacramentá-la até ideologicamente na Filosofia Positivista - - a mais genuina expressão da cultura secular que não mais dependia de interpretações cristãs, eclesiais ou bíblicas. "Naturalmente, a teoria de Darwin levantava problemas extremamente graves para a doutrina cristã. Não apenas tornava desnecessária qualquer interpretação religiosa dos fenômenos naturais, como parecia

aniquilar os dados da Revolução conforme a Igreja os interpretava: a proposta de um universo inacabado em gênese permanente contradizia o fixismo da Criação bíblica. A evolução, vista como processo inteiramente natural, afastava a necessidade de Deus criador na história do mundo. Colocando sobretudo a perfeição não no passado, mas no futuro, Darwin negava frontalmente a criação do homem à imagem de Deus e contradizia a doutrina do pecado original, que explicava a humanidade decaída de um estado ideal para um estado inferior.[14]

As outras duas obras que fizeram barulho e sintetizaram bem o espírito dessa virada de mesa de interpretações conflitivas entre ciência, teologia e exegese bíblica foram o aparecimento de duas obras com o mesmo título: Vida de Jesus.

Uma publicada pelo teólogo protestante Strauss, em 1835, e outra pelo teólogo leigo, de formação jesuítica - como o próprio Conte e tantos outros adeptos do positivismo - Ernesto Renan, em 1863.

Num plano filosófico mais arrojado, Strauss tenta aplicar os conceitos neo-hegelianos de religião e a leitura dialética da História, para questionar as antigas interpretações sobre a historicidade - e veracidade - dos evangelhos, notadamente no que diz respeito à redução de Jesus ao Messias judeu e ao sentido religioso do Cristianismo ao "Logos" helênico - como no Prólogo de São João, que é uma busca de raízes deste discurso de sentido cristão para a História e para o mundo. Aqui aparece o avanço das interpretações corajosas iniciadas por Espinosa.

Strauss quis demover estas leituras bíblicas de suas interpretações fantásticas, reduzidas às experiências particulares das comunidades cristãs e suas necessidades, onde o Cristianismo floresceu como a grande religião da Esperança, mas, conforme Strauss, erroneamente adaptado à Humanidade inteira. O trabalho demolidor de Strauss significou, realmente, uma rejeição quase que definitiva às categorias da exegese bíblica nos moldes até então apresentada, reduzindo a figura do Cristo num mito que

serviu aos sonhos de salvação da Humanidade. "... tudo o que nos evangelhos não pudesse ser demonstrado pela História e pela Filosofia tornava-se produto de lendas e da fantasia mítica. Strauss concluía que, não sendo a Bíblia a palavra de Deus, não se poderia aceitar o Cristianismo como verdadeira doutrina de Jesus - ninguém estaria seguro sobre o que ele realmente pregara e fizera. Preferia, então, considerar o mito de Cristo como uma alegoria da espécie humana: o Homem-Deus significaria a própria humanidade realizando progressivamente sua natureza ideal no decurso da história." [15]

A outra Vida de Jesus, de Ernesto Renan foi obra igualmente demolidora. Despertou enorme curiosidade e atingiu extraordinária vendagem, notadamente devido às suas atitudes fervenhamente anti-clericais.

Seguindo esta mesma trilha de reinterpretação exegética aberta por Strauss, Renan, por seu turno, e trinta anos mais tarde, já desmistificava o Cristo como "filho de Deus" e o apresentava como "o maior entre os filhos dos homens", assim como o próprio Cristianismo como fenômeno originado na História, mas puramente humano e cultural.

Do ponto de vista social, sabemos que o século XIX experimentaria as grandes revoluções, como a de 1848, e o Manifesto Comunista, a Comuna de Paris, e as Internacionais socialistas, assim por diante. É a época efervescente que também traria à baila dos acontecimentos a grande contradição, inclusive inesperada, da burguesia: o proletariado e seu ideário de cons - trução do socialismo real, dentro da História e da luta de classes.

Mas o socialismo como bandeira política internacional não surge à margem dessa cultura secularizada. É resultado dela também, no espectro político. Assim, sua fundamentação teórica, o materialismo histórico e dialético - Feuerbach, Blanqui, Proudon, Marx... - ao lado da ideologia liberal, do positivismo

- Comte, Taine... - e tantas outras bandeiras do pensamento político, da cultura, do comportamento social - anarquismos, etc - ou da moral, secularizados, serão objetos de anátemas intermináveis e estéreis da Igreja, seu verdadeiro "canto de cisne" no grande lago da modernidade. Eles fárão aparecer as chamadas apostasias modernas. A apostasia entre as elites intelectuais e por vezes dentro da própria Igreja, de forma que esta se via cada vez mais literalmente à margem do processo cultural global, sem possibilidades de acompanhamento das novas idéias e, portanto, sem possibilidades de controle das mesmas. Assim, por exemplo, os dois autores da Vida de Jesus que aqui lembramos, evidentemente foram anatematizados como "apóstatas". Strauss foi expulso da Universidade de Tubinga e apelidado de "Iscariotes moderno"; Renan perdeu seu posto no Colégio de França.

Mas a grande árvore da produção intelectual da época: a revolucionária idéia de liberdade de pensamento ou mesmo o liberalismo já com o ranço de uma ideologia conservadora, mas também laica, não deixaram de marcar como seu grande resultado, para a época e para os tempos posteriores, o isolamento inevitável da Igreja. "Desde 1790 a igreja Católica vinha condenando 'a liberdade de pensar conforme se quiser, mesmo em matéria religiosa, de manifestar seu pensamento com imunidade'. Isolado num território que defendia em nome de Cristo, a Santa Sé preocupava-se em zelar por seus dogmas e disciplinas." [16]

3.1 - Catolicismo em baixa, Protestantismo em alta: a teologia liberal.

Quando o Cristianismo exclusivo da Igreja Católica, no limiar da Reforma, viveu, após o seu século de ouro (XIII), fase que aqui identificamos como *Christianitas afflicta* - séculos XIV e XV, mesmo nas suas futuras reinterpretações tridentinas - do ponto de vista da espiritualidade popular, a Igreja institucional, como *Ecclesia docens*, ainda mantinha, como heran

ça de um grande passado ou como "reserva teórica, intelectual", uma produção teológica de sustentação, mesmo que sob as tenazes do autoritarismo, como o rescaldo de ação histórica desesperada da Sagrada Inquisição o revelou.

Mas à medida que avançamos na modernidade e a cultura se seculariza, esta "reserva de estoque teórico autoritário" da Igreja vai-se esgotando e só lhe restam duas saídas: do ponto de vista político ir costurando a contra-gosto os pactos com o "Estado leigo", moderno; do ponto de vista teórico, lançar anátemas contra uma humanidade que não podia compreender, até que o chamado catolicismo liberal - final do século XIX - a conduza a novas "leituras" dessa modernidade, à margem da própria postura burguesa decadente, frente aos movimentos revolucionários, mas que de alguma forma antecedem suas preocupações sociais - ainda que na intenção pura e simples de recuperar adeptos (veremos adiante).

Quanto à sua produção teológica, tanto o século de intolerância da Igreja Católica aliada às monarquias absolutistas do regime do terror, (XVII), como o das Luzes,(XVIII), ou mesmo o revolucionário século XIX, o que marca a presença da Igreja é sua esterilidade.

A bem da verdade, na essência de toda tentativa de renovação está presente certa nostalgia das grandes sínteses medievais. Do ponto de vista da teologia bíblica a Igreja precisava fazer face ao Protestantismo que representou, a seu modo, a retomada popular da Bíblia como uma exigência de volta às raízes e renovação. Mas a Filosofia Moderna - Espinosa, o criticismo alemão e outros - a Ciência Moderna - Galileu, Newton, Darwin ...- ou uma filosofia contemporânea que consagrou o espírito científico até como "ideologia" - positivismo de Comte... - toda essa bateria de interpretações diferenciadas do mundo, de Deus e da natureza deixaram a Igreja desguarnecida em relação à autoridade que mantinha neste campo, já que fazia as leituras exclusivas da exegese bíblica fundada no *logos* grego, na simbologia de uma

Tradição que sustentou por longo tempo.

O chamado espírito moderno seria pensado profundamente no âmbito da criticidade, com pensadores iluministas e (ainda) cristãos, em que a filosofia clássica alemã foi o terreno de grande fertilidade. Na ética Kant iria operar as grandes viradas da reflexão, como o antecessor da filosofia idealista em que Hegel faria, como extraordinária e abrangente virada de método, a última magna síntese, antes da desastrosa fragmentação do saber a que ora assistimos. Hegel deixa para as gerações de pensadores do futuro o disparador por excelência de conflitos do pensamento: a Lógica dialética, que produziria um materialismo já declaradamente anti-cristão e anti-católico. No amplo e complexo campo de investigação lógico-fenomenológica empreendida por Hegel, o grande encontro de sentido entre filosofia e fé cristã teria a História Universal como o palco. Daí a invejável síntese, que a ombreia ao lado de apenas mais dois nomes em todo pensamento ocidental: Aristóteles, na Grécia helenística, e Tomás de Aquino no universo cristão medieval.

Quando Marx critica, no final do século passado, a religião como "ópio do povo", algo que soa até como espécie de aforismo "profético" à contemporaneidade, e quando Nietzsche lança as bases - éticas - do Super-Homem contra o "Deus dos fracos" (Cristo) ou anuncia o "Deus morto", a cultura ocidental já está banhada plenamente nas águas do secularismo: racionalismo, descrença, mistificação científica, materialismo histórico e dialético.

Evidentemente que quando uma nova teologia, ansiosa por reencontrar o chão sob seus pés, ganha corpo teórico no século passado a ponto de poder ser identificada como "liberal", o Catolicismo está em baixa, em detrimento inclusive de um Protestantismo que soube, até como a "ideologia religiosa" produzida com muita proximidade de identificação, mas extramuros em relação ao Cristianismo da Igreja, adaptar-se ao mundo secularizado e burguês. Daí, pelo menos neste primeiro momento histórico

de colher os frutos teológicos do diálogo com o mundo, o Protestantismo poder apresentar à reflexão teológica um maior amadurecimento frente à sua adaptação à modernidade. O catolicismo, na verdade, mesmo na sua reestruturação na Contra-Reforma, ainda não havia recuperado plenamente sua identidade, nesta maré revolta de novos tempos. "As possibilidades de sobrevivência do Cristianismo pareciam bem mais prováveis em relação às Igrejas Protestantes do que à Igreja romana: a reforma de Lutero, que propunha a competência do indivíduo para compreender as verdades morais e religiosas sem o auxílio da autoridade eclesiástica , correspondia à liberdade de pensar e escrever, proclamada pela revolução liberal. Por isso, também, a maioria das comunidades protestantes adaptara-se mais facilmente aos sistemas políticos modernos e já praticava a organização democrática em sua estrutura eclesiástica. A Igreja de Roma, entretanto, tornara-se estrangeira no século da laicização e obrigava-se o enorme esforço de sobrevivência. Quando a França revolucionária falava de 'Pio VI e último', fazia uma alusão agressiva ao difícil futuro do Catolicismo: destruídos os tronos, estavam abalados os alicerces da Igreja". [17]

Mas enquanto a hierarquia da Igreja se deblaterava com o mundo moderno, independentemente dela, alguns teólogos católicos em clima desfavorável, e principalmente alguns teólogos protestantes, perseguiam, por trilhas separadas mas idênticas, a busca de diálogo teológico do Cristianismo com a modernidade, como os interlocutores, inclusive pioneiros, entre a Teologia e o Mundo Moderno, laicizado: Schleiermacher - num ambiente idealista e crítico da Alemanha de Kant e Hegel - Bonhoffer e, mais tarde, até as portas do Vaticano II, nomes como Tillich, Metz e tantos outros, investigaram e investigam sem cessar os novos rumos da teologia. Seja indagando em profundidade a secularização - para muitos uma discussão já ultrapassada - seja a questão da ciência, do mundo moderno em sua exigência de uma teologia mais social, sejam as relações da fé com amplos vetores do saber e da

ação que a teologia não mais abarca: política, classe social, economia, ciência e tecnologia, natureza, fenômenos culturais diversos, e tantos outros.

Independentemente do fato dos teólogos cristãos, pelo menos num primeiro momento, trabalharem de costas viradas uns para os outros neste esforço de resgate da teologia cristã - Católica ou Protestante - o que hoje já acontece como um esforço ecumênico louvável, a chamada Teologia Liberal representou, desde seu nacedouro, mais do que um conjunto sistemático de regras teológicas. No dizer do teólogo Gustavo Gutierrez, tratou-se de uma busca ansiosa, até como atitude e clima, não contra a modernidade, mas em direção a ela. "A teologia liberal - diz o teólogo latino-americano contemporâneo - mais uma atitude e um clima que uma escola propriamente dita, surgiu tendo como cenário as grandes sínteses de Hegel e Schleiermacher, dando grande peso às questões epistemológicas e às preocupações éticas de Kant. Representou um imenso esforço por construir uma teologia no âmbito intelectual da Ilustração e no contexto social da sociedade moderna e burguesa. A adoção dos métodos históricos e críticos pressupõe a aceitação da modernidade. E essa aceitação seria considerada por muitos como uma capitulação: o racional e moderno constituiria o critério daquilo que pode ser considerado autenticamente cristão." [18]

Em outras palavras, ela dá, como atitude mesmo, um passo significativo para uma nova leitura teológica do mundo moderno, que a Igreja demoraria a perceber, como estrutura hierárquica, mesmo como Magistério - *Ecclesia docens*. Em todo contexto moderno a hierarquia sempre tem vindo a reboque do pensamento, seja este fruto produzido na árvore da secularização ou escrito pelas penas de teólogos, católicos ou não, interessados em investigar seriamente os caminhos e descaminhos da Fé no mundo de hoje, da Religião como Fenômeno, da Nova Ética - a partir da crítica disparada por Kant - assim por diante.

3.2 - A nova face popular e burguesa da *Christianitas afflicta*: uma espiritualidade "açucarada".

Se a história do Cristianismo, não como doutrina , mas como Cristandade, é uma história plasmada num grande triunfo - Cristandade Medieval - e numa irrecuperável decadência - Neo--Cristandade Moderna e Contemporânea - a história da Igreja, como versão institucional milenar do Cristianismo, vem permeada de contra-tempos e crises de continuidade e descontinuidade.

À medida que a Igreja entra em confronto com o mundo moderno é impressionante observarmos como ela vem a reboque do "Estado leigo" e da cultura secularizada. Por exemplo, quando a Europa já vivia, no plano social, as revoluções políticas inspiradas no socialismo - o materialismo dialético e o socialismo científico - ela, já totalmente pilhada do apoio do Estado Monárquico pelas revoluções burguesas, agora se volta para o diálogo com o Estado liberal, forçada pelos regimes republicanos - principalmente na França. É a fase do catolicismo liberal. Em outras palavras, no mundo moderno a Igreja só abraça com "atraso histórico" considerável posições e ideologias que antes criticava, de forma que toda "renovação" da Igreja surge mesmo como rescaldo de "conservadorismo". Assim o foi no Catolicismo liberal, assim será por exemplo, no socialismo cristão desse século. Assim serão também na discussão de temas que a afligem em determinado momento histórico e em que demonstra certa demora em percebê-los, reconhecê-los e assimilá-los. É como se fosse uma grande tartaruga de casco ultra pesado - sua herança institucional - em eras de plena velocidade. Vagarosidade e velocidade são inversamente proporcionais. Velocidade atrai velocidade e vice-versa . Enquanto a Igreja tem de subir as ladeiras da instituição para dar respostas ao mundo, os acontecimentos históricos acontecem cada vez mais no ritmo "morro abaixo", e cada vez mais independente de instituições esclerosadas.[19]

Postas as coisas nesta ordem, a tônica da posição da Igreja frente ao mundo moderno, principalmente no século XIX será a do separatismo: ou o separatismo que ela mesma provoca , ou o isolamento que o mundo vai tendo frente a ela.

Este isolamento se reflete em amplos setores: na busca de novas formas de religiosidade - a maçonaria, por exem - plo, no caso de uma burguesia culta, afeita à espiral ideológica do positivismo e adepta politicamente ao movimento republicano , notadamente na França; na incredulidade das massas, principal - mente das classes envolvidas em lutas revolucionárias e numa visão de mundo profundamente anti-clerical ou até anti-religiosa e que chegariam a ver o fenômeno religioso - católico, protestan te... - como "ópio", ou a indiferença, tanto de intelectuais como de boa parcela das classes populares; na diminuição sen- sível de vocações sacerdotais; no isolamento político como res- posta das classes dirigentes à neutralidade da Igreja frente às revoluções sociais e às novas idéias científico-tecnológicas , assim por diante. "Uma nova espiritualidade surgiu sobretudo na França da segunda metade do século. Alimentava-se também da Maço naria - que se reavivara à sombra da república, numa hostilidade militante contra a Igreja - e do Protestantismo liberal, fração da Igreja Reformada que rompera com a organização hierárquica e dogmas cristãos. Muitos republicanos encontravam aí a resposta para suas preocupações religiosas e morais; por isso o ensino, na Terceira República francesa, recebeu considerável influência protestante. George Sand, fazendo batizar suas netas no Protes - tantismo, explicava seu ato como 'um protesto contra o Catolicis mo, um divórcio da família com a Igreja, uma ruptura declarada ao padre romano'. Renan igualmente educara seus filhos no credo protestante, e o positivista Taine chegara a solicitar para a sua morte a presença de um pastor. Provavelmente, este fascínio de um ressentimento dos países católicos: enquanto a França, a Espanha e a Itália encontravam-se politica e economicamente pou co evoluídas, julgava-se que a Inglaterra e a Alemanha prospera-

vam graças à liberdade do pensamento protestante. Acusava-se então a Igreja como causa secular dos atrasos científicos e técnicos." [20]

Caminhemos um pouco mais. Um papel a que se reservou a Igreja neste período, cuja herança chega a nossos dias, é ser a mentora moral e religiosa - portanto reforço "ideológico" como o grande aparato institucional necessário - da burguesia, através de uma das principais "trincheiras" da moral cristã ocidental: a educação.

Ao se reestabelecer, após ter sido extinta, a Companhia de Jesus, retomando com todas as suas energias a suas origens inacianas - organização "para-militar", fidelidade ao papa, carisma dos Exercícios Espirituais: oração na ação, etc - juntamente com outras ordens católicas, uma infinidade de congregações que se fundam voltadas à educação, e as próprias Religiões Reformadas, torna-se o grande baluarte da educação da burguesia, dos grandes e suntuosos colégios e universidades.

Mais uma vez, enquanto o mundo segue suas velocidades próprias, a Igreja, em todos os planos, inclusive no da moral, sobe o morro acima. Ainda que alimentado por uma visão humanista - inspirada na retomada dos clássicos greco-romanos e no tomismo - trata-se de um sistema educacional grosso modo assentuado em valores abstratos, de "formação do caráter" e congêneres, verdadeiro aliciamento ideológico de um sistema moral puritano, e por vezes "vitoriano", que interessava à Igreja e principalmente ao Estado burguês, como contraponto às classes revolucionárias, aos ideais republicanos ou socialistas, dentro ou fora do Estado.

O resultado desse abraço à nobre causa da formação burguesa reflete-se no isolamento ainda maior das massas populares. Tendo sido o século XIX um século difícil para a Igreja, em que o Estado e a sociedade civil "jogaram duro" contra ela, não poupando o clero, a hierarquia ou o papado - vide Ciência Moder-

na, Unificação Italiana e constituição do Estado do Vaticano, Positivismo, Maçonaria... - após um período de restauração política, de assentar o pó de tanta agitação, o resultado, já notado por observadores católicos é, por um lado, certa indiferença de boa parte da sociedade e, por outro, certo conformismo de uma prática religiosa conservadora, que aliás convinha à Igreja na sua aliança à burguesia.

Era preciso, então, recuperar principalmente as classes baixas ainda "autênticas em seus sentimentos religiosos". Daí o impulso que se deu em toda Europa - e nas Américas, ainda como o refluxo da Igreja romana - no sentido de vivenciar a fé popular através de uma nova piedade, que também fez sucesso nos meios burgueses. Mais uma vez, a Igreja, que age com os olhos voltados para o passado, repõe em circulação, evidentemente noutro contexto histórico, aquilo que aqui chamamos de *Christianitas afflicta* , revivenciada nos tempos modernos, com o halo de nostalgia, mas agora um pouco mais liberta do caráter angustiante e terrificante do medievo. Tratava-se de uma espiritualidade mais "açucarada". "Outros fatores provocaram essa transformação, especialmente o entusiasmo romântico por tudo o que lembrasse a Idade Média: devoção marial, veneração das relíquias, procissões, peregrinações e a difusão de numerosas lendas e profecias, milagres e casos de estigmatização. (...) A nova orientação de prática religiosa produzia um sentimentalismo que tornou os fiéis distantes da Bíblia e da liturgia, impregnando-os de pietismo sentimental. Contra a religiosidade deísta do século anterior, o sentimento cristão voltou a centralizar-se na Mangedoura, na Cruz e na Eucaristia, numa redescoberta ingênua da figura de Cristo . Deus tornava-se mais próximo aos fiéis como 'prisioneiro do amor no tabernáculo' e cresciam os apelos à freqüência da confissão e comunhão. Divulgaram-se os cultos do Precioso Sangue e da Santa Face, assim como a prática da adoção do Santo Sacramento". [21]

As escolas dominicais de primeira comunhão, da

Cruzada Eucarística infantil - medieval até na nomenclatura -, de culto eucarístico, em que os nomes de dom Bosco e outros santos ou veneráveis são os baluartes, o culto ao Sagrado Coração , divulgado desde o século XVII pela freira Margarida Alacoque, a filiação a Maria, e a prática do rosário, difundidas principalmente no mês de maio, as pergrinações aos locais - grutas - de aparições da Virgem, como Lourdes, La Salette..., os santuários, a presença carismática de figuras exemplares, santos ou veneráveis, como o padre João Maria Vianney - Santo Cura d'ars, este chegava a permanecer mais de dez horas ininterrupta ouvindo confissões de penitentes que aguardavam horas ou até dias para ouvi-lo em confissões, - e tantos outros, são o produto bem acabado de uma visão conservadora, - politicamente reacionária - que teve na piedade popular a melhor versão de uma retomada do ideário de triunfalismo da Igreja. Uma Igreja essencialmente sacramentalista e voltada ao reinado universal e social do Cristo vivo, Eucarístico - ainda que não fosse uma piedade administrada por uma liturgia exclusivamente cristocêntrica.

Os padres voltavam a ter uma educação isolada do mundo, vazia de conteúdo social transformador, e aptos a administrar sacramentos à revelia - alguns padres rezavam até 4, 5 ou 6 missas dominicais - e atender a "casos de consciência individual", uma vez que o peso ideológico - e repressor - do ministério católico servia não só às camadas populares, mas à burguesia, via de regra com problemas familiares ou "dramas de consciência", à devoção pessoal e familiar do típico "comércio" da salvação. [22] Por isso é que tanto se consagrava ao Coração de Jesus os indivíduos, as crianças, escolas, dioceses, famílias, instituições várias - como nas famosas inaugurações de prédios, lojas, fábricas, etc - e até mesmo os Estados, como a França, em 1873, consagrada oficialmente ao Sagrado Coração.

Era a força sentimental de uma piedade sacramentalista e individualizante, da mensagem socialmente neutra: "salva tua alma". Uma piedade usada como forte aparato do *status quo* e

como "trincheira" auxiliar da Moral Cristã Ocidental.

A bem da verdade esta espiritualidade é fruto de uma esterilidade teológica e sem outra saída a não ser o anátema, a excomunhão, etc - veremos adiante - de um Catolicismo que mais uma vez "subiu a ladeira da História" e teve de produzir esta piedade açucarada e sentimentalista. Uma espiritualidade que em parte ainda resiste, em pleno limiar do IIIº milênio nos setores mais conservadores, ao *aggiornamento* tentado pela Igreja no pós-Vaticano II - veremos mais adiante - como a TFP e congêneres. "Na verdade, a intensificação da piedade popular era uma áspera resposta das correntes mais conservadoras da Igreja Católica. Em meio às mudanças do século, as populações rurais permaneciam fiéis ao ensino da Igreja. Sua doutrina e a forma de organização fortemente eclesiástica garantiam segurança psicológica diante dos tumultos e dúvidas de uma época em efervescência. As decisões da Cúria, a elaboração de novos dogmas, o centralismo hierárquico romano representavam uma tentativa de resistir à modernização baseada na preservação da fé simples e intensa dos camponeses.

O pensamento católico, apenas exercitado na apologética e nas disciplinas teológicas, encontrava-se perplexo e impotente para responder ao século sem anatematizar. A Igreja se desatualiza em relação ao pensamento leigo e seus intelctuais insistiam em ignorar as descobertas da geologia e os progressos da crítica bíblica." [23]

N O T A S

1 - Cf. op. cit. vol. III. págs.442-3. A literatura acerca da Inquisição é extensa; do ponto de vista geral, geográfico (Espanha, Portugal, Itália, América Hispânica, Índia, etc) e do ponto de vista nacional e religioso (judeus-novos, protestantes, patriotas, etc). No sentido de uma historiografia geral, ver: The Inquisition of the Midle Ages; its organization and operation, de Henry Charles Lea. Ver principalmente, a obra introdutória, e em português, da professora Anita Novinsky, A Inquisição, escrita para a coleção Tudo é História, da Ed. Brasiliense. Esta obra, além de digestiva e atraente, traz uma riquíssima indicação de leitura para aprofundamento, em várias perspectivas, num tema que a autora já pesquisa há mais de duas décadas e em várias bibliotecas do mundo. Voltaremos à questão numa referência à Igreja pós-conciliar.

2 - Este ocultamento, como armadilha moral, é também um fenômeno típicamente protestante, altamente puritano, inclusive até nossos dias, quando ainda se segue a tradição de mulheres sem decotes, vestidos longos ou semi-longos, cabelos compridos, com tranças compridas, assim por diante.

3 - Cf. Marilena CHAUI, Repressão sexual, essa nova (des)conhecida, p. 102. Convém notar que -, curiosamente, este tem sido um sagrado direito ao silêncio resguardado com dignidade pela imensa maioria dos sacerdotes. Em nome de Deus e do perdão dos pecados, criou-se este instrumento de controle moral e sexual, mas em nome do mesmo Pai, da mesma salvação e de uma ética religiosa levada ao extremo, preservou-se esse instrumento com dignidade, quando poderia ser muito mais desastroso ao destino pessoal de milhares de fiéis.

4 - Cf. Ronaldo VAINFAS, Casamento, amor e desejo no ocidente cristão, p. 85. As informações bibliográficas fornecidas por Ronaldo Vainfas neste opúsculo são extremamente interessantes. Ver, principalmente, a bibliografia apresentada sob o ítem B "A problemática cristã da carne" (94ss). Estudos de P. Ariés, J. Boswell, G. Duby, M. Foucalt, J. L. Flandrin, A. Rosselle e outros, enfocam via de regra as repressões da Igreja aos homossexualismos, aos costumes da nobreza européia (etc) ou estudos sobre a família, a criança, a mulher, (etc), em várias etapas históricas. O autor apresenta também alguns artigos muito pertinentes de B. Benassar, J. P Didieu, H. Kamen e Sanchez Ortega sobre os processos inquisitoriais em torno da fornicação, homossexualismos, sodomia, bruxaria (etc). Ver, em três obras correlatas apontadas por Vainfas: B BENASSAR, (org) et alii, L'Inquisition espagnole XV - XVI siècles Paris, Marabout, 1982; J-P VILLANUEVA, (org) et alii, La inquisición española, col Nueva Visíon/Nuevos horizontes, Madrid, siglo XXI, 1980, e A. ALCALA, (org) et alii, Inquisición española y mentalidad inquisitorial, Barcelona, Ariel, 1984. (Conferir esta contribuição bibliográfica de Ronaldo Vainfas na Bibliografia indireta).

5 - Estas reflexões sobre a decadência histórica da Moral Cristã estão escoradas no texto que o autor desta tese apresentou como dissertação de mestrado sob o título: Moral cristã ocidental: triunfo e decadência, mimeográfo.

Para um estudo introdutório e genérico, mas crítico, da Moral, ver, também Otaviano Pereira, O que é moral, escrito para a coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, bem como o texto que precedeu à publicação deste referido opúsculo: Moral revolucionária: paixão e utopia, editado pela Ed. Papirus.

Para um estudo aprofundado da sistemática moral do ponto de vista da doutrina cristã, ver a obra exaustiva do teólogo B. Häering, A lei de Cristo, três volumes de um tratado de teologia moral traduzido pela Ed. Herder portuguesa. (Este texto o autor da presente tese

apenas o utilizou no curso de teologia e o aponta como bibliografia indireta e como "lembrança", na impossibilidade de uma citação correta). Ver também a obra de Marciano Vidal , Moral de atitudes, 3 vols., amplamente utilizado entre nós pelos estudiosos da moral. Seguindo ainda a linha dos estudos sistemáticos, ver a obra de R. Rincon Orduña, G. Mora Bartres e E Lopez Azpitarte, da Herder espanhola, Praxis cistiana, 3 vols., traduzido entre nós pelas Paulinas. O primeiro volume desta tradução, aliás com o subtítulo "moral fundamental", traz dois interessantes capítulos (Iª parte), onde o prof. Raimundo R. Orduña , (Centro de Estudos Teológicos de Aragão, Sevilha e Múrcia), apresenta uma visão genérica da moral, sob o título: "Esboço histórico da teologia moral", desde a ética bíblica, com interessantes considerações sobre a moral em S. Paulo, passando pela moral dos padres da Igreja (Patrística) à teologia moral de nossos dias, pp. 31-94. Já a respeito da moral cristã no seu percurso de triunfo e decadência, ver o capítulo I da IIIª Parte (Fundamentação da Ética Cristã), do prof. Eduardo López Azpitarte, da Faculdade de teologia de Granada, sob o título: "A atual crise da moral", pp. 211-226.

Estes estudos valem também pelo eriquecido leque de citações bibliográficas e documentais. Por exemplo, ver, neste último capítulo, J.Leclercq , Las grandes líneas de la Filosofía Moral, pp. 82-103 e V. J. Brourke, Histoire de la Moral, pp. 245-265, apud op. cit. p.223, nota 34.

A revista REB dedica um número especial ao tema, nº 34, março, 1974, sob o título Moral fundamental. Ali vale conferir, entre outros, o artigo de frei Bernardino Leers: "Existe um ethos cristão?", pp. 20-43, cujo conteúdo vem enriquecido por um leque de informações bibliográficas em torno do tema. Ver também as obras de Antônio Moser e Bernardino Leers , Teologia moral: impasses e alternativas, da coleção Teologia e Libertação, Vozes, e de Enrique Dussel, Ética comunitária, da mesma coleção.

Do ponto de vista de uma introdução geral à Ética, ver o opúsculo O que é ética, do prof. Álvaro L.M. Valls. Esta obra vale também pela riqueza de informações bibliográficas para posteriores aprofundamentos da Ética em vários contextos, entre eles a perspectiva marxista da Moral na obra Ética, de Adolfo S. Vazquez, um clássico da Ed. Grijalbo mexicana, traduzida entre nós pela Ed. Civilização Brasileira, de que via de regra fazemos uso nas universidades.

Finalmente, não vamos citar tantos outros estudos teológicos e ensaísticos da ética cristã (revistas REB, Concilium, Nouvelle Revue Theologique, etc) por questão de espaço. Tais estudos podem ser subtraídos nas indicações da antropologia filosófica e teológica de uma doutrina cristã sobejamente revisitada no painel histórico generalizado que aqui traçamos. (Ver, Franz Hinkelammert, Hugo Assumann, Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez... ao longo desta tese, por exemplo, as obras de José Comblin e outros pensadores preocupados inclusive com o próprio ethos da reflexão teológica, bem como os destinos da moral cristã,notadamente nas considerações sobre uma contemporânea antropologia cristã do corpo).

6 - Mas o bestiário das escolas não é tão recente. O moralismo da Escola Ocidental não surgiu com a Moral e Civismo da ditadura brasileira. Desde tempos bem remotos a Escola é marcada pela dominação sobretudo dos adultos sobre as crianças.

Vem do Oriente, remonta inclusive à Tradição Bíblica, passa pela ocidentalização via Escola Romana, o costume de ensinar em parábolas, fantasias, alegorias ou fábulas com intenções moralizantes, via de regra fechando sempre com a clássica "moral da estória". Nomes não faltam. Escopo, Fedro, em Roma, as aterradoras histórias de bruxarias medievais ou o clássico fabulista Jean de La Fontaine na França do séc. XVIII ou seu tradutor português Manuel M. du Bocage, ou, ainda Ivan A. Krilov, na Rússia, ambos do século posterior. Hoje, sabemos, prolifera nas universidades, livrarias, bibliotecas e centros de estudo da infância, uma significativa literatura acerca da função moral, das ideologias ou mesmo da mercadologia da literatura infantil, assim como do caráter humanizador das fábulas e fantasias,

Mas foi com o escritor inglês Lewis Caroll, no seu clássico Alice no país das maravilhas, que a literatura infantil começou a desvencilhar-se do ranço da moralização para ressaltar o brilho da fantasia.

No Brasil esta significativa e humanizadora lição foi bem assimilada por Monteiro Lobato -- à exceção de seu folclórico Jeca tatu, escrito a pedido de um laboratório - e posteriormente por Maria Clara Machado entre tantos outros.

Para uma noção de História Geral da Educação, ver a obra de Lorenzo Luzuriaga, História da educação e a pedagogia, ou um estudo sistemático da Educação Moderna em História da Educação Moderna (sécs. XVI - XX) - teoria, organização e práticas educacionais, de Frederick Eby, obras em que mesmo indiretamente as questões da moral cristã aparecem (ou pelo menos de uma ética norteadora da ação educacional), já que o sistema educacional é o grande depositário institucional dos "conteúdos morais" (e doutrinários) da civilização. A propósito do estiolamento do sistema educacional como significado e conteúdo pedagógico, ver a obra de Robert Dotrens, A crise da educação e seus remédios, entre tantas outras.

7 - Friederich Engels, como sabemos, há um século já estudou com suficiente esmero este problema estrutural da sociedade. Ver a propósito, a obra: A origem da família, da propriedade privada e do Estado.

Mas uma obra que põe na ordem do dia uma discussão, sob vários enfoques, a respeito da família, neste caso vista como instituição repressiva, é a coletânea organizada por Massimo Canevacci, Dialética da família, com textos de Engels, Freud, Reich, Marcuse, Adorno, Habermas, Mead, Lu Hsün e outros.

8 - O filme Pai-patrão, de Paolo e Vittorio Taviani (1977) trata com invejável maestria este problema.

Ver, do ponto de vista da evolução da crítica aos sistemas morais em geral a ampla indicação cinematográfica na obra O que é moral, de Otaviano Pereira, pp. 79-83.

9 - A revista católica A família cristã ou mesmo os panfletos do estilo A sentinela, distribuídos a granel pelos protestantes de porta em porta, e toda literatura deste estilo "otimismo em gotas", homeopático, além de folhinhas-calendários, etc, que o confirmem.

10 - Discutindo este aspecto da "familiação da política", que chegou a extremos como o nazi-fascismo e suas devoções, como o culto do corpo para procriação, culto do Estado, da Nação, da Mãe-natureza, do amor filial ao líder (Fürer), etc, cá entre nós a pensadora Marilena Chauí nos deixa contribuição oportuna no texto digestivo: Repressão sexual, essa (des)conhecida, de que já fizemos menção.

Ver também o estudo anti-psicanalítico sobre a família no capítulo "Psicanalise e familialismo: a Santa Família", na extensa obra O anti-Édipo - capitalismo e esquisofrenia, da dupla Gilles Deleuse-Felix Guattari, pp. 71-176.

11 - "As raízes humanas da moral", in Howard PARSONS, et alii, Moral e sociedade, p. 183.

Para uma discussão filosófica mais profunda em torno do significado do trabalho como intervenção do homem no mundo, ver as seguintes obras: o ensaio já clássico de um marxismo não dogmático de Karel Kosik, Dialética do concreto, de 1962 mas cada vez mais atual, - que o autor desta tese o reputa como um dos grandes ensaios da Filosofia Contemporânea -, e a obra do ensaista argentino Carlos Astrada, Trabalho e alienação.

Para uma discussão teórica, mas geral e introdutória, ver Tratado de sociologia do trabalho, dos autores G. Friedmann e P Naville.

Para uma discussão histórica e profunda (filosófica, social, política, econômica...) ver, evidentemente, O capital, de Marx, que a Civilização Brasileira nos traduziu em seus seis

tomos.

Para uma discussão historiográfica específica, ver a obra traduzida para o espanhol do filósofo grego contemporâneo Cornelius Castoriadis, La experiencia del movimiento obrero, e a obra de B. Harry, Trabalho e capital monopolista: degradação do trabalho no século XX. Estas duas obras servem também como grande ancoramento a uma compreensão histórica dos movimentos anarquistas. Por questão de espaço e mesmo de digressão sobre nosso tema, não vamos citar textos da ensaística brasileira (IBRADES, CEBRAP, etc).

12 - Exemplos contemporâneos não faltam. É operário "puxando saco" de patrão ou afirmando a tese de que "o trabalho gera riqueza", cooptando a ideologia da ordem e do progresso social, recebendo prêmios de estilo "operário padrão", e por aí vai. Assim sendo, as classes dirigentes nem sempre precisam usar do aparato repressivo que sempre têm em mãos para o comando da política. O segredo de sua permanente "safadeza ideológica" consiste em saber fazer as classes subalternas caírem em contradições aparentes para mostrar sua "razão de domínio nitidamente configurada na moral. E como se usa o nome de Deus e da "ordem natural das coisas" nessa forma de "razão"!

13 - No barroco mineiro, por exemplo, já em nosso contexto latino-americano e tridentino, mas fiel à ideologia da Christianitas afflicta, Aleijadinho sintetizou magnificamente a angústia cristã nos seus profetas, nos passos do Calvário e outras obras. Por outro lado os seus anjos, tão puros, como os dos pórticos das igrejas de Ouro Preto, eram inspirados nos rostos das prostitutas dos meretrícios de onde frequentava pelas noites, após árduas jornadas de trabalho.

14 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. IV, p. 691.

15 - Cf. op. cit. p. 691, passim.

16 - Cf. op. cit. p. 692, passim.

17 - Cf. op. cit. p. 690. Nessa tese não discorre sobre o Protestantismo strictu sensu, e não vamos entrar no mérito da questão. Deixamos aqui uma indicação bibliográfica que dá conta da evolução de uma considerável etapa do pensamento protestante, no sentido de um painel historiográfico. Trata-se de uma obra de Hugh M Ross, Types of modern theology: Schleiiermacher to Barth.

Do ponto de vista da ética e a propósito principalmente da obra de Karl Bartch, no capítulo "A atual crise da moral", no seu ensaio Fundamentação da Ética cristã" (Práxis cristã , vol. I. pp. 207-226), o autor Eduardo Lopez Azpitarte, discorrendo sobre o pensamento protestante no seu contexto de crítica, retoma os fundamentos que movem a ética protestante na sua teologia originária desde Lutero (graça, revelação, relação fé-obras, lei moral e lei evangélica, etc), de que já discorremos, e nos aponta uma bibliografia para aprofundamento. Por exemplo, a linha aprofundada na Teologia Moral de Barth, (Dogmatique, III, 4 , Labor et Fides, Genebra, 1964), bem como alguns estudos de outros autores sobre a ética em Barthes (de A. Venturini, A. Osuna e outros). Ver nota 27, p. 221. Ver também, as reflexões sobre a intrigante questão protestante da chamada "ética de situação", onde o autor , na nota 28, p. 221, aponta estudos contemporâneos de J. A. Robinson (Moral Cristiana Hoy , Madrid, 1967,) de J. Fletcher, (Ética de situación. La Nueva Moralidad, Barcelona, 1970), e o artigo de E. Quarelo, "L'Amore come Unico Principio della Vita in Alcuni Representanti dell'Ética della Situazione", (Rivista di Theologia Morale, nº 3, 1971, pp. 299-313).

18 - Cf. Gustavo GUTIERREZ, A força histórica dos pobres, p. 260. O historiador Battista Mondin,

na obra I grandi teologi del secolo ventesimo, dividida em dois volumes, (vol. I - teólogos católicos e vol. II - teólogos protestantes), traduzido pelas Ed. Paulinas, traz no segundo volume uma interessante síntese histórica da caminhada protestante: cap. 1 -"Introdução à história da teologia protestante", pp. 5-14. Após referir-se ao esgotamento, neste século, do novo racionalismo da teologia liberal, ao apresentar os chamados teólogos neo-ortodoxos, mostra o desacordo geral quanto à divisão de águas de uma teologia multifacetada entre a) teólogos da linha da teologia natural (nas trilhas da revisão do tomismo): Mascall, Bertocci, Brunner, b) teólogos do chamado positivismo teológico: Brunner e Bartch, c) teólogos de um existencialismo teológico: Bultmann, Tillich e Niebuhr. Ou, em teologias dialética (Barth) e existencialista (Bultmann e outros); ou, ainda, a) teologias da Palavra de Deus: Barth Diem e outros, b) da Existência: Bultmann, Ebeling e outros, c) Neo-lutera - nas: Schlink e outros. Outra opção, por temas extraídos de uma linguagem filosófica e não mais presa à teologia natural: existencialismo, fenomenologia, personalismo...; teologias, (como a demitificaçao, em Bultmann,ou da secularização, em Bonhoeffer) que quase levaram à sua própria liquidação na corrente dos chamados "teólogos da morte de Deus".

As reações a Bultmann a Bonhoeffer, bem como o esgotamento definitivo da teologia dialética abrem caminhos para os novos esforços, segundo Mondin, às reflexões de caráter objetivo e histórico da Revelação por vias dos movimentos da atual "teologia da esperança" e/ou"teologia da cruz", com distinção a Jürgen oltmann, a partir das "espectativas utópicas e também das exigências críticas e contestadoras do homem contemporâneo" (p. 195). Conferir estas linhas de pensamento às notas 18 a 20, p.14.

O autor dedica o vol. 1 desta obra aos teólogos católicos deste século (Teillard de Chardin, Rahner, Congar, von Balthasar, Schillebeckx...). Mas ali está ausente uma das mais polêmicas expressões de uma teologia de radical questionamento ao stablisment da teologia católica contemporânea: Hans Kung.

19 - Por exemplo, no momento em que estamos escrevendo este texto acontece um sínodo em Roma, formado para discutir a situação do clero no mundo, em torno de questões como o celibato, as vocações sacerdotais, etc. Volta-se a polêmica dos padres casados, que há vinte anos - Sínodo de 1970 - já agitava os ciclos eclesiásticos e pelo jeito se trata de uma discus - são que está apenas começando.

20 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. IV, p. 692.

21 - Cf. op. cit. vol. IV, p.698.

22 - É triste notar como esta função de Igreja chega até nossos dias como "a conselheira espiritual" das famílias abastadas, sem o mínimo critério social. A Cosa Nostra, máfia italiana, por exemplo, formada por uma burguesia católica "fervorosa" e tradicional, tinha em seus redutos familiares, - mansões, fábricas... -, capelas e cemitérios e até celebranres particulares, em geral velhos amigos da família, para suas devoções privadas. É comum, em filmes sobre a máfia, notarmos cenas de enterros de membros da Cosa Nostra sendo santifica - dos pelos padres ainda produzidos por uma Igreja sacramentalista, em rituais nitidamente frios, despidos da menor convicção religiosa.

23 - Cf. op. cit. vol. IV p. 699. Os reflexos dessa piedade popular desencarnada, abstrata, romântica e profundamente individualista podem ser notados largamente também no Catolicismo brasileiro. Por exemplo, antes das atuais modernizações dos templos nas cidades do interior em geral se plantava nas praças em frente às igrejas, o cruzeiro e via de regra gravado com a inscrição "salva tua alma" como espécie de imperativo desígnio religioso e moral ao crente.

CAPÍTULO VI

ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA II

Antes de elaborar este capítulo, que representa um apanhado sobre o que até agora dissemos a propósito do nosso tema, precisamos anotar duas questões, ainda que generalizada, também de ordem contextual.

A primeira questão é sobre o risco de não confundirmos visão cristã do corpo no seu escopo doutrinário e bíblico, com a visão cristã de corpo na sua concretização histórica, onde a interferência da negatividade experimentada tanto pela praxis cultural judaica como pela filosofia grega é repassada à Cristandade.

Em geral somos levados a pensar da seguinte maneira: os gregos tinham uma praxis cultural inegável valor civilizatório, democrática (etc), e o Cristianismo recaiu no dualismo corpo e alma, "matando" a "alma cultural" grega no que esta representava de beleza e completude.

Não é bem assim. Se a cultura grega em suas fases helênica ou mesmo helenística e decadente pode ser ressalvada como o vasto e fertilizante húmus em que o ocidente, como hera verdejante, cravou os tentáculos de suas raízes, a filosofia grega, em contrapartida, deve ser responsável por uma "cultura do negativo" repassada à posteridade, inclusive ao Cristianismo. Este absorveu o dualismo platônico na sua praxis eclesiológica e investiu como pôde desde o início contra o "paganismo" de outras manifestações culturais, estas sim, verdadeira grandeza daquela

"alma imortal grega" (arte, tragédia, etc). José Comblin, exatamente num capítulo dedicado à problemática do corpo na sua obra Antropologia cristã, nos lembra, acerca deste contato de heranças negativas, o seguinte: "Quase todas as grandes culturas da humanidade desprezaram o corpo humano e o trataram como se fosse uma prisão, que retém a verdadeira humanidade, que é feita dos valores intelectuais. O evangelho cristão ignora a separação do corpo e da alma, ignora o desprezo pelo corpo, embora o cristianismo histórico tenha recaído quase sempre nas deformações das outras grandes culturas". [1]

Este mesmo autor nos lembra também, a propósito do dualismo corpo-alma, que o homem bíblico apresentava-se via de regra como um trabalhador manual que elaborava sua intervenção no mundo (trabalho) e na sociedade/comunidade e natureza (cultura), com seu corpo, mas de forma unitária, até mesmo por não conhecer atividades intelectuais que lhe fizessem as distinções dualistas. Em que pese o moralismo legalista judaico e as negatividades de herança que aqui lembramos (masculinização, etc), bem como o "ranço" do empenho estóico da busca das virtudes contra os males, o pecado da carne, (etc), observados nas epístolas de São Paulo, por exemplo, a doutrina cristã em si subsiste sem se subtrair a tais contextos, como documento - Escritura. Na raiz da questão doutrinária da cultura bíblica, onde no homem tudo é espiritual como corpo-e-alma, os conceitos às vezes difusos de carne, espírito, mal da carne, alma, etc, têm significados muito preciosos do ponto de vista de uma unidade que a doutrina assegura. Uma doutrina, aliás, que antecedeu ao próprio dualismo grego, bem como sua consideração do corpo como "alma concupcível" (Platão). Conblin novamente nos lembra: "Para os gregos o corpo isola e separa: ele é o princípio de individuação. Não é assim na Bíblia. Pelo contrário, pelo corpo é que o homem está unido a uma tribo, a um clã, a um povo. (...) Os laços não são jurídicos ou formais: são laços corporais. Em lugar de fundar o individualismo, o corpo funda a comunidade." [2]

Não é à toa que do ponto de vista da doutrina a teologia da Encarnação se torna a expressão mais radical de uma antropologia cristã originária. E não é à toa que hoje toda teologia séria, que não fica discutindo dogmas, acontece a partir dos fundamentos da Encarnação e da Ressurreição - e da Eucaristia como sua expressão comunitária e"política" - sob a exigência da "lavagem teórica dos conceitos aí imbricados, entre eles o da tríade corpo-alma-espírito. [3]

O que nós devemos, então, é separar a excelência da "alma cultural" helênica com a experiência negativa, no sentido de uma compreensão do corpo, empreendida pelas filosofias dualistas - e idealistas - gregas. Filosofias que serviram de bandeja seus conceitos, não à doutrina, mas às teologias cristãs elaboradas posteriormente. Devemos, da mesma forma, separar a cultura cristã na sua praxis popular mais "rasa" e mais originária , como uma cultura bíblica vasada na alma popular, das teologias cristãs, católicas. Esta se serviram do que havia de mais negativo na elaboração da Filosofia grega, para sitematizar esta negatividade da visão do corpo e repassá-la à cultura cristã na sua formulação histórica como Cristandade. Ora, de tabela, a praxis cultural cristã em sua versão popular também passa, com o tempo a receber tais influências, de cima para baixo - a *Christianitas afflicta* é o seu grande reflexo.

A segunda observação diz respeito a uma característica também genérica do mundo e/ou da cultura medievais.

Via de regra somos levados a considerar o mundo medieval como "obscuro" ou como "homogêneo". Sobre a primeira consideração inúmeros historiadores já nos chamaram a atenção do caráter ideologicamente grosseiro dessa visão e não cabe aqui aprofundar. Sobre a consideração do mundo medieval como um mundo homogêneo não é preciso ir longe para saber que historicamente aquele mundo foi um dos mais palpitantes palcos de transformações profundas, e que não deixam entrever dúvidas sobre sua própria heterogeneidade.

O que há de aparentemente homogêneo é uma sombra de discusso teocêntrico que se apresenta como o véu servindo de pano de fundo do imenso cenário onde as ações sócio-políticas se deram nas suas agitadas teatralizações. Neste sentido é tão somente como escopo, como nuvem escura de cenário, que aquela cultura milenar se apresenta como um mundo dito teocêntrico. Se o mundo medieval fosse, *in totum* , um mundo homogêneo, do ponto de vista intelectual, por exemplo, não seriam necessárias tantas disputas doutrinárias intestinas, travadas no embate de séculos, em teologia delirantemente tributárias de um permanente "desespero de causa" - o Santo Ofício que as confirme .

Assim postas as coisas, o pano de fundo "ideológico" do teocentrismo medieval pode ter sido o mesmo por muitos séculos, mas cada página virada da história daqueles séculos interminaveis de embates revelam supreendentemente um mundo que nos soa como "silenciosamente" heterogêneo. Heterogêneo em suas formas variadas de praxis cultural: várias culturas e "nacionalidades" muito bem contextuadas em contatos e atritos freqüentes - guerras ditas "religiosas, etc -, várias irrupções de desejo reprimido nas diferentes formulações das"morais", ainda que sob o signo de uma "moral cristã ocidental", assim por diante. A propósito da moral cristã o ensaísta Ronaldo Vainfas assim tece as considerações finais de seu opúsculo Casamento, amor e desejo no ocidente cristão: "... seria um erro pensar-se numa 'moral cristã' homogênea e imóvel. Melhor seria falar-se de várias 'morais' que se articularam conforme a época. Mas podemos falar de uma problemática cristã da carne, múltipla em suas expressões, original e obsessivamente ligada ao seu ideal de renúncia. Ideal que se adaptou às ambições do clero, dos nobres e dos reis. As 'morais' cristãs não foram, pois, meras formações discursivas, engendradas unicamente pelas aflições dos que possuíam o poder e o saber. É sempre preciso ligá-las ao social, remetê-las ao seu tempo, decifrar, enfim, a sua história." [4]

1 - É possível já uma antropologia cristã do corpo?

Se nós acentuássemos o Cristianismo do ponto de vista doutrinário, diríamos que desde suas raízes uma antropologia cristã do corpo já surge revolucionada numa visão unitária -- e daí a possibilidade de aplicações de seus discursos: trabalho, lei moral do amor, etc - no seu contexto tipicamente bíblico e comunitário. Mas como afirmamos, uma coisa é a doutrina e as experiências comunitárias de praxis cultural muito específica dos contextos bíblicos e outra é a teologia como a investigação de um *Logos* cristão enviezado pelas heranças de outras culturas, tentando casar, permanentemente, a versão do Cristianismo, como doutrina, à sua experiência histórica, como Cristandade. Aí precisamos nos ater a algumas considerações contextuais.

Desgraçadamente o que o Cristianismo, na sua versão histórica milenar, - Cristandade - mais herda dos gregos é exatamente o que os helenos mais apresentavam de negativo, como já lembramos, inclusive mencionando o "clima intelctual" em que foram redigidas as Cartas de Paulo apóstolo. Em que pese um clima sócio-cultural pesadamente negativizante da manifestação originária da doutrina, como também já lembramos no trabalho itinerante de João Batista, os evangelhos, se estão contextuados num ambiente carregado de leprosos, mendigos, alejados... também mostra o outro lado da questão: a constante referência a curas e purificações praticadas por Cristo nos coxos, cegos, etc. Elas revelam, no frigir dos ovos, a intervenção pessoal do Mestre na própria cura do corpo - não só do corpo, como apregoam os evangelhos - como forma concreta de se atingir a dignidade da pessoa . Vale dizer, uma missão - a de Cristo - que não permanecia no âmbito do discurso "intelectual" e ético-moral da nova lei do amor e tantas falas típicas da mensagem, mas descia ao concreto da ação. À sua maneira os apóstolos e demais discípulos e hagiógrafos não podiam deixar de considerar esta conquista da dignidade

do corpo como uma reinvidicação comunitária, portanto "política". Mesmo num sentido doutrinário, Paulo anuncia a vida eterna no "novo corpo ressuscitado" (por exemplo, em I Cor. 15). Agora, independentemente do caráter revolucionário da doutrina, como a Cristandade irá elaborá-la posteriormente, é outra coisa.

E é aqui que nos interessa perguntar se a Igreja, como estrutura magisterial, como *Ecclesia docens*, ao longo de tantos séculos de aflitivas disputas doutrinárias, conseguiu -se é que ao menos tentou - elaborar uma antropologia do corpo.

Neste painel milenar de um mundo delirantemente heterogêneo, uma coisa é perguntar sobre uma antropologia cristã geral, outra é perguntar sobre uma antropologia cristã do corpo. Se a cultura cristã apenas vivenciou uma praxis do conhecimento do corpo enquanto corpo culpabilizado pelo pecado, isto se deve a antropologias negativas que atravessaram a vivência cristã e se alojaram na própria teologia - ou nas variadas teologias. Comblin nos lembra que desde as seitas gnóticas dos primeiros séculos, "...o mundo religioso grego pressionava de todas as maneiras para que as Igrejas se façam um Salvador menos material e mais celestial, mais intelectual". [5] Ou seja, desde os primeiros contatos com os gregos a luta para se livrar do dualismo e promover a unidade, nas teologias cristãs, é intensa. Mas a teologia em geral, mesmo o tomismo, que até então melhor sistematizou essa unidade, ao menos teoricamente, fora vencido por uma ideologia negativa do dualismo; um dualismo que minou uma reflexão teológica em formação e afirmação e em consequência lastrou-se na praxis comunitária da vivência cristã. Evidentemente que do ponto de vista eclesiástico - não eclesial - este dualismo interessava também à Igreja romanizada. Como teoria (Ética), e como praxis (cultura cristã) esse dualismo será vertido na pesada e milenar heteronomia da moral à religião.

Avancemos um pouco mais nessa questão. A pergunta sobre uma suposta antropologia cristã do corpo poderia ser subtraída em dois níveis: ou da teologia, ou da própria praxis cul-

tural cristã, notadamente popular. Vejamos.

Se a Igreja elaborou, ainda que indiretamente, uma antropologia do corpo, e aí necessariamente tributária à teologia, esta suposta antropologia só poderia ter sido "lavada" nas águas da negatividade do dualismo grego ou da ética estóica, como corpo culpabilizado, em que pese as iluminadas reflexões pessoais aqui e ali de teólogos. Acontece que nós referimos, neste caso, à teologia mais como um sitema geral de pensamento do que como um conjunto de empenhos pessoais.

Se, por outro lado, descendo ao plano mais raso da cultura cristã, a Igreja conseguiu repassar à cultura popular uma visão de corpo que não esta visão de culpabilidade sistematizada num grande conjunto de teologias, esta suposta visão não temos conhecimento. Sabemos por exemplo o quanto a Igreja "ignorou" a mensagem bíblica do ponto de vista de uma leitura popular mais crítica por tanto tempo! Pelo menos uma visão religiosa e popular do corpo que pudesse sobrepujar o que aqui chamamos insistentemente de *Christianitas afflicta*.

Vamos atravessar esta pergunta sobre uma suposta antropologia cristã do corpo com uma outra, muito atual mas imperativa, até forçando uma retrospectiva a um contexto histórico absolutamente diverso e já distante de nós: como fica aí a questão do prazer?

Ora, a ausência de uma antropologia do corpo, ainda mais sob o pano de fundo de uma moral heterônoma e de um universo de ação cultural pesadamente teocêntrico - ainda que heterogêneo sob outros aspectos - põe até então, sobre a mesa da História, esta culpabilização do corpo também como sexualização negativa. Uma sexualização inclusive distorcida que distancia ainda mais a cultura cristã, como cultura católica, de uma suposta leitura teológica da unidade do corpo subtraída das narrativas bíblicas - como no libelo do amor humano extraído do Cântico dos cânticos, por exemplo.

A verdade é que toda vez que tocamos no assunto apontamos a questão do prazer como espécie de chaga histórica, como herança de uma brutal recusa, fruto de uma sexualização negativizada, - na expressão de Le Goff, no capítulo "Le refus du plaisir" [6] - pela ideologia do pecado. O ensaísta Ronaldo Vainfas nos descreve a famosa experiência do pecado de Adão como experiência de desobediência a Deus, entendida no contexto hebraico, e não como experiência da"sexualização" do pecado original que foi uma"invenção cristã". [7] Para Vainfas só a partir de Clemente de Alexandria que esta narrativa foi "sexualizada" e posteriormente relacionada por Santo Agostinho com concupscência e pecado original. "A interpretação 'sexualizada' do primeiro pecado marcou decisivamente o conjunto das éticas cristãs, delas resultando a concepção de um mundo entrevado pelas aflições da carne, a visão do homem como um ser fragilizado pelo desejo e a identificação da virgindade, pureza e salvação. Foi também a sexualização do pecado original que estimulou a imagem diabolizada da mulher, em oposição à imagem do 'homem espiritual', mais infenso ao pecado, embora responsável por ele sempre que agisse como Adão." [8]

Do ponto de vista da *Christianitas afflicta* vivida notadamente nas suas expressões populares camponesas, o rigorismo de uma moral estóica colaborou para sufocar uma presumível visão do corpo como espaço do prazer, mas então negativamente sexualizado.

E como um amplo movimento penitencial de "purificação" do corpo, de todas as formas possíveis e imagináveis, usou e abusou do sentimento popular, como rescaldo dessa "antropologia negativa"! Iniciando sobretudo no corpo, pela perversa "ideologia" dualista do pecado versus salvação, onde o pecado contra o sexo era privilegiado entre outros - orgulho, avareza... como Marilena Chauí já nos lembrou noutro capítulo - essa "antropologia negativa" chegava, contraditoriamente a negar o próprio valor da Criação, até não coincidindo com uma mais lúcida e aber

ta leitura das narrativas bíblicas. O intenso martiriológico cristão, católico-romano, é o reflexo brutal dessa grande contradição entre o que supostamente versava o "plano de Deus" - Teologia da Criação - e o que buscavam os cristãos em geral no seu afã estóico de matirizar-se para se salvar. "O movimento penitencial estudado por vários historiadores, entre eles o historiador francês J. Delumeau, foi um dos elementos dominantes da cultura ocidental e penetrou em todas as classes sociais. Foi um sentimento intenso de pecado ligado a um desejo profundo de purificação: as cruzadas, as indulgências, a confissão auricular, as práticas penitenciais, as fragelações, as romarias de penitência, ocuparam um lugar de destaque na prática do povo cristão ocidental. As missões tão populares que se desenvolveram no Brasil sobretudo desde o século XIX são também parte do movimento penitencial." [9]

Para concluir, sobre esta questão de uma suposta antropologia cristã do corpo, diríamos o seguinte: Até o mundo Moderno, pelo menos, é impossível se falar de uma antropologia cristã do corpo, numa "leitura" que pelo menos o enfoque como questão específica, - ou no mínimo como uma digna e séria preocupação da parte da Igreja -, independentemente de alguns textos teóricos até brilhantes, - como em Stº Tomás - mas, sistematicamente, a teologia da Igreja ignorou o corpo.

O que podemos inferir desse longo período é uma "antropologia negativa" subtraída tanto de "desvios" de influências externas como de leituras mal interpretadas da doutrina - no caso da narrativa da criação em Adão, e outros.

Foi um período de dupla negação. Uma negação específica, direta, toda vez que o corpo é tratado como o espaço pecaminoso, lugar do martírio ou mesmo da tortura, fruto dessa "antropologia negativa" difusa, isto é, mesmo que não explicitamente elaborada. Uma negação indireta, toda vez que o corpo foi relegado ao esquecimento - esquecer não é uma forma de negar? - , quando a teologia católica, como sistema geral de investigações se perdia em questiúnculas metafísicas, lógicas, retóricas... em

vista da dualista primazia da alma. Trocando em miúdos, o imenso painel medieval e pós-medieval - tridentino - onde a cultura e civilização cristã se estabeleceu, tornou-se o grande palco das teatralizações religiosas, em que o título de nossa tese, se afirmou historicamente como o imperativo categórico cristão: SALVA TUA ALMA!

N O T A S

1 - Cf. José COMBLIN, Antropologia cristã, p. 76.

2 - Cf. op. cit. págs. 77-8.

3 - Ver esta questão de nomenclaturas bem colocadas por Leonardo Boff na obra: A ressurreição de de Cristo, nossa ressurreição na morte, onde o autor faz a devida revisão desses conceitos.

4 - Cf. op. cit. p. 85 . Quando o autor destas páginas escreveu a dissertação de mestrado sob o título: Moral cristã ocidental: triunfo e decadência, não tinha intenção de expor esta idéia de homogeneidade, mas, numa visão dialética de vida, morte e renascimento da moral, mostrá-la em suas principais heranças, mais do que nas suas formas homogêneas (Cf. bibliografia)

5 - Cf. op. cit. p. 78.

6 - Cf. Histoire, p. 54 apud R. VAINFAS, op. cit. p. 82.

7 - Cf. op. cit. p. 82, passim.

8 - A propósito o autor levanta questões que põem em dúvida o sistema moral cristão tomado em sua generalidade: "Não vemos, em relação ao sexo, muita consistência numa expressão como 'moral judaico-cristã', tão distinta é a problemática da carne nas duas culturas. Não sendo judaica, qual seria a origem do ideal de recusa? Seria o Cristianismo uma 'versão religiosa ' da moral austera dos estóicos? Seria a 'moral cristã' uma herança do pensamento clássico , (platônico e aristotélico) - muito menos 'permissivo' do que alguns supõem? Várias analogias podem ser feitas a este respeito". (p.83).

9 - Cf. J. COMBLIN, op. cit. p. 85.

CAPÍTULO VII

O CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

1 - Onde estamos, meu Deus?

À medida que avançamos no tempo, o volume de informações sobre este mesmo tempo se agiganta, da mesma forma que o volume de acontecimentos. E o que nos resta é a consciência de que o tempo presente é o resultado da mais absoluta fragmentação da consciência de si mesmo, em detrimento de certa perda de uniformidade, de um tempo passado que, pelo menos ao que parece, "não passava tão depressa".

Essa fragmentação, por vezes absurda, incide não só no volume dos próprios acontecimentos, como também na forma de como os assimilamos ou mesmo na impossibilidade de assimilá-los em volume e intensidade. Assim, ao que parece, pelo menos aparentemente, o grande mal do tempo contemporâneo não reside tão somente no volume de acontecimentos, de apelos ao novo, ao fugidio, mas na própria falta de tempo para assimilar todos os apelos, fruto mesmo dessa absurda fragmentação.

Na obra Antropologia cristã, o teólogo José Comblin nos apresenta uns dados interessantes a esse respeito. Vale a pena reproduzi-los quase que na íntegra. Diz Conblin: "Há uns 40.000 anos atrás, no fim de uma evolução extremamente longa, apareceu o primeiro homem semelhante a nós. Fazia cinco milhões de anos que o *Homo sapiens* se buscava: cem vezes mais tempo que o tempo que decorreu desde então. Mas então o tempo começa a acelerar.

Foram precisos 30.000 mil anos para que o descobrimento da agricultura começasse a fixar os homens em estabelecimentos duráveis. Há 9.000 anos descobriu-se o grão de trigo. Há 6.000 anos nasceram os primeiros impérios organizados e a escrita ideográfica . Estamos a 4.000 anos de Abraão, a 3.000 anos da escrita alfabética dos fenícios, a 2.500 do descobrimento do pensamento racional. O resto foi ontem." [1]

O autor não para por aí,e tira conclusões assustadoras acerca do volume dos acontecimentos no momento presente:

"Passados 2.500 anos, quantos acontecimentos novos! Contudo, comparando-se o ritmo de aceleração do tempo de há 2.500 anos atrás e o de agora, que diferença! De certo modo, para nós, o tempo caminhava muito devagar até a modernidade, até os fins do século XVIII. A modernidade adquiriu uma velocidade acelerada nos últimos dois séculos." E continua: "Não há comparação entre a aceleração do tempo humano entre 1800 e 1950 por um lado, e desde 1950. Atualmente a humanidade transforma mais a face da terra numa só década do que durante séculos anteriormente." [2]

A civilização cristã ocidental plasmou-se sobre alguns valores inarredáveis para ela, como a consciência comunitária e, a partir dessa necessidade, a contribuição à História no que diz respeito à "urbanidade comunitária" dessa mesma civilização. Ao mesmo tempo, fruto desses valores, uma dimensão cíclica do tempo: o tempo do plantio, o tempo da colheita, o tempo das águas, o tempo da sêca..., de forma que o homem ocidental acostumou a organizar sua vida e seu tempo pessoal e familiar em torno dos ciclos das estações e das formas de atividades voltadas sobre estes ciclos direcionadores das especificidades do trabalho, das festas, profanas e religiosas, assim sucessivamente.

O que vivemos cada vez mais contemporaneamente, é, entretanto, um tempo linear dinâmico mas super-fracionado,de forma que até a consciência da passagem cíclica - de ida e volta - do tempo passa a ser resultado desse fracionamento, levando-nos,

às vezes, à sensação da própria inexistência do tempo, pelo menos daquele tempo cíclico, margeador de atividades do passado. O próprio ritmo das transformações, de velocidade dos acontecimentos e, pelo menos aparentemente, da própria História caracterizada em seu momento presente, tem nesse fracionamento uma decisiva característica que o leva a ser chamado de "era pós-moderna" nos meios acadêmicos, artísticos, etc. Um dos elementos mais acentuados da era dita pós-moderna é que o homem, notadamente o homem ocidental, mas cada vez mais o homem na sua concepção global, não demora mais sobre as coisas como antes. Aliás, ele mesmo é essa própria velocidade, como fenômeno objetivo que vai interferindo em sua subjetividade. E isto interfere diretamente também no corpo. A "ditadura" da moda, por exemplo, é um dos maiores indicadores dessa interferência por vezes até agressiva e despersonalizante.

Então, à questão: "onde estamos" tem-se de levar em conta esse carrossel de acontecimentos sob o ritmo da velocidade do tempo e da fugacidade dos acontecimentos. Mas o que é pior é a consequência para a cultura cristã, pois tudo o que dissemos, interfere na visão cristã de mundo no sentido, inclusive fenomenologicamente "trágico" do fim do sentido de eternidade, que nestes dois mil anos esteve tão impregnado nas coisas, nos fatos, no próprio desenrolar do tempo, nesta espécie de cultura de thanathos, em que tudo caminha para a morte, mesmo sob a positiva mensagem da ressurreição.

Hoje, essa consciência de eternidade que havia passado para as coisas, os atos, os acontecimentos, as instituições... - na Idade Média a eternidade de Deus marcando sobremaneira a ação diária do homem - tudo isso reclama nova "leitura", com olhos críticos sintonizados nos valores contemporâneos, nesta espécie de camaleônica troca de roupa constante da cultura ocidental em vias de globatização.

Como isto se dá, hoje, por exemplo, no plano da releitura da moral - ou de um sistema de moral mais ou menos padro

nizado do que convencionamos chamar de "cristã ocidental"?

As tradicionais instituições, antes guardiãs por excelência da Moral, todas elas criadas no passado para durarem eternamente, vão de ora em diante pedindo arrego. Uma a uma, aliás, em dia como uma era de tanto consumo e de bens descartáveis: casamento indissolúvel, infalibilidade papal, sentimento de "honra" notadamente masculina, virgindade, notadamente feminina, autoridade inquebrantável dos pais e educadores, e daí por diante.

Acabou-se a sólida convicção das coisas eternas. O amor eterno, por exemplo. Às vezes somos "consumidos" numa noite de amor, ou num mês, ou num ano... até mesmo em aventuras de cinco minutos. - Tornou-se famoso, a propósito, nos últimos tempos entre nós, o verso do "soneto da separação", de Vinícios de Morais: "que seja infinito enquanto dure!". As relações interpessoais vão-se enquadrando no rol de sentimentos descartáveis, e as pessoas se tornando cada vez mais volúveis aos apelos externos de suas relações, quase que na mesma velocidade das chamadas comerciais para vendas de produtos. "Quero prazer, mas não quero compromissos", é o que se observa. As relações de casamento que ultrapassam os famosos "sete anos" são encaradas como relações "caretas" ou se tornam enfadonhas de ambos os lados.

Antigos tabus vão-se desmoronando. O sentimento religioso, por exemplo, vira alto negócio para quem, espertamente, sabe substituir os antigos divãs. Vale dizer, terreiros se transformam na psicoterapia bruta, mas efetiva e aberta pelo menos para as aflições momentâneas dos desesperados. Aliás, nunca o desejo deu tanto lucro. Vide motéis de alta rotatividade ou puteiros da R. Augusta - São Paulo -, sob a faixada dos higiênicos *relax men* e afins. A sociedade, é melhor não esquecer, sempre traficou com o desejo. Só que desta feita não consegue mais dissimular, e a saída rentosa e inteligente é reprimir-e-desreprimir-e-poder-continuar-reprimindo... Ciclo vicioso.

No plano social da luta organizada movimentos diversos já explodem há algum tempo, mas agora tomam feições - uni

versais - mais nítidas: homossexuais, negros, mulheres, movimen - tos ecológicos e demais minorias.

Na verdade, vivemos cada vez mais num mundo cintilante, de clip-clip, semáforos em cada esquina, fliperamas ensurdecedores, acrílicos, luzes de néon, raio laser, transplantes e viagens interplanetárias, velocidade, mais velocidade, mais velocidade. Um mundo absurdamente dinâmico, e ao mesmo tempo fugaz , peremptório. Um mundo que não nos oferece muito tempo para escolhermos demoradamente tantos bens de consumo e serviços, sob o risco da escolha já estar ultrapassada daqui a dez minutos. De todos os lados ou lares ecoam o "plim-plim" de canais de TV ou máquinas registradoras. É a parada para devorarmos mensagens e ingerirmos produtos, não para pensarmos. Quem pára para pensar , isto é, quem medita, corre o risco de não mais subir nos estribos de tantos cavalinhos multicoloridos do carrossel multinacional da História presente. Um certo canal de TV anuncia: "E fantástico, da idade da pedra, ao homem de plástico", enquanto preparamos o nosso *hamburguer* na cozinha. A informática prova, sem esforço algum, por quê não podemos mais viver sem seus favores.

Mergulhamos, enfim, num mundo, em certos aspectos, cada vez mais fascinante e que nos proteja para a frente. O presente, num momento histórico em que inclusive o tempo se torna precioso "objeto" de consumo, quase inesiste, já que sua função é nos atirar para um futuro que se anuncia mais delirante ainda e se torna um absurdo fascínio. Estamos numa sociedade global que aceita tudo e a tudo devora. Basta funcionar a ser conveniente. Além do mais, a mídia dá uma mãozinha nada desprezível.

No entretanto, o "mal-estar da Civilização" (H.Marcuse) continua assolapando corações de todas as idades. Das gafieiras às boates Galery afogam-se no tédio, no desencanto. E o niilismo nem sempre declarado está diluído como uma neblina invisível nas ruas, como perfume nas roupas ou como veneno, também invisível, nos copos, nas noites. Simultaneamente produzem-se

desesperos e sonhos. Mas alguma coisa parece denunciar, no vazio das palavras, que o nível mental e emocional do planeta não anda bem.

E as convicções morais vem a reboque deste sentimento. Na prática, esta moral que chegou até nós, hoje em franca agonia de sentido, vai sendo devorada pelas suas próprias contradições. Espelhada em fatos desencontrados, que se tornam cada vez mais contraditória e insustentável, a não ser que sobreviva à custa do mascaramento e da hipocrisia. E o curioso é que o fundador do Cristianismo, há dois mil anos, já denunciara o mesmo mascaramento da moral legalista do judaísmo. [3]

Hoje se fala muito no resgate da natureza até como espécie de grito de instinto de sobrevivência humana - apesar de certo exagero na tônica ecológica desse discurso de sobrevivência.

De qualquer forma, o homem está acordando, até meio tarde, para recolocar-se em seu devido lugar no *cosmos* como partícipe desse maravilhoso "hino das criaturas", como São Francisco de Assis tão bem soube perceber e louvar. A propósito, a presença de São Francisco de Assis hoje, em que pese certa mistificação da pobreza a que já aludimos, é tão necessária quanto no século XIII em que viveu. No passado, como por exemplo no próprio século de S. Francisco, a relação que o homem mantinha com a natureza, e seu corpo no centro, ainda que "esquecido" ou até reprimido moral e sexualmente, era uma relação mais ou menos tranquila. Neste sentido, como parte da natureza, da ecologia e do ecossistema para usarmos expressão bem atual, o homem não se via como destruidor nem destruído: o ar que respira, etc. Antes de dessacralizar a natureza - pela ciência e tecnologia modernas - a divisão equacionada do tempo e, nesse equacionamento, a relação com Deus e o espaço prioritário que Deus ocupava nessa relação se dava sem problemas de convivência no tripé Deus-homem -natureza.

Seguindo esse raciocínio, e retrocedendo ao contexto medieval, a relação trabalho humano era uma combinatória entre trabalho e meditação. O lema dos beneditinos medievais *ora et labora* representou a síntese não só de um estilo de vida, como de combinação entre Deus, o homem, a natureza, tudo mediado pelo trabalho e a oração. Quando não, o trabalho era visto também como forma de oração.

Posteriormente o Protestantismo tentou salientar a importância do trabalho em primeiro plano e a meditação, o culto da Palavra como o "resultado do trabalho". Na verdade se tentava varrer da Europa os "andarilhos que não produziam", já num esquema meio taylorista, com a criação, inclusive, de "escolas de correção" (Houses of correction), e as casas de trabalhos (Workhouses) na Inglaterra, os Hopitaux Généraux na França ou as casas de disciplinas (Zuchthäuser) na Alemanha, a drástica redução dos dias feriados, assim por diante.

Quem faz um estudo muito pertinente neste sentido - além, evidentemente, do clássico de Max Weber [4] - é o irmão de Taizé, Michel Bergmann, na obra Cristianismo e Civilização tecnológica, traduzido entre nós pela Ed. Vozes, em 1969, ano em que o homem dava o pioneiro salto de qualidade espacial mais importante: a conquista da lua, praticamente inaugurando uma nova era para a humanidade, neste sentido. À rasteira um pouco do que Bergmann reflete, vejamos alguns elementos para nós interessantes.

No capítulo referente ao limiar da civilização tecnológica, até como prenúncio da era a que os teólogos em geral convencionaram chamar de "secularização", M. Bergmann diz, textualmente: "A Reforma provocou a supressão dos mosteiros e dos monges, dos quais uma parte, na época, vagabundava sem laços estáveis. Nos países da Contra-Reforma, os mosteiros foram reformados e fundadas novas Ordens muito estritas. Na Inglaterra, onde a Reforma não foi determinada por motivo religioso mas pelo desejo real de ter um herdeiro legítimo, a secularização dos mosteiros foi um elo particularmente importante no advento da revolu-

ção industrial." [5]

Imediatamente Bergmann se refere a um elemento estrutural de desfeudalização da Europa moderna pelo movimento chamado *enclousure* , isto é, a ereção de muros para a construção de propriedades privadas a partir da proteção que se dava aos criadores, pelo direito de pastagens, nos condados, à criação sobretudo de carneiros, expulsando praticamente os camponeses de seus povoados. "Estas transformações, - segue Bergmann - fizeram aparecer os primeiros proletários dos tempos modernos. Afluíram para as cidades enchendo-as de hordas de mendigos. Não é sem interesse notar, com o teólogo Karl Barth, que o termo 'secularização', que qualifica mais que qualquer outro a civilização contemporânea, significasse no início o fechamento e a expropriação dos mosteiros." [6]

Assim postas as coisas, se pensarmos na mística da dignificação do trabalho, tendo o culto dominical como o resultado, simbólico e prático do louvor a Deus pelo homem, o Protestantismo aparece como o fruto típico dessa nova relação do homem com a natureza. Uma relação menos mediativa e mais operativa. De certa forma para forçarmos um pouco a expressão, a inversão do lema *ora et labora* cede lugar ao *labora et ora.*

Por outro lado, do âmbito do Catolicismo da Contra-Reforma, quem também faz uma síntese dessa nova relação é Santo Inácio de Loyola, na sua idéia, muito pertinente aos novos tempos, de "contemplação na ação". A imagem ideal do jesuíta, para a nova mística inaciana, não deixa de ser ativo, sem que da ação decorra o ideário - medieval - de contemplação, que Inácio consegue resgatar e adaptar aos novos tempos. A Companhia de Jesus, desde seu nascedouro, já se torna diferenciada das demais ordens monacais por não ter em suas regras a obrigatoriedade das orações das horas, mas adapta a espiritualidade a homens de missões distantes, mais "ativos", menos sedentários.

De qualquer forma, seja no Catolicismo, seja nas religiões reformadas, seja numa cultura ocidental em processo fi

nal de secularização, o que se percebe, à medida que avançamos na pós-modernidade é essa profunda transformação da tríplice relação: do homem para com Deus, do homem para com a natureza, e, *mutatis mutandis* , do homem para consigo mesmo, num momento histórico em que as relações sociais, na dança frenética de seus valores e contra-valores, notadamente as relações de trabalho - e nelas o impacto com o tempo fragmentado - vão tendo de ser reestruturadas e repensadas.

Mesmo assim, se em contrapartida, nós nos atermos a alguns exemplos, como no Brasil, - um país essencialmente agrícola, pelo menos até a revolução de 30 -, a relação que o homem do campo mantinha com Deus por intermédio do diálogo com a natureza, por vias do trabalho, ainda é uma relação grosso modo essencialmente meditativa. Até há pouco tempo, mais ou menos na década de 50 - antes deste absudo surto de metropolização que ora assistimos - o nosso homem médio, camponês ou mesmo o trabalhador urbano, (comerciante, operário...), podia manter certo equilíbrio de relação entre orar e trabalhar, trabalhar e orar, mesmo considerando tanto a reificação já imbutida nesta relação "meditativa" de trabalho, como a dose de repressão, inclusive sexual, que sua relação de trabalho estabelecia. De qualquer forma, quando o camponês deixava descansar a enxada e os braços no final de um dia de trabalho, ele o fazia "na forma de oração". As missas ou os cultos dominicais tinham essa tônica de louvor e agradecimento.

Não queremos com isto dizer que a relação de trabalho e louvor tenha acabado. Mas o que se percebe das últimas décadas para cá em relação a este homem já plenamente reificado, tecnificado e "banhado" pela mídia, é que este diálogo tríplice: Deus-homem-natureza, vai-se diluindo drasticamente, à mercê de uma múltipla fragmentação: do tempo, da própria relação com Deus, com o outro e com a natureza, e, consequentemente, consigo mesmo. Ora, dizer consigo mesmo equivale também dizer: com seu próprio corpo.

Do ponto de vista do corpo, o que naturalmente o

homem tecnificado mais solicita hoje não é tanto a oração, é o espaço para o descanso, o lazer, suplantando inclusive, o antigo espaço reservado ao louvor a Deus. E o espaço para o descanso do corpo vem a reboque da própria necessidade do espaço para o prazer, sobretudo quando novas linguagens vão-se sobrepondo à antiga linguagem dialogal do *ora et labora* monacal ou da"contemplação na ação" inaciana. É possível que hodiernamente Deus tenha de fato "saído" da vida cotidiana do homem, tão tecnificado, esse *one dimensional man* , expressão que intitula a obra clássica de Herbert Marcuse.[7]

2 - O mundo contemporâneo como contexto desfavorável.

Do ponto de vista religioso, da(s) teologia(s) da ética, da moral cristã ocidental e da posição incômoda que a Igreja ocupa no mundo contemporâneo, sem ter conseguido ainda refazer sua antiga hegemonia de discurso e ação sobre o mundo, a "perda de espaço" que Deus ocupava antes, sem muito questionamento e inclusive aceitando-se a repressão do corpo - e do sexo por evidência - como "natural", deixa-nos pelo menos dois questionamentos, no viés mesmo desse pelo menos epidérmico "esquecimento de Deus".

O primeiro deles é o de perceber que a busca de subterfúgios no sentido de mecanismos de compensação para esta "perda do ponto de apoio" não parecem ser os caminhos mais adequados para a recuperação desta perda aparentemente irreparável. Da mesma forma, como segundo questionamento, a insistência em velhas e ultrapassadas linguagens para esse diálogo tríplice - - Deus, homem, natureza - também não parece ser o melhor caminho.

Desespero algum, que aliás pode até representar o canto de cisne do conservadorismo, consegue nos dar conta de que haja sobretudo "culpados" nessa nova relação. Por exemplo, tenta

tivas de reencontro com Deus à base de sistemas morais ultrapassados via de regra têm resultado em formas patológicas de expressão social dessa relação: "Igrejas universais do reino de Deus", etc. Ora, o que vivemos é um momento de absoluta novidade histórica em que o homem e suas instituições deste tempo presente precisam rever seus caminhos e descaminhos. Se perguntássemos, seguindo na trilha do exemplo aludido, ainda que num sentido bem abrangente, o que o homem contemporâneo fez de sua - antes tão sólida - Moral Cristã Ocidental?, poderíamos até ter uma resposta conservadora e reacionária, de certa forma fácil,consumista , para soluções aparentes, nestes termos: "É o fim dos tempos. O homem abandonou a Deus e se perdeu". É assim que gritam os desesperados pregadores de "profecias underground", nas praças ou nas seitas de "cura divina". Estas, também reflexo do conservadorismo fácil, reacionário, mas no fundo produto das inquietações contemporâneas no sentido desse tríplice desvio de relações - Deus, Homem, natureza - do homem tecnificado, proliferam como vírus de gripe nos grandes centros urbanos e na cultura de massas, a custo de donativos de velhas famintas em busca da "salvação".

Mas se nós, pessoalmente ou em grupos, podemos dar respostas conservadoras às questões levantadas pelo nosso tempo, tão deslocado dessa relação tríplice básica, tais respostas presumíveis, via de regra são o reflexo indisfaçável das respostas conservadoras que a Civilização Cristã tem dado a partir de suas instituições, verdadeiras trincheiras da moral ou da religião do *status quo* . Vide, por exemplo, a sofreguidão que ainda reina no ritual das missas de domingo, e o caráter de obrigatoriedade que esses rituais ainda representam. Aliás, as coisas acontecem bem mesmo na linha da reflexão historicista do filósofo espanhol José Ortega y Gasset, sobejamente repetida: "Eu sou eu e minhas circunstâncias". [8]

3 - As inquietações contemporâneas

Se por um lado os mundos moderno e contemporâneo representaram uma tentativa de dar respostas institucionais a um sistema moral cristão que combinasse uma relação conflitiva entre a Igreja e o mundo cada vez mais secularizado, tendo no Estado o poder temporal regulador dessa crise de relações intermediado nas instituições mantenedoras - "trincheiras" - dessa moral conveniente, por outro lado, os mundos moderno e contemporâneo representaram - e representam ainda - uma tendência crescente de manifestar inquietações em todos os níveis. Inquietações que mostram o vigor do espírito humano sempre se perguntando, neste horizonte cada vez mais amplo e propício às ênfases antropológicas de suas respostas, ainda que por vezes impossibilitado de encontrá-las a contento.

Assim tem sido na Filosofia, nas Ciências, nas Artes - inclusive hoje nas novas formas de arte como o cinema, vídeo, etc. - na Literatura, na Cultura Popular, nos movimentos sociais revolucionários ou reformistas e, notadamente, na revolução dos costumes, em que o século XX, sobretudo por volta do inesquecível 68, tem apresentado o estupim da imaginaçao e do desejo, bem como o fechamento de porteiras que ficaram definitivamente para trás: feitio ainda que inacabado de novas utopias. Vejamos, então, em três níveis - poderiam haver outros - destas inquietações, em alguns autores e personagens aqui selecionados.[9]

3.1 - Inquietações existenciais (Filosofia, Psicanálise...)

A - Pascal.

Vamos recuar quatro séculos, no momento histórico em que, num processo irreversível, os castelos medievais tiveram suas muralhas totalmente invadidas pela modernidade.[10]

No painel da então renovada cultura francesa, uma das figuras mais brilhantes, expressivas e apaixonadas do embate conflitivo dos valores cristãos é o matemático, cientista ,

escritor, filósofo e teólogo Blaise Pascal (1623-1662).

Moralista por excelência, Pascal viveu intensamente os conflitos relacionados aos valores cristãos após um experiência mística aos 30 anos e o consequente recolhimento espiritual em Port Royal des Champs, resultando daí a adesão radical à rigorosa doutrina jansenista da graça divina, [11] por vezes chegando às raias do fanatismo, e o fervoroso debate com os jesuítas, a quem por vezes acusava de "relaxamento moral" nas suas conhecidas cartas Les Provinciales. [12]

Espelho de uma profunda metamorfose da História, Pascal sempre pareceu "assustado" frente ao que o racionalismo da Filosofia e do experimentalismo científico traziam como novidades de cenário no palco da Civilização. Na verdade Pascal, indeciso entre o homem velho que morria e o novo que se fazia, reflete um certo "desespero existencial" do homem moderno, recém-descoberto como homem livre, empreendedor, mas agora "desprotegido" das mãos protetoras do antigo Deus que o guiava. Intelectual brilhante e imbatível na defesa do Cristianismo, Pascal de certa forma "sente saudades" da proteção doutrinária que o dogmatismo teocêntrico produzia. Não que fosse um pensador de linhagem conservadora bradando pela volta do passado, - o próprio jansenismo a que aderiu representou aspectos políticos mais profundos que uma simples querela doutrinária e moral - é que Pascal espelha de corpo inteiro, *in totum*, a consciência livre mas desesperada do homem pós-medieval em processo de assimilação de valores modernos. Esta espécie de primeiro "susto existencial" do novo homem pascaleano espelhou-se na Filosofia Moderna com classe, nível, brilhantismo.

Daí o caráter bipolar de sua filosofia, ao contrapor as ciências discursivas, lógicas ou da razão - espírito geométrico -, às ciências do espírito, da emoção. Vale dizer, o lado intuitivo e inefável do coração, onde reina o religioso, o moral - espírito de finura. E o homem para ele é o próprio reflexo da indecisão, vivendo na fronteira desses dois mundos: o da ra-

zão e o da emoção.

Em seu modo de ser e seu estilo refinado, Pascal assume magistralmente este "drama" e faz de sua obra máxima, Pensées (1670), uma das mais belas páginas da literatura francesa, num momento em que a França clássica nascia a Comédie Française, com Racine, Corneille, e outros. De fato um momento "dramático" da Cultura Moderna, não só em termos teatrais - o drama burguês nascente -, mas da assimilação do novo sujeito histórico cartesiano, das utopias políticas e dos projetos sociais de libertação, inclusive moral, de um mundo teocêntrico caduco.

Para o autor dos clássicos Pensamentos, a moral representou o *leit motiv* de seus embates retóricos, literários, religiosos ou filosófico-teológicos. Mas Pascal não elaborou uma Ética, como tratado, no sentido aristotélico da palavra, preferindo viver na pele o seu próprio drama moral e fazer parte da galeria daqueles que "abrem os pulsos" para escrever sob tensão, independentemente de todo seu apreço paralelo ao "espírito geométrico" das ciências lógico-matemáticas.

Em suas reflexões traça um painel um tanto "maniqueísta" do drama moral que assume como o insanável conflito entre a natureza divina e humana. Não só, aquela tendo de conviver com esta: uma natureza pecaminosa, falha, frágil, material, etc. E daí, neste antagonismo de forças conflitantes, o rosto da condição humana aparece alegre e triste, suave e tenso, feliz e angustiado... dependendo da ênfase dada ao divino ou ao humano.

Pascal tampouco foi um "revolucionário", *strictu sensu*, ao tratar de questões morais, questionar e propor presumíveis utopias - como mais tarde aparecem os socialistas utópicos, os anarquistas... Daí o fato deste "renovado conservador", espécie de Stº Agostinho revisitado, refugiar-se no jansenismo para apaziguar sua alma irrequieta.

Contudo, percebemos ligado em Pascal uma espécie de "antena captadora" de futuras crises ainda mais profundas na revisão dos valores ocidentais, - como as futuras expressões de

niilismos na literatura, arte ou filosofia - e ao mesmo tempo , misturadas a estas e "modernizadas", as antigas angústias, como as que assolaparam a alma ardente de Stº Agostinho. Sentimentos positivos e produtivos - quem não se angustia não cresce - para a depuração do homem novo.

Em síntese, o gênio de Pascal resumiu dois mundos em conflito: Por um lado, representou uma espécie de primeiro "canto de cisne" dos valores cristãos, então revisados, mostrando que alguma coisa acontecia não só em seu coração, mas na alma mesma de uma Civilização em vias de lenta agonia de sentido por quatro séculos. Por outro, manifestando bem esta passagem como espécie de ponte entre dois mundos, Pascal torna-se precursor dos grandes conflitos existenciais vividos pelo homem à mercê da própria liberdade, que conquista e se compromete, como foi expresso por Sartre, por exemplo, já neste nosso turbulento século. Ou, antes mesmo, as angústias de Nietzsche, Kierkergaard, entre outros.

Daí o fato de termos recuado até Pascal para, inclusive, enxergarmos um pouco mais de perto a própria contemporaneidade. Neste sentido, Pascal nunca esteve tão vivo.

B - Nietzsche.

Façamos outra parada na filosofia. Desta feita na pessoa e na obra de Friederich Nietzsche (1844-1900), "poeta-filósofo" que não se enquadrou totalmente nas "escolas" de pensamento vigentes de sua época e ainda preparou, na vigília de um pensamento conflitante, o "enterro" de Deus.

Exímio conhecedor da Civilização Grega, cujo pessimismo e desespero detecta e vê superado pelo espírito dionisíaco e pela tragédia, e a cujo estudo se devota apaixonadamente. Para ele a Tragédia foi a suprema criação dos gregos, mais que a Filosofia, em que manifestava aversão ao "racionalismo" já implícito em obras moralizadoras como a de Sócrates.[13]

A maioria de seus escritos apresenta um arranjo de aforismos às vezes dispersos. Desde a obra Humano, demasiado humano (1878), além de detectar o pessimismo de Schoppenhauer, Nietzsche inicia os ataques à moral de raízes cristãs ocidentais. Esta inventiva da crítica pioneira e original à Civilização, para ele "impregnada de Cristianismo", avança em textos posteriores: Além do Bem e do Mal, Sobre a genealogia da Moral, A Gaia da Ciência e, notadamente, sua obra mais célebre e discutida, escrita em estilo poético: Assim falou Zaratustra.

Nietzsche foi também, desde cedo, incondicional admirador da Renascença, embora mais tarde tenha se inclinado, curiosamente, ao apreço do iluminismo em sua versão francesa. E é aqui que Nietzsche nos interessa mais de perto: o mergulho na modernidade e a negação radical do passado cristão, além de seus permanentes ataques às inutilidades da erudição, um grande mito cultural de sua época.

E que importância revela Nietzsche, neste clima, do ponto de vista da revisão da religião e da moral cristã? Vejamos.

Filho de pastores luteranos e tendo legado uma esmerada educação humanista, Nietzsche se coloca como um dos mais corajosos e diretos demolidores dos pilares que sustentam a Civilização Ociental Contemporânea e da Moral que a mantém. Voltado de corpo inteiro para o espírito dionisíaco-apolínio da tragédia grega, enceta um significativo mergulho de retorno ao pré-Cristianismo. E é lá que desencrava o veio do precioso metal de seu pensamento. "Percorrendo as numerosas morais que predominaram sobre a terra, Nietzsche encontrou nelas certos traços que retornam regularmente. E permitem, assim, distinguir dois tipos fundamentais:'há morais de senhores e morais de escravos'. Esse fato, para Nietzsche, é tanto mais fundamental quanto mais primitiva forem as sociedades." [14]

Na maioria de suas obras Nietzsche vê o homem como ser "doente". Não doente no sentido metafísico-existencial e na-

tural, mas "adoecido" em virtude das distorções desse "homem moral", que o próprio "homem fraco", mesquinho, escorregadio, inconstante... fez de si mesmo, na sua busca de identidade como "homem religioso". E não se trata também de uma doença física nem intelectual, mas moral no sentido mesmo da perversão religiosa.

E sua negação da moral cristã começa pela reação ferrenha ao espírito de abnegação da mesma. Para ele trata-se de uma moral que matou no homem a alegria de viver e a proibiu ao seu sujeito histórico e aos outros - dogmatismo e universalismo da moral. E dentre tantos outros, ele detectou e criticou sem piedade o sentimento de culpa, fundamental para a Psicanálise de nosso século.

A importância de Nietzsche então vai além, nesta escavação, já que põe em movimento na Europa, o contemporâneo sentimento de niilismo frente aos valores morais em voga. Curiosamente, num século de tantas realizações sociais, seu niilismo apareceu como uma espécie de "epidemia" intelectual e artístico-literária, moral e emocional, de falta de sentido das coisas, alastrado-se nas décadas posteriores e tendo sua culminância política nas Grandes Guerras. "O moralismo açucarado e falso, a crença no 'bom Deus', a ilusão das verdades metafísicas e a redução do homem pelas descobertas científicas denotam, aos olhos de Nietzsche, que o homem moderno tem o'fôlego curto' em todos os sentidos - um sintoma do esvair de suas forças vitais, o anúncio de sua agonia. O homem moderno estaria doente, em decadência, e sua decadência se acelerando rumo ao niilismo." [15]

É preciso dizer, ainda que de passagem, o que significa este niilismo para Nietzsche.

Não se trata apenas de uma palavra a mais, circunstancial produto de erudição - de *nihil* , do latim, isto é, nada. Ele espelha, no empreendimento heróico de sua filosofia e enxergando a sua absoluta carência de sentido do que analisa, entre outras coisas a reação à Verdade Cristã, para ele não mais sus-

tentável historicamente. E, à esteira desse niilismo, a negação dessa Verdade "para além do Bem e do Mal".

A bem da verdade Nietzsche entende este sentimento profundo como fruto de um processo histórico mais amplo, cíclico, necessário, inclusive. Dessa forma, mergulhados em séculos anteriores, esta "positiva atitude de negação", vem a reboque da esperada e natural revisão dos valores e adquire bases para determinar (afirmar) séculos futuros e que por sua vez serão negados posteriormente em novo mergulho cíclico no passado, assim sucessivamente.

É assim que em sua obra A Gaia Ciência tal negação é disparada a partir do aforismo de um personagem demente anunciando numa praça pública: "Deus está morto" negação daquilo que então se apresenta como a base - ética, metafísica, teológica... - da Moral Cristã Ociental. Percebendo o silêncio que se faz à sua volta, o insensato sente ter anunciado muito cedo uma verdade que está a caminho mais ainda não chegou aos ouvidos dos homens.

O "Deus morto" para Nitzsche é o Deus cristão personificado em Cristo, principalmente o Cristo institucionalizado pela Igreja. Em decorrência, tudo o que ele representa: as normas, os princípios, os valores, os fins, as idéias, o mundo supre-sensível, etc. Um mundo historicamente caduco que, em nome da "Verdade Imutável" orientada para valores supra-sensíveis, esvaziou o mundo sensível e real. Um mundo que se viu gradativamente privado de sua própria razão de ser, ao ser sustentado pela negativa e dualista utopia dos valores celestes contra os valores terrestres ou pela idéia abstrata da relação maniqueísta entre Bem e Mal.

A moral da religião é essencialmente uma moral de escravos, até que estes se rebelem, rompendo o cerco dessa moral da culpabilidade que os leva a dizer: "eu sòfro, porque sou culpado". "A criação de valores seria obra exclusiva dos senhores. E, segundo Nietzsche, eles não determinam apenas a própria mora-

lidade, mas também a dos escravos: à força dos senhores corres - ponderia a fraqueza dos escravos, à autoridade daqueles a obediência destes, ao 'sim' criador, o 'sim' do assentimento servil. Entretanto, observa Nietzsche, essa relação pura, 'senhor-escravo' foi desde o início rompida pela revolta dos escravos: incapazes de criar valores, opuseram à moral dos fortes a própria moral, que nada é além de uma inversão de valores." [16]

A "ética nietzscheana", uma ética avessa, concentra-se na redescoberta radical dos valores por ele discutidos e implica numa nova e não menos radical axiologia. O valor dos valores para ele seria um modo de ser do homem fundado em nova Razão, mas uma Razão construída a partir dessa radical negação. Assim, seu niilismo tem raízes e sentidos fundamentalmente históricos e a essência dessa moral por ele negada, isto é, Deus, deve ser "enterrado" junto aos valores que representa.

Avancemos um pouco mais. Para ampliar o alcance de tal negação, Nietzsche lança o conceito de "Poder" e "Vontade de Poder" entendidos como as instâncias humanas que movem esta transmutação necessárias de valores. Então, para uma nova, digamos , "metafísica nietzscheana", Ser equivale a vontade de Poder. Esta Vontade de Poder não apenas se consolida, como se auto-recria , enquanto emanação de valores, a partir de uma manifestação da própria História, revelada na idéia, então original, do eterno retorno. Ora, enquanto histórico e enquanto algo cheio de vida e palpitante, o Ser é dinâmico, é vir-a-ser, auto-justificando-se sem, contudo, portular qualquer transcendência - ou Verdade Imutável ou Dogma. Acontece aí um movimento em torno de si mesmo que o repõe sempre às voltas com sua própria origem.

Por isso Nietzsche nega o mundo ideal supra-sensível em que a transcendência, - palavra aqui usada só em seu aspecto religioso -, ou idéia cristã de "céu", desfaz-se, restando a "terra". Nela o homem não precisa mais do."Senhor do Universo" (Deus), mas Este passa a ser o novo homem. Um novo homem que tem de negar o homem histórico antigo, submisso, voltado aos antigos

valores e neles modelado.

É assim que Nietzsche "reinventa" o homem a partir da metáfora do Super-Homem ou Além-do—Homem. Para ele o homem é "uma ponte sobre o abismo, atada entre o Homem e o Super-Homem". Fazer a transmutação dos valores do passado é atravessá-la a partir do momento em que assume esta negação, historicamente necessária, de um mundo que não há mais razão para imaginá-lo como verdadeiro. Na filosofia nietzscheana a existência do homem real deixou de ser verdadeira porque, a partir do anúncio da "morte de Deus", as ilusões se desfizeram e a nada mais chega - daí o niilismo. Na pluralidade dos fatos e na ruína dos valores, é notório a falta de uma unidade que englobe os mesmos valores caducos. Cresce então a necessidade de total transmutação, tarefa que o Super-Homem é reservada, desde que o homem, historicamente limitado, tenha coragem e vontade para iniciar sua emergente travessia. É a tentativa de escavar a fundo as bases dessa moral pervertida para desmoroná-la. Por isso que nietzsche utiliza o termo "genealogia": para dar conta da recuperação radical dessa "doença", na rearticulação de valores, contra o homem fraco, "religioso" e, dessa forma, "moral". "Analisar a perversão moral significa, para Nietzsche, procurar sua origem tanto no indivíduo quanto na História ou, para usar a expressão nietzscheana , significa fazer sua "genealogia". E essa 'genealogia' traz à luz uma dimensão da vontade que Nietzsche denomina vontade de poder: consiste não tanto no poder de comandar a si mesmo e aos outros, mas sobretudo no poder de criar valores. E ele conclui que a doença do homem reside na perda da vontade de poder - na negação do homem - e, consequentemente, na recusa do Super-homem." [17]

Para entendermos um pouco mais a "demência" de Nietzsche do ponto de vista da olhada sobre a civilização, façamos uma rápida volta ao passado, próximo à Renascença, período de fecunda emanação de valores humanos e/ou antropocêntricos.

Como sabemos, na porta de entrada do Mundo Moderno

Descartes reinventou a Filosofia em novas bases metodológicas , na mira do *cogito* - ceticismo universal -, pondo em circulação o sujeito, - que duvida e ao mesmo tempo reinventa as bases do pensar -, como o novo protagonista do ser, antes relegado a Deus e à Teologia.

Nietzsche, ao por em circulação a idéia do Super-Homem, leva o *cogito* cartesiano às últimas consequências e estende à natureza - *res extensa* -, então transformada pelas Revoluções Industriais, as possibilidades do Super-Homem assimilar este Novo Mundo, - nova técnica, economia modernizada, etc. Não deixa, todavia, morrer a Humanidade que a Civilização reclama, desde que consiga estabelecer este retorno às suas origens, à sua essência perdida - Mito, Tragédia... Tal retorno implica, necessariamente, na soberania do Super-Homem, como a condição para fazer renascer a Humanidade em novas bases morais.

Em pleno século XX - Nietzsche morre em 1900, exatamente -, o Ocidente, dourado pela ideologia vitoriosa do progresso social, antes de tudo precisava de um "profeta" com coragem para anunciar a "morte" de um Deus que não mais cabe à Civilização. Ainda que esta visão radical do crepúsculo dos deuses, da "morte de Deus" e do anúncio de um Novo Mundo feito à imagem e semelhança do homem, mas versada na idéia do Super-Homem, lhe tenha custado a incompreensão e até a demência, ironicamente , Nietzsche desferiu decisivas punhaladas na Moral de fundamento religioso, cooptada pelas suas "trincheiras": Estado, família , etc. É muita desproteção para um pensador solitário e fisicamente frágil assumir sozinho a tarefa de atravessar a ponte de seu obscuro abismo pessoal. É como afirma Albert Camus em sua obra O rebelde: "O homem é o único ser que recusa ser o que é".

C - Sartre.

Divulgador, a princípio, do pensamento de Heidegger e herdeiro de um avassalador sentimento do absurdo, nulidade e

abandono, que tomou conta da Europa das Duas Guerras, Jean-Paul Sartre (1905-1980), elabora uma contemporaníssima síntese de escolas: fenomenologia-existencialismo-psicanálise e marxismo - este numa etapa posterior -, embora tenha se definido sempre como existencialista.

A obra de sartre, muito ampla, extrapola a Filosofia para ganhar espaço na Crítica Literária, Ficção e Teatro, fato que facilitou em muito, e rapidamente, a divulgação de seu pensamento. E sua originalidade, aliás de forte atração, deve-se ao modo dramático como sempre pôs em relevo o problema do homem abandonado à mercê da sorte e ao risco de suas próprias decisões.

E a estaca zero de um pensamento que começa a fazer de Sartre uma espécie de "instituição intelectual de seu tempo" é A náusea (1938). Um romance que disseca até às vísceras humanas a busca do sentido existencial do sentimento de abandono. Segue-se especialmente O Ser e o Nada (1943). Nela os projetos do indivíduo se chocam com os projetos dos outros, uma obra de intenso e radical libertarismo e, se mal compreendida, de intenso individualismo. Mas é na conferência O Existencialismo é um Humanismo, (1946) que elabora uma síntese bem organizada de uma filosofia apaixonante e arrebatadora em que o homem é decidida - mente visto como arriscado projeto.

Já no teatro, a dramatização envolvente da tragédia de ser, de arriscar-se, de construir a própria liberdade, de resistir, inclusive politicamente, além do abandono ou da recusa, entre outras são idéias que ganham força em sua geração, devido sua extremada originalidade. - Entre quatro paredes, Mortos sem sepultura...

Mas é na chamada "literatura engajada", cujo conceito Sartre cria, - vejam-se os ciclos Os caminhos da liberdade e Situações, a partir de 1948 -, que trafega nas regiões dos problemas políticos e sociais e se livra de um presumível imobilismo, a que sua obra poderia ter-lhe jogado.

Do ponto de vista da revisão da moral, a ética implícita do existencialismo sartreano é instigante. Filósofo da "paixão inútil" e do drama da liberdade individual, Sartre parte de um radical ateísmo e tenta dele tirar todas as conseqüências possíveis, ao rememorar as palavras de Dostoiévski: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido". Ora, sendo Deus o fundamento último dos valores até então criados e mantidos pelo homem, uma vez abolido, todos os valores promanados desse fundamento deixariam de ser valores, princípios ou normas objetivas e universalmente válidos. Resta ao homem, então abandonado, fundamento sem fundamento, e não mais entregue aos valores criados por ele, a única coisa com a qual possa encarar como valor ou fonte de valor: a liberdade.

Como passam a inexistir normas que compensam seguir, o que determinaria o valor do ato concreto, particular? Exatamente o grau de liberdade com que o realiza. Se a liberdade é a fonte de todo valor, cada ato e cada indivíduo vale pelo uso que faz da liberdade, de forma que ser, entendido enquanto valer, - valer a pena ser -, está na proporção de ser livre. Mesmo encarado como "paixão inútil", o homem torna-se a própria liberdade, - sua fonte suprema - ao encará-la existencialmente. Vale dizer, ele a "inventa" e a "enfrenta" tornando esta o valor dos valores, já que não há valores transcendentes e universais exteriores a ele mesmo, isto é, ao próprio homem como indivíduo e criador de valores.

Mas, se este ponto de apoio é o indivíduo, trata-se então, de uma ética arbitrária?

Na verdade a construção da liberdade o livra do arbítrio à medida em que põe em circulação a idéia de "projeto " e "compromisso". Ora, para Sartre, ao escolher, o indivíduo de certa forma, compromete os outros e a Humanidade, por extensão significativa de sua escolha, dado exclusivamente este valor supremo, universal e inalienável, que é a liberdade humana. E já que sua escolha só pode ser feita em determinada situação e não

"fora da Humanidade", esta subsiste como projeto do uso que dela faz. "Quando faço uma escolha é toda Humanidade que escolhe comigo", diz Sartre, em belíssimo, denso e dramático texto. [18]

Assim, o homem livre, ou "condenado à liberdade " (sic), ultrapassa o risco de apenas perder-se na arbitrariedade , ao projetar-se. Valé dizer, toda vez que não abdica do próprio risco a que é constantemente jogado. "O homem será, antes de mais nada, o que tiver projetado ser", [19] mas só consegue sê-lo plenamente, quando assume e se assume em tal projeto, ainda que o outro lhe pareça um impecilho, ou o "inferno", como afirma em Huis-Clos (Entre quatro paredes), uma de suas peças teatrais. Somente na consciência da liberdade, da qual não pode se abdicar para ser, o indivíduo deixa de tornar-se apenas uma "vítima das circunstâncias" que o atormentam.

A partir daí, Sartre abre a discussão sobre o porquê do engajamento, sem abrir mão desse valor supremo, que em síntese é ele mesmo, o homem, e sem recair numa filosofia de valores extrínsecos ao próprio homem.

A forma dramática, compulsiva e "irracionalista"- como fora apressadamente acusado pela crítica - de fazer apologia da existência em contraposição às antigas filosofias da essência, - existência que tem prioridade sobre a essência mas não a nega -, tudo isso fez de Sartre uma espécie de revolucionário "guardião intelectual" de toda uma geração desesperada e carente de sentido histórico que o cercava. Com certeza uma das vozes intelectuais das mais lúcidas e brilhantes a denunciar,neste século conturbado, a agonia do homem livre, cujo sentimento de mal-estar irrompeu-se no século anterior, com Kierkergaard e Nietzsche, - ou mesmo noutro contexto, no recuo mais distante que fizemos até Pascal. Agonia que revela o mau uso que se fez da liberdade, inclusive em nome da Moral e da idéia (abstrata) de "salvação" a todo o custo. [20]

D - Freud.

Não dá para avançarmos sem passar por Sigmund Freud (1856-1939) que, ao lado de Marx (veremos), ajudou a repensar as bases da Civilização, cavando o subsolo das repressões que a encobrem, refletidas no indivíduo atormentado e seus enigmas inconscientes.

Neurologista e psiquiatra austríaco, [21] exerceu incansável trabalho, ao lado de outros psiquiatras como M.Chacot, o primeiro a lhe chamar a atenção para as relações existentes entre histeria e sexualidade, H. Bernheim, J. Brener, W. Fliers , E. Bleuer, C. G. Jung, Steckel Adler - pensadores deste começo de século -, amizades e colaborações marcadas também por decisivas rupturas, assim como pela inestimável colaboração da filha Anna Freud, com quem iniciara, pouco antes de falecer, uma obra dedicada ao estudo da personalidade de Adolf Hitler.

Bem, o que Freud explicou?

A importância decisiva de Freud se deve à criação da Psicanálise. [22] Mola propulsora para a discussão da estrutura e evolução do aparelho psíquico (Ego, Super-Ego, Princípio de Prazer e Princípio de Realidade, etc), seu dinamismo, os conflitos, as neuroses, as obsessões, as psicoses, os sonhos, a Cultura, - Totem e tabu, Mal-estar da civilização e outras obras -, a loucura, os chistes (ou trocadilhos), a psicopatologia da vida cotidiana - em que estuda os chamados "atos falhos" -, entre tantas questões.

Assim sendo, Freud dá decisivos passos para desentranhar elementos soterrados no inconsciente dos indivíduos, de inestimável valor para o melhor conhecimento e "purificação" do homem que a Civilização herdou. Considerou em especial o indivíduo repremido, dominado culturalmente durante o dia e atormentado durante a noite, produto de uma sociedade que o alimenta de valores extrínsecos a ele no presente e escamoteia heranças nega

tivas do passado. [23]

Particularmente em referência à crítica da religião, uma preocupação que marcou o empenho intelectual de Freud desde cedo - em 1904 já via a religião como uma projeção de símbolos no ensaio "Atos obsessivos e práticas religiosas", - mas ganhou força na sua principal obra sobre o assunto publicada em 1927: O futuro de uma ilusão.

Alguns conceitos chaves da Psicanálise iriam percorrer sua visão de religião: neurose, refúgio, consolo e, principalmente, o infantil sentimento de ilusão, que é a tese fundamental da obra. Uma ilusão de que se quer temos base racional para explicá-la, pois ela se aloja no reino do desejo reprimido , em que a religião se posta como sua estrutura catalizadora, projetando-o nas figuras divinas. Exemplo disso é a interiorização da autoridade dos pais - "o deus pessoal nada mais é que um pai engrandecido", dizia Freud, daí o fato de ver esta ilusão como algo "infantil". Na verdade o desejo projeta para uma dimensão do transcendente tanto a origem da proibição - o pai que ameaça, castiga, legisla... tudo isto projetado no Deus-Pai e consagrado na história de um povo eleito, etc - como a própria consolação - - um Deus que também nos consola diante da natureza, da vida e da morte. O próprio Freud afirma: "Seria muito bonito se existisse um Deus criador do mundo e fosse uma Providência cheia de bondade; seria muito bonito se tivesse uma ordem moral no universo e uma vida no além; mas constitui um fato extremamente impressionante que tudo isso corresponda exatamente àquilo que poderíamos desejar a nós mesmos." [24]

Também não deixa de ser importante a relação entre religião e neurose. Definida como refúgio, ela atrai a religião para si, para nela se alojar. Esta (a religião), identificada também como uma forma de neurose, desempenha um papel de esquecimento de situações desfavoráveis em que o homem se encontra e com as quais não se identifica, mas tem de justificá-las, como a mi-

séria, por exemplo, "A crítica freudiana da religião convergiu no plano psicológico às constatações de Feuerbach ('Deus é o eco de nossos gritos de dor') e de Marx ('A religião é o suspiro da criatura oprimida'). 'A tal preço, isto é, impondo a seus adeptos um infantilismo mental e provocando o engano das massas - ironiza Freud -, 'a religião consegue salvar muita gente das neuroses individuais'". [25]

Vendo seu trabalho exaustivo também na ótica da revisão de valores e da Moral, a decisiva contribuição e originalidade de Freud, neste século de intensa revirada de valores, é a teoria da sexualidade - libido, pulsões sexuais, instintos da vida e de morte, compulsão, perversões, moral vista como herdeira da culpabilidade do complexo de Édipo, etc... -, num processo de lento e conflitivo desnudamento da psiquê humana, notadamente a partir do método de regressão. Virando do avesso o desejo, Freud assumiu corajosamente uma tarefa intelectual e científica há muito reclamada pela civilização. [26]

Assim, a presença desta ciência hermenêutica neste século é decisiva ao avanço do homem, tanto na sua aplicação como ciência auxiliar às demais Ciências Humanas - Sociologia, Linguística, Antropologia, mesmo a Crítica Literária, a Estética... como na sua "diluição" nos costumes sociais, sobretudo quando nos auxilia na discussão cada vez mais viável dos problemas sexuais.

É pura e simplesmente impossível ignorarmos a importância da Psicanálise num século em que os padrões morais reprimidos reclamam e passam gradativamente por um processo de intensa revisão. Graças a Deus! Aliás, a Freud!

3.2 - Inquietações sociais (Filosofia, Crítica da Religião e da Sociedade).

A - Feuerbach.

O filósofo alemão Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), está ligado a uma formação da teologia protestante desde cedo, e desde cedo decepcionado com a influência que teria sofrido de Schleiermacker. Daí o fato de fundar as estacas de seu pensamento, filosofia e não mais na teologia, nas trilhas abertas pela filosofia de Hegel, o que torna conhecido, às vezes até impropriamente, como um dos iniciadores da corrente chamada de "esquerda hegeliana", pela crítica que elabora a partir desta trilha.

Desde que tornou docente da Universidade de Erlangen e pôde publicar suas obras, não teve mais sossego até recolher-se na aldeia de Bruckberg e terminar seus dias na solidão. Eis a sina de quem não pensa conforme os cânones de seu tempo.[27]

Se Espinosa já havia esboçado uma virada de pensamento que pudesse romper com a teologia clássica - a exegese bíblica nos moldes católicos, assim por diante - através da idéia de Substância, Feuerbach vai além, na proposta de uma antropologia substitutiva da teologia, sob as bases de um humanismo materialista.

Na verdade, com esta crítica radical, à Teologia e à Religião, dando-lhe um caráter antropológico e inaugurando o chamado materialismo moderno, rejeita tanto a Substância de Espinosa como o Espírito Absoluto de Hegel, tidas por ele como "entidades abstratas" que não põe ainda, em foco, "no lugar de Deus". o mais real dos seres: o homem. O grande significado de Feuerbach está aí nesta transição: do idealismo hegeliano ao materialismo histórico, inaugurando de certa forma o moderno conceito de alienação - de que Marx irá se servir sobejamente - e separando de vez a Religião da Filosofia, a Fé da Razão.

Quando à crítica da Religião, pelo menos suscintamente, como Feuerbach a enxerga?

Ele vê como idolatria ou como a projeção do homem alienado - eis o filão antropológico e ético desta análise - no lugar de Deus, este "produto da substituição do homem perdido." É por isso que pensou radicalmente nas bases de uma antropologia para reverter este quadro de projeção do psiquismo individual em todos os níveis: do pensar, do querer, do sentir, do sonhar, etc. Daí, a Teologia passar a ser um Antropologia, a Religião uma Filosofia.

O que Feuerbach quer é retirar de vez, de Deus, as qualidades da espécie humana que erroneamente lhe foram atribuídas num mecanismo de projeção: Onisciência (qualidade do saber), Amor (qualidade do sentir), Onipotência (qualidade do querer), assim por diante. "Supondo que falava a respeito de Deus, de sua existência e sua essência, de seus atributos e predicados, o homem, de fato, falava a respeito de si mesmo, projetando no exterior, ou 'alienando' sua essência. A essência do homem é projetada no exterior, como um objeto estranho e alheio à sua essência. Inconsciente de sua própria objetivação, o homem, imaginando que adorava Deus, na realidade adorava a si mesmo. Toda religião é idolatria, adoração pelo homem de sua própria essência alienada. Consistindo nessa alienação, a religião não pode tomar consciência de si mesma sob pena de deixar de ser religião e tornar-se filosofia, reflexão crítica sobre o conteúdo e a natureza da alienação." [28]

Na obra A essência da Religião, Feuerbach intenta esta virada radical. Ele quer "... converter 'estes amigos de Deus em amigos do homem', estes crentes em pensadores, estas pessoas que rezam em trabalhadores, estes candidatos à existência futuras em estudantes da vida presente, estes cristãos que, segundo a sua fé e sua própria confissão, são 'meio anjos meio bichos' em homens simplesmente, em homens completos." [29]

B - Marx.

Marx e Freud, em duas vertentes diversificadas mas paralelas, remaram contra as ondas do grande mar da Civilização. Este, afundando-se nos labirínticos abismos das inquietações psíquicas do indivíduo atormentado. Aquele, traçando, no mar revolto, o mapa ou diagnóstico das estruturas sociais alienantes.

Visto como o mais ilustre hegeliano de esquerda, Karl Marx (1818-1883), nasceu na Alemanha de Kant, Hegel e Nietzsche, um revolucionário e turbulento cenário europeu.

Imbuído dos ideários de transformação tão patentes no século passado, Marx desde cedo tenta desvendar as leis que regem as ações histórico-sociais do homem - e não do Espírito -, em vista da realização de seus objetivos, também históricos e sociais.

Num itinerário intelectual vasto, que começa com o jovem Marx dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844, O Manifesto comunista, de 1848, avança sua "utopia" de uma nova prática política, na reação aos chamados "socialistas utópicos" e outros teóricos representantes da burguesia vitoriosa, aprofunda a revisão de conceitos-chaves da Filosofia em A ideologia alemã (1845), faz a crítica da religião, até chegar à obra cientificamente mais densa e enciclopédica, O capital (1873...).

Aí, nesta obra de suprema maturidade intelectual e científica, e em grande parte publicada postumamente, a preocupação final de desmontar e analisar, engrenagem por engrenagem, a máquina de funcionamento da ociedade apitalista.

O começo de seu incansável trabalho, via de regra com a parceria e o apoio financeiro de Engels, inicia-se teoricamente com a mudança dos parâmetros de análise. Por exemplo, ao inverter o idealismo lógico de Hegel. Usando, então, de forma diferenciada, o instrumental lógico de Hegel - sua grande herança para a posteridade - e optando por uma análise o mais que possível "científica" dos mecanismos sociais, novos conceitos passam

a fazer parte, desde cedo, do vocabulário de sua obra: luta de classes, proletariado, socialismo científico, comunismo, traba - lho alienado, produção, mais-valia, mercadoria, entre outros.

Marx elabora, afinal, uma ética? Sim e não. Vejamos.

A obra de Marx não acentua prioritariamente uma É- tica, como disciplina, a exemplo de Aristóteles, Espinosa ou Kant. Acontece que só por ter pensado a ação do homem sob novo enfoque, a obra de Marx apresenta-se imbuída de uma preocupação também de fundo moral, apontando, portanto, para uma ética implí cita em sua radical análise do funcionamento da sociedade. Não uma ética idealista ou abstrata, mas uma ética de fundo, cravada na visão da História Real, por vias da Crítica da Economia Política, valor de todo seu trabalho teórico.

Tentando, então, enxergá-la diferentemente a par tir da busca de novos fundamentos para uma sociedade sem clas- ses, como Marx viu a questão da Moral?

Bem, se Marx não se interessou pelas abstrações te óricas de seu tempo,[30] tentou a todo momento eliminar a idéia de uma moral abstratamente universal, válida indiferentemente pa ra toda a sociedade afirmadas de cima para baixo, como as éti- cas de fundo religioso, heterônomas, - católica, protestante...-, amarradas às "verdades eternas", notadamente diluída na ideolo - gia burguesa da igualdade e freternidades abstratas, cooptada pe lo Estado e demais "trincheiras" da moral - família, educação , etc.[31]

Podemos dizer, em contrapartida, que, se Marx não criou, ao menos induziu uma nova Ética ligada ao conceito de *praxis*, tendo em vista, exclusivamente, a mudança revolucionária e, portanto, estrutural, das relações sociais de produção.

Mas o conceito primeiro e prioritário - antes mes- mo do conceito de *praxis* -, que liga tanto a linguagem de Econo mia como a da Ética, é o mesmo: o Valor. - E que conceito é mais

"ético" que o de valor? E a grandeza de Marx, sabemos, foi o fato de ter destrinchado a fundo a Teoria do Valor na busca da compreensão dos mecanismos práticos da vida social. Mecanismos estes que lhe forneceriam as bases científicas do conhecimento da mesma. Assim, na rasteira de seu discurso científico acerca da Economia-Política, pode-se inferir uma espécie de "discurso ético de fundo", sem recair, contudo, noutra heteronomia, isto é, da Moral em relação à Política, fato evidente na sociedade que analisa, não na sociedade que propõe para o futuro.

E qual o itinerário seguido por Marx?

Visto como efeito e espelho de uma alienação gigantesca e radical, a moral será atacada em suas causas e não externamente, como coisa em si, desligada dessas causas. Cumprindo o papel de espelhamento de uma sociedade de classes antagônicas, a moral atacada por Marx - por extensão a moral burguesa, sociedade que visa diretamente -, não poderia deixar de ser uma moral de classes, cuja função política é conservar, no interior dela mesma e de modo embaçado, (ideologias), as contradições que a produzem. Nesta crítica pode-se dizer que se delineia aí a "utopia moral" da obra marxeana.

Há um sentido, digamos, inclusive meta-ético, da inclusão, tanto da moral como das idéias éticas de época em época histórica, neste painel gigantesco da produção social. Com isto Marx nos revelou, tanto a Moral como a Ética, como produtores e produtos. Trocando isto em miúdos, a contribuição do marxismo, como uma filosofia dissidente, atravessada ou enviezada no meio das éticas anteriores, foi a de mostrar as formas de produção em si mesmas, todas elas em sua nudez social e suprema objetividade, incidindo na própria produção de idéias de cada período, e tudo isto, por sua vez, como produtos, brutos ou delapidados, da História - pelo menos desde o momento em que o homem começou a fazer História como "narrativa" dos acontecimentos. Os relativismos éticos de cada tempo são os resultados dessas formas.[32]

Assim postas as coisas, o marxismo aponta para uma abordagem revolucionária da Moral. Revolucionária não porque propõe mudanças apenas nas formas sociais, externas e aparentes desta ou daquela moral em questão, mas porque propõe uma modificação fundamental nas condições mesmas sob as quais só a moral como a própria reflexão sobre a moral (ética) se estabelece. Vale dizer, a questão central para o marxismo, seu grande "desafio moral", até, não se situa perifericamente no fato de mudar a moral, entendida sobretudo como mudança meramente normativa. Sem apreço algum às abstrações, o desafio do marxismo situa-se na mudança de relações ou de mecanismos de uma sociedade determinada que, por sua vez, produz um tipo de moral à sua imagem e semelhança. Aquela moral divisora entre dever e prazer, trabalho manual e trabalho intelectual, trabalho e deleite, aquela moral produtora da reificação, assim por diante, isto porque ela mesma - esta moral - nada mais é que correia de transmissão de uma sociedade que a faz ser assim, para que ela mesma - esta sociedade - se perpetue, mesmo com significativo avanço material e científico - -tecnológico.

Marx tinha consciência muito clara de que a decadência moral da sociedade capitalista só pode ser conseqüência de um sistema econômico que não consegue absorver o que produz, inclusive em se tratando de valores, sem que este mecanismo mais cedo ou mais tarde recaia na sua própria superação. Ora, o capitalismo tem de gerar um esquema de sociedade que por sua vez tem de - um imperativo sobre outro - incessantemente desviar esforço humano para a produção de objetos ordinários, efêmeros e daninhos, resultando no desperdício das capacidades do homem e nas potencialidades da natureza pelas forças do mercado, deixando intacta a propriedade e, o que é mais absurdo, as reais necessidades humanas.

Acontece, e que nem sempre percebemos claramente , que a máquina de quinquilharia social movimentada pelo Estado - burocracia, etc - produz um volume de idéias, e dentre elas a

justificação "ética" de seu funcionamento, que tornam prazeiro - sos o desperdício, dissimulando o próprio extermínio do homem e do meio. Tudo isto em nome de uma "felicidade", éticamente limpa, que o grande bezerro de ouro do capitalismo propicia a seus adoradores. [33]

E qual a saída revolucionária, que no fim das contas, e na prática, será moral e, por consequência, na teoria será ética?

Se Marx vê o proletariado, único sujeito histórico capaz de realizar mudanças estruturais efetivas, como classe destinada a revolucionar a História e abolir a própria relação de classes assim como o Estado que as mantém, então induz, daí, uma "moral proletária" nova. Concretizada em seu processo real de devir, esta moral só pode ter no proletariado seu inspirador. Uma moral universalmente humana e ao mesmo tempo a consequência , imediata,de seu próprio desaparecimento.

Vamos trocar isto em miúdos. Necessariamente contraditória no que critica e no que busca, a afirmação de uma ética implícita e mais abrangente e radical em Marx, implica imediatamente numa dialética de dupla afirmação e negação. Negação de uma moral previamente universal, abstrata e classista atual, e afirmação imediata e processual de uma moral ascendendo-se como o valor novo - neste sentido ela não seria apriorística -, o valor dos valores, como expressão da unidade e harmonia dos indivíduos. Contudo, esta universalidade da nova moral não é abstrata. Ela não reside na afirmação prévia de uma moral externa, mas vem a reboque do processo de afirmação das classes. Assim postas as coisas, o momento de síntese surge no fato histórico em que, abolidas as classes, a moral desse novo momento deixaria de ser expressão ideológica ou instrumental de relações sociais antagônicas e alienadas. Não haveria, portanto, razões históricas para esta nova moral ser abstrata nem classista - ou burguesa. [34]

Devendo intervir cada vez mais no interior das

estruturas da sociedade para transformá-la na *praxis*, o homem , tendo no proletariado seu protagonista, por um lado não precisa se preocupar com princípios morais alheios a seus objetivos históricos. Isto implicaria em recair em sentimentos moralizantes ao homem, - como a burguesia, por exemplo, produz o "puritanismo" etc. Por outro lado, o sentimento moral ligado positivamente à utopia das transformações revolucionárias da sociedade, prevalece como o próprio resultado dessa utopia positiva, isto é, uma espécie de zelo, humanamente universal, de um lado, e concreto , de outro, como sua conquista histórica.

É como afirma Adolfo Vázquez, estudioso do marxismo: "... uma vez que se toma consciência de que o homem é o ser supremo para o homem, e que este está humilhado e abandonado, a transformação das relações sociais, que o retém neste estado,converte-se para ele - como diz Marx - num imperativo categórico . Tal imperativo, certamente, não teria sentido se essa transformação ou restauração da dignidade humana fosse um processo automático e fatal. Portanto, a possibilidade de que a História tome outro rumo, se o homem não atua conscientemente como seu sujeito, coloca-lhe um problema moral." [35]

Quanto à História, vista na ótica do marxismo e na ênfase ao trabalho alienado como sua grande utopia, ela, a História, só pode tomar este rumo desejado quando a classe que produz for a dona do que produz e só isto a desfaz como classe ao desarticular as relações sociais de produção e todas as instituições, inclusive a moral, que as mantêm. [36]

Resta saber, a propósito de nosso tema, como Marx encarou a questão da religião.

A religião para Marx, da mesma forma que a moral , faz parte integrante da crítica às estruturas sociais alienantes. Não foi um tema que o ocupou como em Feuerbach. E foi mesmo em Feuerbach que buscou apoio para sua crítica da religião. Mas com uma diferença fundamental de mudança de ótica: enquanto Feuerbach

fez a crítica da religião como alienação do indivíduo, Marx fez o salto para a classe social, vendo a religião como o produto social de uma alienação mais gigantesca; não como "ópio do indivíduo" - como se Feuerbach tivesse dito algo nestes termos, como transferência, ilusão... tudo no nível pessoal - mas como "ópio do povo". Em outras palavras, Marx salta da relação religião e indivíduo, para a relação religião e sociedade. Não quer ver a religião do ponto de vista de indivíduos isolados - psiquismo... - mas inseridos na estrutura da sociedade, vivendo num determinado processo histórico.

Sua crítica da religião pode ser resumida da seguinte maneira:

A "consciência" - sentimento - religiosa em si é uma consciência pervertida - porque alienada - em relação ao conhecimento que o homem historicamente faz de si. Essa perversão não é causal, nem é desvio individual, interior, das pessoas em si mesmas, mas produto de uma perversão imposta pelo Estado e pela Sociedade em sua crua e concreta realidade: injustiças, desumanismos, reificação, etc.

Se para Feuerbach a essência humana é que era alienada, uma vez que projetada em Deus, para Marx essa alienação não passa de um aspecto a mais de uma alienação humana gigantesca e vinda de fora para dentro, de forças externas, de maneira que não basta denunciá-la, simplesmente. É preciso que os estado de coisas reais, que produzem esta alienação da consciência, tendo a religião como um dos sustentáculos, desapareça, para que a mesma, a religião, também desapareça.

E que estado de coisas é este? São as condições políticas, sociais e econômicas que produzem ou mantêm o sentimento religioso, como uma inversão - ou perversão - da realidade. Uma realidade crua, concreta, que em si mesma pretende que o homem a veja de cabeça para baixo - função da ideologia - para o mesmo homem permanecer como tal: escravizado, humilhado, assim por diante. O próprio Marx afirma, no seu clássico texto sobre

religião, de forma candente: "A miséria religiosa é, por um lado, a expressão de miséria real e, por outro, protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, como também o espírito de estados destituídos de espírito. Ela é o ópio do povo." [37]

Como "ópio", isto é, como expressão sentimental de uma "consciência" passiva e pervertida do sofrimento e da miséria, a religião pode até elevar-se à condição de protesto. Mas não passa também de um protesto abstrato, idealista, invertido -- em termos da relação teoria-prática não relevada à *praxis* - porque o mundo aí está invertido, fruto de um protesto produzido ideologicamente pelas próprias condições reais da sociedade, que também se alimenta desse protesto.

Estudando, em colaboração com Engels, o processo religioso ao longo da História, desde o Cristianismo Primitivo,[38] Marx até pergunta sobre o caráter profético da denúncia religiosa, como uma forma de consciência criativa, com inspirações revolucionárias. Mas a própria História, segundo Marx e Engels, -mesmo considerando momentos privilegiados como o surgimento das seitas milenaristas, as revoltas camponesas do século XVI, assim por diante - tornou as aspirações revolucionárias em sentimentos amorfos e difusos da compensação da miséria, transformando a esperança num mundo real diferente - sem injustiças, etc - na crença num outro mundo, irreal. "Fazendo esquecer uma situação que poderia ser mudada pela revolta e pela luta, a religião funcionaria como autoconsolação do povo porque ele não ousa revoltar-se ou não conhece o caminho da vitória. Assim, continua Marx, 'a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica com formas populares, seu ponto de honra espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, seu motivo universal de consolo e justificação'. A verdadeira natureza do homem seria o mundo do homem, o Estado e a sociedade. Quanto mais a realidade social e política se apresentar 'destituída de espírito', tanto mais a religião impelirá o espí-

rito humano para o além. Ela apareceria como medicamento que não cura a doença, mas como atenuante da dor: um paliativo, um narcótico." [39]

Qual seria, então, a solução histórica para tal situação de consolo inútil das classes?

Conclui-se, inevitavelmente, nesta trilha antropológica e não teológica pelo menos no sentido clássico, já aberta por Feuerbach, mas ampliada para a sociedade e a História por Marx, que a supressão da religião, enquanto "felicidade ilusória" das classes seria o caminho mais curto para a "felicidade real " do homem. Mas trata-se de uma luta árdua e lenta, de um trabalho de consciência entregue à própria filosofia, e não de uma espécie de supressão da religião "por decreto" pura e simples, o que seria um impensável absurdo. "... a tarefa da filosofia consistiria em desmascarar a auto-alienação em suas formas econômicas, depois de ter desmascarado a imagem religiosa da auto-alienação humana: a crítica do céu se transformaria, assim, na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito e a crítica da teologia na crítica da política." [40]

Ao investir na crítica da religião como parte da análise das estruturas sociais alienantes, Marx - e Engels - rechaçam o termo ateísmo para se contrapor ao socialismo, que propõem. - Não foi à toa que a Igreja tanto investiu no anátema ao "comunismo ateu" até nossos dias. Para eles a verdadeira questão não se situa aí, uma nomenclatura negativista que a nada conduz, por se tratar de um conceito ultrapassado. "... esse termo puramente negativo não se aplicaria mais a eles, posto que sua oposição não seria mais teórica e sim prática em relação à crença em Deus. Para o proletariado europeu do século XIX, Deus parecia não interessar mais: nem para ser afirmado, nem para ser negado." [41]

C - Anarquistas.

"Anarquistas, graças a Deus"?

A expressão entre aspas vem do romance de Zélia Gattai. Com certeza não é graças ao Deus cristão, mas a uma ideologia libertária, às vezes emocional, compulsiva, que, no frigir das relações sociais conflitantes deste século e meio que nos separam, tem misturado otimismo e revolta.

Desde o princípio o anarquismo se dividiu em duas vertentes. Uma, diria, mais "pacífica": Bakunin, Netchaiev, Malatesta, Fanelli, A. Lorenzo... outra, mais"violenta": Proudon , principal sistematizador do movimento operário e de massas de seu tempo, de influência intelectual só comparável à de Marx , assim como outros anarquistas como Babeuf, W. Godwin, este ainda numa postura crítica um tanto "moralista", Kropotkin, F.Pi y Magal, entre outros.

Firmando suas raízes na convulsiva Europa de meados do século passado e chegando aos Estados Unidos e América Latina, numa etapa posterior, o pensamento anarquista, sempre inquietante e renovador, está ligado à idéia de "ausência de governo" ou do Estado e, por conseguinte, de valores ou princípios estabelecidos que os mantêm. (*Ana* = negação, mais *arkê* = autoridade, poder, princípio, no grego).

De uma forma ou de outra o anarquismo sempre lutou pela conquista do espaço social e político aos que não o possuem, na ordem imposta pelo Estado, como os marginais, os desempregados, os camponeses, etc. Assim, não se retringiu a um movimento puramente intelectual e revolucionário, no sentido clássico destas palavras, embora sempre estivesse intrisecamente ligado às organizações operárias (anarco-sindicalismo), às Internacionais Socialistas e outras organizações de trabalho, à prática revolucionária direta, em geral sob inspiração dos chamados socialistas utópicos, como os clássicos Saint-Simon e Fourrier.

Fizeram também oposição ao marxismo ortodoxo - o

marxismo de "escola", de primeiro momento e sem revisão - e aos bolcheviques realizadores da Revolução de outubro de 1917 na Rússia, à Guerra Civil Espanhola (1936-39), a vários movimentos camponeses e dos "sem terra", à clandestinidade e outras formas contemporâneas de ação política e negação do Estado, às formas extra-oficiais de casamento, à busca de novas formas de prazer, assim por diante, sempre tomando posições enriquecedoras para tais movimentos.

Guardadas as devidas proporções de tempo e espaço, não seria exagerado dizer que o anarquismo, seja em qual vertente tenha se expressado, está para o Estado contemporâneo, o que as heresias estavam para a Igreja. Em sua insistente oposição teórico-prática em relação aos poderes constituídos, os anarquistas, mesmo passando por injustiças clamorosas, fizeram significativos avanços.[42] E para quem pensa que o anarquismo se restringe aos movimentos operários do passado, engana-se. O inesquecível maio de 68, na França, notadamente, assim como agrupamentos pacifistas da contra-cultura dos anos 60/70 expressaram, caminhando já para este declínio do século XX, o mesmo descontentamento frente aos valores estabelecidos que já inspiravam os anarquismos há mais de um século.[43]

E quanto a moral anarquista? Podemos falar nestes termos?

Se o movimento prega, *latu sensu*, a anti-ortodoxia, a anti-ordem estabelecida, a anti-autoridade, o anti-valor, etc, por exclusão, pensar numa "moral anarquista" nos cânones da Moral decadente do elo - leia-se pacto forçado - Igreja-Estado, seria no mínimo curioso.

Mas isto não implica que o anarquismo, como ideologia libertária, não só em termos políticos *strictu sensu*, não tenha apontado saídas ou propostas práticas para a sociedade e, como extensão, até novas propostas de "padrões" morais - É possível propor uma nova moral sem padronizá-la? Toda proposta de

afirmação, negação ou mesmo neutralidade frente à moral estabelecida não deixa de ser uma postura, em si, moral.

Ledo engano de quem enxerga apenas posturas de completa neutralidade do anarquismo em relação ao que criticam. Desde suas origens, afrontando diretamente o liberalismo clássico, individualista e ao mesmo tempo classista, assim como a ideologia vitoriosa que sacramenta de vez a brutal relação capital-trabalho e seus produtos - como a mística do desenvolvimento, da ordem, do progresso, etc -, o anarquismo, pelo contrário, prega a completa liberdade dos indivíduos em relação a tais valores. Ao mesmo tempo, para não recair num liberalismo individualista, busca soluções comunitárias, associativas e de cooperação, indo mais para o encontro da "ordem natural", como foi anteriormente proposto pelos fisiocratas ou nas idéias iluministas de Diderot, em sua concepção de "ordem natural". Ou, ainda, remonta às noções pré-iluministas inspiradas no "bom selvagem" de Rousseau. - Bom, à medida que posto em liberdade.

De qualquer forma, sejam quais forem seus modelos ou vertentes, o anarquismo, é necessário ressaltar, apareceu como um dos mais importantes frutos históricos e políticos do século passado, incidindo no radical questionamento dos valores éticos, morais, religiosos e sociais em geral, na teoria e na prática. Quanto à moral cristã, aliás, os anarquismos significaram uma espécie de válvula de escape como um produto histórico-social inevitável dela mesma, a moral, em seu percurso de flagrante decadência, e à baila das inquietações contemporâneas.

3.2.1 - Marx-Nietzsche-Freud: pontos de convergência na crítica ao Cristianismo.

A crítica da religião em Marx, Nietzsche e Freud não se resume à crítica ao Cristianismo, mas tem no Cristianismo um alvo privilegiado - principalmente com Nietzsche.

Se vasculharmos mais amplamente, olhando para traz,

percebemos que essas filosofîas são o fruto maduro da grande virada antropocêntrica gerada na cultura ocidental e assumida pela Filosofia, antiga *ancilla theologiae,* em que pensadores anteriores a estes três, como Espinosa, Kant, Hegel, Feuerbach e outros prepararam terreno. Feuerbach, por exemplo, é de fundamental importância, quando "limpa a área" da reflexão, substituindo a teologia pela filosofia e põe o homem no centro de seu materialismo, como o protagonista de toda reflexão.

Quanto ao pensamento cristão, só depois que deixou de contemplar o próprio umbigo, vale dizer, de gerar polêmicas teológicas abstratas e infrutíferas e de sustentar os abomináveis anátemas lançados contra os "pensadores ateus" - destituídos de "expressão religiosa", do "sopro divino", etc - é que pôde encarar de frente a crítica radical à religião. Então os teólogos - e sobremaneira a contribuição das teologias protestantes - puderam perceber que algo de novo, e até de "profético", e de fundamental importância para a vivência da fé também poderia vir das penas dos "ateus materialistas", considerando inclusive o impacto que causaram na cultura secularizada de nossos tempos. Em outras palavras, perceberam, na convergência dessas reflexões em relação ao mesmo tema - Cristianismo - que a fé poderia encontrar aí também um novo sopro de vida.

Marx, por exemplo, é de fundamental importância para acordar os teólogos do milenar sono dogmático da Igreja e suas denúncias repetitivas: o paganismo dos indivíduos, a falta de fé ou a fé vivida na esfera privada, sem conteúdo social transformador, etc, jamais enxergando a perversão de instituições sociais, como a própria Igreja, o caráter "narcotizante" de como essa fé era dimensionada, a alienação religiosa como sub-produto da alienação social: do Estado, da Sociedade, e aí a Igreja, assim por diante. Foi a primeira "bofetada" que chacoalhou as ações infrutíferas dos pensadores cristão, deixando-os "estonteados e ao mesmo tempo alertas. "Diante da crítica marxista, muitos cristãos reconheceram suas falhas históricas e seus compro-

missos com sistemas de poder e formas de exploração humana. A partir daí refinaram o senso de fraternidade e as aspirações de justiça através de meios práticos e eficazes, passando a apelar para a responsabilidade de todos que fossem seguidores do Cristo na missão de reconstrução da história como co-participantes da criação divina." [44]

Nietzsche atacou a falsa moral, a moral dos fracos que só interessa aos fortes. Estes, assentados sobre sistemas de poder em que a própria Igreja se alimentava e repassava-os à moral: moral de culpabilidade, de fraqueza, dos mandamentos vazios, da condenação... enfim, uma "moral do inferno" em nome do próprio "céu" tão abstrato, porque representado por um "deus" que sufocou o homem e precisa "acabar de morrer" - historicamente - para que o homem sobreviva. Nietzsche anuncia a morte desse deus moralista, o Deus dos mandamentos e da obediência, que diminui a atividade criadora do homem. O Deus-garantia de uma ordem moral do mundo em que é impossível criar novos valores, um Deus *ex-machina*, encarregado de justificar a fraqueza humana e suprir as lacunas do pensamento e da ação do homem." [45]

Freud, finalmente, atira os golpes mortais contra um Cristianismo que se alimentou de dicotomias - alma/corpo, céu /inferno, espírito/matéria...-, trazendo outra dicotomia para o cenário de suas reflexões: a relação sexualidade/afeto, tão cara à Igreja, milenarmente reprimida neste campo.

Curiosamente, Freud não descarta a fé religiosa e até vê no que chama de "ilusão" religiosa o apoio para o homem descomprimir-se, desde que as condições psicológicas para a vivência da fé sejam orientadas no sentido não mais de encarar o mundo como o espaço de "imundície" da matéria - corpo, sexualidade... - e tenta dar um salto absurdo, para fora do corpo em busca da "perfeição", como se aí, neste mundo de abstrações,as potencialidades humanas pudessem ser resolvidas e vividas em plenitude. A psicanálise - não só do indivíduo como da sociedade- é com certeza a mais importante "ferramenta teórica e histórica "

de que o Cristianismo e a Igreja de nossos tempos necessitam. "A psicanálise é vista assim como um meio, entre tantos, que permite descobrir e libertar no homem suas potências de amar a Deus e ao próximo, criando as possibilidades necessárias para que elas possam desabrochar em cultura, generosidade e liberdade." [46]

Marx, Nietzsche e Freud, todos os três assentados numa base antropológica em seus empenhos intelectuais, convergiram para uma ajuda na própria redescoberta da dimensão revolucionária do Cristianismo.

Com relação à nossa tese aqui, em que a redescoberta do corpo acontece como a grande "epifania" ou manifestação da Nova Cultura, tão secularizada mas não necessariamente anti-cristã em sua essência, Marx, Nietzsche e Freud estão na encruzilhada de três grandes redescobertas tão caras à revisão de sentido histórico do Cristianismo: o corpo negado como espaço da "salvação" - pela antiga teologia e moral (Nietzsche); o corpo negado como espaço de ação, isto é, pela reificação historicamente condenadas das relações de trabalho e pela alienação daí decorrentes - no escravismo, na sociedade feudal, na sociedade tecnológica e no capitalismo, notadamente (Marx); e o corpo negado como impulso erótico, sob o esforço conjunto das outras duas negações anteriores e estas três como a anuência do Cristianismo e da Igreja (Freud).

(Ficam registrados, nestes capítulos, apenas estes pontos de convergência entre os três. Ainda voltaremos a eles,ao revisitar a atual antropologia teológica contemporânea, mais adiante).

3.3 - Inquietações culturais (Filosofia, Literatura, Arte...)

A - Literatos.

Do pensamento filosófico passamos à Literatura, enfocando dois contemporâneos e conterrâneos do século passado, nascidos no mesmo ano. Um, prosador, Gustave Flaubert (1821-1880). Outro, poeta maldito, Charles Baudelaire (1821-1867). Detratores do puritanismo pequeno-burguês, essas duas figuras indesejáveis da Bèlle Époque foram autênticos "flores do mal" de uma sociedade visceralmente hipócrita e viciada por uma moral à qual eles não se adaptavam.[47]

Flaubert. Com certeza, pela primeira vez, após os clássicos greco-romanos, coloca na Literatura, de forma tão límpida, um inquietante drama social e moral. Um caso de adultério de uma mulher - "adultério" de homem não era adultério da mesma forma, para esta moral puritana.

Trata-se do romance Madame Bovary, moeurs de province, (Mme Bovary, costumes de província, 1957), uma obra antiromântica que chocou a consciência burguesa da época. Emma Bovary, no caso em foco, educada para servir aos ideais de um falso romantismo, casada com um médico estúpido, incompetente, vê-se seduzida por um dos "conquistadores profissionais" de salão e inicia um processo de decadência pessoal, até o suicídio.

Obra chocante, ferina, cáustica, inquietante e de forte desmascaramento social, escrita por um autor profundamente desiludido - ele mesmo costumava dizer: "Mme Bobary c'est moi"-e que ridiculariza e caricaturiza de forma impiedosa uma sociedade de classes que se esconde atrás de Mme Bovary. Tudo isto Flaubert o faz magistralmente, cena após cena, em que expõe à sociedade francesa sua própria vida social e moral, como um corpo aparentemente sadio, mas doente em suas células. Ele a disseca com seu bisturi de palavras ferinas, sobre a mesa de uma espé-

cie de "cirurgia literária". [48]

Baudelaire. Já o poeta, também anti-romântico e crítico Charles Baudelaire, amante, boêmio inveterado, figura às vezes contraditória, muito comum aos artistas da época, da mesma forma sacode os meios burgueses com sua obra mais conhecida: Les fleurs du Mal (As flores do Mal), publicada no mesmo ano que Mmme Bovary, 1857.

Ao mesmo tempo em que herda o romantismo "tétrico" de Edgar alan Poe e Gerard du Nerval, Baudelaire expressa tenaz oposição aos excessos sentimentais e retóricos do romantismo floreado, incorporando nele a matéria grotesca da realidade. Mas com certeza foi o lado erótico de seus poemas, da mesma maneira que o erotismo exposto de Flaubert, que lhe valeu a acusação de "imoral"por uma sociedade que ainda assolapava impiedosamente o corpo, de modo indireto e hipócrita. Baudelaire pode ser considerado, em relação a tal sociedade, uma autêntica "flor do Mal". Ou, o primeiro dentre tantos"poetas malditos" desde o final do século passado, conforme expressão de Verlaine, em 1883. Pior ainda, um "satanista", conforme outra acusação pequeno-burguesa da época. [49]

B - Artistas.

Entramos para o século XX legando dos irmãos Lumiére, entre outros colaboradores, o cinema.

Mesmo se transformando num produto industrial sofisticado, de altos investimentos e disputas comerciais, atravessado por burocracias, produzindo e endeusando mitos, o cinema sintetiza hoje uma dinâmica e efetiva crítica à sociedade, em sua questionadora missão, fazendo rir, chorar ou pensar. Nele,em especial, mesmo que via de regra baseado em textos literários ou documentários não escrito exclusivamente para o cinema, os padrões morais passam por intensa revisão. [50]

Como reflexo vivo de inquietação contemporânea, va

mos salientar aqui, também *en passant* , apenas a mais hilariante das figuras clássicas do cinema, gênio por excelência da chamada Sétima Arte: Charles Spencer Chaplin (1889-1977), e sua irreve - rência tragicômica.

Chaplin. Travestido na figura de um genial vagabundo, Carlitos, e trajando a inconfundível indumentária que o imortalizou - bigode ridículo, gravata borboleta, chapéu côco, bengala torta, sapatos velhos, furados e grandes, calça presa a suspensórios...-, o desajeitado Carlitos fura todos os esquemas das bem-arranjadas relações sociais. via de regra apertado pelas circunstâncias nos trajetos de sua genial inadaptação à sociedade e em conseqüência do corre-corre, esconde-esconde, ponta-pés no traseiro... - "A bunda é a sede de nossa dignidade", dizia Chaplin -, [51] faz rir, faz pensar e cativa crianças de 0 a 90 anos do mundo inteiro.

Todavia, por trás da situação tragicômica de um humor extremamente imaginativo, Carlitos dissimula um lirismo profundo, como a forma mais sutil de por em relevo a beleza da vida. Beleza que não se pode deixar esgotar nos dispositivos de controle social. Ao identificar-se com o humilde homem do povo, radicalmente marginalizado, e não usando a palavra, - por questão de técnica cinematográfica ainda insuficiente e também por embotar a imaginação -, Chaplin usa da mais ferina arma que aprendera desde cedo com sua mãe: a mímica. É com ela que desmitifica a falsa dignidade burguesa e o farisaísmo do bom comportamento social.

E não é só. Mesmo encarnado no irreverente Carlitos, chaplin é também trágico em tudo o que faz - Tempos Moder - nos, Luzes da cidade, O grande ditador, A procura do ouro... O próprio Chaplin afirmava certa vez: "Amo a tragédia porque ela é bela. E a única comédia que vale a pena é aquela que contém a beleza." [52] Duas dimensões do humano bem fundidas numa só peça de arte cinematográfica. Rir com Carlitos, portanto, sempre pareceu

-nos e continua a nos parecer um convite ao comprometimento com o mais grotesco e ao mesmo tempo rebelde dos humanismos. Humanismo que em Tempos modernos aparece como a mais perfeita síntese contemporânea e n'O grande ditador a mais gritante denúncia. É como afirmara certa vez Blaise Cendrars: "Os alemãs perderam a guerra porque não conheceram Carlitos em tempo." [53]

Chaplin morreu no natal de 1977. Para o cineasta brasileiro Glauber Rocha, este fato - morrer no natal - pareceu-lhe um desafio simbólico à civilização contemporânea ameaçada pelo apcalipse. "A morte de Chaplin - diz Glauber - corresponde hoje à morte do humanismo do século XX, no definitivo fracasso da Civilização Ocidental." [54]

Sempre desaparecendo numa "estrada de póe e esperança" [55] nas cenas finais de seus filmes,Carlitos em geral nos deixa mudos de tantos risos.

Estado, Sociedade, Religião, Moral, Moralismo, Ética? Tudo isto parecem frágeis vidraças de uma sociedade armada sobre os edifícios do racionalismo e de tão pouco sentimento verdadeiro. O estilingue do ingênuo e ao mesmo tempo rebelde personagem de O garoto cuida de estrilhaçar. Sob a face da angústia dissimulada no riso, é a inquietação contemporânea virándo arte. Único espaço deveras "sagrado" onde a Beleza não morre.

Picasso e outros. Exemplos não faltam. Sabemos. A rebeldia andou e ainda anda solta neste turbulento século de radical metamorfose. Na pintura o maior gênio contemporâneo desta arte, Pablo Ruiz y Picasso (1881-1973), o sério autor de Guernica, depois de ter provocado muitos escândalos com o tocante erotismo de seus desenhos, numa foto memorável, exibe ao mundo suas cuecas, num gesto hilariante de toureiro desalmado.

Na música, o ex-beatle, John Lenon (1940-1980), autor de Imagine, música de densa e poética mensagem sobre o futu-

ro do homem, posa nu em seu "leito nupcial" ao lado da inseparável companheira Ioko Ono, num hotel de N. York, repetindo cenas de escândalo já vividas pela sua geração em Woodstock, nos anos 60.

Estes e tantos outros são exemplos da demolição de modo pacífico, por vezes "agressivo", de qualquer forma inevitável, de uma antiga ordem estabelecida, seja questionada pela arte, seja desmistificada no cotidiano das massas ou dos indivíduos. Uma moral que há muito reclama por sua "desintoxicação" cultural, pelo menos desde a Bèlle Époque.

C -"Niilistas", desencantados, sonhadores.

E no dia a dia das manifestações culturais, a moral contemporânea, antes, em suas raízes, estabelecida como utopia positiva pela História como a única forma viável, agora vai cedendo às expressões de tocante niilismo. Este instigante e avassalador sentimento revela ainda hoje que a febre do desencanto radical nietzscheano não era passageiro. Aliás, tão incompreendido em seu tempo e contexto, Nietzsche volta a ser devorado nas universidades nos anos 80, não só na Europa, ainda o palco de mudanças fundamentais, como noutros centros culturais. (N. York, notadamente). Espaços privilegiados em que as raízes do desencanto por vezes se alimentam da superfície ainda rasa de um solo histórico e cultural novo. Além de ultrapassar fronteiras geográficas, este sentimento de mal-estar ultrapassa também a filosofia para ganhar outros espaços, crescendo em volume e intensidade.

Com o passar do tempo, cada vez menos a moral estabelecida resiste a essas expressões de tocante niilismo, nestes tempos em que o sartreano "risco de liberdade" do homem ocidental está em jogo. Já em vias de globatização das formas de cultura e poder, - veja-se "Glasnost" russa, modernização da China ,

etc -, o homem contemporâneo vive como pode e nem sempre suporta - como nas reações moralistas - as inquietações provocadas pela metamorfose de suas circunstâncias incindindo sobre sua própria essência. Vejamos.

No pós-guerra, o existencialista Albert Camus (1913 -1960), que já havia explodido o edifício dos valores morais e políticos com O estado de sítio, no teatro, entrega a seus leitores os romances A peste e O estrangeiro. Eugène Ionesco (1912-...) e Samuel Becket (1906-1970), sacodem o teatro europeu com as encenações "do absurdo" (O rinoceronte, A lição, Esperando Godot...) Bertold Brecht (1898-1956) debulha o autoritarismo dos dogmas da Igreja ou de qualquer poder estabelecido com Galileu Galilei.[56]

Mas esse niilismo não é produto apenas de obras filosóficas, literárias ou artísticas. Ele vem diluído nas formas culturais das mais diversas e nas formas organizadas e amplas de luta cotidiana. E mais: ele não é apenas o veneno destruidor , mas por vezes se transforma paralelamente em doses de esperança e sonho de um novo tempo, nova ordem. Vejamos.

Os anos 50/60 na Europa e noutros centros são os anos de "soltura" cultural, que começa com a moda - camisas e calças largas estilo James Dean, etc - e se amplia nas manifestações culturais renovadas - literatura estilo Jacques Kerouack, etc.[57]

Tais manifestações culminam na revolução *hippie* como a expressão máxima do debulhamento dos valores. E neste rol de manifestações a moral herdada pela juventude, notadamente, como algo colado ao corpo e impregnado nos gestos culturais cotidianos e nas instituições, é impiedosamente sacudida nos anos 60.

Ainda podendo dar-se ao direito de sonhar, os estudantes de Paris vão às ruas nos idos - tão próximos - de 68, para "exigir o impossível" e deixar nos muros às marcas de suas utopias. Nessa época a contracultura já grassa no Ocidente. Revolução Hipiie, Woodstock e congêneres.

Os anos 70, que representaram um assentamento da poeira levantada na década anterior, foram os anos do parasitismo consumista/conformista pequeno-burguês. - Anos da proliferação dos testes de Cooper, da alimentação natural, das aulas de culinária via TV, etc. Nem por isso deixou de ser também a década do descontentamento, e dos sonhos, concomitantemente, apelando para o imaginário popular, artístico, etc.

E os anos 80 dão continuidade ao sentimento de desencanto, às vezes assumindo formas agressivas, como os movimentos *punk, dark,* e congêneres.

Mas as inquietações contemporâneas, sejam elas quais forem, ou quais direções elas tomam - sociais, políticas, científicas, existenciais, culturais... -, são o reflexo de algo mais profundo que as aparências fazem notar. A metáfora é um tanto batida, mais vale dizer que tais inquietações são apenas a ponta do *iceberg* de uma crise mais profunda refletida sobretudo na moral - ou nela dissimulada. São, na verdade, indícios de uma civilização agônica. Não por acaso a chamada Civilização Cristã Ocidental. E diante desta agonia, a moral que até agora a representou, mais como paciente que como agente, sofre um estado de inadequação de valores às vezes doentia e absurda - como pudemos ver.

Alguns elementos significativos, respondem, como húmus fertilizante de uma dupla inadequação: uma inadequação teórica e doutrinal do Cristianismo, cuja antropologia passa por uma profunda releitura teológica, e uma inadequação histórica e institucional da Igreja de Neo-Cristandade, ainda enfrentando sua própria luta agônica de sobrevivência. Assim, questões espinhosas se apresentam às teologias cristãs do momento - inclusive nesta hora de salutar encontro ecumênico - e sobretudo para a instituição. No âmago destas questões - injustiças sociais, mundo do trabalho, da reificação, da automação, nova Moral e Nova Ética enfrentando questões vitais como aborto e outras... - está a mais espinhosa de todas, para o Cristianismo e notadamente

para a Igreja: a questão do corpo.

Vamos continuar na trilha dessa indagação, mesmo reconhecendo os esforços gigantescos de re-estruturação, em vista de um necessário *aggiornamento*- inclusive já tentado - conscientes, no entanto, da metáfora evangélica: "Não se coloca vinho novo em odres velhos; do contrário, os odres se rompem, o vinho se derrama e os odres se perdem. Coloca-se, porém, o vinho novo em odres novos, e assim tanto um como outro se conservam." (Mt. 9, 16-17).

4 - A Igreja Católica contemporânea: do anátema ao diálogo.

4.1 - Ecos do Vaticano I: o anátema.

Este subtítulo aqui dado, "do anátema ao diálogo", é o título de um livro do pensador marxista-cristão francês contemporâneo Roger Garaudy. Evidentemente uma referência à evolução das posições da Igreja sobre o "comunismo e materialismo ateus" e tantos outros embates a que teve e tem de enfrentar, desde o século passado, quando o conclave do Primeiro Concílio do Vaticano selou uma posição de repúdio à modernidade.

Mas a palavra anátema - posição de intolerante endurecimento, inaceitação, ex-comunhão, - corresponde perfeitamente às posições da Igreja que fez do Vaticano I, na segunda metade do século passado (1870), uma reação ao espírito de modernidade da Civilização e ao avanço das classes sociais revolucionária na Europa, notadamente. Uma reação a uma necessária e emergente releitura e reinterpretação da Igreja tridentina, neo-tomista em suas bases teológicas ou sacramentalista em suas expressões litúrgicas e sociais, diante de um mundo que se industrializava e se industrializa até hoje, que se urbanizava e ainda se urbaniza, de forma marcadamente acelerada e uma Igreja que ainda mantinha boa parte de sua estrutura mental arcaica: romana, eu-

ropéia, corporativa, e até"semi-feudal".

Uma Igreja que precisou desencastelar-se e enxergar o lado social do mundo, frente às evidentes ebulições de classes, ainda que por questão de tática ou mesmo de estratégia de sua atuação: pelo medo de perder com o tempo o contato com as massas, notadamente o operariado urbano. Evidentemente este manifestava cada vez mais preocupações mais urgentes e vitais que não o investimento na prometida "salvação" da alma ou "perdão"da Igreja.

Assim postas as coisas, muito no atacado, Leão XIII, praticamente o primeiro "papa social" da Igreja, a bom tempo, no final do século passado, começava a tomar consciência de que já não poderia contar com as alianças tradicionais - as classes burguesas e as ideologias que as sustentam como a moral puritana, a aliança forçada com o Estado cada vez menos "clerical", por exemplo, - a fim de garantir a presença e a continuidade de sua instituição como *Ecclesia docens* ou, para utilizarmos em bom momento o próprio nome de uma encíclica, como *Mater et Magistra*, da sociedade ou da humanidade.

Cumpria, então, recosturar inclusive sua posição política frente ao mundo moderno, ao "Estado laico" e às classes sociais, principalmente as camadas sociais subalternas - o proletariado e as classes médias urbanas - já que também se distanciava, embora mais lentamente, do mundo camponês e rural que começava a se desfazer em relação à suas antigas estruturas: as últimas "amarras" da antiga estrutura feudal. Criaram-se estruturas de influências novas mas "amorfas" no sentido da transformação real da sociedade, como se refletiriam neste século a Ação Católica e, mais recentemente, os Cursilhos de Cristandade, por exemplo. Formas de ação mais "preservacionistas" que"revolucionárias" ou transformadoras.

A bem da verdade a Igreja de pós-Vaticano I e de Leão XIII ainda não tinha escopo para uma ação transformadora juntamente com a sociedade se não para benefício próprio. Aliás,

toda sua estrutura de ação nova, articulada após o Vaticano I, se deu como ação para a sociedade, de cima para baixo, mas bem ao molde de um conjunto de ação maternal, de *Mater et Magistra*. De qualquer forma a Igreja começou a enxergar o social, ainda que das janelas do Vaticano e isto não é pouco diante de uma hierarquia milenarmente esclerosada.

É neste sentido que a encíclica Rerum Novarum é o primeiro fruto de uma virada para o social, acontecia mais de meio século após aquele conclave.

De qualquer forma a Igreja vive ainda no mar revolto da modernidade como um barco meio à deriva do tempo, desde meados do século passado, com as revoluções operárias debaixo de seus narizes, por exemplo, até a revirada social e cultural das utopias políticas e morais já deste século, no limiar de uma crise estrutural, abrangente, profunda, em dia mesmo com a crise de valores que varre a Civilização contemporânea. Por isso teve de buscar novos caminhos, a seu modo, metamorfosear-se para dar respostas até mais urgentes que pensava para o mundo e para si mesma, inclusive tendo de conviver com conflitos internos sem precedentes. Assim, a postura do Vaticano no que diz respeito às relações Igreja-mundo tem de sofrer mudanças sucessivas e radicais. Mudanças que nem sempre a Igreja, seja como estrutura eclesiástica, seja como comunidade de Fé - *Comunitas fidelium* - é capaz de assimilar tranquilamente.

No entanto, a "leitura" que a Igreja fez nestes primeiros momentos acerca do mundo moderno, mesmo considerando as primeiras encíclicas sociais de Leão XIII, ainda é uma leitura ressentida, como se o mundo tivesse sido dominado por Satã e a Igreja tivesse perdendo para ele uma "batalha milenar de domínio do mundo", de cultura, etc. Na verdade a grande batalha que a Igreja começava a perceber que perdia não era fundamentalmente a de domínio do mundo, compreensível num universo feudal e medieval, mas da própria compreensão deste mundo. Tratava-se de uma visão tipicamente romântica, medievalesca, de quem ainda não quer

enxergar o mundo novo como o espaço de mudanças profundas em todos os setores e que a Igreja não seria mais capaz de controlar, exatamente porque seria incapaz de compreender. Daí o fato do mundo moderno ser encarado como problema, como o espaço da perdição: o Protestantismo, o materialismo ateu, o comunismo, as lutas sociais... tudo passava a ser excomungado como "ameaçador", "satânico". assim por diante.

Daí a reação contemporânea, sob vários aspectos, visando contrapor essas "ameaças": a proclamação da infalibilidade papal, como o grande fruto da reação do Vaticano I, a reafirmação de antigos dogmas, como os referentes a Maria - Imaculada Conceição, Assunção aos Céus de Corpo e Alma, etc -, num espírito apologético típico da contra-Reforma, só faltando à Igreja a recuperação literal dos Sagrados Tribunais da Inquisição. E, do ponto de vista teológico, o ressurgimento do tomismo - mesmo dentro de uma perspectiva "liberal" - para ser aplicado nos seminários, à catequese, etc. O próprio Leão XIII dedica uma encíclica ao sistema filosófico de Stº Tomás de Aquino. Como sabemos, o teólogo mentor de uma espetacular síntese teológica que "fechou" o mundo teocêntrico medieval, no século XIII, e conseguiu dar uma arquitetura mental abrangente e invejável à teologia - como havia realizado Aristóteles, na Filosofia, já na Grécia helenística - bem como uma visão hierarquizada do mundo, da natureza e da sociedade, onde a religião aparece como o fundamento de toda ordem social, ou mesmo à ordem natural das coisas.

A reação contra o mundo moderno, da parte do magistério eclesiástico já aparece em documentos de verdadeiro anátema. É o caso da encíclica Mirari vos, de 15 de agosto de 1832 - portanto, antes mesmo dessa crise de fim de século vir à tona - em que o papa Gregório XVI literalmente condena a liberdade de consciência como "um conceito equivocado" e até mesmo uma "loucura". Ou mesmo trinta anos após, 1864, essa identica condenação recai sobre a liberdade religiosa, o progresso e o avanço científico, a modernidade, pelas penas do papa Pio XI, com certeza o

papa mais intolerante e conservador da modernidade, na sua encíclica Syllabus Errorum, especialmente no seu artigo 80. Trocando em miúdos, a Igreja, tendo no *Syllabus* o seu símbolo de anátema, queria continuar encastelada diante de toda e qualquer mudança.

Outras encíclicas, exortações, documentos e homilias célebres viriam aparecer, defendendo sempre a supremacia de poderes e direitos - jamais de deveres - da Igreja e a afirmação apologética de sua competência, então inquestionável. "Em 1888 na encíclica Exeunte Jam Anno, Leão XIII retomava o texto de uma das cartas do apóstolo João para dizer que 'tudo o que existe neste mundo é concupscência da carne, concupscência dos olhos e soberba da vida'. dominava nessa época uma concepção na qual o mundo aparecia como passivo por natureza, envelhecido e estático. (...) Pio X inaugurou o século XX denunciando aqueles que "abraçam as mais audaciosas aspirações daquilo que sem cessar exaltam sob os nomes de ciência, crítica, processo, civilização.' Em 1907 redigiu uma encíclica especial para condenar 'as doutrinas modernistas' que 'penetram quase nas entranhas e nas veias da Igreja'. em 1910, um *motu proprio* estabelece as leis para 'rechaçar o perigo do modernismo'. Em 1903 na encíclica E Supremi Apostolatus, Pio X denuncia o fato de que 'o homem, com uma temeridade inominável, usurpou o lugar do criador (...) e dedica a si mesmo o mundo visível à guisa de templo', esquecido daquilo que, em 1939, Pio XII chamaria de ' a inanidade do esforço humano'. Se é verdade que, com Pio XII o pensamento oficial da Igreja se mostrou mais flexível, dando-se conta das mudanças e abrindo-se às conquistas da ciência, o esquema básico de interpretação do mundo permaneceu o mesmo: de queda em queda, até a sua ruína final. (...) Defendendo posições conquistadas durante séculos contra as 'forças do mal operantes no mundo moderno', a Igreja 'resistia por sua inércia' - *mole sua stat* -, conforme a famosa frase pronunciada pelo dominicano Lacordaire, falecido em 1861."[58]

A crise de neo-cristandade começava a por em xeque-mate a estrutura da Igreja como *Ecclesia docens* . Assim, já

na primeira metade deste século, as atuações de convergência, apenas e tão somente de cima para baixo, pois a Igreja ainda via o mundo a partir das janelas do Vaticano, começaram a sofrer influências de novas formas de atuação, de baixo para cima, mesmo sob firme orientação de um Magistério Eclesiástico que precisava recuperar tempo e espaços perdidos e dar resposta não mais apenas por inércia às novas condições de missão da Igreja.

Daí o aparecimento da Ação Católica, cujo lema estava bem expressa na frase: "voltaremos a fazer cristãos os nossos irmãos". Com ela o aparecimento dos chamados "padres operá - rios", e, principalmente, o desenvolvimento de novas vertentes do pensamento teológico, sobretudo na França, aflorando às novas consciências uma vital discussão sobre o problema da "Igreja no Mundo", e sua postura: forma de ver este mundo e vivê-lo. [59]

Esta pressão "de baixo para cima" em relação à hierarquia, traz o fato absolutamente novo de uma extensa camada de leigos começar a ocupar espaços, tanto na luta social como no esforço de "recristianização do mundo" - apostolado leigo, principalmente - em direção às massas de quem a Igreja sentia estar-se afastando. Ansiosa por tornar-se presente em todos os passos do homem moderno, a Igreja, inspirada nas exortações de Pio XII, principalmente, criava uma elite de leigos como extensão da missão doutrinal da hierarquia, fornecendo a ela o "embasamento teórico" para a sua "missão de universalidade". Assim a Igreja estaria cobrindo o abismo existente entre ela e o mundo, em especial as massas de trabalhadores.

Sobretudo após a IIª Grande Guerra, um contexto novo, social, político e psicológicamente favoráveis se abria a essas massas, católicas ou não. A propaganda anti-marxista evidentemente foi a arma, aliás o tiro de culatra da Igreja para reverter suas perdas, já que as massas que se encontravam "fora da Igreja" se acentuavam. Lança-se então uma verdadeira campanha de recuperação do tempo perdido e inicia-se uma verdadeira militância em busca dos "irmãos ateus" mas também "filhos de Deus".

Daí, a efervescência de agremiações como a JOC (Juventude Operária Católica), LOC (Liga Operária Cristã) mais tarde o MPF (Movimento Popular das Famílias), os padres-operários e tantos outros que, como advertiam alguns cardeais e bispos em 1946, "a Igreja os reprovariam pelo fato de ter escorregado do espiritual para o temporal." [60]

De fato esta prática das "mãos estendidas" da Igreja em busca de novos adeptos revelar-se-ia mais tarde decepcionante. Ou os movimentos se desfaziam, ou se metamorfoseavam, como o MPF se transformaria no Movimento de Libertação do Povo, já plenamente carregado do discurso de consciência social e da luta, então pioneira pelos direitos humanos - que a ONU iria consagrar em discurso oficial - ou se tornavam autênticas dissidências, como o movimento dos padres-operários. Era a exigência histórica da "nova encarnação" da Igreja, agindo não mais "de fora" mas "de dentro" das massas, respirando seu ar,sua vida, seus anseios, e elaborando suas formas de organização; formas que levavam esses movimentos, quase que naturalmente, às metamorfoses, às dissidências ou mesmo às dissoluções.

Mas na base destes primeiros sinais de mudança da Igreja já a partir de baixo, e tra-muros em relação à hierarquia foi-se alaborando aos poucos a própria reflexão teológica que saltava dos edifícios de pedra do eo-tomismo, tão em voga nos seminários de formação do clero, para novas linguagens e preocupações no sentido de reinterpretar a própria leitura evangélica à luz da modernidade.

A hierarquia não era capaz de perceber mas a Igreja já iniciava uma profunda revirada em sua "leitura" dos novos tempos, mesmo ainda sob a intolerância do anátema, em seus velhos e surrados chavões. "O aprofundamento da doutrina, a renovação do vocabulário e das referências históricas, perante a situação e os sistemas de pensamento contemporâneos, constituíam impulsos no sentido de mudar, se não a estratégia da Igreja Católica, pelo menos a sua representação. Surgiu então uma profusão de

escritos, voltando a situar, no seu contexto bíblico ou patrísti co, as noções de missão, corpo místico, Reino de Deus, *Kerygma* (anúncio), catequese, testemunho, diaconia (serviço), etc. O desenvolvimento de que era objeto o pensamento teológico permitiu assim situar, como novo estado de espírito, muitas fórmulas e definições demasiado rígidas do magistério. A teologia católica se renovava por uma 'volta às fontes', por uma compreensão mais flexível e mais 'original' da vida cristã." [61]

4.2 - A Doutrina Social da Igreja: prenúncio do Vaticano II.

Já estamos distanciados exatamente um século da Rerum Novarum, de Leão XIII, datada de 1891. Mesmo tendo sido a primeira encíclica social da Igreja dos tempos modernos, ela nasce sob os ares do *Syllabus*, e já atrasada quarenta e três anos após o Manifesto Comunista (1848), vinte e sete anos após a Iª Internacional Socialista (1864), oito anos após a morte de Marx (1883) e as edições sucessivas de O Capital.

Embora representando um primeiro e importante passo em direção ao social, ela não vem atrasada apenas do ponto de vista cronológico, mas pincipalmente do ponto de vista doutrinário, quando o mundo moderno e a luta social ensandecida das massas operárias e camponesas são vistas como um "problema". Aliás, seu ponto de partida é uma constatação assustada de que "... um terrível conflito nasceu entre as classes" [62], dando mostra de quais seriam as posições posteriores da Igreja frente aos embates do mundo moderno, notadamente em seus conflitos sociais.

Tratava-se de uma posição de declarada defesa da diferença de classes. Poucos anos antes, 1888 o próprio LeãoXIII, na encíclica Quod Apostolici Muneris, que seria retomada em 1903 numa exortação de Pio X, dizia ser "... conforme à ordem estabelecida por Deus que haja na sociedade humana príncipes e súditos, patrões e operários, ricos e pobres." [63]

Algumas décadas se passaram e a humanidade, já no século XX, vivendo trasformações revolucionárias profundas, como a Revolução de 1917, serviram apenas para acentuar, do ponto de vista social, a posição da Igreja como a "defensora da ordem pública contra as forças revolucionárias destrutivas", assim por diante. Ou seja, nitidamente um discurso pró-capitalista.

Quarenta anos mais tarde, 1931, no intervalo histórico das Duas Guerras, e exatamente na encíclica Quadragesimo Anno, comemorativa da Rerum Novarum, uma encíclica que de fato marcou certo divisor de águas neste lançamento de olhar da Igreja em direção ao social, a intenção continua sendo a de "restauração da ordem" e a defesa da propriedade privada dos meios de produção pelo mesmo Pio XI: "Foi da natureza, portanto do Criador, que os homens receberam o direito de propriedade privada." [64]

Seu sucessor, Pio XII, não fica atrás nesta defesa declarada do capitalismo avassalador de uma época de guerras imperialistas, olhadas do alto de uma torre de marfim. Assim, na encíclica Sertum Laetitiae, exatamente no ano de início da IIª Grande Guerra, 1939 - e da morte de Freud, entre tantos fatos - Pio XII afirma categoricamente: "... a história destes séculos atesta que sempre há pobres e ricos. A inflexível condição das coisas humanas faz pensar que será sempre assim." Uma nítida defesa da manutenção do *status quo*. "A propriedade privada - segue Pio XII - é a garantia de liberdade essencial da pessoa humana." [65] Em outras palavras, a Igreja que no *Syllabus* tanto atacou a liberdade, notadamente a liberdade de pensamento, não podia ter mais a postura diante da liberdade de mercado. Até parece, com estas encíclicas e tantas exortações, documentos oficiais, etc, que estamos diante dos capítulos das doutrinas neo-liberais modernas.

Neste sentido, até a IIª Guerra e seu término, em que novas estratégias de domínio do globo se definem, a posição da Igreja diante das questões sociais em nada avança com relação às posições da Rerum Novarum de 1891. Mesmo quando acena por

certa participação dos operários, de alguma maneira, na propriedade das empresas, sua gestão e seus lucros - relembrando, ainda que de modo difuso e acrítico o corporativismo medieval, - a Igreja não acena qualquer esboço de crítica ao sistema capitalista. Apenas permanece em posição de lamúrios contra a desorganização da sociedade provocada pela desenfreada corrida aos lucros.

Foram necessários sessenta anos, após a Rerum Novarum, isto é, justamente nas encíclicas Mater er Magistra e Pacem in Terris, de 1961/63, para que um novo marco da Doutrina Social da Igreja acontecesse, a partir das penas dos papas João XXIII - possivelmente o papa mais "visionário" da Igreja nestes dois mil anos - e de Paulo VI, respectivamente. A *Mater* e a *Pacem* é que rompem com o cerco do anátema, sobretudo diante das lutas sociais e do comunismo, e dão um salto verdadeiramente qualitativo de uma hierarquia já trôpega em suas tentativas de recuperar tempos e espaços perdidos.

Mas aí já estamos no limiar do Vaticano II, ou mesmo dentro dele, praticamente. "A inflexibilidade do pensamento oficial católico em relação a certos problemas foi pouco a pouco cedendo diante dos sucessivos fracassos das tentativas feitas pela Igreja de ganhar autoridade ou, pelo menos de travar diálogo com as massas trabalhadoras (Ação Católica, padres-operários, Missão Operária, etc). Criou-se assim na Igreja um clima de reflexão e meditação teológicas, cujos resultados seriam as encícli - cas sociais de João XXIII, Mater et Magistra, de 15.05.61 e Pacem in Terris, de 30.04.63, de Paulo VI. Além disso um outro problema se colocava à Igreja: os povos dos países subdesenvolvidos. Mons. Marcier, bispo do Saara, afirmaria no concílio que 'se a Igreja não mudasse, ela se separaria desses povos como já tinha acontecido com a classe operária na Europa'".[66]

4.3 - Vaticano II: a janela aberta para o mundo e o futuro.O desmonte da estrutura tridentina.

Quando o papa João XXIII, segundo relatam os anais da hierarquia, ao reunir o Conclave em 1962, foi até a uma das janelas do Vaticano e a abriu exclamando: "precisamos de ar novo aqui dentro", mal sabia o significado profético deste gesto simbólico. O desejo de ar novo deveu-se à asfixia e ao mal-estar que tomou conta de uma instituição esclerosada pelo tempo e pelas circunstâncias, notadamente no pós-guerra, e de sua impossibilidade de desencastelar-se para por os pés no chão de um mundo para o qual se julga anunciadora da palavra, - Daquele que tanto pregrinou descalço sobre o pó de suas estradas.

Em todos os níveis e em todas as dimensões, não só institucional - um conjunto de "... instituições eclesiásticas , sempre concebidas na perspectiva de uma civilização rural ultrapassadas", conforme reza documento de 1971, de Conselhos Presbiteriais europeus - mas também uma profunda e avassaladora "crise de fé", segundo palavras, naquele mesmo ano, do abade J.C. Boureau, uma crise de credibilidade, de linguagem, de identidade. "Tudo na Igreja é objetivo de críticas: as instituições e os homens, os atos e as palavras, as intenções e os métodos, o passado e o presente" - conforme palavras do teólogo Henri de Lubac , em agosto de 1964, durante a realização do próprio conclave.[67] Ao substituir João XXIII, falecido em 1963, durante o Vaticano II, Paulo VI, já na sua primeira encíclica, Ecclesiam Suam, afirmava que "... a humanidade está em vias de grandes transformações, agitações e desenvolvimentos, que mudam não apenas suas maneiras exteriores de viver, mas também suas maneiras de pensar. (...) Tudo isso, como as ondas de um mar, envolve e sacode a própria Igreja."[68]

Uma crise abrangente que atingia a vida sacramental, os cultos dominicais e o ainda lento - na década de 60 - esvaziamento das Igrejas; o início do fechamento de muitos seminá-

rios; as dissidências oficiais ou oficiosas provenientes da ação mais diferenciada do cânones de padres leigos - como os padres-operários - ou da elaboração teológica; a pouca vitalidade da pastoral tradicional, tão sacramentalista, ou a fragilidade das tentativas de reconquistar os "irmãos ateus", ou dispersos, nas JOCs, JUCs, etc; a desestruturação, mesmo que ainda lenta para a época, de instituições tidas por nós aqui como "trincheiras" da Moral Cristã Ocidental, como a família, a educação, as relações de trabalho, a crise geral do Estado; a existência, ainda que tímida para a época, de grupos marginais de cultura - ou contracultura, conforme seriam conhecidos mais tarde - que culminariam com a explosiva e geral revolução cultural dos anos 60 e no pós-68. Tais grupos, pioneiros nas críticas às instituições que tomaram conta das décadas de 60 e 70, viraram totalmente as costas para a Igreja, como o mais evidente anseio de"desclericalização" das influências culturais das massas. Enfim, em que pese ser a única instituição milenar do Ocidente, com uma tão antiga e insuspeitável vitalidade, a verdade é que a Igreja iniciou nos anos 60, sua crise final de declínio, ao lado da própria civilização que ajudou a criar e manter.

De uma forma ou de outra, se a Igreja experimentaria novas táticas ou novas formas institucionais, permanecendo sua estratégia no sentido de reconquistar o rebanho disperso; ou se a Igreja faria a mais profunda revisão tanto de suas estratégias como de sua crise de identidade, a verdade é que ela se colocava diante de um momento privilegiado de mudanças . Agora, até que ponto a Igreja teve condições, como uma instituição milenar tão historicamente enraizada para tentar mudanças tão profundas nesta dupla direção, é um problema histórico que o próprio tempo a ela apresentava, e ainda apresenta, e de que ainda não somos capazes de avaliar plenamente seus resultados.

De qualquer forma, mudanças aconteceram e não foram poucas, em se tratando de uma estrutura institucional e histórica de tal monta. As primeiras mudanças foram verificadas no

âmbito da ação pastoral e notadamente em sua linguagem. O latim deixa de ser a língua oficial, principalmente dos cultos; o aparato litúrgico do sacerdote, agora de frente para os fiéis nas celebrações, - missas, procissões, festas, etc - torna-se mais simplificado. Até a linguagem arquitetônica dos templos se moderniza a partir dos anos 70, descarregando aquele peso triunfalista que marcou a era tridentina e fez dos espaços das igrejas algo parecido com a marcação de cenas de teatro: um lugar para o altar, distante do povo e separado pela mesa de comunhão, outro para o púlpito, para o confessionário, a sacristia, uma infinidade de altares paralelos para os santos de devoção das mais variadas, a divisão de espaços para homens e mulheres, irmandades e por vezes até pessoas ilustres, ... tudo isso se desfez. Foi o início do verdadeiro desmonte da estrutura tridentina que se verificou a partir mesmo do interior dos templos, de uma nova linguagem usada na relação com o "rebanho" e na abertura do antigo espaço sagrado e intocável dos padres para o leigo. "Assim, em vez de 'apostolado' e 'missão' fala-se em 'diálogo', em vez de 'rebanho' diz-se 'laicato', em vez de 'obediência' diz-se 'compromisso', em vez de 'conquistar o mundo para Cristo', fala-se em 'servir ao mundo'". [69]

O que se esperou deste que foi chamado por João XXIII por "um concílio para o nosso tempo"?

A expectativa era a saída da posição de anátema ao mundo moderno, verificada desde o Vaticano I, e que a Igreja deixasse de agir contra o mundo, mas inserido nele e a favor dele. Daí, as duas grandes bandeiras da renovação: a sua linguagem, principalmente a sacramental, e a inserção do leigo como colaborador efetivo na economia da salvação, para melhor poder ajudar a compreendê-lo e, quem sabe, transformá-lo.

A dimensão pastoral, renovada radicalmente, e a dimensão social de inserir-se na realidade bruta das massas e das classes, notadamente as menos favorecidas, como o apelo ao que

se convencionou chamar de "sinal dos tempos", podem ser atestadas em dois textos ou constituições, produzidos como frutos maduros do conclave. Uma das constituições, como texto dogmático mas bem iluminado como produto do tempo, é a Lumen Gentium, de 21 de novembro de 1964; outra, pastoral, a Gaudium et Spes, de 7 de dezembro de 1965. Principalmente este último, um verdadeiro libelo de uma nova literatura produzida por um magistério eclesiástico, se não renovado, pelo menos mais esclarecido.[70] "O que se esperava do Vaticano II era que se empenhasse numa renovação da Igreja. Que integrasse do Vaticano I sobre a infalibilidade do Papa na doutrina da colegialidade episcopal, inserido aquelas num contexto eclesiológico mais comunitário e democrático. Que definisse de maneira mais clara o lugar e a responsabilidade dos leigos na Igreja. Que colocasse a Igreja numa atitude 'realmente missionária'. Que, sem deixar de respeitar as 'formas próprias do mundo', soubesse encarnar-se nele e animar as suas estruturas. Que estimulasse os cristãos a empenhar mais decididamente as suas forças na construção deste mundo e na resolução de seus problemas. Que a Igreja manifestasse melhor a sua 'catolicidade', entendida como a 'capacidade de respeitar diferentes culturas', de batizar sem ocidentalizar', de 'gerar para Cristo sem alienar tudo quanto neles existe de aspirações e valores cristãos purificando a Igreja de todo triunfalismo, reconhecendo as suas culpas nos cismas, do passado, bem como a existência de comunidades cristãs, separadas, tanto no Oriente como no Ocidente. Que aceitasse as consequências advindas do movimento ecumênico. Que professasse a liberdade religiosa, etc."[71]

A contar por esta lista de obrigações a que a Igreja se impôs como exigências à sua humildade para reaprender com a História presente o que o tempo dela exige, diríamos que a Igreja, desde Trento e a Reforma/Contra-Reforma, viveu, e ainda vive, sua mais profunda metamorfose. Seja apostando em mudanças táticas de ação permanecendo na sua anterior estratégia de *Ecclesia docens*, mãe e conselheira, seja rearticulando também sua

estratégia para reavaliar, com o próprio mundo moderno em crise , os seus destinos.

Evidentemente que o desmonte da estrutura tridentina provocou reações e dividiu o alto clero, desde o Vaticano II até nossos dias em "conservadores" e "progressistas". Foi o alto preço que a instituição pagou e ainda paga para sua tentativa de *aggiornamento* e sua aproximação verdadeira com os povos. Não foi à toa que o poder de atuação e influência da Cúria tornou-se mais relativizado no conclave, para que outra Igreja, notadamente a do IIIº Mundo, pudesse ter voz na Igreja dos quarteirões do Vaticano. A periódica chamada de sínodos para a discussão de problemas que afligem a Igreja na atualidade - como a intricada questão do celibato, no sínodo de 1970 e agora em 1990 - sem ter de esperar por outro Concílio e a ênfase às Conferências Nacionais de bispos, mostram bem, tanto a velocidade das exigências do mundo moderno como a maior velocidade de uma Igreja agora menos centralizada, menos encastelada e menos burocratizada. Para tanto, evidentemente, a ala mais avançada do Concílio, aquela representante especialmente do IIIº Mundo - da África e das Américas Central e Sul - acabou prevalecendo e pressionando a Igreja na construção de um diálogo eficiente, substituindo os antigos anátemas do Vaticano I, e produziu textos - Constituições, Decretos... - de rara luminosidade, como a Gaudium et Spes, em cuja abertura se lê: "As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo." [72]

Quem diria! Não é à toa que da antiga linguagem oficial, em que o mundo era encarado como "presa preciosa de satã", passa-se a falar em dignidade da pessoa humana, nova educação , ecumenismo, respeito aos cultos orientais e às diversas culturas, direitos humanos - que tanto tem tirado o sono de governantes do IIIº Mundo - assim por diante.

Evidentemente, então, que a chamada Doutrina Social

da Igreja passaria por nova reelaboração, tendo nas encíclicas sociais de João XXIII e Paulo VI o ponto de partida e nos documentos do Concílio - como a *Gaudium...* - a grande inspiração. "O esquema sobre a 'Igreja no mundo' e a aprovação final do texto da Constituição Pastoral Gaudium et Spes revelam uma Igreja decidida a se desvincular dos detentores do poder e a 'voltar às fontes' a fim de redescobrir o rosto original de um Cristianismo primitivo de pobreza e fraternidade. Tirando as lições de suas derrotas desde o alvorecer dos tempos modernos, analisando de modo crítico os erros cometidos no século XVI, quando da entrada em cena da sociedade mercantil, no século XVIII, com a subida ao poder da burguesia, no século XIX, quando do aparecimento da questão operária e do socialismo científico, a Igreja tentaria , durante o Concílio, ajustar sua teologia e sua constituição às novas condições sociais e econômicas da segunda metade do século XX, levando em conta os progressos técnicos e científicos, a industrialização, as conquistas da classe operária, a afirmação e a expansão dos regimes socialistas, a ascensão e a independência dos povos até então colonizados." [73]

É neste sentido que o Vaticano II, cujos desdobramentos ainda se fazem sentir vinte e cinco anos depois, e ainda que possa ter sofrido certo processo de descontinuidade - seria a Igreja ainda hoje uma instituição essencialmente conservadora? - pode ser encarado como a grande janela aberta ao mundo e ao futuro. aberta no sentido de que os analistas e teólogos convencionaram chamar de "sinais dos tempos" e sua busca de compreensão, da cultura contemporânea, tão conflitiva, uma compreensão selada na humildade desta escuta, face à dignidade do mundo, da História e de si mesma.

É nesta direção que deve passar também a sua"releitura" do corpo, de que veremos mais adiante. Antes, restam ainda questões inerentes ao mundo novo que precisamos vasculhar no que diz respeito à secularização da cultura: sua necessidade histórica como um conjunto de "sinais dos tempos" apontando para a emer

gente compreensão do novo - não no sentido do imperativo dos modismos, evidentemente - bem como de seus desvios e eventuais perigos.

5 - O mundo que a Igreja ainda não compreendeu: De volta à espinhosa questão da Moral Contemporânea à luz da secularização da cultura.

5.1 - Cultura secularizada e fenômeno religioso contemporâneo.

É possível que ninguém ouse duvidar de que, no mundo contemporâneo, sobretudo no Ocidente, as religiões cristãs e as religiões em geral, a religiosidade, Deus, o Cristianismo, como doutrina ou filosofia de vida, as organizações religiosas (etc) vêm perdendo gradativamente a posição hegemônica sobre a cultura: no tocante ao "direcionamento" ético-moral ou mesmo o antigo prestígio da religião sobre o pensameno e a conduta das pessoas em particular, ou das massas em geral.

À exceção dos teólogos afeitos à Teologia da Libertação - veremos adiante -, como Pablo Richard, que aponta na tese da "morte da Cristandade" contraposta a um lento mas vital "renascimento da Igreja", uma gama de teólogos ou analistas em geral, estiveram ou ainda estão à escuta do anúncio "profético " de Nietzsche, de um século atrás, sobre a "morte de Deus" como o prenúncio de uma nova era tida inclusive como "pós-cristã" para alguns analistas ou observadores.

Do ponto de vista histórico genérico, o século XIX, o século de Nietzsche, que instaurou a crítica mais radical, apontou, para o ponto comum dessa crítica, uma cultura cada vez mais secularizada, herdeira das questões abertas já pelo homem pós-renascentista, que aspirou uma cultura humanista, criou a Reforma, aprofundou tais questões no ritmo das ideologias bur-

guesas revolucionárias, das transformações científicas, até aportar na baía multidividida de um pensamento filosófico em novo cenário, cada vez mais esfacelado. Também a barca da teologia aí, a reboque desse cenário de um mar agora entrecortado de novas embarcações diante de águas rotas, viu-se inadequada com seus antigos instrumentos teóricos de navegação, perdendo a antiga, unitária e quase exclusiva visão de horizontes. Destarte, já aquele século, o novecento, apostou na busca de uma "religião racional", herança já de indagações passadas, o racionalismo do oitocento. Daí, a proliferação, por exemplo,de seitas racionalistas e esotéricas, como a Marçonaria, o Racionalismo Cristão, entre outras, investindo tudo contra o "obscurantismo" da religião, notadamente a Católica. Pudera, a Igreja Católica até justificava do ponto de vista intelectual tais posições, independentemente das ideologias - burguesas, positivistas... - que as animavam, dado sua esterilidade teológica e os anátemas que lançava o mundo e a modernidade.

Assim, mesmo pensadores divergentes, filosofica e politicamente em suas metodologias ou formas de pensar e agir , mas banhados nas marés refrescantes de uma cultura secularizada, como Comte e Marx, só poderiam ver a religião como fase retrógrada, obscurantista e superada do conhecimento ou das aspirações humanas; algo que deveria ser transformado ou simplesmente desaparecer, sendo substituído pelo novo humanismo leigo, secular. Comte chegou a professar a necessidade dessa transformação, identificando as religiões do passado até o presente momento como a "fase infantil da Humanidade"; Marx, indiferente ao seu futuro "desaparecimento", chegou a chamar a religião de "ópio", como nos é sobejamente conhecido.

O século XX, como era de se esperar, já que a História não anda de marcha-a-ré, aprofundou esta tendência, mesmo em setores da teologia, onde teólogos até prognosticavam não só a "morte histórica do Deus cristão", conforme a profecia nietzscheana, mas da própria religiosidade, como fenômeno cultural ge-

ral, tendo em vista um futuro cada vez mais secularizado, "racional" - ainda que o racionalismo filosófico tenha se esgotado como"escola" - e principalmente pragmático da cultura contemporânea. Assim, principalmente numa perspectiva européia, [74] onde a Igreja se distanciava das massas, notadamente no tocante à luta operária e socialista organizada, abordagens consideradas utópicas, como a busca da salvação "fora do mundo", representou a necessidade premente de se repensar as relações do Cristianismo com a História, a Sociedade, as classes, as culturas... mas não aliviou a temerosa observação, inclusive dos chamados "teólogos da morte de Deus", de que a religião cristã não fazia mais sucesso na conduta das pessoas e das massas. Tema extremamente polêmico e que exige cuidados em termos de abordagem. "A análise das instituições religiosas, principalmente no mundo ocidental, revela de modo evidente que estas sofreram profundas mudanças, as quais podem ser verificadas tanto pelo enfraquecimento das funções que desempenham, como da correlata desorganização interna da própria estrutura eclesiástica. Realmente, observou-se nos países do Ocidente uma gradual substituição da orientação de vida fundada, de modo básico, nas idéias de inspiração religiosa pela crescente influência de instituições profanas. Assim, a medicina, a psicologia, as ciências sociais, a pedagogia e a psicanálise passaram, pouco a pouco, a ser tomadas como fontes de explicação da natureza humana e fundamento adequado para orientar a conduta dos homens. Dessa forma, essas ciências vieram em grande parte substituir os padrões morais e religiosos que inspiraram a formação da cristandade." [75]

Outro fator relevante que está no centro da questão de uma cultura contemporânea em vias de crescente seculatização é a correlata e também crescente urbanização e/ou metropolização do globo, independentemente de áreas mais ou menos avançadas econômica, tecnologica ou socialmente. A metropolização dos grandes centros urbanos ou a urbanização de pequenos guetos de população via de regra "isoladas" vai-se tornando o espaço vital

cada vez maior de respiração de uma visão cada vez mais secular do mundo. Isto implica inexoravelmente numa espécie de "recuo ideológico" e até "pragmático", por uma questão de novas fronteiras de influência do próprio discurso cristão, notadamente do discurso católico tradicional: seu raio de ação, sobretudo nas culturas camponesas, sua presença como alternativa quase que exclusiva de conduta moral e religiosa, etc.

Ora, como urbanização e secularização não se distanciam de uma cultura e visão de mundo tecnológica, os países capitalistas, como alternativa ideologicamente pragmática, via de regra fazem florescer a cultura secularizada como a "melhor alternativa de vida". Por seu turno, os países socialistas, vale dizer, que adotaram o caminho histórico do chamado "socialismo real", desde suas lutas históricas, ideológicas e revolucionárias de articulação e implantação do novo *regime* político, também navegaram à vontade no mar da secularização, chegando inclusive a adotar posturas nitidamente anti-religiosas em seus regimes de governo, abolindo de vez aquilo que consideravam sob a pecha de "alienação" ou "ópio" - para sermos bem clássicos.

Somam-se, ainda, ao insucesso religioso contemporâneo e hodierno, as crises internas e de identidade vividas pelas igrejas cristãs, afetando a própria organização eclesiástica, como a carência de sacerdotes, seja por falta de seminaristas, seja pelo abandono voluntário da batina, a crise ideológica e prática do esclerosado mas ainda endurecido sistema de autoridade interna da Igreja, as buscas de formas novas de organização hierárquica às expensas de resistências institucionais, como a abertura de espaço à ação do leigo na Igreja Católica, assim por diante.

Por outro lado, nossa análise desse insucesso religioso contemporâneo, cujos valores são cada vez mais vitimados pela varredura de uma tendência também cada vez mais secularizada de alternativa de vida, tecnológica, metropolitana, pragmática e universal, podem também mostrar-se leviana se não conside -

rarmos a outra face da moeda: o fato de que, por maior que seja este insucesso das fórmulas antigas, a religião não morreu ao todo como busca de identidade ou de alternativas, pessoal ou comunitária. Nota-se uma tendência crescente a deslocar-se para outros focos de atenção, independentemente das heranças históricas recebidas, - já que uma das características da cultura pós-moderna, além da fragmentação é uma espécie de "esquecimento" das raízes -, mas surgindo até como alternativa, em muitos casos revoltadas ou desiludidas, diante das "ausências de respostas", seja das fórmulas tradicionais de vida, valor, conduta, etc, seja já da própria cultura secularizada.

Assim no Ocidente, espaço civilizatório onde se firmou de vez o culto do individualismo, também hoje pragmático recrudescem as buscas de soluções pessoais firmadas na interiorização, na auto-comunicação com o Divino como apogeu da liberdade de escolha e da livre subjetividade. Buscas reveladas, por exemplo, no interesse pelas religiões orientais ou por tradições místicas do Oriente que se conservaram esotéricas ou ocultas. Mesmo nos países de formação cristã, descobertas de antigas religiões como o Hinduísmo, o Budismo, a Teosofia e tantas doutrinas espirituais de fontes culturais antigas, ligadas às tradições egípcias, babilônicas, chinesas... anteriores ao Cristianismo entram para o dia a dia desse ramerão de buscas, formas e fórmulas novas, religiosas ou para-religiosas de vida ou conduta espiritual ou moral: Astrologia e Nova Era (a de Aquarius), *New Age*, Biocibernética, Holismo, Homoterapia, *Karma* Musicoterapia, Numerologia, Tarô, Transmutação, etc. Ou, simplesmente práticas doutrinárias ou para-doutrinárias de relaxamento das tensões do dia a dia, como as medicinas alternativas e outras, também sucedâneos de carências individuais, tendo em vista notadamente a perda de identidade de instituições ou do credo cristão, e principalmente de uma sociedade incapaz de manter os antigos e evidentemente desgastados valores que norteavam a conduta humana e social. Assim desde o Yoga, com seus benefícios terapêuticos e tan

tos outros "relaxamentos" benéficos ao corpo, seguidos, via de regra, de promessas de "iluminação", próprios do Hinduísmo ou do Budismo Zen, vindo até a conviver com as formas ocidentais da experiência cristã, uma religião diferenciada destas, já que nascida sob o signo da "salvação", mais do que da "iluminação interior". Evidentemente - e aqui não é o caso aprofundar - uma sociedade contemporânea tão voltada para o consumo e o lucro absorve tais tendências no próprio mercado religioso, passível de uma crítica social mais profunda. "Face às bruscas mudanças dos padrões morais e à descrença dos jovens diante da permissiva ética religiosa dos adultos, parte da juventude repudia o Cristianismo formalizado nas instituições tradicionais e procura encontrar, no ritual e na sabedoria do Oriente, a maneira de sobreviver a uma vida que a seus olhos se apresenta sem sentido nem destino.

Diante de tal quadro, a vida mística, de inspiração egípcia, grega, cristã ou hindu, apresenta-se como alternativa possível na busca de um renovado esquema ético-religioso que fortalece os laços de comunhão humana e resolve, mesmo que em plano ideal, angústias de vidas em busca de sentido." [76]

Se remarmos um pouco, tanto geográfica como historicamente, nas antigas religiões orientais, para perceber o desgaste das instituições religiosas do Cristianismo - e do Catolicismo - contemporâneos em suas buscas de novas alternativas, veremos a própria História do Cristianismo e da Igreja também é, mesmo que a Igreja negue, marcada por soluções radicais às vezes redutoras de grupos neste sentido. De dentro do próprio Cristianismo ou próximo a ele, notadamente no contexto medieval, a magia e o ocultismo também ofereceram e oferecem incensos de atraente odor aos que intentam reviver a chamada "antiga religião" com seus rituais e crenças pagãs iniciáticas e mágicas, tão perseguidas no passado católico, como o mundo de feiticeiras, magos e bruxas, até o extermínio inquisitorial do século XVII, notadamente.

Assim uma multiplicidade de cultos esotéricos, orgiásticos e sincréticos, que inclusive absorvem elementos rituais cristãos - como a "missa negra", por exemplo - e que sobreviveram ao extermínio da Inquisição ressurgem no século XX noutro contexto. Evidentemente valendo-se de vários ensinamentos antes extirpados pelo credo cristão-católico, como a própria natureza diabólica das bruxarias. A feitiçaria contemporânea, por exemplo, ressurge abertamente, noutro contexto e linguagens até mais adaptadas à modernidade misturadas a um sem-número de amuletos e talismãs, com promessas de um oculto poderio espiritual. Ressurge numa época em que exatamente recrusdece uma espécie de curiosidade generalizada de tudo o que é misterioso, oculto e, sobretudo, profundamente sedutor; um momento de perda e redefinição de identidade religiosa com relação aos credos tradicionais, bem como sucedâneos a frustradas aspirações psicológicas ao gozo do poder, do dinheiro, mesmo do sexo Formas inclusive mais "secularizadas" dessas buscas se notam no noticiário da imprensa , escrita ou falada, pelas publicações diárias de horóscopos, por exemplo, ou no interesse cada vez maior de consultas a videntes, curandeiros ou congêneres.

Além do mais, também recrusdece na América Latina, em especial no Brasil, o poderio dos misteriosos encantamentos das religiões africanas à medida em que saltam de suas "catacumbas históricas" próprias - ou senzalas, no passado, e outros guetos do presente, como os terreiros - para a busca de uma expressão livre, mas com tom ainda de rituais relacionados a um poder religioso, se não fanatizado, pelo menos perseguidor, fatalista...

Enfim, o mundo contemporâneo atual, com sua cultura triunfalmente secularizada, vai assistindo impassível a uma espécie de "farofa" religiosa, ou para-religiosa, para qualquer gosto, livre do ponto de vista sobretudo de busca de novos apoios e contatos para a necessária "amarração" do sentido de existência das pessoas, ainda que suscetíveis a uma leitura crítica dessas tantas formas de evasão, religiosas, culturais ou con

tra-culturais.

Outro exemplo, o difundido uso de drogas, que as gerações mais novas experimentam também como sucedâneo de angústias de não-sentido para suas existências frente à esclerose geral das formas de vida e de valores morais, já atingem muitas dessas religiões até como formas alternativas de evasão, por provocar alucinações e experiências extravagantes e transformadoras das personalidades nos rituais coletivos. Nem sempre o uso de drogas alucinógenas é o caminho único. Podemos colocar também aqui não só as práticas rituais umbandistas, onde o uso do incenso, da música, da cachaça e a busca de transformações da personalidade são meios de evasão, mas não necessariamente por meio de alucinógenos "pesados". Mas a prática religiosa, num outro exemplo, do ritual do "Santo Daime", culto crescente no norte do Brasil, é o exemplo típico dessa alternativa onde a "alucinação", acompanhada pela música, é visivilmente experimentada através de um chá alucinógeno, num ritual que inclusive vem recebendo adesões da classe artística, naturistas e tantos outros que apostam na antevisão de uma "nova era" da Humanidade.

É evidente que o uso de chás alucinógenos ou de simples elementos coadjuvantes no sentido de transposição de emoções, como o próprio incenso dos cerimoniais de trevas das semanas santas da Igreja não são novidades, mas esta relação entre ritual e alucinação, mais propriamente entre ritual e droga reaparece no crivo de uma profunda discussão contemporânea em torno da identidade das religiões e suas crises de identidade, bem como a busca e ao mesmo tempo a falta de alternativas da própria cultura secular que já se faz sentir. "Em meio a uma sociedade tão marcada por concepções seculares e científicas do mundo, a busca de fontes religiosas orientais, o recurso à magia e o intenso uso de drogas alucinógenas revelam-se como verdadeira manifestação de contra-cultura. Forma idealizada de não aceitar a sociedade de consumo e suas características exigências de trabalho, agressividade e competição, ressurge nos centros mais avan-

çados do mundo capitalista a penosa e por vezes canhestra redescoberta da necessidade que sentem os homens de serem inspirados por valores superiores, capazes de lhes emprestar sentido à existência." [77]

Finalmente, outro fator preocupante e tão perigoso quanto as formas de alienação mental e psíquica, e o que poderíamos chamar, talvez até impropriamente, de "alucinação ideológica".

No outro extremo, ainda afeitos às lutas sectárias e separatistas do Cristianismo e ao próprio ressentimento das Igrejas cristãs em litígio pós-Reforma - em que pese o esforço ecumênico do Conselho Mundial das Igrejas, os esforços de entendimentos com o Vaticano e com as Igrejas Ortodoxas - revelam-se as endurecidas tenazes do conservadorismo. Trata-se de recrusdecimento, nas últimas décadas, tanto na Europa, na União Soviética, que um dia imaginou ter "extirpado a religião", nos E.U.A. ou na América Latina, de seitas cristãs aferradas de modo restrito à interpretação literal da Bíblia e à estreiteza de sua "leitura ético-moral". São os movimentos evangélicos e carismáticos, que "fazem barulho" inclusive na mídia, ou seitas como as dos batistas, testemunhas de jeová, adventistas, entre outros.

Atraindo seus adeptos em geral entre as camadas mais pobres, mas em geral comandados por líderes, pastores (etc) até abastados e de boa situação social e liderança, inclusive a nível de influência na máquina do Estado e na economia, no mercado de ações, no empresariado, estes grupos se fecham num sectarismo intolerante. Assim, usufurindo da penosa situação social e econômica - notadamente no IIIº Mundo sempre "em crise" - bem como do empobrecimento das próprias relações humanas nos grandes centros com sua crise de identidade moral e religiosa, *leit-motiv* de suas peregrinações ou cruzadas de fé assentados sobre o discurso moral retrógrado, tornam-se o espelho fiel daquele "ópio" que Marx, noutro contexto, já denunciara há mais de um século. Tais "cruzadas evangélicas", como a proliferação das chamadas "igrejas eletrônicas", por exemplo, revelam-se tão perigosas - e

estamos falando no sentido tão somente ideológico - como as drogas alucinógenas de rituais de escape ou de buscas individuais de "iluminação interior". Sem atingir o cerne da questão social da religião, nadam contra a maré trinfal da própria cultura secularizada de nosso tempo. "Indivíduos incapazes de compreender o processo econômico e social que inexoravelmente os tange para as favelas das áreas urbanas reencontram, em formulações religiosas do tipo sectário, a capacidade de descobrir em si mesmos resquícios de dignidade humana e uma forma, sem dúvida eficaz, de acomodação social e política." [78]

Enfim, desvirtualizadas, alucinadas, secularizadas, experiências religiosas ou para-religiosas das mais variadas espécies ou formas, para os mais variados gostos e passíveis de quaisquer críticas sociais, doutrinais ou teológicas, estão aí mostrando que apesar de tudo, tudo indica que a História Contemporânea - e com ela as experiências do socialismo real - não conseguiu varrer para fora de cena as religiões. Quanto mais se prega seu fim, mais elas ressurgem, mesmo como "alienação" declarada, e mais complexas se tornam, numa época em que prenuncia, ao que parece, uma era extremamente mística - o IIIº milênio - mas carente de novas "leituras" em relação aos fenômenos religiosos, no interior de suas próprias contradições. As religiões sob forma multifacetadas de expressão ressurgem como resposta histórica mesmo que ainda sob a face da "infantilidade", como queria Comte, de que a "morte de Deus", como profetizou Nietzsche, torna-se um fenômeno ao que parece adiado para mais tarde, pelo menos num momento de tanta complexidade, ao mesmo tempo tanta busca. "Inegavelmente, a vida religiosa contemporânea revela-se complexa, e o seu futuro parece se encaminhar por sendas contraditórias. Apesar da generalizada secularização do mundo moderno, certas tendências latentes nas grandes religiões da humanidade estão começando a mostrar uma nova fase da experiência religiosa da humanidade." [79]

5.2 - Das utopias morais vigentes e da necessidade de se compreender as causas das crises da Moral.

Eis, então, alguns elementos significativos, profundos, enraizados em nosso solo civilizatório, como se adubando e florescendo nossas inquietações. Inquietações instaladas no dorso da moral e da religião por vezes como seus únicos tentáculos.

A- Implosão do tradicional "sujeito histórico" e ampliação do conceito de "luta política".

Os anos 60/70 serviram para mostrar ao moderno mas já desgastado "sujeito histórico das classes sociais", provocador de mudanças no âmbito da luta de classes, a definitiva falta de saídas políticas pelas vias revolucionárias tradicionais. Uma descrença geral conta da sociedade com relação à "política oficial" e a ação dos"políticos de gabinete" ou mesmo das "frentes revolucionárias de luta tradicionais", passa a ser cada vez mais encarada como "manobra, politicagem, colarinho branco, safadeza", etc. É a implosão do político. É a mostra de que o espaço da política definitivamente não é o espaço da ética.[80]

E a implosão do (ato) político está ligada à. implosão do tradicional sujeito histórico. Ou sabemos bem como, quando e onde agir, ou desperdiçamos tempo e energias. Mudanças significativas não acontecem mais a partir do ataque às macro-estruturas do poder político. Vide experiências guerrilheiras no Continente Centro-Americano, no Araguaia, etc.

Verifica-se, cada vez mais, que o poder deve ser atacado com outras armas, notadamente as armas do desejo. Se isto causa um certo mau-humor nas ortodoxias revolucionárias, nem por isso deixa de ser precioso para as utopias morais. Revoluções que se processam num âmbito mais amplo, obstruindo ou abrindo canais - individuais/sociais por onde ecoam o desejo, permitem utopias

menos "burras" e mais efetivas. O tempo presente está nos mos - trando que a luta por mudanças realmente significativas só se torna eficaz quando toma o corpo, o desejo, o sexo, a moral... e não só o poder, *strictu sensu*, como questões integramente políticas, *latu sensu*.

Assim, outras alternativas vão surgindo, em contrapartida, no marco da chamada "política do cotidiano". Seguindo a velocidade atual dos ponteiros das utopias - e nelas as utopias morais como produto -, essas alternativas mostram saídas novas para a atuação política também renovada, para além das vias tradicionais da luta de classes. Alternativas como movimento ecológicos, desobediência civil, etc, que vão desatando pacientemente os aparelhos do poder estabelecido e, mesmo a partir dele, construindo outros espaços de transação da liberdade.[81]

São formas alternativas para trazer as utopias para o aqui e agora, o *topos*, o espaço vital concreto onde acontece a desmontagem dos aparelhos do poder. E aí se encontra a chamada "política do corpo". Ou será que ainda não nos demos conta de que o corpo é um precioso "objeto político" na mesma proporção e importância que o Estado, a classe, etc? Só assim, atuando a partir do corpo individual, então base concreta das utopias, que o outro grande corpo - aparelho de Estado, religião oficial, educação... - será desmontado e reconstruído, fio · por fio, em seu grande tecido celular. E isto significa também, nada mais nada menos, que reconstruir a moral no corpo a corpo com a vida e não só em abrangentes tratados de Ética.

Mas este é um apredizado muito difícil. A bem da verdade, tudo o que é realmente vital, é danoso para nossas acomodações. É muito mais fácil fazermos discursos revolucionários citando o Manifesto Comunista ou as Internacionais socialistas do que acompanharmos reuniões noturnas de trabalhadores sonolentos e cansados na luta por um simples vale-transporte. Vamos trazer isto para dentro de casa: é muito mais fácil apoiarmos teoricamente a luta feminina, do que deixarmos o jornal sobre a pol-

trona e irmos para a pia, ajudar a esposa lavar a louça de jantar.

B - Estiolamento da "Civilização do *Logos* e respostas a outros apelos.

A burguesia francesa usava a expressão: "la folle du logis" (a louca do sótão), para referir-se às pessoas loucas. Pessoas sem "razão", despidas de *logos* e, naturalmente, "perigosas", que não convinham permanecer nas salas de visita. Eram então encerradas no sótão, parte escura e inabitada da casa, enquanto os salões, o "espaço da razão" - leia-se, também, do Princípio de Realidade ou de vigilância do Super-Ego, da moral... -, permaneciam em festa.

Mas nas três últimas décadas do nosso presente século, um tempo em que tanto falamos em desejo - a despeito da maldosa "ideologia do desejo" virado produto refinado na sociedade capitalista -, paixão, tesão, corpo, assim por diante, este nosso tempo parece ter iniciado um movimento até de certa forma natural mas irreversível de"mandar a razão para o sótão", - espaço da "imaginação solta".

O que significa isto? Ora, de tão racionalizada há cerca de 25 séculos pela Filosofia e há 4 séculos pela Ciência, estamos chegando ao fim do que podemos chamar de *era do Logos*. Uma era que começou pela (necessária) mitificação do *Logos* pelos gregos, passou pela sua vivência diferenciada pela revolucionária incorporação desse *Logos* aos moldes cristãos de Cultura e Fé, e assumiu sua mais extraordinária expressão no Racionalismo Moderno e seu paralelo produto: o avanço das Ciências e as Revoluções Industriais - hoje, tecnológico-atômica e cibernética.

Se Hegel nos alertava que "pensar é fazer História", a ordem das coisas parece estar mudando. Não que Hegel não estivesse certo, mas é que a Razão está sendo naturalmente afas-

tada para os bastidores do palco. Trata-se, entretanto, de uma forma de Razão que está chegando ao fim. Aquela Razão que recebeu demasiada primazia sobre o sentir, o querer, o prazer... que permaneceu demasiadamente no palco, ou nas salas de visita da Civilização, ditando as regras morais, etc.

Como já alertamos, o carrossel de acontecimentos de nosso tempo é bem ligeiro, por vezes eletrizante. Assim sendo, sentir, e sentir acompanhando a velocidade das informações, hoje, vai recebendo primazia sobre o pensar, se entendermos o pensar enquanto ato que demanda certa "contemplação" - como Platão queria e o Cristianismo tão bem assumiu em seu ideário de vida ascético-mística. Pensar nestes termos, em demasia e "sem a velocidade de nosso tempo", virou atividade encarada até como espécie de "parasitismo". Hegel continua certo à medida em que continuamos fazendo História, mas principalmente à medida em que sentimos ou respondemos também a apelos extra-mentais, via de regra muito mais físicos, palpáveis. Cultura contemporânea sentida mais à flor da pele. Não é à toa que a palavra "tesão" andou tão em moda nos anos 80. Porque hoje o que conta é o que está em moda e o que está em moda é o que está conforme a velocidade do tempo... como num círculo vicioso...

Portanto, mandar a Razão para o sótão, significa, na prática existencial dessa cultura epidérmica cotidiana, tentar livrar-se de tudo o que a partir dela, dessa forma greco-cristã ocidental de razão representou e representa o que Freud chamou de Princípio de Realidade. E é evidente que a vida moral está hoje carregada de inquietações frente à "razão que não serve mais", porque não estamos mais na era da razão como comando da ação, apenas por uma questão de "autoridade inquestionável"da mesma. Uma razão que não desaparece da encenação geral mas dita nas regras mais dos bastidores do palco. Ou, uma razão que foi para o sótão ocupar o espaço dos antigos e perigosos alucinados mentais.[82]

Mas aí podemos perguntar: Como esta Razão está sen

do desalojada, se vivemos o auge de uma Civilização que a consagrou no racionalismo científico?

Acontece que a forma de razão que está indo para o sótão é a razão como comando da ação, como mito, como *a-priori* cultural, como mero tirocínio mental, muitas vezes. Mas mesmo em relação à Ciência e Tecnologia, assim como do espírito que as move, toda racionalidade matemática, mecânica, física, lógica, experimental... cada vez mais se escondem atrás dos frutos que propiciam, para o bem da mentalidade utilitarista contemporânea. Trocando em miúdos, não nos interessa tanto a discussão racional e técnica a propósito de um aparelho telefônico sem fio. Disso os técnicos dão conta, pois é sua especialidade. Queremos é que ele funcione. Portanto, também aí, se a razão não foi desalojada, pelo menos está escondida.

C - Rearticulação das utopias.

Esta questão está profundamente relacionada com este "desalojamento" da Razão, de uma forma de razão. Passa a ser até uma espécie de fruto paralelo e temporão de uma mesma árvore, em fase de simultâneo amadurecimento. Amadurecimento de frutos bem antigos dessa árvore civilizatória, que apenas agora esta nossa era, também conhecida como "pós-moderna", está dando conta de realizar. Vejamos.

Guardadas as devidas proporções de espaço, estamos vivendo uma etapa muito semelhante à do Humanismo Renascentista. Uma etapa muito indefinida entre valores que morrem e valores que - por isso mesmo - brotam. Daí o fato de ainda respondermos a questões de pano de fundo civilizatório que os maravilhosos anos renascentistas colocaram para o homem de então, frente a um futuro aberto, muitas daquelas questões agora em fase, senão de acabamento, pelo menos de amadurecimento.[83]

Aquele futuro, ainda embaçado, da passagem do mundo teocêntrico ao mundo antropocêntrico, explodindo como semente

cheia de vida nova ainda no solo antigo, aquele futuro fez-se história na era de Neo-Cristandade, amadureceu e já pede mudanças. É o fim da era de Neo-Cristandade e seus valores. Não se trata de atraso histórico de quatro séculos: As questões abertas pelo novo homem pós-renascentista continuam seu percurso de respostas ainda inacabado. É preciso repetir que a História só descreve seu percurso neste faz-e-desmancha das utopias. E as utopias morais de nosso tempo - e nunca se observou tanto desdobramento nas formas de crítica inquietante da moral - são, portanto, mais o reflexo de crítica ao velho do que propriamente de apontamento para o novo. - Estamos falando no sentido de valores e não no futuro da sociedade, da ciência, etc.

Daí o fato da moral representar a verdadeira face, mesmo sob o mascaramento, dessa era. Era de sonhos, é verdade, mas de grandes incertezas. Sonhos porque o futuro aparece como promessa e ao mesmo tempo espelho embaçado. Incertezas, quem sabe, pelo fato da Razão, notadamente o mito do racionalismo, antes correia única de transmissão do movimento da ação, está agora sendo "desalojada" de modo até um tanto apressado.

D - Redescoberta do corpo e ampliação das formas de linguagem.

E o elemento central que explica e justifica este "desalojamento" quase que natural da Razão contemporaneamente é o fato de que as utopias do passado, na verdade, colocaram o lugar, *tópos*, isto é, o espaço ideal das mudanças, fora do corpo. Não seria exagerado se a etmologia do termo utopia, (do grego, *oú tópos*), ou seja, o "não-lugar", o lugar ainda inexistente mas possível, o espaço ideal, fosse substituído por algo parecido com "não-corpo", fora do corpo, etc, (*oú soma*). De tal forma os mentores das utopias do passado tentaram enxergar longe, que não perceberam este espaço buscado dentro de si mesmos, no mais concreto e presente dos espaços, deixando-o - o corpo - tra

vado e dando à Razão -*Logos* - a prioridade de todas as respostas, inclusive políticas, religiosas, com sua moral estóica, etc. Assim, desde Platão, passado pela mística da "salvação" cristã, pelas utopias renascentistas, como as de Th. More ou T. Campanella, pelos "socialistas utópicos" - mesmo considerando importantes intuições como as de Fourier com seus "falanstérios", tão incompreendidos na época, inclusive pelo marxismo -, pasando, por que não, pelos ideários da Sociedade Comunista de Marx, no seu Manifesto..., enfim, foram todas elas importantes, mas que ainda atiraram o homem para fora de si mesmo.[84]

É preciso dizer que nosso tempo, em que pesem os conflitos e inquietações, é um tempo, sofrido até, de expurgo. Na verdade estamos cuidando de "purificar" a direção das utopias - inclusive a utopia cristã de "salvação" -, como um movimento natural da História, mas existencialmente sofrido, sobretudo no plano individual das manifestações culturais, morais... Percebe-se que, no plano social, especialmente, este é um tempo que não se aceita "verdade" alguma - moral, religiosa, pedagógica , etc - sem que o corpo esteja nela situado.

Reprimido por tantos séculos, ele agora reclama por seu "espaço" nas utopias contemporâneas e passa a ser o ponto culminante de mudanças que a Razão não pôde cumprir. E uma vez desalojadas ou mesmo desmanteladas as vias antes exclusivas de realização das utopias do passado - dogmas, escolas, formalismo do pensamento, da educação, racionalismo e tantas formas mitificadas... - outras linguagens analógicas em sua maioria e bem mais efetivas para o momento, falam mais vivamente ao homem de hoje. E tudo acontece tendo o corpo como centro emanador desse dinamismo de linguagens - notadamente urbanas e universalizadas gradativamente -, produtos de uma rearticulação histórica, natural e profunda do desejo. Aliás, do próprio empenho, antropologicamente ambíguo, de reinvenção do desejo, único capaz de ir deixando o homem utopicamente "situado", em seu lugar e em seu tempo, ainda que acelerado por mil apelos consumistas. Ora, uma das

grandes mazelas do capitalismo é sua capacidade de cooptar tudo, inclusive os apelos e as linguagens do desejo, que dão tanto lucro. De qualquer forma, este novo empenho do desejo rearticulado implica num conjunto de tarefas que as formas anteriores e exclusivas de "razão" não conseguem mais cumprir.[85]

Se nossa era é tida pelos moralistas como a do "relaxamento moral", trata-se de um movimento natural de defesa deste corpo milenarmente reprimido, nos espaços culturais que ele encontra para a reação, até que se apresente o equilíbrio entre os dois princípios freudianos. E uma nova moral, cada vez menos sujeita ao *logos* que a comandava de forma imperativa, vai tendo de dar respostas históricas à inadequação que padece frente ao "novo corpo", em compasso de des-repressão e de reinvenção do desejo. Agindo "apesar da razão", o corpo também se reinventa,e, com isto, a "desaloja" de um espaço que não lhe pertence exclusivamente. Mas não se trata de anular a mesma, o que seria um absurdo. É que o corpo, como um todo, orgânico, bem situado, responde a questões (e a ele compete) que a cabeça, apenas, não consegue. E toda moral vem a reboque deste conflito. Aliás, belo conflito. Não é à toa que a moral vive padecendo do mal da inadequação. Em nosso tempo, suficientemente expressa nas formas novas de linguagem cultural.

Avancemos um pouco mais, pois esta discussão é deveras apaixonante.

Este tripé: corpo-desejo-razão, e tudo isto interagindo de modo inquietante na moral, manifesta-se presentemente como o ponto nevrálgico de nossa análise. Vejamos.

Se o corpo é uma espécie de estopim da moral, o desejo é seu conteúdo perigoso, sua pólvora inflamável. A moral do moralista, por exemplo, tem como tarefa quase que exclusiva, vigiar para nunca permitir que se aproxime do fogo, o estupim do corpo. Vale dizer, aproximar do fogo tudo o que o corpo reclama, para que a moral, bem vigiada, - a vigia é produto da inquieta - ção - não sofra as "maléficas" consequências. Pois se há uma

coisa que a razão - notadamente esta "razão" greco-cristã, estóica... aqui analisada - não domina, é o desejo.

Não domina exatamente porque não consegue vigiar bem e bem conhecer suas origens e suas "razões" próprias. Enquanto a razão vem de fora para dentro comandar o desejo, - neste sentido ela é extrínsica a ele -, o desejo é via de regra anárquico, ilimitado, "solto", sem uma origem precisa, portanto, "irracional".

Mas a relação, com discursos via de regra inadequados, entre razão e desejo, passando pelos fios-condutores do corpo, põe em voga, ou em conflito, outro problema: a relação entre desejo e liberdade. - E aqui relembramos as referências feitas a Sartre.

Em geral ela (a liberdade) expressa-se a partir da difícil tensão existencial, deixando o homem dividido. Se a liberdade se deixa impulsionar pelo desejo ela pode se alienar. Se a liberdade dá ao desejo forma e sentido, ela pode abafá-lo. Como jamais é viável a negação do desejo, é igualmente inviável a total e indiferente aceitação do mesmo. O desejo pode ter origem desconhecida, mas o corpo, em que o desejo se aloja, não existe "solto" no tempo e no espaço. E esta independência se explica no fato do corpo não existir sem a intermediação das linguagens - - pensamento, formas culturais variadas, arte... Trata-se, portanto, de uma tensão difícil, até sobremodo contraditória, mas sempre aberta, à espera de solução.

E como a moral entendida genericamente acontece aí?

Acontece quase que como uma justificativa da própria Ética. A necessidade, pois, de uma ética bem situada, bem lúcida. Ora, uma moral espontaneísta e que nos jogaria sem mais nem menos na articulação individualista dos valores - "eu crio a minha moral e o resto do mundo que se dane!", como ouvimos muitas vezes -, pode ser tão maléfica quanto a repressão do moralista.

E uma sociedade reprimida cria dispositivos para estes dois perigos: tanto o espontaneísmo egocêntrico, como o moralismo. Frutos da igenuidade ou da astúcia, refletem sempre uma sociedade mal construída. E a sociedade capitalista, não nos enganemos, sabe muito bem como aproveitar as duas "saídas" morais, práticas, eticamente justificadas.

Para finalizarmos esta parte, lembremos que o segredo das utopias morais de nosso tempo, reside, outrossim, no equilíbrio dessa tensão liberdade (necessidade) - desejo. Uma tensão cada vez mais acontecida no corpo. E a moral, se bem realizada no frigir dos conflitos, ao invés de ser - ou continuar sendo - apenas catálogo prévio de leis e normas, ela se torna espécie de "encontro bem sucedido" dos homens. Porque no caso de nossa presente análise, olhando de frente as inquietações contemporâneas, o que percebemos latente é a positiva busca de síntese entre o antigo triunfo - lembremos que, numa visão dialética e não mecanicista, a História não morre ou anula todo o passado - e a decadência inevitável de uma moral milenar, fruto de utopias que nos chamaram para fora de nosso próprio corpo.[86]

E esta moral tem um percurso a ser cumprido. Vejamos no próximo título deste capítulo.

5.3 - De *Logos* a *Eros*, o percurso necessário da Moral Cristã Ocidental.

De *Logos* - esta Razão, numa de suas formas, hoje mandada para o sótão pela cultura secularizada (como *folle du logis*) - a *Eros* - a força de vida e do amor, assumida cada vez mais no corpo como o seu "espaço erótico-político" privilegiado - , a Moral Cristã circunscreve um percurso civilizatório necessário e irreversível a ser cumprido. Uma moral carente de renovação e que cada vez mais independe dos "conselhos" da instituição: a

Igreja ou as Igrejas Cristãs Renovadas. Não é à toa que antigos modelos de ação ministerial, pastoral ou litúrgica da Igreja, como por exemplo o uso privado do confessionário em que o penitente confessa ao padre seus "desvios eróticos" (etc) torna-se hoje até objeto de humor.

Na verdade vivemos numa dupla passagem onde as formas de discurso devem se encontrar. Por um lado a Civilização tem de conviver com a verdadeira esclerose de um modelo de moral e ao mesmo tempo abrir-se às exigências de "releituras", como a do corpo, este "objeto" soterrado pela civilização cristã. Por outro, a Igreja vive ainda o desmonte da estrutura tridentina e busca de sua reestrturação, quiçá de seu renascimento - pós-Vaticano II, pós-Medellín e Puebla, Sínodos, etc - na emergência de adaptar-se a este novo tempo, tão mais veloz que quaisquer respostas institucionais.

Em que pesem as reações conservadoras, típicas de reações de "fim de época", por um lado, ou o progresso realizado na releitura das estruturas sociais, principalmente, por outro, o grande calcanhar de Aquiles da Igreja parece ser a resposta concreta que tem de dar frente a esta passagem - de *Logos* a *Eros* - acontecendo com tamanha veemência diante de seus olhos. Ao que parece a Igreja se acha desesperada - o que verificaremos em pesquisa na Segunda Parte desta tese - para esta tarefa inglória, pois recuperar um discurso que "nunca construiu" - no caso da resposta à dimensão erótica da cultura secularizada - ou que matou por dois mil anos não parece ser fácil.

Que fazer? Mais do que nunca é momento de debruçar-se detidamente diante do Evangelho, da doutrina, sem dogmatismo de interpretações exclusivas e interesseiras, e promover uma leitura aberta e humilde destes textos diante de nossos contextos, da presença do Cristo diante de todas as classes sociais e pessoas, de culturas e povos diferenciados, do enfrentamento que o próprio Cristo teve diante de seu mundo e seu contexto, inclusive altamente desfavorável - moralista, etc - para poder rei

niciar este difícil diálogo com a cultura contemporânea diante do enigma do corpo. A começar, sem querer postar-se como "mãe e conselheira" da sociedade e cultura contemporâneas, mas como "nova aprendiz" de uma civilização nova cujo limiar já vivemos e que sequer imaginamos sua verdadeira dimensão. Em outras palavras, usando até uma expressão típica do vocabulário eclesiástico, este parece ser o momento do verdadeiro "ato de contrição histórico" de uma instituição que precisa adaptar-se ao nosso tempo para poder respirar ar novo, para valer, plenamente "desintoxicado".[87]

5.4 - Uma indagação: o que a Igreja tem a nos ensinar sobre o corpo hoje?

É triste esta afirmativa, mas precisamos concordar com Frei Beto, quando diz que no fundo a visão que a Igreja ainda tem do corpo - e aqui um acento à sexualidade - não é erótica, mas pornográfica.[88]

O curioso, e triste, é que do ponto de vista pastoral e não necessariamente do ponto de vista de elaboração teórica, nem mesmo sua ala progressista ainda fez avanço significativo. Toda vez que trata de questões morais contemporâneas a Igreja não tem como esconder o drama de sua indequação. Profunda inadequação com o nosso tempo, uma vez que, como instituição historicamente carcomida, a Igreja como *Ecclesia docens* simplesmente não tem mais respostas para as questões que relamente afligem o homem contemporâneo. O homem, como vimos, afogado no mar de suas inquietações, ou facilmente atraído pelas "idolatrias" de nosso tempo.

Isoladamente muitos membros da Igreja estão à frente da instituição. Mas isto do ponto de vista pessoal, uma vez que a Igreja realmente conta com elementos carismáticos que extrapolam a instituição. Por mais que seus membros se esforcem dentro dela é, via de regra, justamente nela que se esbarram.

Dessa forma, as angústias - de fundo ético-moral - do homem contemporâneo não são as "angústias do povo de Deus e da Igreja", como se lê na introdução da carta pastoral Gaudium et Spes, [89] simplesmente porque os anseios, alegrias, tristezas ou esperanças do homem contemporâneo encontram-se extra-muros em relação à vida interna da Igreja, como instituição.

É lamentável assistirmos ainda hoje o papa João Paulo IIº insistindo em tratar sobre questões que não conhece na prática, como a vida sexual, as relações matrimoniais e as crises contemporâneas dessas relações, as relações pais e filhos e seus conflitos, o homosexualismo, o feminismo, etc. É a Igreja institucional tão distanciada dos problemas contemporâneos, ainda teimando em se postar como a "conselheira moral" da História. Se ela nos últimos tempos, bem recentes, tem feito progresso relevante na área social, em parte, (Igreja progressista) e não fez significativo progresso moral, eis aí uma questão no mínimo curiosa a ser estudada a fundo e a sério pelos seus pensadores de plantão, já que Política (e aí a Economia) e Moral são duas dimensões antropológicas e sociais tão intrínsecas e interligadas.

Para superar tal contradição tão gritante, quem sabe o momento histórico de seu *aggiornamento*, também moral, esteja à espera de seu fim - ou pelo menos total metamorfose -, como instituição, para que possa acontecer?

Se é que a Igreja institucional ainda tenha alguma "missão histórica e profética" a cumprir, há quem aposte que, por exemplo, no Brasil, o futuro de sua ação pastoral, política, ministerial e cultural esteja num terreiro de umbanda, ou congêneres. Não seria este um sintoma de sua mais audaciosa "desromanização"? De qualquer forma, é do ponto de vista de sua desatualização ético-cultural que sua decadência de sentido histórico ganha a mais triste configuração, como o rosto de um palhaço cansado, cujos espetáculos não mais agradam. É esperar para ver.

E não se trata aqui de acusá-la gratuitamente.

Quaisquer passos em direção a uma postura libertadora da Igreja neste sentido reflete um problema de herança histórica.

É neste sentido que a nossa tese aponta para os impasses que o tempo presente deve fazer avançar ainda mais, solicitando solução - o que verificaremos em pesquisa, na Segunda Parte. Mas antes de nos ocuparmos com tais impasses, detectados em pesquisa de campo numa Arquidiocese situada contextual e geograficamente, façamos um breve *coup d'deil* na realidade latino-Americana, o espaço continental e histórico delirante dessa nova e sempre crítica olhada de dentro de uma fatia de tempo da História, que convencionamos chamar de Neo-Cristandade.

N O T A S

1 - Cf. José CONBLIN, Antropologia Cristã, p. 140.

2 - Cf.op. cit. p. 140, passim.

3 - A propósito dos sentimentos de ceticismo, niilismo, desencanto, etc, que toma conta da cultura urbanizada, e de boa parte da intelectualidade européia, principalmente - aqui veremos em Nietzsche, Camus e outros, e no cap. VII.3.3-C - mas diz respeito à inadequação aos valores morais da Civilização Cristã, não temos um estudo mais sistemático. Ver, contudo, o interessante capítulo "Um convite ao ceticismo: as mudanças e o pluralismo da moral", Praxis cristã, vol I. pp. 222-224. Ali o autor Eduardo Azpitarte tece considerações sobre esta inadequação, fruto das profundas mudanças de valores em diferentes épocas históricas. Essas mudanças relativizam o que antes pareciam valores perenes, de forma que muito do que era condenado passa a ser aceito e vice-versa, provocando um "ceticismo silencioso" e oculto na consciência de muitas pessoas (p.223) ao sentir a Igreja desbancada da antiga segurança de seus valores perenes e temas quase intocáveis.

4 - Cf. Ver a obra de Max WEBER, A ética protestante e o espírito do capitalismo. Ver, também, do ponto de vista da história da loucura e suas "estóicas" curas, a obra Vigiar e punir , um clássico de M. Foucalt.

5 - Cf. Michel BERGMANN, Cristianismo e civilização tecnológica, págs. 89-90. Já uma análise do ponto de vista econômico dessa transformação brusca da Europa, ver a obra de Leo Huberman, História da riqueza do homem, já citada.

6 - Cf. op. cit. p. 90.

7 - Ver a obra One dimensional man, do filósofo Herbert Marcuse, da Escola de Frankfurt, que tanto barulho fez nas décadas de 50 e 60, traduzida entre nós por Eros e civilização.

8 - Cf. Luís CASTAGNOLA e Umberto PADOVANI, História da Filosofia, p. 467.

9 - Evidentemente que um autor como Pascal não pode ser considerado contemporâneo, mas aqui a cronologia importa menos que as questões por ele levantadas, típicas de uma era que ainda, em certa medida, completam as indagações levantadas pelo homem moderno desde a Renascença. Outros autores, notadamente na Filosofia, poderiam aparecer, como Kant, e outros. Eles se encontram, pelo menos lembrados, noutras partes da redação.

10 - É deste período, uma dentre as dez obras mais significativas da Literatura Universal: Don Quijote, de Miguel de Cervantes, sátira ao romance de cavalaria, escrito entre 1610-14. Com esta obra precursora do espírito moderno, Cervantes definitivamente fecha as portas dos castelos medievais, para abrir as da grotesca e bizarra utopia do individualismo.

11 - A doutrina jansenista, que provocou violentos debates, excomunhões... e teve especialmente Paris como palco vivo de sua divulgação no século XVII, não se restringindo a meras querelas teológicas, chegou a apresentar forte escopo político-partidário.
Em suas origens esta doutrina tem suas causas iniciais em meados do século XVI e está etmologicamente ligada ao nome do bispo de Ypres, o teólogo holandês Cornélio Jansen (Cornelius Jansenius, no latim) e seus seguidores.

O Jansenismo radicaliza o pensamento de Santo Agostinho no que diz respeito à relação entre a graça divina e a liberdade humana, afirmando categoricamente a preponderância daquela sobre esta, de forma que a salvação do homem depende da iniciativa exclusiva do Criador ("predestinação gratuita"). Trata-se de uma idéia muito próxima à leitura de Stº Agostinho empreendida por Martinho Lutero: justificação pela fé (predestinação) e não da vontade ou "boas obras" da criação. A vontade humana, na visão negativa de Jansenius (vide influências agostinianas e, mais a fundo, a aristocracia da virtude em Platão) está radicalmente comprometida pelo pecado original, tendendo inexoravelmente para o mal, caso não receba o apoio divino.

O momento do surto jansenista torna-se fácil de compreender pela relação conflituosa da Igreja com um mundo ou contexto europeu que se abre para o novo. Primeiro, internamente, no estiolamento do tomismo, por vias das releituras de Platão, via Agostinho, notadamente, reafirmando a negatividade da natureza humana. Segundo, externamente, com o embate cultural inaugurado pelo surto humanista, o Renascimento e a Reforma. Quando religiosos, teólogos ou demais pensadores iniciam uma decisiva revisão da ortodoxia, (notadamente o tomismo em voga) e afirmam, na medida do possível, o novo tomismo do homem renovado e, consequentemente, a positividade da vontade humana, (ainda que inflamados pela ideologia do individualismo mercantilista), o problema central do Cristianismo, a liberdade, está em jogo. Como já lembramos, no centro dessa renovação voltam as Cartas de são Paulo (sempre reinterpretadas) e o então revolucionário texto De libero arbitrio de Stº Tomás, curiosamente um autor com as marcas do envelhecimento e da renovação, dependendo das leituras empreendidas em torno dele. Mas o jansenismo não exerceu tanta influência como doutrina do que como movimento social, influenciando a vida moral, religiosa, política e intelectual da Europa clássica (sécs. XVII e XVIII). À Companhia de Jesus, baluarte da contra-Reforma, coube a divulgação do jansenismo, tendo na obra Concordia (1588), do jesuíta espanhol, Luís Molina, a sua principal síntese, contra os quais (jesuítas/molinistas) Pascal tanto debateu. Em todos os sentidos Pascal esteve envolvido de corpo e alma nessa questão.

12 - Lettres écrites par Louis de Montalde à un provincial que somam 18, escritas entre 1656-1657, mais conhecidas como Les provinciales.

13 - Nietzsche vê no drama musical de seu contemporâneo Richard Wagner, uma magistral recriação da tragédia grega, embora tenha rompido mais tarde com o músico, abominando seu racionalismo, seu romantismo, para ele decadente, e o clima pesadamente "cristão" de sua célebre obra Persifal.

14 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. IV, p. 745.

15 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 745. Este sentimento, contudo, já se achava latente na Europa. Segundo Heidegger remonta ao filósofo F. H. Jacobi, no século anterior. Ver também, referência à obra Praxis cristã, nota 159.

16 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 746.

17 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 745. Em sua Genealogia da Moral Nietzsche apresenta três estágios dessa moral da servilidade, fruto dessa perversa dialética senhor-escravo e reforçada pela religião: ressentimento, má consciência e ideal ascético. Por questão de espaço não é possível descrever cada um desses três momentos em detalhe. Vale uma consulta ao capítulo "A revolta dos escravos", da obra que acima citamos, ou, a própria obra de Nietzsche.

Do ponto de vista de um "diálogo teológico" com Nietzsche como espécie de "reciproca cristã" às suas investidas em direção à fé, bem como à sua propria e inegável atualidade, a revista

Concilium, em seu número 165, 1981, secção Teologia Fundamental, traz vários artigos sob o título Nietzsche e o Cristianismo. Ver, dentre eles: "O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche" (pp. 56-66) de Yves Ledure, bem como o artigo: "Deus está morto - análise de uma expressão de Nietzsche" (pp. 83-101), de Norbert Schiffers. Destacamos também o estudo conclusivo de Jean Granier: "Pensar com e contra Nietzsche" (pp. 124 ss).

18 - O texto diz, literalmente: "Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. Se eu sou um operário e se escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, e se, por esta adesão, quero significar que a resignação é, no fundo, a solução mais adequada ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, não estou apenas engajando a mim mesmo: quero resignar-me por todos e, portanto, a minha decisão engaja toda a humanidade. (...) Por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem." (Cf. Jean Paul SARTRE, O existencialismo é um humanismo, p. 6.).

19 - Literalmente, Sartre diz: "De início o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés do musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser". (op. cit. p. 6).
Do ponto de vista do ataque existencialista às normas éticas de uma moral abstrata e heterônoma, ver o capítulo "A rejeição existencialista: autonomia e dignidade do homem", de Eduardo L. Azpitarte, Praxis cristã, vol I págs. 219-20 bem como as referências do autor aos debates teológicos em torno da chamada "ética de situação", nota 25.

20 - Para finalizar, é preciso dizer que Sartre consegue abrir o significado do termo "inutilidade", central em sua obra e não compreendido por muitas leituras apressadas e momentâneas que sofreu. Ora, visto como projeto, o homem torna-se uma "paixão inútil" enquanto não pode ser utilizado, inclusive moralmente, quando reduzido a valores que não o enobrecem, por não se fundarem no uso que só ele mesmo pode fazer da liberdade, este difícil empreendimento humano.

21 - Freud caberia também nos capítulos 2.0) Inquietações culturais, 3.0) Inquietações sociais, ao lado de Marx, ou mesmo incluído num capítulo intitulado Inquietações científicas, presumivelmente, tamanha foi a importância de seu trabalho.

22 - A partir de 1908, com os Anuários de pesquisas psicopatológicas e psicanalíticas e a fundação da Associação Psicanalítica Internacional, em Nuremberg, 1910.

23 - Desde sua fundação a Psicanálise vem recebendo contribuições inestimáveis: M. Klein, da escola inglesa, J. Lacan, da escola francesa, H. Sulivan, da escola norte-americana, W.Reich, austríaco, compatriota de Freud, mesmo tendo rompido com este por considerar a Psicanálise "ortodoxa e reacionária".
A importância de Reich se liga ao fato de ter revirado "o avesso do avesso" - para usarmos

expressão emprestada de Caetano Veloso - do desejo, levando a sexualidade às últimas consequências. Por exemplo, estudando a questão do orgasmo a fundo e discutindo a sexualidade como questão política. (Ver, A função do orgasmo). Também sua contribuição ao estudo do fascismo e da repressão sexual aí inerente é decisiva, (ver, Psicologia de massa do fascismo), tendo influenciado H. Marcuse e os líderes da revolução sexual, desde a segunda metade dos anos 50.

Quanto a H. Marcuse, o filósofo alemão da chamada escola de Frankfort, naturalizado norte-americano, teve também seu nome ligado à revolução hippie dos anos 60. Ampliou as análises de Freud, ao lado de N. Brown e outros, ao aliar os conceitos da Psicanálise do indivíduo para a Psicanálise social sem perder o contato com o marxismo, no que chamou de "Psicanálise da Civilização Industrial". Esta abordagem nova Marcuse realizou em obras como Eros e Civilização, entre outras.

Ainda decisivo para a revisão dos valores da Civilização é o trabalho de M. Foucalt, sobretudo considerando a análise exaustiva do problema da loucura, como produto social, e da punição, como produto histórico. (Veja-se, Vigiar e punir).

Como resultado de seu próprio avanço, desde que surgiu a Psicanálise passa por intensa revisão e crítica, notadamente através das obras de E. Nagel, A. Merani, E. Fromm, Th. Sazsc , este último um ferrenho crítico da Psicanálise vista como ciência a serviço do poder que a utiliza. A influência na Literatura também é notória em obras como as de H. Hesse, a própria literatura engajada de Sartre... ou mesmo em autores que a rejeitaram, como Joyce.

Mas uma obra de considerável importância dado sua inversão metodológica e crítica à psicanálise vista como um sistema teórico "totalizante", "descartável" e "em colapso" é a recente obra de Felix Guattari: Revolução molecular - pulsações políticas do desejo. Um conjunto de entrevistas e artigos onde o autor estuda os "pequenos" grupos sociais, ou minorias - homossexuais, travestis, gangs, etc - que promovem "micro-revoluções" nas estruturas sociais. (Temos uma tradução pela Ed. Brasiliense). É de fundamental importância o artigo: "Somos todos grupelhos" (pp. 12-19) e a entrevista sob o título: "Anti-psiquiatria e anti-psicanálise" (pp. 218-237), entre outros. Ver também, a exaustiva análise publicada com a parceria de Gilles Deleuse, já um clássico da anti-psiquiatria e lembrada por nós aqui com relação à questão da família: O anti-Édipo - Capitalismo e esquisofrenia.

24 - Cf. op. cit. vol. IV p. 748. Esta análise de Freud se aplica mais à religião como fenômeno individual, do ego, cujo complexo de Édipo se torna a grande chave de interpretação. É, contudo, na obra Totem e tabu, (1913), uma análise sobre a origem das religiões, que a vê como fenômeno coletivo, elaborando, após as analogias e paralelismos culturais, uma genealogia da religião, a partir de estudos etmológicos, em busca da compreensão do complexo edipiano da humanidade.

Ver também, a referência que faz Eduardo L. Azpitarte aos artigos de M.F. Manzanedo, "La Religión según la Concepción Freudiana", Arbor, 101, pp. 315-331, e de U. Alonso, "Psicanalisis y Religión", Proyección, 23, pp. 131-150. apud Praxis cristã, "A moral como mecanismo de defesa: a psicanálise", e outros ensaios, p. 218, nota 19.

25 - Cf. op. cit. vol. IV, págs. 749-50. Muitos são os estudos significativos sobre Freud ou sobre questões humanas, históricas, sociais, antropológicas e culturais a partir da psicanálise de Freud. Do ponto de vista de horizontalidade (abrangência), ver a interpretação filosófica do pensamento de Freud aplicado à civilização, que faz Herbert Marcuse em Eros e Civilização, já mencionada. Do ponto de vista de verticalidade (profundidade) mas sem perder o escopo de um estudo também abrangente, ver a obra de Norman Brown, Life against Death, traduzida entre nós pela Ed. Vozes (Vida contra a morte) e muito utilizada. Ver principalmente os dois primeiros capítulos: "A doença chamada homem" (pp. 17-25) e "Neurose e História" (pp. 26-36) onde os problemas são postos à mesa para análise. Este estudo de Norman Oliver

Brown é de extrema importância no sentido de fomentar uma visão crítica da moral, da cultura, da civilização, da história... como itinerários de sublimações, desejos reprimidos, etc, no horizonte da psicanálise freudiana. Mas como aqui não se trata de versões psicanalíticas (ou antipsicanalíticas) mas de uma crítica histórica genérica sem reinvindicar métodos, a lembrança das obras de N. Brown, Marcuse e outras servem para posteriores aprofundamentos.

26 - Ver os estudos recomendados por Eduardo L. Azpitarte, ainda no capítulo "A moral como um mecanismo de defesa: a psicanálise", os textos de A. Plé, Freud y la Moral, Studium, Madrid, 1974, e de E. Freijo, El Psicanálisis de Freud y la Psicología de la Moral, Madrid, Razón y Fe, 1966, apud Praxis cristã, vol I. p. 218, nota 21.

27 - Das obras mais representativas se encontram a revisão de Hegel e a crítica à religião: Beitrag zur kritik der hegelschen Philosophie, (Contribuição à crítica da Filosofia de Hegel, de 1839), Das Wesen des Christentums, (A essência do Cristianismo, 1841), um clássico. Esta obra recebeu recente tradução pela Ed. Papirus, entre nós, com um estudo introdutório do prof. Dr. Rubem Alves. Verläufige Thesen über die Reform der Philosophie,(Teses provisórias sobre a reforma da Filosofia, 1842) e Das Wesen der Religion, (A essência da Religião, de 1845), entre outras.

28 - Cf. VÁRIOS, Mirador, vol. 9, p. 4563.

29 - Cf. Ludwuig A. FEUERBACH, Das Wesen der Religion, apud VÁRIOS, As grandes religiões, op. cit. vol. IV, p. 740.

30 - "Devemos deduzir o mundo objetivo das idéias puras, ou são as idéias uma característica de certa forma de vida que se desenvolveu no mundo objetivo? E se adotarmos a última interpretação, são as idéias um reflexo, como de um espelho, da realidade, ou desempenham um papel dinâmico nas fases subsequentes de seu desenvolvimento? Ou, colocando as mesmas questões em termos filosóficos: somos idealistas ou materialistas? Se formos materialistas, seguiremos um materialismo mecanicista ou dialético? Tais perguntas podem ser discutidas infindavelmente, sem qualquer esperança de resposta; mas debatê-las infindavelmente é assumir uma atitude idealista. Só podemos discutir qual hipótese está mais próxima da verdade considerando se a adoção de uma ou de outra proporciona consequências mais proveitosas - não pela razão pragmática, oportunista, de que o útil é o verdadeiro, mas pela razão jenuinamente prática de que o verdadeiro é o útil. Que hipótese, por exemplo, mostrou-se mais sólida em relação ao progresso de nosso conhecimento físico do universo - a interpretação de que a natureza é apenas o aspecto fenomenal da mente e pode ser conhecida dedutivamente pelas categorias lógicas do pensamento, ou a opinião de que a natureza é o contexto objetivo no qual a mente se desenvolveu, com leis próprias que podem ser descobertas?" (William ASH, Marxismo e moral, págs. 70-1).

31 - Ou, a explicação abstrata de uma natureza humana essencial, que permanece imutável de geração em geração, de século em século, milênio em milênio, como se também na natureza humana dada, a consciência peculiar dela mesma pelos seres humanos não fosse determinada pela existência social.

32 - Só para citar um exemplo muito a propósito, ainda o autor William Ash, discutindo esse relativismo ético em referência ao problema da usura e do jogo de mercado, nos mostra como, num exemplo atrativo da Idade Média, uma intensificação da vida comercial resultou na mudança de atitudes da Igreja, deixando transparecer a relação entre Economia e Moral: "Que acontecimentos modificaram as atitudes morais? Evidentemente, o crescimento das cidades

e a expansão do comércio, com o renascimento do mercantilismo. As opiniões da nobreza latifundiária, cujos interesses eram, em grande parte, os dos consumidores, começaram a ser desafiadas pelas opiniões de uma classe de comerciantes em ascensão. E esse choque de opiniões era o reflexo do início de uma luta de classes que acabou derrubando o feudalismo, totalmente. A própria Igreja foi, aos poucos, obrigada a recuar de sua posição original na Ética do comércio e aceitar vários condicionamentos à idéia do justo preço. No séc. XV, Stº Antônio, embora ainda insistindo na noção da transação justa, está pronto a reconhecer as 'forças impessoais' do mercado, ao admitir que 'havia um terreno dicutível, dentro do qual os preços poderiam movimentar-se sem pecado'. Condições similares foram aceitas em relação à usura, concordando-se que os usuários poderiam ser recompensados pelas perdas havidas ou pelas demoras no pagamento e mesmo pelas oportunidades de lucro que perdessem".(op. cit. p. 74) Ver esta relativização de valores religiosos e morais de época em época, contra a "ideologia" da perenidade dos mesmos, já discutidos por Eduardo L. Azpitarte, nota 153.

33 - Isto é muito evidente hoje em dia, porque, se voce "não sabe desperdiçar", voce não sabe "acompanhar o desenvolvimento". Num exemplo bem recente entre nós, veja-se o quanto se desperdiçou em quinquilharias no ano de 1986, em virtude da passagem do Cometa de Halley pelos céus do Brasil.
Ver, a propósito, a obra escrita a quatro mãos de Franz Hinkelammert e Hugo Assmann, A idolatria do mercado - Ensaio sobre Economia e Teologia, da coleção Teologia e Libertação, da Ed. Vozes. Ali os autores procuraram investigar inclusive os "pressupostos teológicos" que se escondem atrás das teorias e práticas da economia de mercado e porque as opções "pelo investidor e não pelo pobre" - como as chamadas "grandes obras que favorecem a todos", etc. definida inclusive pelos "teólogos do capitalismo democrático, grande parte dos evangélicos fundamentalistas ou mesmo por muitos católicos sinceros".

34 - "A moral marxista consiste em identificar-se com o proletariado em suas lutas contra o que o oprimem e exploram. Com isso, não só escolhemos a moralidade de classe pela qual concordamos viver, como também escolhemos uma atitude que solucionará o conflito moral, reunindo os vários aspectos numa ética geral que reflete as aspirações de todos os homens de uma sociedade única, indivisa - porque, decerto, ao eliminar todas as classes acima dele, o proletariado também se elimina como classe. Como Lênin declarou, em resposta à pergunta sobre se o marxismo é ético: 'É claro que existe uma ética comunista... (...) Mas repudiamos toda a moral derivada de conceitos não-humanos e não fundamentados em classes... (...) Dizemos que nossa moral é totalmente subordinada aos interesses da luta de classes do proletariado... (...) Nossa moral serve ao objetivo de ajudar a sociedade humana a ascender a um nível mais elevado e a livrar-se da exploração do trabalho.'" (LÊNIN, W. "As tarefas da Liga da Juventude", in Obras escolhidas, vol. II, apud, Willian ASH, op. cit. p. 104).

35 - Cf. Adolfo S. VAZQUEZ, Ética, p. 260.

36 - O marxismo clássico ou ortodoxo tem sido acusado de "dogmático". Na verdade, o problema de todo pensamento posterior à dialética hegeliana sofre esta espécie de "síndrome de escola". Nenhum pensamento que se preze nasce para ser eterno. Quem quis isto foi a Igreja, na sua milenar ânsia pela Verdade Perene, Imutável. Produto da fragmentação contemporânea, sabemos que a grandeza de um pensamento hoje está ligada à própria idéia de superação como "escola". (O personalista francês Emmanuel Mounier nos colocou bem esta questão crucial das verdades relativas). O marxismo, de fato, apenas enquanto "escola de pensamento" está superado em muitos aspectos, sobretudo a ortodoxia (hoje se fala em "marxismo heterodoxo"). Acontece que Marx, ao buscar as causas que determinavam as formas de relações sociais da sociedade burguesa de sua época, não poderia, em que pese sua utopia comunista, ter pensado

diretamente "todos os efeitos da História futura", como por exemplo, a atual questão da libertação feminina, a ecologia, o verdadeiro papel social das religiões, o stalinismo e a falência de modelo do socialismo real, assim por diante.

Mas o fato de tentar desvendar as leis que regem a sociedade de classes a partir da crítica à sua Política (Estado burguês) e à sua Economia (Capitalismo), e levantar as denúncias às relações que oprimem o homem, inclusive moralmente, Marx exerceu um papel intelectual no mínimo "profético", além da contribuição científica e humanista que deixou. Neste sentido parecem sensatas as palavras de Roger Garaudy: "Marx não nos legou um sistema rígido de leis, mas a arte dialética de descobri-las e de fundar sobre seu conhecimento nossa ação criadora. Sua obra contém, em germe, o princípio de uma exploração do homem em todas as suas dimensões; não apenas a dimensão histórica e militante à qual Marx consagrou o essencial de suas pesquisas, mas a dimensão da subjetividade e da criação." (VÁRIOS. O pensamento vivo de Marx, p. 52).

37 - Cf. Karl MARX, apud op. cit. vol. IV, p. 742.

38 - Ver em, Contribuição à História do Cristianismo Primitivo, de F. Engels.

39 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 743.

40 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 743. Ver em O Capital, a crítica que Marx faz ao Cristianismo como a religião propriamente adequada ao capitalismo: o caráter pequeno-burguês da Reforma, notadamente na teologia de Calvino, tão adequada à estrutura social capitalista, a religião cristã vista como o estágio final, ou, a "última das religiões" antes da revolução socialista, que a suprimiria, como desnecessária, etc.

41 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 745. A depuração metodológica e crítica do marxismo entre os pensadores cristãos já é sobejamente elaborada numa bateria de textos, como nos teólogos da libertação (veremos). Aqui podemos apontar, a propósito da crise da moral, novamente o artigo de E. L. Azpitarte na obra Praxis cristã, vol. I, a referência ao marxismo nos subtítulos: "As denúncias do marxismo" (pp. 216-218) e "Um caminho intermediário: o enriquecimento das críticas" (p. 226), onde o autor busca o diálogo cristão com o marxismo ou com os extremismos mais radicais. Ver também outros estudos apontados pelo autor nas notas 12 a 18 no sentido do diálogo com a ética marxista e seu caráter "profético" de crítica radical ao Cristianismo, tais como: P. Musset, "Espérance Marxiste, Espérance Chrétienne", in Nouvelle Revue Theologique, 99, 1977, pp. 231-339, e a obra de R. Coste, Le Devenir de l'Homme. Projet Marxiste, Projet Chrétienne, Paris, 1979, apud op. cit. vol. I, p. 216.

Ver, ainda, na Segunda Parte (Teologia e sociedade) da obra Escritos de Filosofia - Problemas de fronteira, do Pe. Henrique L. Vaz, o capítulo "Trabalho e contemplação", onde, na secção 3, principalmente, (Teologia do trabalho e marxismo) o autor traça em profundidade uma relação crítica com o marxismo, (pp. 122-140).

Do ponto de vista da análise de temas centrais do marxismo, como a questão de fetichismo do mercado (mercadorias, dinheiro, capital), e suas correspondências com a teologia cristã, ver a obra do teólogo alemão Franz Hinkelammert, radicado desde 1963 na América Latina (San José, Costa Rica, pesquisador do CSCUSA), As armas ideológicas da morte, traduzida entre nós pelas Ed. Paulinas, principalmente a primeira parte: "Fetiches que matam: a fetichização das relações econômicas", pp. 25-180. A propósito deste difícil tema, não perder a introdução de Pablo Richard e Raul Vidales, pp. 5-17, visando encurtar o caminho da compreensão de tão precioso texto.

Seguindo nas trilhas da exploração temática do marxismo sob o confronto com a religião, uma visão generalizada, "de compêndio", mas bem fundamentada e agradável, é a obra de Jean-Yves

Galvez, O pensamento de Karl Marx, da Col. Filosofia e Religião/15, 2 vols. Ver principalmente a Iª Parte do Iº vol.: "Crítica da Religião e Filosofia", em especial o cap. II: "Alienação religiosa", pp. 71-142. Ver também, no IIº vol., em sua Iª Parte, o cap. V: "Ética e marxismo ..." (pp. 153-164), bem como toda IIª Parte deste volume: "Fim da alienação e instauração do homem" (pp. 169-330). Finalmente, a IIIª Parte, a respeito do marxismo enfrentando sua própria crítica histórica: em especial, para o nosso tema, o cap. II desta última parte: "A Igreja católica e o marxismo" (pp. 365-398). Ali, o teólogo J-Y Galvez repassa, com isenção de ânimos, acuidade de análise e iqueza documental extraordinária, a evolução das posições da Igreja, neste últimos cem anos (desde a Rerum Novarum, 1891) diante da questão marxista, utilizando-se de documentos preciosos: a Acta Apostolicae Sedis, em vários momentos, com textos de Leão XIII e Pio XI e encíclicas não menos anatematizantes, como Miserentissimus Redemptor (1928), Quadragesimo Anno (1931), Acerba Animi (1932), Divina Redemptoris (1937) e outros documentos. A obra vale também pela extraordinária riqueza bibliográfica.

Outra contribuição interessante de discussão inter-disciplinar nos vem da iniciativa dos editores do Marxism Today, jornal teórico do Partido Comunista da Grã-Bretanha, desde 1966, (portanto, pouco depois do encerramento do Vaticano II). Um conjunto de pensadores marxistas e cristãos (notadamente protestantes) uniram seus esforços na busca de um diálogo marxista-cristão, coordenado, pelo editor James Klugmann. Daí nasceu o texto, traduzido entre nós pela Ed. Paz e Terra, Cristianismo e marxismo, portanto o fim dos anátemas de ambos os lados - como sempre propalou o pensador Roger Garaudy, autor da obra Do anátema ao diálogo - marxismo do século XX. Muitas outras iniciativas se seguiram a esta. Vale a pena conferir.

Neste sentido é de extraordinária utilidade o artigo de Luis Alberto Gómes de Souza, "Breve nota sobre a análise marxista", escrito originariamente para a REB, vol. 38, fasc. 152, dez. de 1978 e transcrito na obra Classes populares e Igreja nos caminhos da História, pp. 41-54. como o próprio autor declara, trata-se de "... indicar, para o público basicamente cristão, os alcances, limites e contribuições da análise marxista" (p.41). Este capítulo vale também pela sua concisão, clareza e objetividade.

Mais informações gerais sobre o marxismo, tanto do ponto de vista introdutório como bibliográfico, podem ser encontradas no digestivo opúsculo da Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, O que é marxismo, de José Paulo Neto.

Finalmente, numa época de plena demolição de tantos "muros de Berlin", uma obra instigante que investiga a crise "intelectual" por que passou e, ainda passa o marxismo, notadamente na "Europa latina", (diz o autor), é o texto de Perry Anderson, A crise da crise do marxismo - Introdução a um debate contemporâneo. O autor repõe em círculos de dúvidas as supostas pretenções dogmáticas neste campo fértil de novas idéias e, na ordem do dia, aponta para uma espécie de crise necessária da própria compreensão histórica do marxismo futuro, livre de sua própria (quem sabe?) "herança positivista".

42 - Como o julgamento dos operários Sacco e Vanzetti, após a Primeira Guerra, nos Estados Unidos. (Conferir o filme documentário homônimo, de Giulliano Montaldo, 1971).

43 - Na América Latina, o país em que o anarquismo mais frutificou foi a Argentina. No Brasil, por influência de imigrantes, o anarquismo foi de fundamental importância para a organização operária na década de 20, além das greves de 1917 a 1919 em São Paulo e no Rio, assim como para a criação do PCB, em 1922.

44 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. IV, p. 752.

45 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 752, passim.

46 - Cf. op. cit. vol IV, p. 752, passim.

47 - Junta-se a isto a reação ao romantismo, então em voga. Um movimento artístico-literário pessimista, mórbido, delirante, e via de regra psicologicamente "doentio", além de socialmente infrutífero. (Entre outras coisas propunha a estúpida exaltação de um "masculinizante ideal de mulher").
Convém lembrar também, a propósito deste ítem que ora se inicia, que obras pioneiras de crítica ferina da moral, muitos deles não contemporâneos mas universais e atuais, poderiam ser vistos como textos inquietantes: A mandrágora, peça teatral de Maquiavel, o romance Decamerão ou o "venenoso" romance As ligações perigosas, de Chordelos de Lacros, entre tantos outros.

48 - É lógico que esta obra lhe valeu um processo judiciário, no qual foram (autor e editor) denunciados por "imoralidade". Curiosamente foram absorvidos por juízes que, como se reconhecendo enquanto os próprios personagens da obra, atestaram nela "fins morais e instrutivos".

49 - Da mesma forma que Flaubert, foi levado a julgamento e condenado a pagar multa por "ultraje à moral pública e aos bons costumes", além de ser obrigado, pela Corte de Justiça, a retirar seis poemas da obra, só publicada poe completo a partir de 1911, após complicada deliberação judicial.

50 - Com relação à crítica dos valores estabelecidos, quem não se lembra, por exemplo, do filme Ladrões de bicicleta, (1948) de Victorio De Sica, que evidencia com brilhantismo e competência o problema moral do roubo? Quem não se lembra, ainda,de O discreto charme da burguesia, (1972, além de A bela da tarde, ou, Tristana, uma paixão mórbida, ambos de 1970), obras de Luis Buñuel, cineasta espanhol tão preocupado com as raízes subconscientes, inconscientes ou instintivas do comportamento humano? O discreto charme... obra impiedosa demolidora, cética e de crítica ferina em relação à hipocrisia social, é talvez a mais perfeita síntese cinematográfica de crítica à Moral Cristã Ocidental, em sua versão pequeno-burguesa e puritana contemporânea. Enfim, exemplos não faltam. Uma centena deles na cinematografia mundial.

51 - Cf. VÁRIOS, O pensamento vivo de Chaplin, p. 106.

52 - Cf. op. cit. p. 69.

53 - Cf. op. cit. p. 59.

54 - Cf. op. cit. p. 61.

55 - Cf. Carlos DRUMOND DE ANDRADE, "Canto ao homem do povo: Charles Chaplin", in Antologia Poética, p. 117.

56 - Como afirmamos anteriormente, Cervantes havia fechado as portas do Mundo Medieval. Aquele mundo teocêntrico do triunfo cristão volta a ser palco de novo romance de que já fizemos referência. Trata-se de O nome da rosa, de Umberto Eco. Com certeza, uma das maiores produções romanescas do século XX, (ao lado de Cem anos de solidão, Memórias de Adriano e alguns outros, não muitos).
Nem é preciso dizer que a obra sofre do mais radical dos males do século: o penetrante niilismo. Basta abrirmos a última página do romance, onde, após quase 600 páginas de elaboração literária de altíssimo nível, o autor nos atira contra as paredes frias e labirínticas

do nada, expresso neste ferino jogo de palavras latinas: "Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus" (Tradução aproximada: A rosa primitiva permanece com seu nome; e quanto a nós, não temos nada mais que nomes). Uma escritura deixada para o futuro, como afirma o personagem Guilherme de Baskeville: "não sei para quem, não sei mais sobre o que". (p. 562)

57 - Vamos citar alguns exemplos brasileiros. Mesmo sendo vasto o nosso estoque de importações culturais, nossa produção interna, sabemos, ganhou tinturas verde-amarelas após 1922. O modernista Oswald de Andrade, que já na década de 20 havia escandalizado a conservadora sociedade paulistana com seu Manifesto antropófago, nos oferece O rei da vela (1937), pelo menos para o deleite da intelectualidade. Jorge Amado, no romance da década de 40, desmonta os valores do casamento cristão, quando sua personagem Dona Flor resolve optar pelos seus dois maridos. Menos erudito e mais direto, cá na década de 70, Plínio Marcos rasga o pano branco da moral bem vestida com O abajur lilás, e por aí vão, tantos outros exemplos.

58 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, vol. V, págs. 964-5.

59 - Exemplo dessa ruptura no plano teológico foi o pioneirismo do pensamento do teólogo e arqueólogo jesuíta Teillard de Chardin. Seus escritos e pesquisas arqueológicas, elaborados na década de 40, principalmente, na China, mas só publicados após sua morte em 1954, eram considerados, inclusive na Ordem, como "perigosos", por tentar o diálogo do Cristianismo com as correntes científicas, notadamente o darwinismo. Seu pensamento, tipicamente de "exílio" - pois teria alcançado bem maior ressonância na França de sua época, que vivia uma "ebulição teológica" - trazia à luz da Teologia Católica a emergência de uma visão positiva(não positivista) da evolução espiritual do universo, incluindo aí o sentido de transcendência à própria evolução científica sem contradição com a Verdade Revelada do Cristianismo:"O sentido da Terra abrindo-se e explodindo para o alto, num sentido de Deus; e o sentido de Deus enraizando-se e nutrindo-se, para baixo, no sentido da Terra", diz o próprio Teillard. (apud op. cit. vol. V, p. 968).

60 - Cf. op. cit. vol. V, p. 967.

61 - Cf. op. cit. vol. V, p. 967, passim.

62 - Rerum Novarum, apud op. cit. vol. V, p. 968. A propósito, na Campanha da fraternidade do presente ano em que a CNBB explora o tema da dignidade do trabalho, a tônica é a comemoração do centenário da Rerum Novarum.

63 - Quod apostolici numeris, apud op. cit. vol. V, p. 969.

64 - Quadragesimo Anno, apud op. cit. vol. V, p. 969, passim.

65 - Sertum laetitiae, apud op. cit. vol. V, p. 969.

66 - Cf. op. cit. vol. V, p. 969.

67 - Cf. op. cit. vol. V, p. 961.

68 - Ecclesiam Suam, apud op. cit. vol V, p. 961, passim

69 - Cf. op. cit. vol. V, p. 964.

70 - Ver, Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações, 1971. Além de outros textos que compõem este compêndio, mostrando um leque aberto de temas, como os decretos pastorais: Ad gentes, Christus Dominus. Presbiteriorum Ordinis, Inter Mirifica - estes sobre os meios de comunicação social - e tantos que colocaram a Igreja em dia com o mundo e em rítmo de profunda revisão eclesial - como a comunidade de fé e de fiéis - e instirucional-eclesiástica.

71 - Cf. op. cit. vol. V, págs. 970-1.

72 - Cf. VATICANO II, Gaudium et Spes, Proêmio, in Compêndio do Vaticano II, § 200, p. 143.

73 - Cf. op. cit. vol. V, p. 976. Sobre a Doutrina Social da Igreja, o texto clássico, abrangente, escrito ainda à luz do concílio, é o de Pierre Bigo, La doctrine Social de l'Église - recherche et dialogue.

74 - Evidentemente que falar em secularização como fenômeno europeu, não é a mesma coisa se "transportada" para a América Latina. A secularização será encarada pela Teologia da Libertação aqui com muita lucidez e cuidado, como "ideologia", antes de tudo, utilizada a bel prazer pelas elites para jogar o sentimento religioso das massas contra o "atraso" da religião (veremos adiante).
O leque de citações sobre o tema da secularização com relação à questão da moral no artigo de Eduardo L. Azpitarte ("A atual crise da moral") é amplo, nas vertentes católica ou protestante. Ver, Praxis cristã, notas 27 a 33 ao subtítulo "O desafio da secularidade", págs. 221-2.

75 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, op. cit. vol. V, p. 1074.

76 - Cf. op. cit. vol.V, p. 1083 . Estas buscas revelam, na prática cultural e cotidiana das pessoas, aquele mesmo discurso de não-sentido, de niilismo, que num plano intelectual já discorremos a partir de Nietzsche, Camus, Sartre, os artistas, etc, como as "antenas críticas" da civilização e seus valores estiolados.

77 - Cf. op. cit. vol. V, p. 1085.

78 - Cf. op. cit. vol. V, p. 1081.

79 - Cf. op. cit. vol. V, p. 1086.

80 - Esta contestação deve aumentar em muito o mau humor das esquerdas ortodoxas. Mas, curiosamente, se observarmos bem, são as tradicionais esquerdas de cartilhas revolucionárias (marxistas-leninistas clássicas) as que hoje mais adotam "aproximações amigáveis" com o poder como "táticas de avanço democrático".
É o caso, por exemplo, do movimento estudantil em nosso meio. Por vias dele a "paralisia " das esquerdas no Brasil tornou-se evidente na passagem gradual da ditadura militar à chamada Nova República. Um movimento que nos anos 60, da implantação da ditadura, representou a vanguarda política, nos anos 80 debilitou-se por ser repetitivo, inoperante, fonte de intrigas ideológicas de grupelhos sedentos do poder , etc.

81 - O pensador F. Guatary, entre outros, denomina este conjunto de alternativas de "Revolução molecular", já referida por nós aqui com relação à releitura crítica de Freud.

82 - Isto está em evidência em nossos dias na pedagogia, na moral, na vida familiar, enfim, em toda a tramitação do questionamento de valores. Por exemplo, se voce diz hoje a um jovem como ele deve viver a experiência do amor, voce corre o risco de ser objeto de gozação, a não ser que seu "ensinamento" seja uma frutífera troca de experiências. Mas nada mais "de cima para baixo".

83 - Embora não se reivindique aqui método algum de análise, acreditamos que só uma visão dialética e não mecanicista nos permite enxergar a fundo esse faz-e-desmancha das utopias e perceber que a Renascença está mais próxima de nós que imaginamos. E no reordenamento das utopias precisamos ter consciência que na História nada acaba de uma vez por todas. No ramerrão de causas-fatos-consequências as marcas do mundo teocêntrico medieval continuam no diferenciado mundo antropocêntrico contemporâneo. É por isso que usamos aqui a expressão "troca de roupas" das utopias, no sentido de que o corpo da História permanece nas roupagens que usa.

84 - Para uma crítica profunda, sem meias-palavras e extremamente atual da questão da utopia cristã, notadamente nas suas amarras de dominação, tendo em vista uma nova antropo-teologia do corpo, insistimos na extraordinária obra de Franz HinKelammert, Las armas ideológicas de la muerte, trad. Ed. Paulinas, em toda sua IIª parte, notadamente o cap. 5: "A boa-nova da crucificação e da morte: a antiutopia da interpretação cristã da sociedade", pp. 244-288.

85 - Cumpre lembrar que não estamos tratando a razão como a "besta do apocalipse contemporâneo" e que nada temos contra ela. Temos, isto sim, contra uma forma de "razão" decadente, neste momento de troca de roupas das utopias. A "razão" que nada mais faz que atrair para si o "a priori" das utopias e transforma tudo em Princípio de Realidade.
A propósito dos apelos consumistas do capitalismo, também aí a razão e o senso comum se curvam diante não só dos apelos como da inevitabilidade dos resultados práticos e diretos, de curto prazo, da economia de mercado, chegando a proclamar a teoria neo-liberal como o grande "dogma" ecumênico de nosso tempo. Ver, neste caso, o iluminado e tão pertinente capítulo "A idolatria do mercado", de Hugo Assmann, artigo que intitula a já mencionada obra de sua autoria e de Franz Hinkelammert, notadamente os ítens 1: "Os dogmas sobre o mercado como código de sensura", (pp. 198-204), 4: "O modo peculiar de incorporação da moral (e da teologia) na economia de mercado", pp. 218-236. e 5: "De como o mercado nos 'revela' a verdade e a liberdade", pp. 236-249.

86 - Pensando isto do ponto de vista exclusivamente religioso, lembro-me agora das palavras do mestre e orientador, Rubem Alves, extraídas numa de suas conferências: "O Deus que não é realização de meu desejo, não é meu Deus, é meu demônio". Contraditória encarnação do "Verbo" (corporificação), contra cuja utopia investiu Nietzsche, como já pudemos ver.

87 - Para uma visão mais generalizada do itinerário da Moral Cristã ou das diversas morais e éticas que se entrecruzam ao longo do tempo, a obra de Albert Plé, Par devoir ou par plaisir, Por dever ou por prazer, traduzida entre nós pela Ed. Paulinas, não deve ser esquecida. Ali o autor tenta um desmantelamento da moral estóica cristã e põe a discussão sobre o prazer na ordem do dia sem deixar que este fudigio tema seja tratado com leviandade ou absolutizado - o que também é um erro. Conforme salientam os editores na chamada de contra-capa ao texto, "aos olhos do historiador, a moral 'tradicional', classificada como 'cristã' é um acidente histórico do Ocidente, que se verificou no século XIV. Para se liberar dessa moral do Dever, legalista, autoritária e neuroticamente culpabilizante, o autor propõe aqui reencontrar a tradição cristã anterior, uma fidelidade melhor ao Novo Testamento e ao homem tal qual é, notadamente como o descobre a psicanálise". Assim, resgata o prazer sem

ficar na mera posição de praguejar contra tudo e todos na História do Cristianismo e da Igreja, a partir de sua raízes cristãs mais originárias - sem o suporte grego, etc. Ver, também, a propósito de uma reeducação dessa "ciência prática da ação", o capítulo final: "Educação moral, educação do prazer", pp. 267-280, que apara as arestas de um logos vertido na moral como razão estóica ou como dominador Princípio de Realidade (Freud).

88 - Entrevista concedida à Revista Teoria & Debate, 4, set/1988. pp. 21-27.

89 - Cf. Compêndio Vaticano II, p. 143.

CAPÍTULO VIII

O CONTEXTO LATINOAMERICANO

Evidentemente não temos espaço nem propósito neste capítulo para historiar a presença do Cristianismo e da Igreja na América Latina. Mas o fato de abrirmos um capítulo à parte explica-se pela importância de foco que merece em nossa tese. Neste sentido, mesmo consciente da impossibilidade de uma visão mais a fundo, alguns aspectos e/ou características devem ser postas aqui, pelo menos "no atacado".

Assim postas as coisas, é mister dizer em primeira mão que se nota uma distinção tão evidente em "dois catolicismos", sem cujo divisor de águas não podemos trabalhar: a) O Catolicismo no passado e b) o Catolicismo no presente.

No passado, uma religião essencialmente "importada" via Contra-Reforma, religião da Coroa - em nosso caso a Coroa Portuguesa - capaz de sustentar inclusive uma hegemonia política e cultural, via discurso religioso, dessa relação umbilical Coroa--Colônias, ainda que, contraditoriamente, servindo até de focos de resistência popular, como o exemplo típico da "República dos Guaranis" das reduções jesuíticas. Um Catolicismo em busca da "Humanidade a ser salva" - ainda que com o peso "ideológico" da salvação individual conveniente e conivente com as estruturas do poder: "salva tua alma" - e, à mercê do poder estabelecido que conseguia, via Igreja, fazer tão bem as "amarras" necessárias das relações de classes sociais. Uma religião e uma cultura de formação social essencialmente camponesa, no passado, mas sempre

caminhando para o encontro urbano e comunitário, fundamental no Cristianismo desde suas origens: praças públicas, igrejas, multiplicidade de festas religiosas, etc. Uma religião e uma cultura em que a secularização e a metropolização das formas de vida não questionavam seus caminhos e seus destinos no sentido do questionamento social dessas relações.

No presente, uma religião vestida no manto cada vez mais nítido da contestação política, ainda que perdendo gradativamente a antiga hegemonia político-cultural e enfrentando a mais séria crise de identidade moral e doutrinária, acossada pelos apelos de uma cultura cada vez mais secularizada, metropolizada e universalizada. crise que mostra o descompasso entre as formas de viver a fé e a doutrina versus um mundo novo repleto de outros apelos e anseios, - onde o discurso do corpo, central em nosso tema, revela-se como uma questão vital, mesmo que ainda frente às vistas grossas de muitos analistas, padres, bispos, teólogos. A religião da passagem de uma Igreja que salva a Humanidade inteira para uma Igreja que se preocupa cada vez mais com as pequenas comunidades de fé e participação, inclusive nos processos políticos e decisórios de poder, tão caras à sua orientação, como dupla resistência: política e religiosa, sob o risco da total metamorfose das antigas formas da ação pastoral, essencialmente sacramentalista.

Do ponto de vista religioso e cultural, o Catolicismo "importado", organizado e protegido pelos reis católicos de Portugal e Espanha, independentemente de sérios entreversos políticos, - como os que resultaram, por exemplo, na expulsão dos jesuítas no Brasil no século XVIII - exerceu grande fascínio nas massas populacionais de forma até a selar a identidade religiosa com a identidade nacional, influenciando o modo de pensar e agir da maioria da população, batizados na fé católica em torno de noventa por cento. Assim sendo, até há pouco tempo, dizer-se argentino, colombiano, mexicano, etc, equivalia a identificar-se como "católico", pelo menos de batismo. Mesmo no Peru,

em Cuba e principalmente no Brasil, o "maior país católico do mundo", onde a miscigenação racial e o sincretismo religioso são fortes, o catolicismo de batismo chegou e ainda chega a conviver cada vez mais com uma mistura religiosa, sem maiores depurações teológicas, que permeiam a cultura popular. Em outras palavras, num universo religioso e cristão que prega a salvação da alma a todo custo, o povo mostra-se ansioso a tal busca, independentemente das " soluções teológicas" que dá ou dos cultos variados que pratica.

Ora, se uma das identidades mais fortes do Cristianismo é seu caráter de comunidade e urbanidade, ainda que num continente essencialmente agrário, o Catolicismo na América Latina, com um clero organizado e ramificado numa invejável estrutura e hegemonia hierárquica e cultural, tornou-se espaço vital de integração social das classes, expresso culturalmente na sua dimensão comunitária: festiva, messiânica e utópica.

Uma dimensão festiva que leva à integração de classes, uma vez que, como religião do *status quo*, tantos encontros e diversões populares: profissões, festas de padroeiros, quermesses, brigas de galos, etc, como leilões de gado e congêneres conviviam lado a lado sem maiores problemas, pelo menos aparentemente. Ora, os valores sacrais, válidos à "salvação de todos", ou de todas as almas, imiscuídos de interesses profanos não permeados pela menor crítica social, serviam como espécie de compensação psicológica - Marx, não esqueçamos, chamava de "ópio", - aos desequilíbrios sociais, via de regra gritantes, legitimadas por vias da religião da existência "natural" - "Deus quer assim" - dessa mesma hierarquia de classes, de forma que a própria religião se torna a "amarra ideológica" do *status quo*. Independentemente de quaisquer discuros teológicos, um mínimo de realismo nos leva a ver que a ideologia do "salva tua alma", tinha o mesmo valor puramente moral e subjetivo para dominantes e dominados, desde que a religião fosse cumprida, indistintamente, como "etiqueta de salvação". Como religião do sofrimento - drama da cruz,

etc - mas também como religião do encontro, da festa, é como se justificasse no discurso da "pobreza alegre", portanto, diferenciada. "Em todos os países da América Latina, as festas dos Santos padroeiros gozam de grande popularidade e revestem-se de importância como comemorações sócio-religiosas. Nos povoados e vilas, consistem nas celebrações da missa, na recitação do rosário, nas procissões e batismos, mas constam também de danças folclóricas, jogos de futebol, brigas de galo, fogos de artifício , bailes típicos, misturando-se práticas piedosas com diversões profanas, frequentemente contrastantes com preceitos da moral. A embriaguez e as brigas sucedem-se, por vezes, às procissões e às grandes festividades religiosas." [1]

Trata-se, nesta convergência de sentimentos diferenciados, profano-religiosos, de uma dimensão utópica de fundo, porque os elementos doutrinários que sustentavam, e em parte ainda sustentam, a doutrina cristã se voltava a um excessivo discurso centrado no providencialismo divino. Um providencialismo que criou ou alimentou uma piedade popular voltada para a exploração do lado emocional da condição humana e social, notadamente o sofrimento, assumido e vivido no drama da paixão e morte de Cristo. Um Cristo apresentado como o Bom Jesus, sofredor da cruz e do calvário, ao lado de sua paciente, [e] doce [bondosa mãe, co-redentora da Humanidade. Aliás, uma das mais fortes características dessa piedade é seu lado "santorial". Vale dizer, Cristo se apresenta a todos, todos os homens de todas as classes, como o Filho de Deus sofredor, o Santo dos santos, ao lado da Virgem Mãe Clemente e dos demais santos, mas numa ramificação extraordinária de Virgens, ou "Nossas Senhoras" e santos para todos os gostos e todos os males. "A vivência religiosa popular orienta-se, de modo geral, para as necessidades naturais da vida, como as de conservação da saúde, o êxito econômico ou afetivo e a proteção contra os perigos, mas também para a garantia da salvação eterna. A crença, raramente tornada instrumento de transformação da vida no plano pessoal ou coletivo, realiza-se, em última análise, na

prática ritual, que adquire por vezes caráter mágico, afastando-se, em algumas ocasiões acentuadamente, dos princípios católicos." [2]

O caráter absolutamente utópico dessa relação religiosa com o mundo por vias da piedade popular guia-se na sua versão nitidamente tridentina: o mundo existe e se apresenta como fenômeno imutável do "Deus quer assim,assim seja". Uma versão timbrada ideologicamente na orientação maniqueísta cristã, por mais que as teologias tentam negar: céu/inferno, céus/terra, pecado/salvação, etc. Destarte, à Vontade Soberana de Deus é dirigido e ordenado, mesmo sob a tensão criada entre esse determinismo e as possibilidades de intervenção do sobrenatural - graça divina, milagres... -, o que explica, pelo menos em parte, a constante necessidade de súplicas - promessas, etc - e resignação incondicional à sua vontade.

Uma dimensão messiânica, no sentido de que a utopia da salvação chega a ganhar significativamente o espaço da luta social, seja com lampejos revolucionários no sentido da real transformação da sociedade, ganhando uma face política ou para-religiosa - a religião se misturando ao protesto social -, como é o caso de Canudos, no Brasil (1897), em que "atrás" do discurso nitidamente religioso e messiânico se colocou a questão republicana, ou as rebeliões no Contestado, Santa Catarina (de 1910 à 1916), [3] seja como o messianismo pura e simples, e conservador, onde o discurso religioso do Reino, da graça, do milagre... aparece como o mantenedor do *status quo*, mesmo sob a força de uma forma de evangelização, influenciadora e guia das massas, como nos exemplos, também no Brasil, dos "fenômenos" de carismas pessoais: o Pe. Cícero no nordeste brasileiro, o a atração que exercem locais "sagrados": Aparecida do Norte, em São Paulo, etc.

Bem. De um Catolicismo tridentino, messiânico, providencialista e utópico, essencialmente sacramentalista e por vezes superficial e exterior, de um passado que vai ficando para trás, passamos ao Catolicismo atual, [4] que sofre uma espécie de

crise de hegemonia e identidade, a partir de algumas constatações. Vejamos.

Em primeiro lugar, apesar de exercer, ou ter exercido, uma extraordinária força de aglutinação religiosa, social e cultural, inclusive na sua dimensão "folclórica" extremamente rica, o Catolicismo não se tornou um fenômeno religioso "puro". Além de ter encontrado no continente a massa populacional autóctone, indígena, a ser evangelizada à moda tridentina, a população latinoamericana absorveu um imenso contingente de imigrantes.

Primeiramente, os escravos africanos. Estes tiveram suas religiões de origem pelo menos num primeiro e longo momento "soterradas" nas senzalas sob a égide da proibição, inclusive oficial. Depois, "convertidos" ao Catolicismo, elementos afro vieram e vão cada vez mais se mesclando à religião cristã, tingindo nela os traços de suas culturas e provocando um extraordinário sistema de práticas sincréticas, como em Cuba, apesar das "proibições" dissimuladas do "regime ateu" e no Brasil, por exemplo, cada vez mais se é "católico por batismo, mas umbandista por convicção ou ritual", num momento histórico sem precedentes. Momento em que a própria Igreja Católica parece, tardiamente, até, acordar para este fenômeno e apenas ter de dizer seu próprio "ato de contrição histórico" frente às religiões que simplesmente proibiu no passado.

E mais: Nos séculos XIX e XX, além dos colonizadores ibéricos, afluíram à América Latina imigrantes europeus e nela introduziram a religiosidade camponesa, principalmente, de suas origens, vindo a influenciar na estrutura já em formação nitidamente européia da Igreja antes ligada à Coroa, ao antigo Padroado Régio.

Em segundo lugar há-de se considerar a crescente urbanização e industrialização - no caso do Brasil principalmente após a revolução de 30 - em que as grandes cidades crescem ainda mais, desmensuradamente, e os camponeses, cada vez mais vêem-se sem as antigas bases religiosas e sociais do tradicional

Padroado.

Ora, as massas camponesas, na passagem de uma sociedade monolítica para o pluralismo urbano sentem-se "sem chão para poder pisar", uma vez que sofrem o impacto dos novos elementos sociais, tecnológicos e culturais que provocam o abalo e a mudança das antigas bases sócio-culturais, uma vez que não conseguem dar respostas rápidas e críticas às novas situações em que os valores vão-se desintegrando à sua frente, agressivamente, provocando por vezes inseguranças morais e sociais. Mas a tecnologia e a urbanização, como é sabido e notório, não foram capazes de eliminar totalmente o sentimento religioso das massas, ou mesmo individualmente. Um exemplo típico é o fato de, em pleno universo tecnológico, um motorista de caminhão que não tem tempo para "coisas de beatas", como missas, etc, andar com as imagens de São Cristóvão, Nossa Senhora Aparecida, e outras, coladas ao para-brisa de seus veículos.

Do ponto de vista social este sentimento religioso também persiste até sob forma de novos messianismos. Por exemplo, num momento em que a influência de tecnologia, da mídia, da TV, especificamente, e da padronização das formas de vida urbana exibe o discurso triunfal de uma cultura absolutamente secularizada, mais de um milhão de pessoas em Belém do Pará, no norte do Brasil, participam anualmente das festividades do Círio de Nazaré. Como "explicar" isto?

Por outro lado, ainda como fenômeno tipicamente urbano e tecnológico, essas massas, via de regra desesperadas pela própria situação de penúria em que vivem, buscam no dia a dia novas e atrativas soluções emocionalmente sedutoras, como em algumas seitas protestantes ou de influências espíritas ou dos rituais afro - estes últimos mais a nível da busca estritamente individuais para soluções de seus problemas. Um exemplo bem extremado dessas buscas de soluções, onde se notam práticas religiosas sincréticas, desesperadas e com misto de charlatanismos e sem a menor crítica e de linguagem puramente emocional, são os

fenômenos das chamadas "igrejas eletrônicas" dos grandes centros urbanos. Seja de que forma for, independentemente das críticas que possam receber, estas buscas questionam frontalmente a antiga e decrescente hegemonia do Catolicismo na América Latina. " Nem sempre capaz de se adaptar às rápidas transformações sociais, o Catolicismo sofre também, na América Latina, a concorrência de outros ideais religiosos que, para determinados setores da população, correspondem mais adequadamente às novas necessidades de vida espiritual. As camadas populacionais recém-urbanizadas e afetadas pela desorganização do meio rural tendem a aderir ao Protestantismo ou aos credos espíritas (Kardecismo e Umbanda)."[5]

Soma-se a esta passagem de uma sociedade monolítica para o pluralismo urbano outros fatores como a crescente carência de sacerdotes católicos, diante também da demora da hierarquia da Igreja em liberar o leigo para funções sacramentais ordenando sacerdotes casados ou mulheres, fato que, ao que parece, está muito longe de tornar-se realidade.

Enfim, diante de tantos fatores, muito próximos ou dentro do epifenômeno de secularização da cultura, que aqui analisamos, da crise de identidade ou da perda de hegemonia do Catolicismo, o Catolicismo na América Latina, do ponto de vista de seu lado eclesiástico e institucional, ainda que permanecendo como "religião oficial" - notadamente para sacramentar casamentos, batizados, reuniões sociais e outras funções que vão cada vez mais revelando seu lado exterior aliado a certo conservadorismo social de tais funções - cada vez mais vai deixando de ser o único quadro valorativo e orientador da conduta das pessoas, individualmente, sobretudo as que exercem uma crítica à estrutura religiosa das religiões, ou mesmo das massas. "Trazido do setor rural ou conservado pelo costume, o Catolicismo tradicional, nos centros urbanos, mostra-se inadequado para cumprir as suas antigas funções, diante das novas exigências da sociedade industrial. Se parte da população busca novas soluções religiosas para sua reintegração social, dentro das cidades, entretanto, cresce a secula

rização das formas de conduta e desenvolvem-se formas de conhecimento ou valores profanos que estão passando a substituir a religião como orientadora da vida coletiva e individual." [6]

Cumpre, contudo, mudarmos um pouco a rota de nossas observações. Não é só o ritual, como espelho do fenômeno da crise de identidade do Catolicismo que nos interessa. Seria leviana uma análise superficial dos fatos se não atentássemos também para uma boa fatia do Catolicismo de hoje, no que se apresenta como tentativa, inclusive bem sucedida, de renascimento da Igreja na América Latina. Uma tentativa que surge, evidentemente, de sua re-orientação e rearticulação política, por vias do apreço à comunidade da fé participante.

Da mesma forma, seria leviano pensar que esta divisão de águas aqui postas, definem "duas" Igrejas: de um lado uma Igreja participante, pós-Vaticano II, Medellín e Puebla, e de outro uma Igreja conservadora, pré-Vaticano II, como se antes de fenômenos como a Teologia da Libertação não existisse fatia alguma de uma Igreja de resistência. Ora, por mais integrada que a Igreja estivesse no passado da América Latina, como peça indispensável ao próprio nascimento e expansão do mundo capitalista moderno, a Cristandade Colonial se constituiu numa realidade, muito específica, social, econômica e culturalmente, pontuada em seus espaços culturais muito próprios, numa História Moderna instável e conflituosa no continente.

Assim postas as coisas, como peça central que sem dúvida permeou essa dialética de relações entre forças diferenciadas, conservadoras ou pseudo-libertadoras e libertadoras na Cristandade Colonial, por mais que a Igreja em seu conjunto tenha integrado ou endossado as contradições, por vezes dissimuladas entre os setores dominantes ou em luta pela hegemonia e dominação na busca de modernização do desenvolvimento capitalista no continente, também a Igreja conviveu umbilicalmente com os setores explorados ou marginalizados da formação social latinoameri-

cana. Setores que expressaram, e ainda expressam contradições sociais, que valem lembrar não como contradições meramente periféricas, mas inclusive fundamentais à definição do destino da América Latina. Ora, de uma forma ou de outra, independentemente da orientação que tomava, a Igreja levava a estes setores a força da evangelização, plasmada na sua invejável organização hierárquica, no sentido da distribuição social e comunitária de sua ação: paroquias, prelazias, etc.

Vamos a um exemplo. É o caso da relação via de regra conflituosa entre setores da Igreja e o Padroado, intensificada nos séculos XVII e XVIII e a integração, como "opção" histórica da modernidade no mercantilismo inglês, quando Portugal e Espanha, notadamente no início do século XVIII perdem o domínio dos mares, - no chamado Tratado de Utrecht, de 1713, e a Igreja tem de "recosturar" sua opção frente às elites, diante da primeira grande crise do capitalismo mercantilista no continente. O teólogo Pablo Richard, num capítulo bem elucidativo, intitulado, "Sentido libertador do conflito entre a Igreja e o Padroado" , diz: "... o processo de estruturação das classes sociais na América Latina acentua-se, o confronto entre as classes torna-se mais agudo, enquanto se aprofunda o subdesenvolvimento econômico, político e ideológico na formação social latinoamericana. Nesse contexto de integração da Igreja em um sistema colonial mais dependente, classista e gerador de subdesenvolvimento, a contradição entre a Igreja e o Padroado adquire uma dimensão social e política libertadora. Os principais opositores do Padroado foram os jesuítas. A fundação em Roma, em 1622, da *Propaganda Fide* contribuiu também para acentuar essa contradição." [7]

Podemos desfilar outros exemplos, como a defesa dos jesuítas em relação à exploração indígena indiscriminada, as lutas durante as guerras de independência e formação dos Estados Nacionais,com infindáveis sublevações de caráter popular e revolucionário - quando estas guerras de independência assim se identificavam, etc. Nestes casos, a participação pessoal de padres

como Miguel Hidalgo, no México, fuzilado em 1811, ou de José Maria Morelos, fuzilado em 1815. Só para continuarmos com o exemplo do México, um total de oito mil padres apoiaram a revolução popular e 125 deles foram fuzilados de forma incontinente. [8]

Interessa-nos seguir mais um pouco nesta trilha aberta na mata escura da padronização cultural e dominação econômica de classes como foi notificada pelo teólogo Pablo Richard, tendo em vista a compreensão, um pouco mais de perto, de uma Igreja identificada hoje como "popular" na América Latina.

Nesta obra que acabamos de citar, Morte das Cristandades e nascimento da Igreja, assume o teólogo uma ordem cronológica como parte de uma opção metodológica de sua análise dos fatos históricos em três períodos: Primeira parte: 1492-1808; Segunda parte: 1808-1960 e Terceira parte: 1960-1978. [9]

Ainda que os dois primeiros períodos não sejam meramente introdutórios, pelo contrário, preparação histórica para a identificação de uma Igreja popular pós 59/60, o que de fato interessa ao autor é centrar a atenção na Terceira parte. Também para nossa tese, uma indagação sobre os caminhos e descaminhos de uma Igreja popular em relação à leitura histórica e erótico-política do corpo será importante. As análises de Pablo Richard nos auxiliarão sobre o real renascimento da Igreja sob o impacto de uma cultura universal secularizada, talvez "pós-cristã", e os impasses do clero contemporâneo diante de tal impacto. A diferença é que, enquanto a teologia do político, da ênfase à Igreja popular, P. Richard vê a Igreja sob o enfoque histórico-teológico, eclesial e eclesiológico - Leonardo Boff chama de "eclesiologia militante", - nós nos atemos a uma análise livre de métodos, apenas circunscritas a uma leitura histórica genérica da instituição, livres de conteúdo teológico e/ou doutrinário. Vejamos *pari-passu*, seu itinerário, ainda que bem no atacado.

Essa periodização tríplice assumida por P. Richard adquire importância à medida em que a relação Igreja-Estado que

a define historicamente na América Latina, ao mesmo tempo em que permeia e aprofunda as "crises" e "mortes" das Cristandades -"velha" e "nova" - é que permite à Igreja ir definindo-se hoje como "popular". Assim, em 1808 termina o primeiro ciclo de história da Cristandade na América Latina e em 1960 - ou em 1959 se tomarmos a revolução cubana como divisor de águas - o seu segundo ciclo. É nesta passagem que uma crise fundamental, de identidade histórica da nova Cristandade leva à própria e definitiva redefinição da Igreja - cá para nós apenas um setor da Igreja - segundo o texto de P. Richard, sem a qual o prórprio texto de P. Richard não teria sentido. "O modelo e a estrutura da nova cristandade têm suas origens históricas na cristandade colonial. O estudo da crise dessa cristandade, situada fundamentalmente entre 1808 e 1970, foi para nós um elemento decisivo na interpretação da crise da nova cristandade instaurada por volta de 1960." [10]

Mas é a quarta parte do texto, intitulada "Igreja, Estado autoritário e classes sociais na América Latina", que interessa ao autor como o polo de sustentação de sua tese.

Nesta parte o autor, como preparação ao momento atual da Igreja popular, utiliza-se de uma tipologia da prática eclesial em três momentos: a) "A prática eclesial da Igreja conservadora (tradicionalista, integrista e sacramentalista)", identificada na América Latina entre 1870 e 1930, portanto, dentro ainda do segundo momento daquela periodização histórica e metodológica, da crise de neo-cristandade. Uma fase em que a Igreja conservadora mantém afinidades ideológicas viscerais com o Estado liberal e/ou autoritário com seu próprio "aparelho ideológico". b)"À prática eclesial de uma Igreja social-cristã (democrata-cristã, reformista e voltada para a pastoral)", identificada pelo autor na segunda metade do segundo período da crise de neo-cristandade entre 1930-1960. Aí o autor também persegue as afinidades ideológicas bem mais "afinadas" mas ao mesmo tempo problemáticas entre a Igreja e o Estado autoritário, numa cristandade identificada como "desenvolvimentista", em três tendências: b.a) uma

tendência social-cristã de direita, em que a Igreja, mesmo como crítica ao Estado ainda se posta como seu "aparelho ideológico " - ainda que P. Richard não tenha utilizado *ipsis litteris* esta expressão; b.b) uma tendência de centro, em que a Igreja se coloca como espécie de mediadora da voz popular perante o Estado autoritário, como nos panos quentes das ditaduras latino-americanas: as buscas de "diálogos" abstratos entre bispos e militares para "solucionar" as questões políticas de modo a "humanizar" os regimes; b.c) uma tendência social-cristã de esquerda, em que a Igreja se torna um "aparelho" para-partidário de oposição democrático-burguesa, abrindo espaços para abrigar as lutas sociais e políticas, mas ainda no diálogo ou consenso democrático frente ao Estado, mais ou menos autoritário, conforme a face do regime. Aí o "dicurso político" se encontra com o "discurso pastoral" introduzindo uma inevitável contradição no interior da própria Igreja, impossibilitada de "cristanizar" essa relação. c) "A prática eclesial da Igreja socialmente engajada com o movimento popular (Igreja progressista, populista, operária...)". Uma situação típica dos anos 60, em que as rupturas, tanto com os Estados autoritários e os regimes militares como com o projeto político do social-cristianismo vão-se tornando inevitáveis à medida em que a Igreja abre espaços para uma prática popular identificada como prática evangélica e profética e que, ao mesmo tempo, o vacilo entre o social-cristianismo e o movimento popular organizado precisa ter uma solução. Mas à medida em que se percebe que uma Igreja coerente com sua identidade "popular" e "evangélica" não pode ser uma "Igreja em crise" - inclusive doutrinária porque "ideológica", já que evangelho e libertação não se dissociam - então a Igreja tem de sentir-se e de fato começa a sentir-se preparada para o seu grande salto de qualidade. E aqui é bom relembrar que para nós estamos falando de uma "frente" da Igreja e não à Igreja como um todo, à diferença de P. Richard. Finalmente, d) "A prática eclesial da Igreja politicamente engajada" (ou Igreja popular, de classe), do movimento atual, que põe

em xeque-mate a questão da própria crise de neo-cristandade radicalizada na relação umbilical entre o engajamento político e o engajamento evangélico. Enfim, uma Igreja sem meias-palavras que adere frontalmente a um projeto socialista. Uma adesão teórico-prática, metodológico e crítica, da nova afirmação da identidade própria e específica da Igreja, como Igreja popular, à margem de uma neo-cristandade agônica. "A opção por um projeto alternativo, revolucionário e socialista implica também uma opção consciente pela racionalidade teórica da *praxis* e pelo caráter orgânico, classista e proletário dessa *praxis* . A teoria e a organização políticas da *praxis* são assumidas por causa dela mesma, por sua racionalidade intrínseca e não por motivos estranhos à *praxis*. Supera-se, assim, toda possibilidade de 'clericalismo de esquerda', ou toda possibilidade de 'messianismo político-religioso' , ou toda reedição, agora 'de esquerda cristã', de uma 'terceira via política', ou do 'social-cristianismo'. A 'Igreja popular' não constitui, por essa razão, uma 'esquerda cristã' (não nos referimos a nenhum partido político preciso, senão a um conceito teórico), nem uma luta por um 'socialismo cristão', ou por uma 'revolução cristã'. Aceita-se a unidade de classe do movimento operário, a unidade da esquerda como processo e o caráter socialista e proletário da revolução." [11]

O autor aposta na constatação histórica de que a partir do início dos anos 60 inicia-se um processo de desagregação e de articulação definitiva da nova cristandade e, como eixo central de sua tese, o aparecimento, nos anos 70, de uma Igreja definitivamente à margem do modelo de neo-cristandade e em ruptura com ele. Pela primeira vez, nas palavras do próprio teólogo, a real e antagônica contradição entre Cristandade e Igreja, tem na América Latina o seu palco privilegiado de afirmação/negação históricas:"a permanência de uma pela destruição de outra ou vice-versa", como afirma à página 103 da obra. Ou, como afirma em sua conclusão: "Na crise atual da nova cristandade abre-se um processo de destruição e desagregação da relação Igreja-Estado-

-sociedade civil. Essa relação - continua P. Richard - é estrutural e constitutiva da nova cristandade e, em certo sentido, a crise dessa relação permite-nos falar de crise estrutural. Não se trata apenas de uma crise da Igreja, nem, muito menos, de uma crise unicamente super-estrutural da relação Igreja-Estado, mas de uma crise da cristandade, ou seja, de uma crise de um certo tipo de presença, de poder e de hegemonia histórica e estrutural da Igreja na sociedade civil, que tinha por apoio, fundamento e mediação a aliança ou relação Igreja-Estado. A crise da cristandade não significa a crise da Igreja considerada em si mesma e no abstrato, mas a crise de um tipo determinado ou de uma forma histórica da Igreja, a saber, a crise ligada ao projeto de nova cristandade." [12] Em outras palavras, sela-se o fim definitivo de uma relação sacramentada entre Igreja e Estado, na América Latina, que, noutro contexto, o da antiga Cristandade européia e medieval, iniciou-se com Constantino, oficialmente por obra e graça sobretudo do edito de Milão, no ano 313 de nossa era, seguido por outros decretos que sacramentaram uma relação para durar muito tempo. Essa crise põe na ordem do dia algumas questões fundamentais sobre o destino futuro da Igreja. Entre outras, esta: estaria a Igreja de hoje iniciando, ou estrategicamente ou por falta de opção, sua "volta à catacumbas?" Isto equivale a perguntar, numa questão ainda mais radical: estaria ela renascendo? Esta questão nos é fundamental para uma leitura erótico-política do corpo.

Antes, porém, vejamos a relação entre o VaticanoII e a América Latina, bem como o salto qualitativo experimentado inclusive pela Igreja hierárquica no continente.

1 - O Vaticano II e a América Latina.

A Igreja fez o seu ajuste de contas com o seu passado na Europa, após uma prolongada crise de quase um século sob os ecos do Vaticano I (1870...) sem conseguir desvencilhar-se de sua intolerância - aqui chamamos de anátemas - contra a modernidade, um ajuste disparado, embora tardiamente, mas ainda em bom tempo, pelo Vaticano II.

Imediatamente somos levados a pensar que houve quase que um transporte "natural" de suas preocupações para a América Latina e que a Igreja latinoamericana "assimilou" o concílio Vaticano II nas suas leituras e interpretações, de forma que,por exemplo, a IIª Conferência Episcopal Latinoamericana, acontecida em Medellín, na Colômbia, em 1968 - de 26.08 a 08.09 de 1968,tendo acontecido a primeira delas no Rio de Janeiro em 1954, portanto, antes do Vaticano II - nada representou que uma "adaptação " do Concílio para a América Latina. Afinal, a crise geral de identidade e de modelo de civilização - na moral, na educação, etc - que teve no maio de 68, por exemplo o seu auge, foi o sintoma de uma crise universal, portanto, também latinoamericana.

Ledo engano. Quando o Vaticano II acontecia como conclave geral da Igreja - entre 11.10.62 e 08.12.65 - com todo o seu eco posterior, sua ressonância prática e histórica, como seus próprios decretos e as encíclicas posteriores de Paulo VI, etc, a América Latina já vivia a ebulição de uma crise política que a levou a fazer também sua "releitura" eclesial e eclesiológica, e não meramente "eclesiástica" da realidade no continente. Seja a nível do episcopado - reuniões do CELAM em Barios, Equador, em 1966, em Buga, na Colômbia, em 68, em Itapuã, no Brasil, também em 68, além de assembléias ordinárias do CELAM e da própria conferência de Medellín -, seja a nível de elaboração de novos pressupostos teóricos da Teologia da Libertação. Esta significou, antes de tudo, o próprio grito de "libertação da teologia" em si mesma com relação aos esquemas europeus antes de

ser a teologia da libertação latinoamericana, ou terceiro-mundista, ou, ainda, a teologia dos oprimidos, - como a *Black Theology*, norte-americana, porque não é só no IIIº Mundo que existem oprimidos.

Portanto, já se vivia o limiar dessa libertação ampla, metodológica e crítica, como ruptura de formas de pensamento e ação em relação à Europa. O teólogo Pablo Richard, em cujos escritos estamos apoiando, nos adverte sobre essa relação, que não significou apenas "eco" ou "adaptação" do Vaticano II na América Latina. "Na América Latina - nos adverte o teólogo - a Igreja defrontava-se com um mundo já questionado e em plena crise, enfraquecido pelo esgotamento e pela desintegração. Essa realidade levava-a não a um ajustamento de contas com o passado mas com o futuro, onde já aparecia um mundo novo, que constituía uma alternativa ao mundo capitalista moderno. (...) A Igreja européia enfrentava o problema 'fé-ciência' e entrava no processo de secularização, descrelicalização e desmitologização. A Igreja latino-americana fazia face ao problema 'fé-revolução' e entrava num processo de libertação. Na Europa a Igreja era desafiada teologicamente pelo ateísmo estrutural da sociedade moderna e sua proclamação da 'morte de Deus'. Na América Latina a Igreja era desafiada teologicamente pela 'exploração', pelo subdesenvolvimento', que causavam a "morte do homem". Diante do mundo moderno a Igreja ressentia-se da distância que a separava do mundo e procurava a reconciliação. A Igreja latino-americana, em contrapartida, ressentia-se de uma 'identificação' excessiva com o mundo moderno e procurava, antes, uma 'ruptura' com ele. A abertura da Igreja conciliar para o mundo moderno vai acelerar, na América Latina, o conhecimento deste mundo, como mundo opressor. O 'tremor de terra' para a Igreja latino-americana não teve lugar em Roma, durante o Concílio, mas se deu na América Latina, e no plano econômico, político e social." [13]

2 - Sobre o fenômeno da secularização na América Latina: um alerta.

A compreensão do significado de secularização nos moldes europeus se aplicada à América Latina nos traz sérios problemas aos quais Pablo Richard nos chama a atenção no capítuloII de sua obra - 1870-1930: Igreja sob o Estado liberal oligárquico - sob o título: "caráter ideológico e antinacional do pensamento liberal oligárquico", ao acentuar notadamente a força de persuasão de um certo positivismo ideológico que fez carreira no pensamento das elites latinoamericanas.

Num continente que não teve um passado secular de feudalismo, mas já nasceu integrado ao processo de expansão do capitalismo mercantil, fez com que a "burguesia" na América Latina, não identificada como "burguesia" industrial, como na Europa, mas sobretudo como proprietária de terras, essa burguesia dependente, ou essa oligarquia, tenta imitar falsamente o discurso "secularizante", "liberal" e "positivista-cientificista" da burguesia européia, mas deslocada daquelas bases históricas e geográficas de apoio. Aliás, uma atitude teórica reflexo da própria situação de dependência econômica e cultural do continente. Diz Pablo Richard, textualmente: "O discurso é o mesmo, porém os processos históricos são diferentes. A burguesia latino-americana, enquanto burguesia dependente, jamais teve um pensamento próprio, nem liberal, nem positivista, que pudesse servir de base a uma autêntica secularização. A oligarquia dependente utilizou simplesmente esse discurso liberal-positivista-secularizante como um discurso falso e ideológico, para mascarar e justificar sua dependência e sua dominação de classe. Se houve um pensamento, próprio e autenticamente latino-americano, esse pensamento não existiu senão nos setores nacionais anti-coloniais e anti-oligárquicos e nos setores populares ou ligados aos interesses populares." [14]

Em seguida, como reforço de ilustração, P. Richard

cita o exemplo da Argentina dos anos 80, do século passado, que perseguia a Igreja em nome da "ciência" e do "progresso", como no caso de uma festa em honra de Charles Darwin, onde, ao povo, que naturalmente estava de costas viradas para esse tipo de discurso, era-lhe mostrada a contradição entre Religião e Ciência, numa autêntica "campanha" de dominação ideológica.

No Brasil também essas elites positivistas que influenciaram a constituição da República, não deixaram por menos, - vide a questão do chamado "poder moderador" - num momento em que a própria Igreja na América Latina já havia feito sua opção pela "europeização" e "romanização" de sua ação pastoral. Vide, do ponto de vista desta orientação "de fora para dentro" da América Latina, a fundação do Colégio Pio Latino-americano, em Roma, por obra e graça de Pio IX, especialmente para formar e orientar as ações de nosso episcopado, afinado às idéias européias ou o próprio Vaticano I (1869-1870), quando Roma transporta para a América Latina as questões religiosas provenientes das crises de convivência da Igreja com o Estado Leigo.

Assim postas as coisas, quando falamos em secularização, devemos estar atentos a esta leitura diferenciada de contextos sócio-culturais, políticos e econômicos. Até o anticlericalismo atual encontrado no rançoso discurso neo-liberal das elites latino-americanas tem muitas de suas explicações deslocadas para outros eixos, via de regra ideológicos, quando se trata de fazer uma "leitura" de uma Igreja popular em definição e amadurecimento em nosso contexto de luta e organização populares, religiosas ou para-religiosas, partidárias ou supra-partidárias, do avanço da sociedade civil das fases pós-ditatoriais, etc. "A ferocidade da luta 'anticlerical' na América Latina não encontra sua explicação em um processo de secularização tal como ele existiu na Europa dos séculos XVIII e XIX, mas apenas nas contradições econômicas e políticas próprias desta época na América Latina. Em uma outra perspectiva, um argumento que se pode utilizar é o caráter antipopular acentuado e estranho à realidade latino-

americana do positivismo e do liberalismo. Este foi um fato de elites completamente estranhas à realidade nacional e popular, e aquilo a que se dá o nome de 'secularização' foi, em verdade, um processo de alienação da América Latina à sua cultura autóctone e popular." [15]

3 - O salto de qualidade, ainda insuficiente à leitura erótico-política do corpo, de Medellín, Puebla e da Teologia da Libertação.

A Igreja Latino-americana teve, no passado, Conferências e Sínodos episcopais que não passavam de aplicações práticas das orientações de Trento, ainda que mais ou menos "atualizadas". Por exemplo, o IIIº Sínodo do México e o IVº Sínodo do Peru, ambos no século XVI, ou, extensão do Vaticano I, o Iº Concílio Plenário Latino-americano em 1899.

Mas a IIª Conferência Episcopal do CELAM, em Medellín, 1968, é o fato absolutamente novo, do ponto de vista da busca de caminhos para uma Igreja "não-romanizada" para o continente. Se o Vaticano II aconteceu na Europa, como eco já tardio - após um séulo de anátemas da Igreja contra a modernidade - da revolução burguesa moderna de 1789, Medellín vive de certa forma sob a inspiração da revolução cubana de 1959. Esta foi, pelo menos nas suas origens e independentemente dos caminhos que possa ter tomado, exatamente a revolução dos explorados contra essa mesma burguesia moderna. Tanto é verdade que o documento oficial de Medllín é assim intitulado: "La Iglesia en la actual transformación de America Latina à luz del Concilio". [16]

Mas se Medellín acontece como fato histórico absolutamente novo, em 68, este conclave não vem desligado de um lastro teórico, metodológico e crítico que a fundamenta, de referência obrigatória: á Teologia da Libertação.

Cumpre lembrar, em contrapartida, que Medellín não

inspira a Teologia da Libertação, como às vezes somos levados a crer. É a Teologia da Libertação que ajuda Medellín acontecer na dimensão que se deu. Ora, quando esta Conferência acontece, tanto a Teologia da Libertação já está sendo gestada, como parte da Igreja vivendo já no marco profundo e decisivo da crise latino-americana, sob a ebulição de um momento revolucionário, não só no sentido estrito de revolução armada, como em muitos vetores de "leituras" novas da realidade sócio-cultural, num momento em que a "leitura" do político pareceu por vezes ser a tônica desse processo. Por exemplo, no âmbito cultural, o surto de descoberta nas universidades, da importância da "cultura de raízes" na América Latina, como as culturas pré-colombianas, a música camponese, etc... Então, o que Medellín faz, já em 68, conforme expressão do próprio P. Richard, é conferir uma "... expressão oficial e uma dimensão eclesial a processos históricos já existentes."[17]

Quando a Conferência de Medellín acontece, algumas outras, não necessariamente episcopais, como a de Chimbote, no Peru em julho de 1968, conforme o teólogo Gustavo Gutierrez nos lembra, já alertavam para a necessidade de se repensar a relação da Igreja no sentido de dar um salto qualitativo de verdadeira ruptura, tanto no sentido da visão da realidade - por exemplo, da ideologia "desenvolvimentista" que tomou conta do continente na década de 50 para a prática de "libertação" - como no sentido do próprio modo de pensar o magistério eclesiástico: Libertação da própria teologia das "amarras" teóricas européias.[18]

Tanto neste momento de gestação da Teologia da Libertação, em que Medellín acontece, no final da década de 60, como nas etapas posteriores, um sem-número de ensaios, conferências, documentos e obras variadas sobre a Teologia da Libertação aparecem como a safra teórica nova e enriquecedora deste momento, no sentido não só da inversão de papéis do magistério eclesiástico latino-americano como de releitura teológica que a realidade passa a inspirar e receber. Vão desde obras pioneiras de interpretações ensaísticas, como de síntese histórica, metodológica

e crítica dos textos de Henrique Dussel, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutierrez, Manuel Mercader, Ronaldo Muñoz, Luís Alberto Souza, Leandro Torino, Leonardo e Clodovis Boff, Franz Hinkenlamert, Hugo Asmann, Frei Betto, Márcio M. Alves e tantos outros. Paralelamente, um surto extraordinário de obras de interpretação sociológica, sócio-política ou sócio-econômica de uma nova ensaística latino-americana que invade as salas de aulas das universidades, as bibliotecas ou as livrarias, como por exemplo os textos identificados como participantes da chamada "sociologia da dependência", nas obras correlatas ou paralelas de Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Roger Bastide, Júlio Barreiro, Florestan Fernandes, Mírian Cardoso, Lúcio Kowarick, M. Conceição D'incao, Procópio Ferreira de Camargo, J. Álvaro Moisés, Vinicius C.Brant e tantos outros, só para ficarmos com o exemplo brasileiro.

Quando Medellín acontece, já sob o sopro dessa nova teologia em amadurecimento, tanto a América Latina vive um momento revolucionário de classes por um lado e de golpes e contra-golpes por outro - Brasil em 64, Chile depois de 73, etc - como uma "ala" da Igreja tende a acompanhar de perto este surto revolucionário, chegando a identificar-se com ele, numa fase chamada por Pablo Richard como "fase camilista".[19] Mas também a passagem por esta fase de identificação com os processos revolucionários, da parte de suas "minorias proféticas" ansiosas por mudanças radicais e profundas, levaria, contudo, a Igreja a uma depuração e consequentemente a uma maior "maturidade" posterior, no plano prático, na década de 70, assim como ao "acabamento" de sua própria elaboração teológica, no plano teórico, em que a dimensão comunitária - CEBs, notadamente - aparecem como o vetor dessa releitura crítica da prática eclesial, produto mesmo de sua intervenção, ou mais, recriação própria da realidade, como mundo de ação.

No plano teológico trata-se de um momento novo de reflexão sobre a própria prática pastoral e política dos cristãos, cujo conteúdo da própria palavra "prática", como derivação

epistemológica e gnoseológica do conceito marxista de *praxis*, passa por etapas sucessivas de discussão e amadurecimento metodológico e crítico. [20]

Assim, a própria elaboração, o fazer da teologia, - e daí o sentido de libertação da teologia - também é que está em jogo, em etapas sucessivas que foram desde o período propriamente de difusão desta nova teologia - 1968 a 1973 - à própria análise desse amadurecimento posterior de meados da década de 70 aos nossos dias. "É aqui que se realiza a mudança total no método teológico. O que muda, em toda essa revolução, não é o objeto da reflexão teológica, mas o próprio método teológico, ou seja, a maneira de fazer teologia. A prática política não é um novo objeto, sobre o qual se reflete de maneira crítica e teológica, mas o lugar a partir do qual se reflete teologicamente. É necessário assinalar que essa inversão metodológica não foi uma 'descoberta intelctual' feita por um teólogo, mas que ela nasceu de uma prática política que revelou o pobre e a classe explorada como sujeito da libertação na história. É a própria prática política mesma que descobriu e impôs essa inversão teológica. Um tal fato não se realizou espontaneamente e de maneira mecânica, porém foi mediatizado teologicamente pela prática política dos cristãos. (...) Essa aproximação progressiva, a partir da prática pastoral da Igreja, no sentido da prática política dos Cristãos, e finalmente no sentido da prática política de classes, significou simultaneamente uma radicalização política da tarefa teológica e uma radicalização teológica da tarefa política. No radicalismo do engajamento político, a teologia encontrava sua especificidade como reflexão teológica." [21]

O que é importante ressaltar na obra de Pablo Richard, não é a análise teórica e metodológica, com suas devidas mudanças de eixo, mas, objetivamente, a identificação de um processo histórico irreversível: a desarticulação profunda e ampla da Cristandade, e, com ela, a desagregação de um tipo de Igreja - que nós aqui identificamos como "tridentina", como fenômeno vi-

tal de "morte" e "renascimento". Diz, finalmente P. Richard: "Na crise atual da nova cristandade abre-se um processo de desestruturação da relação Igreja-Estado- sociedade civil. Essa relação é estrutural e constitutiva da nova cristandade e, em certo sentido, a crise dessa relação permite-nos falar de crise estrutural. Não se trata apenas de uma crise da Igreja, nem, muito menos, de uma crise unicamente superestrutural da relação Igreja-Estado, mas de uma crise da cristandade (o grifo é nosso), ou seja, de uma crise de um certo tipo de presença, de poder e de hegemonia histórica e estrutural da Igreja na sociedade civil , que tinha por apoio, fundamento e mediação a aliança ou relação Igreja-Estado. A crise da cristandade não significa a crise da Igreja considerada em si mesma e no abstrato, mas a crise de um tipo determinado ou de uma forma histórica da Igreja, a saber, a Igreja ligada ao projeto de nova cristandade." [22]

É neste sentido mais geral que entra, para nós a leitura do corpo em nossa tese. Ela faz parte dessa desarticulação no nível da História e da Cultura. Ora, se a Teologia da Libertação fez progressos extraordinários no sentido de buscar um diálogo metodológico diferenciado, por exemplo, abrindo-se à mediação sócio-analítica como instrumental teórico, enfatizando a linguagem do econômico, do político... com certeza deve fazer parte deste percurso de reinvenção de método, de "virada de mesa", a necessidade de abrir-se também à relação com a psicanálise, as variadas abordagens do corpo, ainda que as questionando , à nova sexualidade, ao "discurso" de Eros que quer "abrir passagem" na produção da cultura de nosso tempo, assim por diante.

Neste sentido pode ser que a Igreja, por vias de sua tão metodologicamente segura e profunda Teologia da Libertação, até como reinvenção e libertação própria da teologia, ainda não tenha se despertado para esta dimensão do erótico tanto quanto para outras instâncias do político. Afinal, é como afirmam os autores da obra As grandes religiões, de que vimos fazendo uso

desde o início de nossa tese: "O futuro da Igreja latino-americana depende, em última análise, das respostas que a hierarquia e os fiéis conseguirem dar tanto ao desafio da secularização quanto às necessidades específicas das nações. A contradição entre uma Igreja que se integra aos sistemas sociais e, ao mesmo tempo, os contesta, torna particularmente difícil definir as formas que irá assumir e o alcance de suas renovadas funções no continente, profundamente marcado pela sua secular presença." [23]

Ora, ao finalizarmos este capítulo devemos por sobre a mesa algumas questões a essa mesma teologia que se proclama "da libertação" - como fundamentalmente "teologia do político", da procura incessante de um novo *ethos* da ação humana fundada na *praxis*, etc. Algumas perguntas que nos vêm à tona até como questionadora justificativa do próprio título de nosso capítulo: "salto de qualidade ainda insuficiente à leitura erótico-política do corpo".

Por exemplo: por que a insistência no político parece de certa forma obscurecer o erótico, tão presente num ciclo rico de culturas latino-americanas, autóctones ou miscigenadas, como um todo, num momento de grita geral pela libertação integral do homem latino-americano? Libertação inclusive com relação aos referenciais teóricos europeus, que até agora produziram um núcleo de reflexões - não só teológicas - desencarnadas de um *eros* concretizado nas culturas latino-americanas? Ou, por outro lado, estaria sendo nossa tentativa de "leitura" do corpo um mero reflexo das próprias armadilhas ideológicas que fermentam uma cultura contemporânea dita "burguesa", pós-moderna e pós-industrial, individualista, narcísica, fragmentária, planetária, etc? Ou, ainda, até que ponto a pergunta sobre a ambiência e o espaço do corpo como a reinvindicação do espaço erótico-político necessário seria nada mais que um viés ideológico dessa pergunta geral, e questionante, conflitiva, em torno de "uma ética de la liberación latinoamericana" de que tanto Henrique Dussel

e outros teóricos da atualidade apregoam? Onde entra de fato a pergunta sobre o corpo como reflexo de uma mera e bastarda "idolatria de mercado" (F. Hinkenlemmert) aí? As questões não param por aí.

Para respondermos, se não a contento, pelo menos num referencial necessário, a esta emergência de uma nova "leitura" erótico-política do corpo, que não recaia num mero passatempo burguês, típico dos "modismos pós-modernos", mas como índice das próprias inquietações contemporâneas, cumpre dar o próximo passo. E ver até que ponto uma atual antropologia teológica nos tem permitido essa leitura. Tarefa do próximo capítulo - (Antropologia cristã revisitada - III).

N O T A S

1 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 805 . Ver. a propósito, a interessante obra de Francisco Taborda: Sacramentos, praxis e festa - para uma teologia latino-americana dos sacramentos . (Cf. Bibliografia indireta).

2 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 807. No Brasil. por exemplo, tradicionalmente os santos, tanto para hora difíceis como para o acompanhamento do dia a dia, sempre desempenharam papéis específicos: Santo Anotonio propicia e protege casamentos, São Francisco cura membros quebrados, São Brás cura a garganta, Santa Bárbara afasta os raios e trovões, Santa Luzia cura ou protege os olhos, São Cristóvão protege os viajantes, Santa Rita resolve casos impossíveis, assim por diante.

3 - "O fato de que a religiosidade popular sirva de expressão às insurreições de caráter popular (coisa frequente na América Latina) coloca o problema da ambiguidade da religião como protesto e alienação. Quando as Igrejas institucionais aparecem muito ligadas ao Estado e às classes dominantes, a religião popular reveste-se, com frequência, de formas que têm um conteúdo de classe oposto à dominação." Pablo Richard, Morte das cristandades e nascimento da Igreja, p. 86.

4 - Não queremos aqui ter uma atitude leviana de total rompimento com o passado, algo digno do senso comum mais prosaico. A Igreja investe numa certa "prudência" quando hoje se encara no espelho do tempo e faz a sua própria retrospectiva. Em Medellín e Puebla preocupou-se tanto com a transformação como com a evangelização na América Latina. A ambígua e equivocada evangelização desses 500 anos passados e a nova evangelização do presente e do futuro.
No conclave de São Domingos, marcado para outubro de 1992 o tema central também será a evangelização, quando a Igreja parece querer fechar o milênio comemorando os 2000 anos de Cristianismo com a preocupação de "reordenar" o rebanho. Cumpre saber se a Igreja universal o fará desta feita sem triunfalismos.
O triunfalismo tridentino na América Latina está sendo questionado radicalmente pelos próprios desafios que a modernidade impõe à Igreja, já há algumas décadas abertas ao "aggiornamento". Na coletânea América Latina: 500 anos de evangelização, organizado por Antonio Ap. da Silva e editado pelas Ed. Paulinas, o teólogo jesuíta João Batista Libanio, numa introdução aos artigos assim se expressa: "Em Puebla, tratou-se da evangelização no presente e no futuro da América Latina. Dez anos depois, estamos de novo preocupados com essa evangelização. O dístico forjado para 1990 soa mais concreto e audaz: uma nova evangelização para uma nova cultura.
Qualquer reflexão séria nesse campo - segue o teólogo - tem de olhar para o passado, recolher as lições desses 500 anos de evangelização para o final do milênio e início do novo. (...)
A Igreja e a teologia da América Latina não podem excomungar sem mais a modernidade e refugiar-se numa religiosidade popular pré-moderna, continuamente ameaçada por essa modernidade". (págs 7 e 11). Ver também o artido de Maria Carmelita de Freitas, que intitula o livro pp. 13-36.

5 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 804. Além das obras da Coleção Primeiros Passos, Brasiliense, São Paulo, que nos introduz na questão das influências afro na religiosidade popular brasileira, (O que é espiritismo, em duas versões, O que é umbanda e Oque é candomblé), um outro texto de Ugo Assmann, traz uma discussão detalhada sobre o fenômeno da chamada "igreja eletrônica": A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina - convite a um estudo, publicado

em co-edição Vozes-WACC/ALC. Também a CNBB em sua recente assembléia em Itaici, SP, (abr /91) mostrou-se preocupada com a transferência de católicos para outras religiões, num momento em que pensa em comemorar, criticamente, os 500 anos de evangelização na América Latina.

6 - Cf. op. cit. vol. IV, p. 810.

7 - Cf. Pablo RICHARD, Morte das cristandades e nascimento da Igreja, p. 41. Além desta obra de Pablo Richard, o texto clássico que apontamos para um estudo histórico e historiográfico da Igreja na América Latina é o de Henrique Dussel: Historia general de la Iglesia en América Latina, da Ed. Sígueme, de B. Aires. Em português, a coleção presidida pelo mesmo autor, sob o acompanhamento da Comissão de História da Igreja na América Latina, projetada em nove volumes, incluindo a História da Igreja no Brasil, (vols. II e III), de vários autores, da Ed. Vozes.

8 - Ver estes dados na própria obra de Pablo Richard, op. cit. p. 68. Vê-se que o martirológico da Igreja na América Latina não é apanágio das atuais ditaduras militares nem o martirológico da Igreja não foi apanágio do pão e circo romano. Na América Latina o martírio sempre esteve presente nestes cinco séculos de evangelização, independente dos caminhos que a Igreja hierárquica e "européia" tem adotado. Se sequer estamos ainda tratando de uma Igreja popular que nasce das contradições entre os modelos de dominação política, a Cristandade agônica e a própria Igreja, com uma fatia hoje identificada como "progressista", esta, mesmo noutras épocas e noutros contextos, já produziu seus mártires pelo simples fato de estar, de uma forma ou de outra, inserida no seio das classes sociais, indistintamente, sobretudo das classes subalternas.
A propósito, os autores J. Marins, T. M. Trevisan e C. Chanona publicaram, pelas Ed. Paulinas, o martirológico da Igreja na América Latina atual, décadas de 70/80, principalmente , numa lista de mais ou menos 80 vidas doadas às causas da opção de Medellín e Puebla. Nesta publicação não só aparecem padres e freiras, latino-americanos ou estrangeiros, bem como uma lista de cristãos leigos, alguns anônimos. A edição é ricamente documentada em fotos , datas e fatos relevantes, contextos... e um tocante conjunto de depoimentos daqueles que morreram, muitos deles até adivinhando a chegada do martírio: Dom Oscar Romero, Arthur Mckinnon, Leoncio Duquet, Maurice Lefebvre, Luisito Torres, Emiliano Obano, Luis contreras, Alexandre Vannuchi, Tito de Alencar, João Bosco Penido Burnier, Santos Dias da Silva e tantos outros.

9 - O autor já havia assumido essa subdivisão no opúsculo: 1959-1968: L'Église latino-americaine entre la peur et l'espérance, apresentado na IIIª Conferência Geral do Episcopado latino-americano, em Puebla de los Angeles, 1978. A presente obra que utilizamos sugere um estudo aprofundado, em que o texto apresentado na conferência representou um esboço.

10 - Cf. op. cit. p. 27.

11 - Cf. op. cit. p. 221. Esta periodização elaborada pelo teólogo Pablo Richard encontra-se na quarta parte da obra: "Igreja, Estado autoritário e classes sociais na América Latina", pp. 203-228.
Ainda que não tenhamos entrado no Vaticano II, Medellín e Puebla, principalmente, até por entendermos que uma Igreja que se forjou no dorso da própria história social da América Latina antes destes conclaves e até forçando a relação da hierarquia "para baixo", muitos textos podem ser citados com referência a esta virada histórica do ponto de vista eclesial, de comunidades de base, de consciência e de relação de classes, assim por diante. Ver, então as

seguintes obras: De Clodovis Boff, Comunidade eclesial, comunidade política - ensaio de eclesiologia política, Ed. Vozes, toda a obra. De Leonardo Boff, A fé na periferia do mundo, notadamente o capítulo VII: "Comunidades cristãs e política partidária - implicações políticas da opção eclesial pelos pobres", pp. 95-114.
De Ronaldo Muñoz, Nueva consciencia de la Iglesia en America Latina, de que temos uma tradução pela Ed. Vozes, toda a obra. Ver ainda, de Luís Alberto G. Souza, Classes populares e Igreja nos caminhos da História, Vozes. Também o jesuíta Pierre Bigo faz uma revisão de sua anterior Doctrine social de l'Église, (já referida por nós aqui), publicando, com outro jesuíta, o sociólogo Fernando Bastos de Ávila, uma obra atualizada, espécie de síntese desse novo momento, nesta direção: Fé cristã e compromisso social, Ed. Paulinas, sob a supervisão do CELAM.
A propósito da experiência eclesial nova, tipicamente brasileira, o Pe, Joaquim G. Pierke apresentou, mesmo em se considerando ser "obra de europeu observando América Latina", o interessante texto em que a América Latina é encarada por um europeu: A Igreja voltada para o homem, Ed. Paulinas, a partir de sua experiência e vivência eclesial e sacerdotal no Brasil, por vários anos. (texto apresentado como tese de doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, sob o título Die Kirche auf dem Weg zum Menschen). E ainda sob o ponto de vista do amadurecimento da nova experiência eclesial brasileira, neste caso sob os anos da ditadura, ver, Thomas C. Bruneau, Religião e politização no Brasil - A Igreja e o regime autoritário, das Ed. Loyola, inclusive com interessante pesquisa de campo - apendices I, II e III, pp. 193-227.

12 - Cf. op. cit. p. 225. Neste sentido talvez a obra de Pablo Richard devesse chamar-se: "Morte das cristandades e renascimento da Igreja",se entendermos também a necessidade da morte histórica de uma Igreja hierárquica para o surgimento de uma Igreja definitivamente popular, de dentro das modernas "catacumbas" latino-americanas.

13 - Cf. op. cit. p. 183-4.

14 - Cf. op. cit. p. 90. A propósito da modernidade com seus desafios e principalmente da secularização, tema que já abordamos, a Diocese de Osasco, numa publicação preparatória à IVª CELAM, em São Domingos, nos adverte, no capítulo intitulado "Encontro com a cultura secularizada", no sentido de sua especificidade latino-americana contra seus próprios desvios:
"A secularização é consequência de uma cultura que progride. Ao contrario de ser resultado da parte da fé, como afirmam alguns integristas e intransigentes, é algo benéfico para a religião. Porém devemos estar atentos à perigosa ideologia do 'secularismo religioso'. A religiosidade popular com seus valores culturais tem sido muito depreciada pelo mundo secularizado. Percebe-se que, destruindo-se os valores religiosos do povo simples e pobre (imagens, romarias, promessas, etc), há da parte dele a busca de seitas, magias, bruxarias e espiritismo que prometem satisfazer, com sinais misteriosos, as necessidades materiais e espirituais do povo." (p.23).
Não vamos entrar no mérito do caráter um tanto "panfletário" desta advertência, até porque a questão é mais profunda e abrangente. Além de P. Richard a bibliografia sobre o tema é extensa. Apontamos aqui o texto de Helcion Ribeiro, Religiosidade popular na teologia latino-americana, da col. Estudos e Debates Latino-americanos, das Edições Paulinas. Um texto de grande suporte teórico e pesquisa histórica enriquecido por extensa bibliografia. Ver principalmente a IIIª parte: "A religiosidade popular na reflexão dos teólogos", analisado pelo autor na tríplice perspectiva: culturalista, pastoralista e liberacionista. De sua bibliografia apontamos apenas três textos de Leonardo Boff relativos à questão da religiosidade popular e que se complementam: "Catolicismo popular - o que é catolicismo", in REB 36 (1976) 141, pp. 19-52; "Religiosidade popular e política", in Convergência, 12 (1979) 128,

pp. 618-620 e a obra já citada por nós aqui, Eclesiogênese, Ed. Vozes. Outros autores, em perspectivas das mais variadas enriquecem o trabalho de Helcion Ribeiro: J-B Libânio, A. López- Trujillo, L. Maldonado, José Gutierrez... além de vários documentos da Igreja.

15 - Cf. op. cit. p. 90.

16 - Este documento traz as conclusões publicadas pelo CELAM e traduzido entre nós pela Editora Vozes, em 1969. (Conferir bibliografia básica). Esta segunda Conferência de Medellín, em que um papa (Paulo VI) pela primeira vez pisou em solo latino-americano após mais de 450 anos de "missão" da Igreja européia entre nós, foi precedida pela Primeira, acontecida no Rio de Janeiro em 1954, sem maiores ressonâncias pois foi anterior ao Vaticano II. Já a IIIª Conferência do CELAM deveria acontecer dez anos após, portanto, em 1978. Contudo com a morte súbita do papa João Paulo I, de curtíssimo reinado pontifício, a conferência foi transferida para fevereiro de 1979, em Puebla de los Angeles, no México.

17 - Op. cit. p. 185. No Brasil por exemplo, uma década mais tarde, a criação do jornal tablóide de informação e discussão de uma cultura latino-americana autóctone, chamado Versus, e que circulou em plena ditadura, deu bem a tônica de um processo revolucionário amplo, não só político, bem como a criação de uma infinidade de grupos musicais, do estilo "Tarancón " e "Raíces de América", assim por diante.

18 - Pablo Richard nos chama a atenção para a obra de Roberto Oliveros: Liberación y Teología: Génesis y crescimiento de una reflexión (1966-1976), CEP, Lima, 1977, pp. 101-116, apud op. cit. p. 185, que resume toda a gestação e desenvolvimento da Teologia da Libertação antes de Medellín.

Já com relação ao desenvolvimento da Teologia da Libertação, de Medellín a Puebla, bem como na sua ressonância posterior, por exemplo, o próprio significado teológico da pobreza de Cristo contra a pobreza anti-evangélica, degradante e desumana da América Latina, ver a obra, já citada aqui, de Gustavo Gutierrez, A força histórica dos pobres, (Teologia desde el reverso de la Historia), principalmente as IIIª e IVª partes: "Puebla" e "A partir do reverso da História", pp. 153-313. Ver também aí a referência fundamental ao chamado "Documento de consulta para Puebla", que norteou os trabalhos naquele conclave.

Do ponto de vista da sustentação teórica, metodológica e crítica, ver a tese de doutorado de Clodovis Boff para a universidade de Louvain, traduzido entre nós pelas Ed. Vozes. Teologia e prática - teologia do político e suas mediações. As duas mediações são, no caso, a hermenêutica e a sócio-analítica. Uma obra que dá conta de toda uma fundamentação teórica para a Teologia da Libertação na América Latina fazendo uma vital "cirurgia", ou "corte epistemológico", (para usarmos a linguagem de Gaston Bachelard), em referência às teologias européias e norte-americanas.

Do ponto de vista da teologia não tanto em seu assentamento teórico, epistemológico, metodológico e crítico, mas do discurso eclesial, eclesiológico, histórico e pastoral, ver duas obras de Leonardo Boff: Teologia do cativeiro e da libertação e A fé na periferia do mundo, ambos editados pela Ed. Vozes. Aquele, um texto de capítulos sintéticos, notadamente o tão esclarecedor cap. II: "Que é fazer teologia a partir do cativeiro e da libertação?", pp. 29-59; este, um texto não menos rico mas também extremamente sintético e bem "digestivo". Ver, em especial o cap. I: "Os dois olhos da teologia: theologia ante et retro oculata", pp.7-13, onde repõe o lugar de hoje, aqui e agora social da libertação; III: "A libertação em plenitude à luz da utopia cristã", pp. 40-48 e VI: "Missão universal da Igreja e libertação concreta", onde analisa a Igreja "fora do mundo": universalidade a partir da fé (tridentina , triunfalista, "salvadora") e "dentro do mundo": universalidade a partir do homem moderno , conforme apregoa a própria constituição pastoral Gaudium et Spes, ou, do "sub-mundo": a par

tir do homem negado, do não-homem, pp. 76-94.
Não podemos esquecer também da obra Classes populares e Igreja nos caminhos da História, de Luis Alberto Gómes de Souza. Trata-se de um conjunto de artigos, estudos, reflexões e documentos escritos ao longo dos últimos anos, apresentados em conferências e encontros, sem permanecer na linguagem fria das análises teológicas - o que poucos conseguem como se lê na sua expressão: "... à beleza do espírito se une a beleza da forma; há um compromisso firme e decidido no meio dos conflitos sociais; mas há também capacidade de ternura, de cordialidade e de poesia." Ver principalmente o quarto capítulo, sobre os testemunhos sacerdotais de Camilo Torres, D. Oscar Romero e D. Hélder Câmara. (pp. 269-295).
Do ponto de vista da ética, ver as obras De Henrique Dussel: Ética comunitária, Ed. Vozes, notadamente as suas famosas "dez questões disputadas atuais" (trabalho, socialismo, violência, cultura, ecologia...), da IIª parte, pp. 129-253, e, Para una ética de la liberación latinoamericana, 3 vols., da Editora argentina Siglo Veintuno. Esta obra nos interessa não só pela atualidade e profundidade do tema como pela riqueza de informação bibliográfica. Ver principalmente, no cap. V, ("La moralidad de la praxis"), o ítem: "El ethos de la liberación", pp. 107-127 e, no cap. VI, ("El método de la ética"), o ítem: "Del ethos a la ética meta-física latinoamericana de la liberación", pp. 179-188, ambos os ítens do segundo volume. Com relação ao terceiro volume, consultar todo ele, uma vez que é onde o autor chega ao nível propriamente latino-americano, concreto, para expor, programaticamente, suas dimensões: a erótica, a política, a pedagógica e a teológica. Esta obra de Enrique Dussel pode ser vista também no conjunto de obras teóricas fundamentais para referencial metodológico e crítico geral (principalmente o primeiro volume). Rever no conjunto das obras éticas e e morais, nota 129.
Já com relação às obras de Sociologia e Política as referências aqui seriam por demais extensas correndo o risco da prolixidade. O leitor as encontra satisfatoriamente noutros campos de pesquisa e documentação.

19 - Uma referência ao padre colombiano Camilo Torres, numa fase que levou parte do clero progressista, inclusive, a aliar-se às fileiras da luta revolucionária pós-cubana em que as mortes tanto de Camilo Torres, revolucionário religioso, como de "Che" Guevara, revolucionário leigo, serviram de inspiração a tais movimentos dentro e fora dos muros da Igreja. Ver documento "1959-1978: L'Église Latino-americaine entre la peur et l'espérance", traduzido para o português, em Caderno de documentação, Brasil, Centro de Pastoral Vergueiro, abril, 1978.

20 - Por exemplo, saber o que é "ato primeiro" e "ato segundo" nesta prática, ou questionar: a teoria social e o marxismo é que orientam de cima para baixo esta prática ou o contrário, o marxismo, relido nesta prática, que dela recebe novas luzes? São questões ainda em aberto na Teologia da Libertação.

21 - Op. cit. p. 188. Neste sentido é de fundamental importância a leitura da introdução desta obra de Pablo Richard que aqui utilizamos sobejamente como guia de reflexão sobre a realidade latino-americana - Morte das Cristandades e nascimento da Igreja - onde, em quatro pontos, o autor pauta as dimensões teóricas que devem guiar tanto a leitura da realidade social latino-americana como os parâmetros da lúcida análise histórica que estabelece, identificada nos três grandes períodos que já aludimos.
Também é importante, para um delineamento teórico dos pressupostos dessa teologia, insistirmos na obra de grande envergadura teórica de Clodovis Boff, Teologia e prática, - teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1988. (Ver nota 18).

22 - Cf. op. cit. p. 225.

23 - Cf. VÁRIOS, As grandes religiões, op. cit. vol. IV, p. 816.

CAPÍTULO IX

ANTROPOLOGIA CRISTÃ REVISITADA III

1-A antropologia cristã nos permite hoje uma revolucionada "releitura" do corpo?

Revisitar a suposta antropologia cristã do corpo no contexto contemporâneo, notadamente o latino-americano, é uma tarefa que novamente nos remete às heranças.

Já nos aludimos aqui à excelência da antropologia da unidade corpo-alma e seu acento comunitário - não individualista - das narrativas bíblicas e da doutrina (Criação, Encarnação, Ressurreição...), em que pese a negatividade dos contextos destes mesmos relatos bíblicos, em especial os neo-testamentários -- teologia paulina e outros. Já nos aludimos aqui às interferências das negatividades definitivas à cultura cristã de outras cosmovisões enviezadas nas teologias medievais e o rescaldo do corpo culpabilizado pelo pecado, por vias da sexualização negativa dos próprios textos bíblicos mal lidos, pelo dualismo corpo -alma, pelo martírio, por uma negação direta via repressão moral ou negação indireta, "silenciosa" via esquecimento do corpo, ou até mesmo pela "morte" aparente do corpo estampada nas próprias indumentárias da cultura eclesiástica cristã ao longo do tempo, assim por diante.

Pelo menos até o advento da psicanálise e mais propriamente até o Vaticano II, às Conferências Episcopais do IIIº Mundo, a busca do diálogo ecumênico e a compreensão das versida-

des das culturas fora da esfera do triunfalismo, etc, somados às "viradas de mesa" dos valores da civilização neste século, como o simbólico "maio de 68", a tentativa desesperada da Igreja em "recuperar tempo e espaços perdidos..." revisitar uma antropologia cristã, ainda mais com o acento do corpo, mostra-nos, para nossa surpresa, avanços significativos.

A grande surpresa aparece quando contemporaneamente vimos ressaltar de dentro da própria hierarquia um núcleo de reflexões - nos documentos pontifícios, mensagens de bispos... - já arejadas e sem o mofo dos antigos e endurecidos dogmas e das intolerâncias contra o mundo moderno.

Vamos pegar um exemplo temático que diz respeito diretamente ao corpo,sua dignidade ou sua alienação: o trabalho.

Quem acompanha o palavrório anatematizante contra a modernidade - a tecnologia, os novos costumes, o "mal do comunismo", etc - desde o Vaticano I até as atuais posições da Igreja sobre a dignidade do trabalho fica estupefato em sentir a evolução de postura da Igreja sobre a questão. Autêntico sinal dos tempos: desde a Rerum Novarum,com seus tímidos primeiros passos em direção ao tema, passando pela iluminada constituição pastoral Gaudium et Spes, do Vaticano II, pelos documentos de Puebla e outros documentos episcopais, chegando até à magnífica encíclica Laborem exercens, de João Paulo II. O atual discurso sobre o trabalho, mesmo vindo da hierarquia - sem contar o empenho de reflexão das diversas teologias - é um verdadeiro resguardo à dignidade humana, fundada numa nova e iluminada antropologia teológica. O histórico encontro dos textos eclesiásticos com o próprio marxismo, sustentado teoricamente pelas teologias de vanguarda, foi questão de tempo. Não é à toa que com certo exagero até, alguns afirmam ter sido Marx de fato o primeiro filósofo "autenticamente cristão", na modernidade, por ter enunciado filosoficamente, sob as peias de seu próprio ateísmo, o conteúdo, abafado por séculos, da antropologia do Cristianismo. Em outras palavras, o discurso da Igreja atual sobre a dignidade do trabalho - e seus temas

afins: alienação, propriedade; etc - dá hoje à Igreja a grande chance histórica de se redimir frente à humanidade e ao silencioso mundo de trabalhadores que há um século sentia "estar perdendo para os comunistas ateus." [1]

Mas vamos pegar outra questão para investigarmos o amadurecimento dessa antropologia: a sexualidade.

Não nos é difícil reconhecer que a Igreja fez avanços noutros campos. Acabamos de citar seu discurso sobre a dignidade do trabalho, tema tão interligado à classe social, à propriedade, etc. A Teologia da Libertação, por exemplo, desde seu nascedouro - quando o tema "libertação" da e na teologia foi desde a década de 60 pensada por Gustavo Gutiérrez - sofreu uma inegável influência de análise sócio-econômicas e políticas, a ponto da dialética materialista, marxista, servir como referencial metodológico e crítico, como "mediação" (Clodovis Boff). Mas, e noutros campos?

Também neste campo da sexualidade a Igreja como um todo, universal, ou mesmo a Igreja latino-americana fez e faz avanços consideráveis com relação ao seu discurso referente a uma nova antropologia do corpo, - enquanto antropologia teológica - como podemos notar nos pensadores de vanguarda: Dussel, Comblin, Leonardo Boff, e outros latino-americanos, ou mesmo divulgadores da teologia na Europa, como Battista Mondin e outros. [2]

Mas é hora também de levantarmos uma questão inquietante: A Igreja, dentro ou fora de seus cânones, da mesma forma que elaborou uma "teologia do polítcico", pondo aí o corpo reclamando sua dignidade... porque ainda não elaborou também uma espécie de "teologia do erótico"?

Continuando com a questão, agora no viés latino-americano, não seria esta a hora histórica de virar um pouco o roteiro das análises, não para negar, obscurecer ou dissimular o político, o social, o econômico, mas agora afirmá-los ainda mais no erótico? Nós nos referimos a uma grita geral onde a erótica latino-americana, conforme o próprio Dussel enfatiza, precisa

abrir espaços para se afirmar, em liberdade e plenitude.

Ora, é evidente que a questão, posta dessa forma,é espinhosa, pois sequer há paralelos na História do Cristianismo da Igreja. Por outro lado, diante de uma cultura pós-moderna e tão fugaz, a afirmação do corpo erotizado, epidermicamente, pode tornar-se a presa fácil do mau uso: "idolatrias do mercado" (Hinkelammert), da mídia...

Que dizer, neste momento? A teologia vai bem, obrigado? A antropologia cristã, que a fundamenta, vai bem, obrigado? E isto basta?

Teólogos contemporâneos, mais ou menos afoitamente já fazem há algum tempo a lavagem da ganga impura do garimpo da História presente, pelo menos em seus fundamentos teóricos, ressaltando inclusive os elementos bíblicos para uma presumível releitura erótica do corpo. Não uma erótica que deva se impor a ferro e fogo, como uma moral de *thanathos*, estóica, etc, noutros tempos, se impôs a ferro e fogo, mas uma erótica presente na sufocada relação de unidade corpo-e-alma. Unidade que a própria doutrina consegue salvar hoje do mero discurso individualista,dessa nossa narcísica e anti-comunitária cultura pós-moderna contemporânea. [3]

José comblin é um dos autores que investem na idéia, para ele central, da cultura contemporânea como a do triunfo do individualismo burguês. Mas é o bastante esta constatação? Podemos conclamar aqui a emergência de uma "teologia do erótico " no sentido mesmo da purgação histórica, da busca do equilíbrio como o resultado da própria afirmação dialética e não dualista das relações vida-morte, *eros-thanathos*, etc. E mais: como um complementar suporte teórico - não como substantivo do político- de uma teologia auto-proclamada como "teologia da e na libertação". Sem absolutizar o *eros*, mas para que este ganhe espaço, pelo menos entre nós, daquilo que as teologias européias, "importadas", tanto negaram.

É verdade que as coisas não são assim tão simples.

A busca desse novo patamar de reflexão para uma antropologia teológica mexe com o problema de heranças históricas, por mais que alguns autores de vanguarda, como os que já citamos, procurem cavar novos espaços no solo da reflexão. Se a Teologia da Libertação tivesse recebido influências da Psicanálise tanto quanto das análises políticas, sociais e econômicas, a tônica do discurso erótico seria equiparada à da "teologia do político"?

É difícil prever. Como já ressaltamos e fazemos questão de repor aqui, na História só acontecem revoluções que nela fazem sentido para o seu momento propício, seu *Kairós* - para usarmos uma expressão teológica. Ademais, a constatação do pobre latino-americano como o "lugar antropológico" da não-pessoa, alienado de sua própria dignidade, soa-nos como algo tão visceralmente gritante que chega a obscurecer outros discursos emergenciais. De fato, preocupar-se com a erótica diante de tamanha alienação do corpo noutros parâmetros revolve a "sacralidade" de nossas próprias consciências. Mas inegavelmente o futuro da Teologia no continente, sob as mediações dessa nova e arejada antropologia, crítica, política, econômica e, por que não dizer, erótica - e Dussel ainda afirma: pedagógica e, por fim, teológica! - será, em seu devido tempo, um futuro cada vez mais promissor.

O que não devemos é negar que há questões de raízes mais fundas aí em todo esse discurso recentemente revolucionado pela *praxis* social. Urge, contudo, uma certa inversão, senão de discurso, pelo menos de pontos de vista das análises. Deixar falar também o erótico como tem falado o político, e não vê-lo só sob o signo da idolatria, mero fruto da babilônia - "carne" teologicamente entendida no seu estado de pecado social - contra a nova Jerusalém, etc. Já não estariam sendo as análises um tanto quanto repetitivas? A antropologia cristã, agora revisitada em seus fundamentos, inclusive bíblicos, já tem elementos de sobra para esta outra postura não menos revolucionária.

Por outro lado, a verdade é que, de uma forma ou de

outra, toda e qualquer teologia nova, dentro dos parâmetros da ortodoxia, mesmo aquelas que mais encontram resistências do Magistério Eclesiástico - Leonardo Boff, Hans Kung... - respondem de uma forma ou de outra pela Igreja, - como *Ecclesia docens*, já o afirmamos, - mesmo a Igreja banhada nas águas batismais de seu próprio *aggiornamento*. E a Igreja, não vamos querer apressar o bonde da História, ainda não foi o suficientemente "psicanalizada" pelo tempo presente. E isso demora mais do que a tarefa, convenhamos, revolucionária, de elaborar o discurso social da "opção preferencial pelos pobres", etc. Ora, neste ponto ela convive com estruturas de bases arquetípicas muito mais complicadas do que ela possa compreender no presente. Daí o fato de, mesmo com todo o avanço da "teologia do político", ainda investir , por exemplo, contra o desejo.[4]

Quanto ao que convencionamos chamar de Moral Ocidental, também entendia em suas raízes e heranças e aqui envieza da como um "corpo doentio", estendido sobre a mesa de cirurgia da História presente e reclamando uma síntese, está aí para inscrever seu percurso de *logos* - uma razão subjugada a *thanathos*, logicizada pelas leis de repressão como estóico Princípio de Realidade - *a eros* - mas não necessariamente a absolutização do prazer - numa "nietzscheana" curvatura civilizatória. Que vença a vida!

N O T A S

1 - Ver esta questão histórica analisada por J. Comblin em Antropologia cristã, no capítulo " O trabalho", pp. 173-186. Ver também, em Enrique Dussel, na parte II da obra Ética comunitária, as "Dez questões disputadas", cap. XI, "Ética do trabalho", pp. 129-139. Na mesma obra, o cap. XIX, "Doutrina social e evangelho", onde o autor analisa o itinerário do discurso social da Igreja tendo como roteiro as várias encíclicas: da Rerum Novarum (1891) à Quadragésimo anno (1931), ítem 19.2 da Mater et Magistra (1961) à Octosesima adveniens (1971), ítem 19.3 e à Laborem exercens (1981), pp. 225-239.
Ver também o ciclo de conferências realizado por Leonardo Boff, a que chamou de O destino do homem e do mundo, editado pela Vozes, o cap. 7, notadamente o ítem "elementos para uma teologia do trabalho", p. 45.
Consultar na Gaudium et Spes, a "Introdução: a condição do homem no mundo de hoje", §s 4-10 e sobretudo o cap. III, "Sentido da atividade humana no mundo", §s 33-39. Conferir também toda a encíclica Laborem exercens, de João Paulo II.

2 - Para uma antropologia teológica da sexualidade (e do prazer), ver o cap. "A sexualidade" , da obra Antropologia cristã, de J. Comblin, pp. 95-107, em especial o corajoso mas ainda, ao nosso ver, insuficiente capítulo "Igreja católica e sexualidade", tendo em vista a temática do corpo. Também o livro dos autores Antônio Moser e Bernadino Leers, Teologia Moral: impasses e alternativas, col. Teologia e libertação, Vozes, deve ser lembrado como um posicionamento geral da problemática. Mas com um certo "cuidado" porque às vezes toma um certo ar de "pregação" quando trata do prazer como ídolo, por exemplo, no cap. IX, "A luta contra as idolatrias moderanas", pp. 243-250, em especial os ítens: V: "o ídolo do prazer", e VI: "idolatria da superioridade". Mas é um livro que apara muitas arestas da moral: da casuísta à teologia, do legalismo à ação repensada, etc. Sobre a questão específica da sexualidade e do prazer a referência bibliográfica é extensa neste livro. Entre elas citamos: Pablo Richard et alii, A luta dos deuses, Ed. Paulinas de Jaime Snoek, Ensaio de ética sexual, também das Ed. Paulinas, e, de Carlos Mesters, o artigo "A revolução sexual", in Concilium, 193 (1984) 3. Recomendamos também desta obra de A. Moser e B. Leers a rica bibliografia latino-americana sobre Moral Fundamental e Moral Fundamental na América Latina, pp. 287-304. Lembramos aí em especial o artigo de Enrique Dussel: "Pode-se legitimar uma ética da pluralidade das morais?", in Concilium 170 (1981) 10, pp. 1335-1345. Trata-se de um artigo importante como divisor de águas entre a ética cristã ("européia") e as morais latino-americanas - - das culturas autotócnes, etc.
Do mesmo autor, frei Bernadino Leers, acaba de chegar às nossas mãos a obra recém-publicada pela Ed. Santuário, de Aparecida do Norte, SP, o texto Moral cristã e autoridade do magistério eclesiástico - conflito/diálogo, da coleção Teologia moral na América Latina/7. O texto - nós não o lemos ainda - promete ser um questionamento da relatividade histórica da moral como um "sistema" de normas do magistério da Igreja diante da outra relatividade de várias "morais" da cultura latino-americana e das alternativas encontradas pelas pessoas no frigir dos ovos dessa contemporânea crise generalizada dos valores estabelecidos (como lembramos a propósito do texto de Enrique Dussel). Pelo menos pelo título do livro de Bernardino Leers, a Igreja, em conflito, parece que no limiar do IIIº milênio começa a perceber para valer o estiolamento de seu antigo "sistema" para buscar um diálogo com as novas alternativas de vida.
Ver também no livro O destino do homem e do mundo, de Leonardo Boff, já lembrado aqui, o ítem 8.2: "A humanidade como homem e mulher: teologia da sexualidade", onde traça os elementos mais marcantes do homem e da mulher ocidentais, numa teologia aberta que dá passos decisivos para encarar a sexualidade fora dos padrões teológicos e éticos do passado (euro-

peu, etc), pp. 58-65. Boff utiliza uma bateria de textos clássicos, de F.J.J. Buytendijk , de H. Doms, de Simone de Beauvoir, Denis de Rougemont ou da ensaista brasileira Rose-Marie Muraro, entre outros.
Ver também sobre este aspecto da sexualidade masculina e feminina, de vários autores, o suplemento da Revista Vozes, sob o título "Macho e fêmea", 1973.
Seguindo na trilha da antropologia teológica contemporânea e independentemente do tema da sexualidade,mas como fundamento a ele, ver a obra Antropolofia teológica - história, problemas, perspectivas, de Battista Mondin, Ed. Paulinas, notadamente o cap. 6: "O homem na teologia contemporânea", pp. 141-206.
Mas não podemos esquecer duas obras tão questionadoras de Michel Legrain - de que ainda não conhecemos tradução. Uma é mais de fundamentação teórica em torno da antropologia cristã do corpo: Le corps humain - du soupçon à l'évangelisatión, da col. Croire et comprendre.Além de estudos de raízes em torno da antropologia bíblica, antigo e novo testamento, por exemplo, os estudos sobre a teologia paulina, na Iª parte, o autor entra fundo nas questões morais do corpo. Por exemplo, na Vª parte: "Corps prope et corps social" (pp. 156-214). Outra obra é mais de polêmica contemporânea em torno da instituição do casamento: Questions autour du mariage - permanences et mutations. Obra corajosa que resume um conjunto de textos escritos para publicações variadas com candentes reflexões sobre a relatividade dos modelos (notadamente no mundo ocidental) diante de estudos comparativos com outros modelos observados, por exemplo, em sociedades africanas. O livro reflete também sobre a "relatividade" das próprias mudanças que procuram a estabilidade com o tempo, nessa bem traçada dialética mudança/permanência, pondo em xeque-mate também essa necessidade contemporânea de experimentar o novo pelo novo, como o próprio reflexo de uma cultura de insatisfação desmedida.

3 - Sobre esta questão, ver, do ponto de vista psicanalítico, o artigo de Jarl Dyrud, "O debate contemporâneo sobre o narcisismo como cultura dominante", em Concilium, 176 (1982) 6, sob o questionante título: "A psicanálise contra a fé?".
Como antecipação aos debates sobre as tendências chamadas "pós-socialistas", "pós-industriais", etc, a propósito da discussão em torno do tão ideológico conceito de "modernidade" , onde o individualismo da cultura burguesa ganha espaço de dominação, ver o interessante artigo de Luis A. Gómes de Souza, apresentado no Inter-American Forum,em N. York, já em 1969, traduzido e adaptado como capítulo 1 da Primeira parte ("Os horizontes da reflexão"), do livro Classe populares e Igreja nos caminhos da História, sob o título: "Tensões entre a modernização e a humanização?", (pp. 11-26).
Ver também, a propósito, da Col. Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, a digestível obra de Jair Ferreira dos Santos, O que é pós-moderno, vol. 156 e outros temas correlatos da mesma coleção: O que é contracultura/100, O que é corpo(latria)/155, O que é propaganda ideológica/77, O que é inteligência artificial/230, O que é alienação/141 e outros.

4 - O ensaista brasileiro Renato Janine Ribeiro, por exemplo, tecendo algumas considerações sobre a obra O sexo e o ocidente, uma inusitada pesquisa de história da sexualidade do autor Jean-Louis Flandrin, Ed. Brasiliense, vê ainda uma luta encaniçada entre uma Igreja essencialmente moralista "de direita", do Vaticano, etc - distinção que não quisemos ressaltar aqui para evitar as famosas dicotomias entre as "Igrejas" - e os frágeis avanços no seu discurso específico sobre o sexo, ainda sustentado, segundo ele, por uma antropologia negativa. Neste ponto o autor parece equivocado talvez por não ter tido contato com os autores "de vanguarda" da teologia contemporânea,mas vale a pena reproduzir aqui sua fala sobre a questão específica da responsabilidade "desta" Igreja em sua investida contra o desejo: "Há dois pontos - diz Renato J. Ribeiro. O primeiro é a dura responsabilidade que a Igreja Católica tem, em quase dois mil anos de repressão sexual - responsabilidade análoga a que possui pela

Inquisição, o apoio dado ao Antigo Regïme e à escravatura, e pelo silêncio mantido (enquanto instituição) sob os fascismos. Isso é ainda mais grave agora que um papa de combate faz a Igreja voltar atrás no exame de consciência que realizava desde os começos da Teologia da Libertação, e reatar com o triunfalismo, e tudo o que este significa: a repressão tridentina e ultramontana.

O segundo ponto - continua o ensaista - é que mesmo a Igreja progressista, com honrosíssimas exceções, não enfrentou a questão da repressão sexual. Talvez, aliás, a volta reacionária de João Paulo II seja resultado disso, de não se ter arrostado a base de repressão sexual em que está ancorada a própria instituição. Porque não devemos esquecer que a Igreja é composta de homens e mulheres que renunciaram a ter uma vida sexual e amorosa, ou, pelo menos, que não podem tê-la, por mais que a queiram, de modo assumido e límpido. O que, para terminar, torna essencialmente grave que a hierarquia católica pretenda, não opinar, mas ditar regras sobre a conduta sexual e amorosa - questão difícil, complicada, e da qual, por exigência de seu ofício, ela não tem conhecimento prático.

A campanha da Igreja contra a campanha de prevenção da AIDS é apenas o efeito de toda essa triste e absurda situação.", Folha de São Paulo, A-33, 12 fev. 1988.

SEGUNDA PARTE

IMPASSES DO CLERO CONTEMPORÂNEO

"Se vejo um padre, eu fujo!"

(De um depoimento do cantor Cazuza).

fato contrastante, a Arquidiocese de Campinas convive com áreas tipicamente interioranas, como Elias Fausto, Monte Alegre do Sul, Águas de Lindóia, Amparo e outras.

Além do mais, trata-se de uma Arquidiocese onde os estilos de vida e de trabalho da população se extremizam, convivendo simultaneamente "modernidade" e "atraso" - se é que esta distinção não carrega um certo "dualismo ideológico", - riqueza e miséria, vida urbana e vida rural ou semi-rural, assim por diante. Na Arquidiocese de Campinas o clero se relaciona com comunidades urbanas abastadas como os bairros de Nova Campinas e outros, assim como com os bóias-frias ou os sem-terra de Sumaré e região, os sem-teto, os operários das indústrias de louça de Pedreira ou o operariado de Sumaré, Paulínia, Valinhos, da própria Campinas, os comerciantes de toda região, feirantes, camponeses de Holambra e outras cidades, bem como a "intelectualidade" da PUCC,da UNICAMP, dos colégios católicos, do Centro Pastoral Pio XII, do mosteiro de Vinhedo ou da casa de retiros de Itaici. Aliás, neste sentido, a área não comporta apenas paróquias, como várias casas de formação do clero - seminários, noviciados, filosofias e teologias... - tanto do clero masculino como fiminino, religioso ou secular, tendo no Instituto de Teologia da PUCCAMP um polo agrutinador, bem como muitas casas de atendimento pastoral, retiros, encontros e catequeses: mosteiro de Vinhedo, Bethânia Franciscana, seminário franciscano de Nova Veneza, em Sumaré, Centro Presidente Kennedy, Centro "Lumen Vitae", Centro Pio XII - ou Cúria Metropolitana - Fazenda Vila Brandina, várias casas provinciais, masculinas e femininas, etc, além da casa de retiros de Itaici, importante centro de decisões dos encontros nacionais e/ou latino-americanos das Conferências Episcopais. Além do mais, a ação do clero extrapola as paróquias para atingir a assistência a hospitais, creches, asilos e outros.

Neste sentido, o critério que escolhemos para a pesquisa de campo foi o de variar ao máximo a clientela atingi-

da, visando evitar a unilateràlidade das respostas.

Assim, numa comunidade eclesiástica extremamente rica e variada, onde metade são diocesanos e metade religiosos e onde apenas 1/3 dos religiosos são párocos, pelo menos no sentido da dedicação integral, fato absolutamente normal da parte do clero religioso, distribuímos os questionários aleatoriamente, isto é, sem preferências pessoais em vista do conhecimento deste ou daquele elemento a ser atingido, da seguinte forma:

Trinta elementos do clero secular, todos eles, evidentemente, párocos, mesmo que exercendo untras funções - professor, coordenador de áreas de ação, etc. Destes 30 elementos, as faixas etárias, distribuídas em 5, foram as seguintes: 6 questionários para padres da faixa A (entre 27 a 34 anos), em geral recém-ordenados; 6 da faixa B (entre 35 a 39 anos); 6 da faixa C (entre 40 e 49 anos), portanto, tanto B como C, padres em idade mediana; 6 sacerdotes da faixa D (entre 50 e 59 anos), sacerdotes bem adaptados à vida eclesiástica e em plena maturidade de suas vocações e funções. Finalmentes, 6 sacerdotes da faixa E (de 60 anos para cima), padres bem experimentados na vida e no exercício do sacerdócio, já caminhando para a senilidade, ainda que ativos, dado à dinâmica ou carência da própria Arquidiocese.

Do restante, 20 religiosos, sendo 10 párocos, mesmo exercendo outras funções, e 10 não-párocos, também distribuídos em cinco faixas etárias, da seguinte forma: 2 párocos para a faixa A - porque não encontramos religiosos párocos nesta primeira faixa -, 2 da faixa B, 1 da faixa C, 2 da faixa D e 2 da faixa etária E. Dos religiosos não-párocos, uma distribuição semelhante, sendo 4 da faixa B - pois também não encontramos religiosos da faixa A -, 3 da faixa C, 2 da faixa D e 2 da E.[2]

Desta distribuição encontramos alguns padres estrangeiros, alguns residindo há muitos anos no Brasil, portanto, inteirados, pelo menos teoricamente, de nossa *praxis* cultural, o que achamos não interferir em nada no resultado da coleta.

Entendemos que dessa forma a pesquisa fica melhor

distribuída, tanto geograficamente, como em termos de faixas etárias, evitando unilateralidade e trazendo resultados, além de surpreendentes, mais justos para uma análise séria da questão do corpo.

É bom frisar, finalmente, que o fato de não incluirmos o "clero" feminino, nada tem a ver com preconceitos ou coisa parecida. É que a pesquisa se destina a detectar, como opção, um tipo de clientela, além de impedir sua ampliação num outro universo de pesquisa, o que para nós seria extremamente trabalhoso.

N O T A S

1 - Ver estes dados em Anuário - Arquidiocese de Campinas - 1989, editado pela Cordenação Arquidiocesana de Pastoral.

2 - Esta distribuição por faixas etárias em A (27 a 34 anos), B (35 a 39), C (40 a 49) D (50 a 59) e E (de 60 em diante) é uma divisão de critérios absolutamente aleatórios, resultado de livre escolha do pesquisador. Poderia até apresentar outra tabela mas em essência mudaria muito pouco.

CAPÍTULO II

SOBRE OS DADOS COLHIDOS

Cinqüenta questionários foram elaborados em fevereiro de 1990 e levados a campo em junho do mesmo ano, respondidos e devolvidos até meados de setembro, já que se solicitava do cliente o prazo máximo de trinta dias. Quanto ao retorno dos questionários e coleta dos dados, alguns elementos extremamente interessantes, quiçá também preocupantes, merecem atenção. Vejamos.

Dos 50 questionários enviados, apenas 10, isto é, não mais que 20%, exatamente, foram devolvidos, o que, mesmo sem uma análise mais detida, significa muito pouco.

Os endereços dos destinatários foram checados. Mesmo se considerássemos a hipótese extremada de um certo número de correspondências não ter chegado às mãos destes 50 destinatários por quaisquer motivos - encontrar-se em viagem, por exemplo -,digamos, num limite também extremo de 10% de desvio, o que significa 5 correspondências desviadas de seu curso, mesmo assim teríamos em torno de apenas 22% de respostas sobre as 45 supostamente entregues. Em se confirmando que os 50 questionários tenham chegado aos seus destinatários, ainda assim, em relação aos 40 não retornados, conclui-se que 80% do clero católico não quer falar sobre o corpo.

Trocando em miúdos,o corpo não é um tema que preocupa o clero. Nem à fatia do clero identificado mais como "conservador", que se recusa a falar sobre o tema e quando o trata é no intuito de esbravejar contra os "desvios morais de moderni-

dade", e discursos afins, nem à fatia do clero que atualmente se convencionou chamar de "progressista", preocupada mais com outras questões - sociais, políticas, econômicas, pastorais, etc - - "mais sérias", como se o corpo fosse um tema à parte ou "secundário".

Sem querermos empregar gratuitamente a pecha maniqueísta entre "progressistas" e "conservadores", que inclusive não se reduz, necessariámente à maior ou menor faixa etária, para nosso espanto, simplesmente, tanto uma fatia como outra do clero fazem vistas grossas ao tema.

Somos obrigados a concluir que este desinteresse , para nós se mostra como uma forma de recusa, por que não? Mesmo em casos de justificativas, como uma forma mais velada. Chegamos a receber uma correspondência em que o entrevistado agradecia a intenção, mas dizia não ter tempo, "meio dia", segundo ele, para responder um questionário. Ora, é possível que se este questionário fosse enviado pela CNBB, CRB(etc) e principalmente se não versasse sobre este tema específico, o sacerdote com certeza teria conseguido espaço para respondê-lo no seu tão minguado tempo, aliás, um problema de todos nós nos dias de hoje, típico de uma civilização tida como "pós-moderna".

Já com relação à coleta, isto é, aos 10 questionários dos padres que "acharam tempo" para as respostas, o curioso é que não foi a faixa etária mais baixa (A) que mais se interessou pelo tema. Assim se deu a coleta, distribuída nas faixas etárias:

Um questionário respondido por um sacerdote de faixa A (27 a 34 anos), o que corresponde a 2% do total enviado(50) e 10% do total recebido (10); um questionário respondido por um sacerdote da faixa B (35 a 39 anos), o que corresponde também a 2% do total enviado e 10% do total recebido; três questionários respondidos por sacerdotes da faixa etária C (40 a 49 anos), o que corresponde a 6% do total enviado e 30% do total recebido;

um questionário recebido por um padre da faixa D (50 a 59), o que corresponde também a 2% do total enviado e 10% do total recebido; e, finalmente, completando os dez retornos, quatro padres da faixa E (de 60 em diante), o que corresponde a 8% do total enviado e quase metade, isto é, 40 % do total recebido.

Dessas dez respostas apenas um (da faixa C) não exerce a função de pároco. Vale dizer, quase todos mantêm o trato direto com o rebanho, mesmo exercendo outras atividades complementares ou paralelas: professores, administradores da Cúria ou casas religiosas, pregadores de retiros, reitores de seminários, assim por diante. E mais: dois são religiosos e oito seculares. Isto significa dizer que, dentre os dez, o clero secular deu um retorno equivalente a 26,6 % dos trinta questionários en-

A considerar estes dados, mesmo tendo em vista ser a clientela dos padres seculares pesquisados em torno de 60% do total (30 entre os 50) e o clero religioso pesquisado 40% do total (20 entre os 50), nota-se um pouco mais de disposição do clero secular para falar do corpo.

Bem, uma vez postos estes dados preliminares, vamos à interpretação dos dados colhidos. (Conferir o questionário em questão, em anexo, no final da tese).

(errata)

...enviados aos seculares, e os religiosos 10% dos 20 questionários enviados aos religiosos.

CAPÍTULO III

SOBRE OS DADOS INTERPRETADOS

Há dois elementos que precisamos salientar, previa mente, antes da interpretação direta dos dados colhidos, até por uma questão de ética ou mesmo de justiça.

O primeiro deles é em referência à clientela, a que evidentemente respondeu os questionários. Trata-se de uma ex trema sinceridade, sentida pelo pesquisador, em relação às pes- soas envolvidas e às respostas dadas. Nota-se também, ao lado deste sentimento de sinceridade e do desejo de dar respostas con dizentes ao que foi questionado, o desejo ou a expectativa de querer perceber "algo de novo" no sentido de buscar soluções nes te universo de cultura tão multifacetado, em termos da relação Igreja e clero com o mundo contemporâneo. Em outras palavras, os sacerdotes - estes dez - colocaram-se numa postura aberta fren te ao questionário, mesmo alertando o pesquisador para os peri- gos da superficialidade da "onda de se falar do corpo", ou do pe rigo de se "absolutizar o desejo", do tratamento sobre o sexo , e quetais, fato que inclusive nos alegra. Tal postura denota, da parte dos entrevistados, um espírito de abertura e de desejo de mudanças - independentemente do grau de disponibilidade pratica para as mesmas - pautado sobre a seriedade.

O segundo elemento é sobre o fato de que os entre vistados só tiveram acesso ao questionário desligados do tex to completo de nossa tese e seu contexto. Daí a questão de apa - rentemente o pesquisador querer reduzir o problema do corpo à

dimensão erótica.

Ora, esta questão foi sobejamente abordada no texto. De fato, esta pesquisa pode, à primeira vista, parecer mais um "teste" de avaliação da capacidade, do clero contemporâneo e hodierno, de receber e "filtrar" a invasão de uma certa "cultura erótica" de nossa época em que o questionário pode parecer um sub-produto. A se considerar algumas questões aparentemente "venenosas", mas propositais - como aquela referente à revista Playboy (veremos) -, o questionário pode dar um ar de reducionismo ao tema ou até de perda de profundidade. Mas dentro de nossa análise, considerando que a questão erótica se torna historicamente, como "herança civilizatória", o grande calcanhar de Aquiles para a Igreja, estas questões mais gravitadas em torno da cultura erótica têm seu sentido ou, no mínimo, sua justificativa, como insistência mesmo sobre um tema via de regra dissimulado ou visto como "secundário" entre outros, - como o trabalho, a fome, a alienação, etc. O pesquisador acredita que sabe dos limites dessa aparente "redução" do tema, mas as questões são propositais. Da mesma forma, o pesquisador sabe também do imenso progresso que a Igreja tem realizado ao falar do corpo noutras dimensões: política, social, e outras, até como se a erótica não fosse tema "tão sério" ou mesmo se não existisse.

Outra questão nos resta. Enviezada como espinho de peixe na garganta, principalmente para elementos do clero que supostamente leiam este texto, lança-nos uma dupla dúvida: sobre o campo de pesquisa e sobre o número de sacerdotes envolvidos. Pode ser formulada nos seguintes termos: a) Até que ponto apenas uma Arquidiocese pode se apresentar como o "espelho" de todo um clero - brasileiro, latino-americano, etc? b) Até que ponto as respostas de apenas dez sacerdotes, num questionário de cinqüenta cópias, pode "representar" o pensamento deste mesmo clero, de forma que os resultados obtidos não se tornem uma visão parcial de um campo de pesquisa infinitamente mais amplo?

Pois bem. Sobre a escolha da Arquidiocese de Campinas, estado de São Paulo, Brasil, já abordamos suficientemente sobre o motivo: sua característica geográfica, rural-urbana, seu pluralismo sócio-cultural, no que a região representa de moderna-conservadora, etc.

Por outro lado, sobre o fato de se ter nas mãos, como retorno, apenas vinte por cento dos questionários, valem algumas observações e algumas perguntas. Primeiro: De fato tomou-se cuidado na distribuição dos questionários de forma a atingir, com os cinquenta questionários, as diversas faixas etárias, as diferenças regionais e geográficas, de classes sociais - por exemplo, um padre residente num bairro abastado do centro urbano ao lado de um padre engajado num trabalho rural, num grupo "sem terra" ou numa paróquia de bairro classe média, assim por diante. Uma pergunta que fica no ar é a seguinte: se tivéssemos distribuído quinhentos ou mil questionários, o retorno não seria o mesmo, isto é, cem ou duzentos, aproximadamente? Evidentemente que a avaliação dos dados seria diferente, mais "superficial", sem a reprodução, inclusive literal, de respostas, como o fizemos.

O fato de termos baixo retorno, tanto do clero secular como do clero religioso, de certa forma já era esperado, pelas características de uma pesquisa que trata de um assunto que "não ocupa o tempo da Igreja", preocupada com questões "mais sérias" ou "mais urgentes". Evidentemente que não podemos aqui falar em cima de conjeturas. Mas com certeza o resultado obtido em termos de resposta do clero, sobre 500, 1000, 1500... questionários, dificilmente ultrapassaria esses 20%. A não ser, que esta pesquisa tivesse o aval de uma CNBB, CRB, do arcebispo, etc, como já afirmamos. Mas pesquisar por estes caminhos para nós tornar-se-ia algo questionável em relação aos resultados obtidos. Por que o clero, no seu todo, via de regra só se dispõe a falar sobre o corpo com o "aval" da Igreja? Por que o tema de ser tratado "de dentro para dentro" da Igreja e não "de fora para den-

tro"? Estes não são fatores significativos, tendo em vista a imparcialidade de nossa própria redação?

Neste sentido, ainda que a partir de certo sentimento de "estranheza" de alguns, mas em meio à grande expectativa gerada, vamos iniciar com a interpretação, aproximando, em primeiro plano, a primeira e a última resposta do questionário, porque elas se complementam. [1]

Com relação à primeira pergunta, de caráter geral, se o entrevistado se sentia à vontade para responder ao questionário, o retorno foi até certo ponto surpreendente. Até certo ponto porque entendemos, obviamente, que respondeu o questionário quem de fato sentia-se à vontade para tanto.

Assim, todos diziam sentir-se à vontade, à exceção do sacerdote de menor faixa etária que disse sentir-se "mais ou menos à vontade". Este sacerdote sentiu-se temeroso do fato de que a identificação pessoal de quem responde, pelos dados colhidos, seria uma "presa fácil". Ou seja, queria responder sem se espelhar pessoalmente no questionário. [2]

Outro fator que não deixou este sacerdote de menor faixa etária à vontade, e que nos interessa sobremaneira, é o temor da não-coincidência de suas respostas com as posições da Igreja, que, para ele, vê o assunto como tabu. Em outras palavras, antes de começar a responder já se nota aí um pequeno "conflito" entre uma pessoa do clero e a Igreja, neste pormenor.

Os demais, que se diziam sentir-se à vontade, relacionaram o tema como de fundamental importância para seu auto-conhecimento e para a Igreja no processo de abertura à realidade e cultura atuais, à libertação, de suas amarras, etc, afirmando a necessidade de se romper com uma tradição que via o corpo como "abrigo da alma", espaço pecaminoso, assim por diante. Um dos sacerdotes afirmou ser este um tema que o preocupa e que vem discutindo há tempos, estando ele identificado inclusive na faixa etária mais elevada. Por outro lado, tanto um sacerdote da fai-

xa etária C, como outro da faixa E, fizeram questão de dizer que se sentem à vontade, identificando plenamente suas posições com as da Igreja, e dizendo sentir-se integrado à sua doutrina "clara e precisa" sobre o assunto. Já um dos sacerdotes, de faixa etária intermediária, afirmou sentir-se à vontade mas omitiu os motivos.

Assim, de certa forma os 20% entrevistados que se dispuseram a falar de suas relações com o corpo o fizeram em plena liberdade e via de regra à vontade em relação ao tema. Presume-se que os que não se sentiam à vontade não responderam - o que demonstra espírito de liberdade de escolha - isto é, a fatia dos demais 80%.

Na outra ponta do questionário, após as respostas específicas, está uma questão final muito afim a esta primeira : "Você porventura sentiu algum exagero nas qustões levantadas?" Do mesmo modo podem-se interpretar as respostas como surpreendentes. Vejamos.

Começando pelas faixas etárias A e B, nunhum dos dois sacerdotes de cada faixa etária sentiu exagero algum. Pelo contrário, pensam que "cada vez mais a Igreja precisa enfrentar de perto o 'problema' do corpo, sem ater-se a 'respostas-receitas'" (sic), ou formas moralizantes que, segundo eles, "já não respondem mais aos desafios do mundo de hoje" (sic). Um deles, ainda, salientou que "está na hora do padre ser encarado não mais como ser 'assexuado', devendo anunciar o Cristo Libertador em meio aos conflitos humanos, vividos por Ele (Cristo), como homem pleno de vida e amor" (sic). Um deles viu na tese um tema de grande interesse para a "parcela do clero preocupado com a evangelização nas grandes cidades." (sic)

Os três sacerdotes de uma das faixas intermediárias (C), endossaram as respostas dos dois anteriores de A e B, isto é, não sentiram exagero. E mais: um deles afirmou o "medo" das Igrejas - não só católica, mas das igrejas cristãs, fato para

nós pertinente - em abordar o tema, encará-lo de frente, sob seus vários ângulos, tornando-se cada vez mais distanciada do mundo atual, da juventude, do trabalhador... Outro sacerdote foi mais além. Em sua honesta postura, sentindo-se, ele e a Igreja, despreparados para enfrentar o tema, o mundo atual, a globalidade dos fatos, mesmo que o clero ainda exerça certo "impacto" sobre as massas. Vale a pena reproduzir sua resposta na íntegra: "As questões levantadas - diz o sacerdote - estão presentes na vida do povo. Querendo ou não, gostando ou não, essas são as questões que temos de enfrentar no dia a dia. Os meios de comunicação veiculam valores e contra-valores. Inovam. Mostram o nu, exibem o corpo. O erotismo faz parte do momento cultural atual. Neste sentido, não vejo exagero. O que sinto é que nem sempre estou preparado para interpretar ou mesmo compreender em sua globalidade estes fatos, as mudanças que se operam no comportamento das pessoas. Tenho algumas saídas e percebo que como padre temos ainda alguma palavra a dizer. Na verdade, uma palavra entre outras, mas que ainda tem espaço no meio popular. Cada dia menos , é verdade, mas a palavra do padre ainda tem certo impacto, certa penetração" (sic).

Mas um dos sacerdotes da faixa C, o que revela uma certa discrepância nas formas de encarar o corpo, tendo já identificado plenamente suas respostas com a Igreja, "Esposa de Cristo" e seu projeto, colocou-se numa posição defensiva contra o mundo contemporâneo, mesmo tendo considerado bem formuladas as questões. Textualmente, diz que "...não pode aceitar certas posições da vida contemporânea", para ele "opostas ao projeto de Deus" (sic). Vale dizer, um sacerdote que vê o mundo de hoje caminhando em contra-mão ao que Deus planejou para a História. E vai além. Identifica num mesmo plano erotismo e pornografia, fontes do "pseudo-prazer" e causadoras da "morte" (sic). Portanto , deve ser encarado sob o jugo da condenação "como Cristo já os havia condenado" (sic). Além do mais a diversificação do tema do corpo com a fé, o "humanismo", (etc) são dados muito precio-

sos para uma "leitura" dos conflitos ainda que dissimulados do clero: "Acho interessante o tema, desde que seja tratado de maneira a não ferir a fé daqueles que lutam para um mundo mais humano, segundo a vontade de Deus" - diz o sacerdote ao finalizar.

Também o sacerdote da penúltima faixa etária (D), trouxe o seu volume de respostas para o campo mais "defensivo". Não só. Avaliou esta última questão com certo temor. Disse não conhecer as reais intenções do pesquisador. "A favor ou contra esta séria problemática?" - pergunta. Acha que se deve começar uma polêmica para conscientizar - de que estamos de pleno acordo - mas também desfila algumas questões éticas sérias, como aborto, [3] quando a sociedade "fala tão meigamente do verde e da vida dos bichinhos..." (sic).

Sempre num tom meio "raivoso" sobre os princípios éticos da dignidade humana, criatura, *Imago-Dei*, o sacerdote parabeniza pela iniciativa da pesquisa "... se tiver propósitos sérios, isto é, "abrir caminhos para um mundo novo segundo os planos de Deus" (sic).

Com relação aos quatro secerdotes da faixa E o conflito fica mais evidente. Os quatro colocaram-se numa posição defensiva, com certo temor acerca das presumíveis intenções do pesquisador, bem como das "conclusões" a serem obtidas. Dois desses sacerdotes tiveram reações quase que anatematizantes, como aquele anteriormente referido da faixa C. Um deles não entendeu a referência ao artigo da revista Playboy, como de "leitura obrigatória", para ele "uma das piores revistas já publicadas em sua terra, a América do Norte".(sic).

Na verdade a hipótese de um artigo veiculado por uma revista como a Playboy tinha esta intenção mesmo de provocar certo "impacto", mas a obrigatoriedade se deve, na questão, à excelência do artigo hipotético e não à revista em si. Os dois sentiram exagero como se a sexualidade estivesse sendo supervalorizada na tese, mas "o que não muda", segundo eles, é a natureza humana. Seguindo esta posição sobremaneira estática e

conflitiva - no sentido mesmo de contrapor a idéia de permanência à de mudança como excludentes - são fiéis aos critérios históricos da Igreja ao longo do tempo e dos séculos e contra o "espírito de licenciosidade" que se nota nos meios de comunicação, principalmente a TV - aliás propositadamente bem enfatizada no questionário.

Um deles acha que o pesquisador está "forçando a nota", querendo "legitimar na marra" o assunto da tese, e fazer do erotismo a "mola central, principal, quase única do ser humano" (sic). Outro sacerdote, ainda dentre os quatro da faixa E, chega a ver a tese como o próprio reflexo deste tempo de "onda passageira" ou como "tendência doentia e desequilibrada" e dá a receita: "Achamos que os líderes e os que detêm poderes influentes nas massas e principalmente na juventude deveriam envidar todos os esforços para sanar os males e não tentar justificá-los como uma tendência cultural" (sic).

Mas curiosamente um dos outros dois padres restantes desta faixa etária mais elevada, além de não ter visto exagero nas questões e achar o tema "urgente e necessário", basicamente "pede socorro" em sua avaliação, no sentido de reivindicar uma oportunidade para aprofundar o tema. Textualmente solicita "...ajuda a nós que ficamos absorvidos com pastoral e movimentos populares, a não descuidarmos esta realidade que nos absorve..." (sic). E conclui: "Sinto que às vezes passo por cima destes problemas, enquanto adolescentes, jovens e famílias são transtornados, e nos omitimos." (sic).

Enfim, um conjunto de avaliações honestas mas preocupantes, espelhando já um certo descompasso do clero à questão do corpo e suas novas possibilidades de "leitura".

Passemos às questões relacionadas à cultura contemporânea, avaliada pelo clero.

Comecemos pela questão número três. A questão - ver questionário em anexo - é a seguinte: "Você pensa que a cultura

contemporânea vive hoje o que poderíamos chamar de 'resgate do corpo' ou ingressamos de vez numa era de 'sodomia' erórica, fruto da própria debilidade moral de nosso tempo e da civilização? Expresse brevemente sua posição".

Ainda seguindo pela trilha das faixas etárias e abrindo as avaliações "de baixo para cima", temos alguns resultados mais ou menos esperados. Vejamos.

O sacerdote identificado na faixa A mostrou-se aberto no sentido de perceber hoje esforços generalizados em se buscar uma visão positiva do corpo - citou inclusive a nossa tese como exemplo - mas mostrou-se também preocupado com os interesses mercadológicos, notadamente dos meios de comunicação social. Trata-se, pelo que se pôde averiguar, de um padre atento ao que acontece, frisando a positividade que há nas mudanças de valores morais, sem recair em blasfêmeas contra tais mudanças. E mais: segundo ele, se há um esforço no sentido de se forçar uma espécie de "sodomia erótica", isto fica por conta de quem dispõe de recursos financeiros. Uma visão lúcida, de quem percebe em boa hora que o capitalismo também financia os variados tipos de prazer - financia a própria desrepressão, mesmo voltando a reprimir, como círculo vicioso - mas sob altos custos e para quem pode bancar essa mesma "pseudo desrepressão" via de regra ilusória.

O sacerdote identificado na faixa B também seguiu pela mesma trilha de raciocínio. Considerou que de fato o "resgate do corpo" é visível mas mostrou-se temeroso com certa permissividade e, para ele, super-valorização do corpo pelos meios de comunicação social - como a Rede Globo, conforme exemplificou. Mas com discurso já meio restritivo ao dizer que "...para o homem o corpo pode ser quase tudo mas não é tudo" (sic). Já não se nota aí a mesma visão crítica do primeiro questionário.

Quanto aos três sacerdotes da faixa C, dois deles seguiram na trilha da identificação do resgate do corpo, como os dois anteriores, contribuindo também com uma visão crítica à mercadologia e aos usos abusivos dos meios de comunicação social.

Um deles salienta a debilidade de uma "formação moral hipócrita" que está justamente sendo explorada e muita gente "fazendo dinheiro" no comércio do corpo, aproveitando inclusive a brecha deste resgate, disvirtuando, segundo ele, "...o verdadeiro sentido do relacionamento sexual" (sic). Outro sacerdote fez uma síntese positiva, aberta e crítica, nesta mesma linha, apontando para novas "saídas" deste resgate, e que vale a pena reproduzirmos aqui. Diz ele: "Pelo que tenho podido seguir, diria que estamos em busca do 'resgate do corpo'. Corpo que normalmente é reprimido na fábrica, no trabalho, na escola, na Igreja, acaba encontrando uma certa liberdade no relacionamento mais pessoal.Basta a gente ver os jovens de hoje, que pelo fato de serem reprimidos ou impedidos em tudo, estravazam seus sentimentos no relacionamento erótico ainda bem jovens na adolescência. É uma forma de gritar! Também não diria que nossa época seja mais ou menos moral que épocas anteriores. Há outros valores e que vão indicando caminhos novos e uma nova ética"(sic), - conclui o sacerdote.

No entanto, o terceiro sacerdote já parte para uma postura de esbravejamento, sem nada contribuir criticamente,

negando esta idéia de "resgate" e identificando apenas "... uma exploração de algo muito sério a título de liberdade sexual" (sic).

Podemos inferir, destas três respostas, já uma certa distoância nos modos de pensar e de ver a cultura contemporânea. Uma distoância que se torna patente à medida que avançamos na idade. Assim, o sacerdote da faixa D, rememora a lembrança da exortação sobre a "Civilização do Amor", conforme expressão de Paulo VI, exibindo textos bíblicos, ao afirmar que se revive hoje a verdadeira "Sodoma e Gomorra", da parte de certos grupos que "...não são de raça abrâmica". Para este sacerdote estes são os "verdadeiros joios crescendo no meio do trigo", conforme lembra, literalmente, o evangelho de Mateus (Mt 13,25). Mas o que para nós, em sua resposta é um tanto quanto sintomático é a afirmação de que "... mesmo a luta pela justiça social e libertação

total do homem, segundo a Teologia da Libertação, não significa resgate do corpo". Para ele isto significa apenas liberalização sexual e "...vai contra a dignidade humana" (sic).

Mas a grande novidade se dá nas posturas assumidas pelos padres da última faixa etária (E). Quando previamos que os quatro sacerdotes repetissem a mesma posição de certa forma "anatematizante" deste da faixa D, apenas um o faz. Este afirmou, categoricamente, que "...na Igreja Católica a Igreja não necessita de resgate", que o corpo "...há tempos já deixou de ser 'tabu'", e que "...os católicos esclarecidos sabem disso" (sic). Desfilando citações bíblicas a granel - "o corpo é templo do Espírito Santo", etc - o sacerdote vai direto à questão central para ele: a "debilidade moral" de nossos dias, da mera "necessidade egoísta" (sic) do próprio corpo e do corpo alheio, etc.

Outro sacerdote, dentre os quatro, questionou as estatísticas sobre a cultura contemporânea como se mostrando tendências de "...algumas pessoas falando em nome de todos" (sic) - algo a se considerar - mas não caiu no esbravejamento moralista contra tudo e todos.

Quanto aos dois últimos, mesmo identificando "desvios", "fragilidade", "explorações comerciais"... não viam de forma negativa o que acontece com o corpo na cultura contemporânea, inclusive achando bom e oportuno que esta "reviravolta" aconteça. E mais: para eles mesmo que haja permissividade, os jovens não são permissivos quanto possam parecer, mas estão buscando seus caminhos. Curioso como nestas respostas um presumível "conflito de gerações" desaparece para dar lugar ao diálogo e compreensão até, num dos casos, assumindo as limitações de formações passadas: "Parece-me - diz um deles - um processo de libertação e uma nova integração com valores que os jovens poderão assumir de forma positiva e mais felizes do que a nossa geração, que neste ponto ficou tolhida e problematizada" (sic).

Outra questão, um pouco mais extensa, e muito afim

a esta que abordamos, é a de número dez desta mesma parte do questionário (vide anexo), sobre a necessidade do prazer, assim formulada: "O prazer, assim como a dor, o sofrimento, a alegria, etc, é uma dimensão da natureza humana e nela tem seu espaço, mesmo quando negado. Hoje vivemos num tempo em que o prazer - entendido aqui na sua dimensão erótica - vai sendo posto em evidência, ocupando espaços cada vez maiores, mesmo como 'mercadoria ' de consumo. (Vide o crescente apelo à sedução nos produtos veiculados pela mídia, assim por diante). No seu entender, como deve ser encarada a questão do prazer e do espaço que ele vem ocupando? Por exemplo, o prazer é absolutamente inconciliável com a mensagem da fé? Como equacionar vertentes tão distintas quando o prazer vai 'abrindo espaços' na cultura pós-moderna de nosso tempo? Expresse sua opinião, com brevidade de palavras".

Evidentemente que estamos diante de um tema que supõe uma abordagem abrangente, em que respostas lacônicas não são suficientes para abordá-lo a contento. Alguns padres lembraram isto, e com reservas de razão. No entanto, mesmo considerando o pequeno espaço de que dispunham, o resultado foi surpreendente, pelo fato de que todos, indistintamente, afirmaram a positividade do prazer, mesmo com restrições. Nota-se já, aqui, um avanço, mediado pela lucidez, em relação à Igreja de outras épocas que chegou a negar o prazer e querer a todo custo extirpá-lo, como a História o registra em vários momentos.

Os dois primeiros sacerdotes das faixas A e B tiveram respostas semelhantes, afirmando não só a positividade do prazer, como a sua compatibilidade com a fé, mesmo como algo que "não deve ser absolutizado" segundo um deles. "A mensagem de fé - diz um dos sacerdotes - não se contrapõe ao prazer. Não acho que o prazer esteja ocupando espaços, apenas recupera um espaço que lhe foi negado pela cultura e, por que não, pela cultura cristã. A mensagem da fé não se contrapõe ao prazer, e me parece que a vivência plena do Cristianismo contribui para que o homem viva o prazer como impulso de 'vida'. Parece-me que o prazer tor-

na-se incompatível com a fé quando é 'fabricado' vivido para servir a outros interesses - exploração, dinheiro, injustiças, jogo de forças, etc". (sic).

Os três sacerdotes da faixa C também não viram incompatibilidade entre "ter fé e ser feliz, ter prazer", inclusive o sexual, que é uma dimensão da natureza, chamando para uma leitura bíblica da questão: "...o corpo libertado de suas necessidades é a grande utopia presente no processo de libertação.Por isso o prazer não pode ser negado, desde que todos possam ser respeitados naqueles valores básicos e fundamentais de uma determinada cultura. Na medida em que se liberta o corpo, mais possibilidades de se encontrar a humanidade teremos. Pela própria perspectiva bíblica, o prazer e o próprio erotismo fazem parte integrante do ser humano." (sic). Mas em bom momento este sacerdote chama a atenção para o "mercantilismo", no sentido grotesco e violento de que ter prazer é "...fazer sexo, comprar, possuir, destruir e matar" (sic). Este sacerdote mostra-se também perplexo: "...não sei onde vai dar tudo isso" (sic). Uma resposta sincera, sem moralismos, revelando neste descompasso de dúvidas, os conflitos contemporâneos em torno da identidade e do destino do homem, nesta hora de crises e revisão de valores civilizatórios.

Mas um desses três sacerdotes, como já fizera em respostas anteriores, retoma, não só o tom moralista, como certo discurso abstrato: "...a felicidade ultrapassa o próprio sentido físico e carrega uma dimensão transcendental" (sic). Ou:"...a fé não nega o prazer quando ele acontece como busca do transcendental" (sic), e que "...o prazer não pode ater-se ao desejo egoísta e individualista" (sic), assim por diante. Em outras palavras, resposta em que não se percebe, por exemplo, a necessidade de "diálogo" entre o indivíduo e seu próprio corpo, tendo o prazer como uma das vias, ou da comunidade, através da dança, etc, permanecendo em respostas apenas carregadas de juízos contra o prazer.

O sacerdote da faixa D de início mostrou honestida

de nesta resposta ao dizer, laconicamente: "É tema difícil"(sic). Mas em seguida recaiu no lugar-comum de chavões moralistas, de que "...não se deve liberar tudo", que o prazer sexual é plenamente lícito no matrimônio legítimo", que o "prazer grosseiro"(?) é inconciliável com a fé" (sic), assim por diante. Respostas sem maiores novidades e destituídas de uma visão crítica ou pelo menos mais renovada da questão.

Curiosamente os quatro padres mais idosos, faixa E, não se mostraram "envelhecidos" mentalmente. Repetindo o temor de ver o prazer apenas como "mercadoria", como os demais, chegaram a encarar esta nossa época de modo positivo Evidentemente que para eles o tema prazer ainda soa como espécie de "tabu",fruto do "egoísmo dos instintos", etc. Um deles, mesmo vendo no prazer um meio ou uma "expressão da ternura", o contrapõe à masturbação, tema que, por exemplo, a literatura psicológica - pscicanalítica ou psicoterapêutica - procura hoje esclarecer e desbloquear. Uma fala que não deixa de revelar certo entrave ao tratar do prazer. Diz, textualmente: "O prazer é um meio - não é um fim. É, ou deve ser, uma expressão de ternura e amor, não uma satisfação pessoal, um tipo de masturbação"(sic).

Outro, mesmo enfatizando a família, a sociedade - - evidentemente sem espaço e, quem sabe, condições para uma crítica à função ideológica das instituições - fez uma interessante comparação. "Vida sem prazer - diz o sacerdote - faltaria graxa nos eixos: arrebenta. Prazer sem projeto de vida rompe os diques da própria vida. (...) A fé não castra o prazer, dá-lhe verdadeira dimensão construtiva"(sic).

Enfim, quando se esperava uma visão "conservadora", por vezes moralista e irada desses padres de faixa etária mais elevada, sobre essa rearticulação do prazer na cultura, este mesmo sacerdote conclui: "A cultura, mesmo a pós-moderna, tem tudo a ganhar se permanecer aberta ao sentido pleno do amor-aliança , envolvendo a erótica e todas as dimensões libertadoras do amor" (sic). Grata surpresa.

Agora vamos à questão número dois, ainda desta parte, relacionada à cultura contemporânea, onde a questão do erotismo é posta em confronto com a permissividade e pede uma resposta "seca", (em forma de X), sem redação. A questão é a seguinte: "De modo geral você pensa que há muita permissividade em relação ao erotismo na cultura contemporânea?"

A intenção aqui foi aquilatar o grau de "aceitação" ou "recusa" - até por vias de um certo "susto" - do clero frente a este tempo, por vezes até um tanto desregrado de nosso tempo. mas como resultante da busca do prazer, tão reprimido na cultura. É notório que todos tenham relacionado essa idéia de permissividade ao caráter "mercadológico" do prazer, uma vez que se revelou um consenso geral nesta linha de raciocínio, provavelmente pela forma com que foi apresentada a questão.

O padre "caçula", de faixa etária A, que havia falado anteriormente da "sodomia" financiada para a satisfação dos que possuem maiores recursos financeiros respondeu sim justamente com dois da faixa C, o da faixa D e três da faixa E, totalizando sete respostas afirmativas entre os dez. O padre da faixa B e outro da faixa E cravaram a terceira opção de resposta: Em termos, dependendo de setores da cultura. E, curiosamente, apenas um padre, da faixa C, respondeu negativamente. Vale dizer, não vê permissividade em relação ao erotismo.

Do nosso ponto de vista, as sete respostas positivas, duas intermediárias - em termos - e uma negativa não mostram necessariamente o "susto" do clero frente ao mundo contemporâneo se considerarmos que a maioria chamou a atenção para o caráter indiscriminado de "uso" do prazer pelo dinheiro, pelo poder... Assim, é possível que essas respostas não tenham revelado um caráter "moralista" - apenas - mas sobretudo de "alerta", uma vez que todos eles, a seu modo, salientaram antes a necessidade e positividade do prazer e do erotismo.

Mas aí nós ampliamos um pouco a questão, quando ela

aparece contraposta, no ítem anterior, entre erotismo e pornografia, em duas vertentes: a "leitura " dessa relação feita pelo padre atingido pela pesquisa, e essa mesma "leitura" feita pela Igreja. Trata-se da primeira questão, formulada em quatro fases : "O que você pensa a respeito da repentina mudança de valores, no mundo e na cultura atuais em relação à exploração mais aberta ou mais ousada do erotismo? A) Sua posição; B) Posição da Igreja. E em relação à pornografia? A) Sua posição; B) Posição da Igreja." Foi uma questão que exigiu, na verdade, um confronto: clero-Igreja, ainda que individualmente alguma posição tenha se mostrado coincidente, e não só o contraponto entre as idades. Vejamos.

O primeiro sacerdote, identificado na faixa A, mostrou uma visão aberta, salientando a necessidade de se "resgatar o aspecto erótico da vida humana"(sic), apesar de que, segundo ele, o joio esteja misturado ao trigo. Ou seja, "...há um desejo de se confundir *eros* e *thanathos*, ou, erotismo com pornografia , que, dentro de toda essa 'banalidade' aparece como negação do humano"(sic). Essa "banalidade", para ele, é a pornografia no sentido mercadológico e ideológico: uso e abuso do corpo como mercadoria - "fetiche", conforme expressão do marxismo clássico - e só serve às artimanhas capitalistas. Este sacerdote distingue bem o erotismo ("necessário"), da pornografia ("deplorável"), aliás muito afim à máquina de prazer do capitalismo burguês. Este sacerdote se refere à negação dos valores cristãos, como a dignidade humana, sem recair, contudo, no discurso moralista, defensivo, anatematizante e "rançoso".

Sua posição sobre o erotismo e pornografia distinguiu-se visivelmente da visão da Igreja. Segundo ele esta "... não quer ver com bons olhos qualquer expressão de erotismo e ainda associa esta 'palavra' ao pecado, dando-lhe uma conotação negativa"(sic). Sobre a visão da Igreja a respeito da pornografia, ele a identificou com a sua própria visão. O que não deixou claro é se a Igreja distingue de fato as duas coisas. Aliás, afirmou não saber bem as posições mais detalhadas ou mais aprofun

dadas da Igreja sobre os dois temas.

Já o sacerdote identificado na faixa B repetiu praticamente a mesma resposta do anterior. Apenas acrescentou o chamamento para o exagero do "belo" (físico) em detrimento do "feio", tendência que diz andar viciando a cultura atual. E foi além. Segundo ele "...o que é realmente 'feio' é a pessoa marcada pela fome, etc", e que "os meios de comunicação, (como a Globo) escondem"(sic). Acha que a posição da Igreja sobre este ítem é mais para conservadora do que revolucionária. Ou, ainda "platônica", vendo o corpo como "cárcere da alma"(sic). Mas segundo ele, as Igrejas do IIIº Mundo já operam uma mudança nesta "feiura" do corpo, na luta pela justiça - casa, comida, saúde, etc.

Também vê a pornografia como algo negativo, degradante... E considera correta a posição da Igreja ao condená-la como fonte de lucro fácil, assim por diante. Deixa-nos, de resto, um questionamento muito pertinente, que nos soa como pedido de esclarecimento ou até mesmo de socorro: "Se a pornografia contribui com alguma coisa para o crescimento da pessoa, espero que o senhor nos mostre em sua tese! Terei imenso prazer em saber! " (sic). Infere-se, desse desabafo e desafio, o fato de que o sacerdote está buscando resposta, querendo saber a fundo, fazer a "leitura civilizatória" dessa "explosão generalizada de *Eros*", em que a pornografia aparece como uma de suas "válvulas de escape": uma distorção mesma de *Eros* não como *eros erotizado* - com todo perdão pela redundância - mas como *eros pornografado* .

Quanto aos três sacerdotes identificados na faixa C, dois deles tiveram posições identicas. "Choveram no molhado", no sentido de repetir chavões batidos: "O que irá acontecer com tudo isto?", essa "banalização da vida", essa "explosão do erotismo nos comerciais, nos filmes...", a "pornografia que cria ilusões e deturpa o verdadeiro sentido de sexo, eliminação de valores fundamentais"(sic), assim por diante. São respostas que vêem em bom momento toda negatividade dessa mercadologia, mas indistintamente, como se pornografia e erotismo estivessem na mes-

ma vala comum das definições e identificações. Não equacionam uma visão crítica, mais profunda ou mais abrangente, sem recair na defesa da família, etc. Ademais, suas posições não se diferenciam das posições da Igreja que, por via de suas respostas, também não distingue *eros* de *thanathos*, erotismo e pornografia. E ficam na pregação: "A Igreja procura ser fiel a seu Mestre e senhor Jesus Cristo", ou, "A Igreja considera o sexo dentro dos padrões revelados na Bíblia"(sic), assim sucessivamente.

Mas o terceiro sacerdote identificado nesta faixa etária, já faz uma leitura diferenciada e mais crítica, ainda que também levantando dúvidas sobre os caminhos e descaminhos da cultura contemporânea neste aspecto. Vale a pena reproduzir *ipsis litteris* suas respostas: A) Suas posições sobre o erotismo: "Creio que a libertação do corpo faz parte do projeto de libertação integral do homem. A grande questão é saber quais os dados culturais e quais valores são os fundamentais para se impulsionar uma visão de globalidade, onde o corpo deveria ser considerado como meio de comunicação entre as pessoas e como possibilidade de alegria, prazer, encanto. Neste sentido, - continua o sacerdote - há muitos valores que estão sendo veiculados hoje e que ajudam nesta perspectiva, mas há também outros que acabam banalizando o corpo e, por isso, não podem colaborar na perspectiva do corpo libertado"(sic). B) Sobre a posição da Igreja: "A posição oficial da Igreja é de medo diante das culturas e diante das mudanças culturais. Parece-me - continua - que há um certo medo de perder o monopólio do saber. Com isso, nega-se a alteridade (outras culturas) e prega-se a homogeneização cultural. Tudo que sai do esquema tradicional é perigoso. Em relação ao erotismo, - completa o sacerdote - há, de modo geral, repulsa e mesmo repressão. O corpo é visto ainda como instrumento de trabalho, possibilidade de se reproduzir a vida, mas aceita-se muito dificilmente uma perspectiva do prazer."(sic).

Já suas posições sobre a pornografia trazem dois elementos novos e críticos: a "comercialização do corpo da mulher"

(principalmente), reforçando o machismo e "não ajudando em nada" (sic). E também o enfoque latino-americano: um continente que viveu e vive a repressão do corpo, onde a pornografia "...pode ter o papel de ajudar quebrar o tabu" e "contribuir para certa liberalização produtiva"(sic). Em outras palavras, este sacerdote, com inegável rasgo de lucidez, conseguiu achar um "espaço político" que, se não justifica, pelo menos compreende o *eros pornografado* como espécie de "válvula de escape". Com relação à posição oficial da Igreja, considera "moralista e moralizante"(sic). Mas ressalva pequenos setores dela que a enxergam como um dado de "...ruptura de esquemas de repressão"(sic). Enfim, as respostas deste sacerdote pareceram-nos uma grata surpresa diante do lugar-comum geral.

O sacerdote identificado na faixa D, com muita sinceridade, mostrou estar indeciso diante de tanto joio e tanto trigo em relação aos novos valores. Diz, textualmente: "Difícil perceber o que é válido, o que é negativo, ou, detectar as fontes de valores e contra-valores na cultura moderna"(sic). Detectar quem de fato luta por "valores sérios" e pertence à "raça abrâmica", conforme expressão de D. Hélder Câmara, utilizada pelo sacerdote. Ele nos pede um aprofundamento na pesquisa e nos dá bem a tônica de certa incerteza de confrontos quanto aos valores de sua formação e tudo o que acontece contemporaneamente.

Ao mesmo tempo, neste ponto sobre erotismo, defende a posição da Igreja diante de seus "critérios éticos", como suas normas recentes de ética sexual. Para ele nota-se uma permissividade, descendente e decadente de certos grupos culturais, por falta de "...critérios éticos de uma filosofia séria, que a Igreja os tem"(sic).

Sobre a pornografia este sacerdote também "choveu no molhado", lançando blasfêmias contra tudo e todos, especialmente os grupos que exploram o corpo comercialmente. "Em geral - diz, em tom irado - são mocinhas pobres ou criaturas neuróticas que se submetem... Se é lícito, muitos hão de querer ver a

beleza do corpo das filhinhas dos politicões..."(sic). E com relação à posição da Igreja, depois de afirmar a "sensatez e validade universal" de suas normas, continua, em tom esbravejante, ainda com certa raiva dos políticos: "Os 'velhotes castrados do Vaticano' (como dizem) têm competência histórica e cultural no campo ético, enquanto certos políticos corruptos carecem da real competência jurídica e moral para legislar. Eles não pertencem à raça abrâmica. Muito menos certos programadores de TV"(sic).

Evidentemente que nós aqui não consideramos conservadoras suas posições dado o tom de suas palavras, mas principalmente devido à ausência de uma preocupação crítica mais aberta, fora de certo ranço moralista. Não ficou diferenciada uma distinção mais nítida entre erotismo e pornografia, seja na sua posição seja no que considera ser a da Igreja.[4]

Com relação aos quatro últimos questionários, identificados na faixa E, da mesma forma que nas questões anteriores, três deles trouxeram respostas idênticas, sem conseguir elaborar uma visão mais crítica e profunda, separar "o joio do trigo" e livrar-se das posições oficiais tradicionais da Igreja que os formou.

Assim, com relação à pornografia desfilam um verdadeiro rosário de choros contra a onda de erotismo, vendo-o indistintamente, como um mal, sem distingui-lo da pornografia. Um deles salientou a valorização exagerada do sexo na mídia, quando para ele "...a sexualidade tem um objetivo bem claro: a procriação"(sic). O "crescei e multiplicai-vos" a serviço, para ele, do "amor autêntico" e da "realização do homem e da mulher"(sic). O caráter ideológico de suas respostas e das outras batem na mesma tecla do "matrimônio abençoado por Deus" (etc), traz à tona outra questão - também ideológica - no fundo preocupante: a redução da mulher ao seu "lugar de segurança", o lar. Literalmente assim o afirma: "Ela (a sexualidade) está a serviço do amor autêntico e permite a realização do homem e da mulher, numa situação estável, o casamento; pois é só aí que os esposos, especial-

mente a mulher, encontra a segurança, a certeza do amor do outro. Ela solidifica a família, fornecendo o desabrochar, em todos os sentidos, dos filhos."(sic). Os três identificaram suas posições, evidentemente, com as da Igreja oficial.

Já com relação à pornografia, o rosário de reclamações continua, na fala dos três: "deformação", "aberração da sexualidade", "exploração da curiosidade de crianças e jovens e tédio dos adultos", assim por diante. Um deles identificou a sexualidade como "instinto" - como uma autêntica lição de biologia ou zoologia - e viu a pornografia como "...o pior tipo de exploração deste instinto"(sic).

Enfim, sem nenhuma contribuição crítica a mais. Outro, perguntado sobre a Igreja em relação à pornografia respondeu de forma extremamente lacônica: "Contra!", foi sua única resposta.

Mas um dos sacerdotes desta última faixa etária trouxe novamente suas respostas para uma humilde posição de *mea culpa* relativamente à sua formação, como espécie até de "pedido de socorro", por um lado e, por outro, com nítido espírito de abertura para entender o que acontece hoje. Sua resposta sobre o erotismo foi a seguinte: "No conjunto acho positivo, pois erramos muito, amarrados com certa defesa moralista e rigidez, ao menos pela minha formação"(sic). Da mesma forma a visão da Igreja, para ele, pelo menos uma Igreja mais aberta ao diálogo: "Sustentar o princípio do amor fiel e responsável integrando as conquistas da psicologia e dos aspectos sociais, culturais, políticos , para um amor mais liberto, criativo, eficaz, que não se afaste das procuras e necessidades de hoje"(sic). Grata surpresa.

Com relação à pornografia também chamou a atenção à "onda de consumismo pan-sexualizado"(sic) sem recair no esbravejamento gratuito e apontando para uma possível crítica política, ao dizer: "Parece até projeto para desmiolar e despolitizar o povo"(sic), mesmo sem ter aprofundado a resposta, até mesmo por questão de espaço. Por outro lado foi curiosa sua visão acer

ca da posição da Igreja, lançando dúvida: "Não sei se tem posição oficial"(sic), chamando-a para uma nova "leitura" do corpo como expressão comunicativa da pessoa e que ultrapasse a mera questão moralista dos "centímetros de roupa"(sic).

O problema do erotismo não mais contraposto à pornografia, mas relacionado a outras questões como política, cultura, religião (...) foi o teor da pergunta número nove, ainda desta parte, sobre a vida e cultura contemporânea, formulada nestes termos: "Você vê alguma relação entre erótica e política, erótica e cultura, erótica e religião... ou estas presumíveis relações soam como algo extemporâneo, inadequado ou até ideológico? Expresse brevemente sua opinião".

O primeiro sacerdote (faixa A) não viu problemas nestas relações e supõe até uma "interação dialética" entre a erótica e outras dimensões do humano, principalmente a política. Mas deu uma resposta curta, "seca".

Da mesma forma o sacerdote identificado na faixa B, deu uma resposta "seca" e rápida sem encontrar problemas, vendo também relação vital entre sexo e poder.

Quanto aos três dafaixa C, um deles, que noutras respostas se identificava com um tom mais "conservador", não respondeu a questão. O outro trouxe uma resposta mais ampla, vendo relações sem problemas nestes "pares de conceitos"(sic). Mas enfatizou mais a relação da erótica com a religião do que com a política e cultura, identificando o erotismo de rituais de muitos grupos religiosos ao mesmo tempo que a repressão da dimensão sexual de seus adeptos, da parte de muitas religiões, como "... uma dimensão que não pode ser abafada"(sic). Numa postura aberta, acha que "o sexo e o erotismo - em geral as pessoas tendem a aproximar sexo e erotismo ou, o que é pior, e pornografia - devem ser dimensionados e valorizados como o comer, beber, dormir, fazer política, mas com orientação, no sentido crítico de todos seus valores e necessidades"(sic). Aliás, sentido crítico que

faltou a este sacerdote noutras respostas.

Mas foi o terceiro dos sacerdotes da faixa C que deu a resposta mais crítica, profunda, aberta e sem o menor "ranço moralista" como já anotamos nalgumas de suas respostas. Vale a pena conferirmos na íntegra. Diz o sacerdote, sobre estas relações, o seguinte: "Creio que tudo está interligado. A luta pelo corpo libertado acaba influenciando na política, na cultura e na erótica. Um povo livre faz amor com mais dignidade. O nosso povo não consegue, sequer, devido ao mínimo espaço vital, ao mínimo de conforto, ter relações agradáveis, pois pesa sobre ele um mundo de preconceitos religiosos, culturais e também políticos. Com um corpo libertado, o povo certamente faria mais política, participaria muito mais das lutas e da própria libertação."(sic). Outra grata surpresa.

O sacerdote da faixa D volta ao seu tom irado, onde não descarta, aliás com razão, a manipulação política do futebol, carnaval... e do erotismo, propiciado pelos governantes. Para ele, "...os grupos de joio estão aí para destruir as bases espirituais do povo"(sic), onde esta manipulação vira "...treinamento da criançada em nome de certa cultura", sem nada de educativo, enquanto "...politicões fazem seus próprios salários"(sic), prostituindo as finanças desse povo alegre que inclusive gosta de ser prostituído e diz: "Eta governo bom, dá até camisinha pra gente farreá!"(sic). Tudo isto para ele é joio, é confusão, e não é uma cultura séria, que sabe o que é repressão e liberação sexual. Mas será que esta confusão do tipo joio-no-meio-do-trigo não pode ser anotada também nesta visão que, ainda que crítica , raivosa, parece pôr num mesmo patamar erotismo e pornografia? Neste sentido a relação da erótica com outras dimensões conserva, nesta resposta, o tom moralista de outras respostas.

Vamos aos quatro sacerdotes da faixa E. Um deles também reforça o caráter de manipulação política do erotismo - e futebol, etc - como parte do pão e circo oferecido principalmente pelos governos ditatoriais, declaradamente, ou pseudo-democrá

ticos, e desviam a atenção do povo das questões realmente "pertu
badoras" das áreas sociais e políticas. Outro disse que a rela
ção existente entre erótica e cultura existe mas não deve ser e-
xagerada. Segundo ele, "...as pessoas desejam explicar suas
atitudes egoístas exagerando demais essa relação entre erótica e
cultura, não passa de pretexto ideológico que não convence"(sic).
Que homens e mulheres "...não se definem só pelo sexo: o espíri-
to, a alma é mais importante, mais centralizador da personalida-
de"(sic). Uma típica postura até de rejeição a esta relação pro-
posta, mesmo a identificando.

Outro sacerdote parece não ter entendido a ques
tão. Ainda que não considere estas relações por exemplo, como ex
temporâneas, inadequadas ou mesmo ideológicas, ele acha que "...
política e cultura e religião têm como objeto e sujeito o pró-
prio ser humano como ser sexuado, atingindo-o em sua essência co
mo ser de relações"(sic). Mas não gostou da palavra "erótica", u
sada como substantivo como que "...opondo-se à política e à cul-
tura e à religião"(sic), quando nossa intenção aqui era justamen
te aproximar estas palavras, numa inter-relação, ainda que con-
flitante.

Mas dos quatro sacerdotes da faixa E, o que mais
contribuiu com uma resposta crítica e aberta, foi este último ,
cujas respostas a outros ítens já evidenciávamos como "grata sur
presa" entre os sacerdotes mais idosos. Vale a pena conferir na
íntegra sua resposta: "Acho que a erótica tem muito a ver com
a totalidade da pessoa em seu aspecto cultural, religioso, polí-
tico... Castrar a erótica já cria o sujeito moralista, dependen-
te ou dominador, burguês... Erótica não é permissivismo frustran
te ou, o desmiolar da consciência e força do povo - se bem que
se pode abusar neste sentido. Ela liberta as forças do amor, da
vida, da solidariedade..."(sic).

Agora contrapomos dois termos aproximados, sexuali
dade e erotismo com celibato - e castidade, evidentemente -, ve-

lho tema da Igreja, que vez por outra volta à tona, como no atual Sínodo de Roma (1990), onde o problema do celibato foi retomado de uma discussão acalorada do sínodo de vinte anos atrás, 1970, - a propósito da liberação ou não do casamento dos padres ou da ordenação dos padres casados.

A questão de número sete, é a seguinte: "A sexualidade, como sabemos, é essencial à natureza humana. Pertence à *imago Dei*. Deus, em seu Filho Unigênito, assumiu a vida humana em toda sua dimensão (menos no pecado) para redimi-la. ('O Verbo se fez carne e habitou entre nós...'). Como relacionar castidade e celibato à sexualidade e erotismo? Qual o objetivo destes com relação às dimensões da natureza humana? Você os encara como simples imposição (histórica) da Igreja, que precisa ser cumprido a serviço da fé e do Reino de Deus? Expresse brevemente sua opinião".

As respostas via de regra nos pareceram bem satisfatórias. Os padres pesquisados em geral não vêem contraposição entre sexualidade e erotismo com castidade e celibato, e seus discursos não pareceram desencontrados no que dizem respeito à "imposição" ou não da Igreja no tocante a esta regra de vida. Aliás, deu-nos entender que, se esta "imposição" (celibato) existe, ela até é passivamente aceita por boa parte do clero, como "desimpedimento" ao serviço do Reino, e outras justificativas.[5]

Alguns padres, com lucidez, como o primeiro (faixa A), asseguram a constatação de que só uma sexualidade e erotismo bem vividos e assumidos levam a um celibato também bem vivido , bem como não se deixa de viver a sexualidade e o erotismo por ser celibatário e casto. Mas o primeiro dos padres chamou a atenção para a herança histórica dessa questão, inclusive imposta pela Igreja: "Embora haja aspectos históricos que explicam o celibato - não disse quais seriam estes aspectos até mesmo por questão de espaço - penso que é possível vivê-lo como sinal de dedicação ao Reino. Não é condição *sine qua non*, porém é um modo de vida que não deve ser negado"(sic). Por outro lado este sacerdo-

te não acrescentou contribuição alguma ao tema, mais do que as discussões teológicas que têm sido levantadas sobre estas relações.

Outro que repetiu as velhas posturas foi o sacerdote da faixa B: Que a sensualidade deve ser vivida por um celibatário, não só na sua dimensão genital mas em outras dimensões - como se a sexualidade se resumisse à sua dimensão genital; - que "...o celibato só tem sentido se aceito como vocação e consagração a Deus, ao Reino e à Igreja"(sic); que "... a Igreja como instituição tem o direito de prescrever suas normas disciplinares, como toda instituição", em que "...o celibato, apesar de um tanto rígido não obriga nenhum a vivê-lo"(sic), assim por diante. Nesse caso, assumiu uma clara defesa da Igreja oficial.

Quanto aos três da faixa C, desta feita apenas um deles tomou posições endurecidas - como em resposta anteriores-, dizendo não ser o celibato uma imposição da Igreja, mas "...faz parte dos Conselhos Evangélicos, para quem quiser ser perfeito como o Pai é perfeito"(sic). Nada mais.

Mas curiosamente um outro, que nas respostas anteriores havia revelado uma postura "conservadora", abriu fogo contra a Igreja. Disse que o celibato, como pré-requisito para o sacerdócio está mais do que superado como "...imposição fora de propósito" e que "a Igreja católica não deveria impor o celibato, pois este acaba deixando de ser gratuidade"(sic). "Infelizmente - continua - nossa Igreja não abre mão do celibato e não tem dado formação suficientemente aberta quanto à castidade, celibato, sexualidade e erotismo presente no padre, porque tudo isso é dado a todos por natureza"(sic). E vai além: "...é necessário saber trabalhar com ela (sexualidade) para sermos mais gente e crescermos como pessoas. E como ela é mal trabalhada e reprimida - continua - acabamos tendo a vivência de uma castidade sofrida e causadora de várias doenças em padres e bispos"(sic).

Completando os três da faixa C, o padre que tem contribuído muito com suas respostas, traz novas contribuições

neste ítem. Fato unânime dessa pesquisa de opinião, acha que o celibato acaba sendo hoje visto como pura imposição histórica, mas também o vê como opção livre e consciente, encontrando espaço para o celibato somente nestes termos, incluindo aqui também, provavelmente, o sacerdócio não-celibatário. Assim, resgata nele o que tem de mais genuíno: a liberdade de fazê-lo fora das camisas de força da imposição e como "...sinal de solidariedade para com os que não podem se relacionar como gente"(sic). Ou, "sinal do Reino", identificado nesta opção no "trabalho a favor dos oprimidos"(sic), repetindo aqui reflexões teológicas contemporâneas que já começam a ficar "surradas". Diz, para concluir, que o celibato não deve ser "totalmente negado", que o erotismo e a sexualidade não seriam, assim, também negados, mas "assumidos a nível de sublimação e disponibilidade a todos"(sic). Foi a primeira resposta em que a palavra sublimação apareceu, literalmente. Sabemos o quanto ela é cara à psicanálise. Fica, contudo, o questionamento: até que ponto esta sublimação reitera e justifica uma opção livre (?) e vale a pena como "disponibilidade"? Para o sacerdote, "...a própria história pode testemunhar muitos destes exemplos"(sic).

Agora chegamos ao padre identificado na faixa D.Como se estivesse de mal com a humanidade, este volta a derramar seu palavrório, repetindo chavões batidos da moral cristã: "O médico não precisa ser canceroso para cuidar dos cancerosos. O pai não precisa ser homossexual para orientar os filhos. A professora não precisa ser 'sapatona' para orientar... Aliás, a vivência cristã pode mostrar outras dimensões de vida, mais enriquecedoras"(sic), - completa.

Dos quatro da faixa E, aquele que já havia dado "lições de biologia", agora reforça a tese da sublimação: "O celibato continua sendo um testemunho, para a cultura contemporânea, de que um homem ou uma mulher poderão sublimar o instinto e permitir que esta força sexual seja canalizada em outras formas criativas"(sic). O que esta visão, também patente em inúmeros

textos teológicos e pastorais não diz é como sublimar a força de *eros* através de oração e... quais seriam estas "outras formas criativas"? - o trabalho pastoral, talvez! De qualquer forma, as posições deste sacerdote também já destoam da Igreja oficial, quando diz que é a favor do celibato opcional para o clero, da mesma forma que da ordenação sacerdotal de mulheres.

A tônica de discurso teológico-pastoral continua com outros dois sacerdotes: "Celibato não é castração, é sublimação, em que a natureza continua - íntegra"(sic); exige-se "renúncia, abstenção do uso natural pelo domínio e equilíbrio das tendências"(sic); "é necessário para uma maior consagração a Deus, ao serviço da fé, ao Reino e aos valores escatológicos - onde, na eternidade, não haverá nem esposo nem esposa"(sic), assim por diante. Dizendo que o celibato é "...lei que vem fundamentada nos valores reais para as pessoas" e "não há uma simples imposição"(sic), praticamente o defende, endossando as posições oficiais da Igreja.

Quanto ao último padre, da faixa E, que tem nos surpreendido com respostas abertas, inclusive revelando perplexidades e até pedindo "socorro" para querer compreender mais o mundo atual para melhor vivê-lo, mais uma vez nos surpreende. Ele questiona que tipo de serviço a Igreja quer prestar ao povo com o celibato. Para ele não é o celibato a questão central, mas o bem do povo. Textualmente, diz: "A dimensão erótica e sexual, assim como a econômica, social, política e cultural certamente devem ser integradas na formação presbiterial... (...) A sensibilidade pastoral de cada Conferência Nacional dos Bispos - continua - deveria retomar a reflexão e introduzir mudanças se isto for exigido pelo bem do povo"(sic). Mais uma vez, uma grata surpresa!

Há outras três questões que podem ser avaliadas em conjunto, porque foram respondidas no "estilo vestibular": A)Sim; B) Não; C) Em termos, dependendo da situação em particular. São

as seguintes perguntas:

A número oito, envolvendo a questão do celibato contrapondo-o às experiências de fiéis, notadamente casais, formulada nestes termos: "Como padre, celibatário, secular ou religioso, você se sente plenamente capacitado para orientar e auxiliar os fiéis, notadamente os casais, no enfrentamento dos problemas contemporâneos, relacionados ao sexo e à sexualidade, ao homossexualismo, à 'solidão' a dois, às experiências mais ousadas como relações pré-matrimoniais, 'casamentos abertos', etc?". E as outras duas, 4 e 4a., também se voltam à vida contemporânea e praticamente se completam: "Você se sente preparado para explorar - em suas homilias, suas aulas, etc - os temas referentes à vida contemporânea no que tange às relações entre erotismo, pornografia, corpo, prazer, moral, etc?" e, "Você acha que a Igreja está preparado para os desafios da vida contemporânea a propósito destas questões?" Vejamos as respostas.

Sobre a questão oito houve um retorno esperado. Nenhum deles negou estar plenamente capacitado para tais tarefas. Assim, obtivemos quatro "em termos": um da faixa A, dois da faixa C e um da faixa E e cinco "sim": um da faixa B, um da C, um da faixa D e três da E.

Mas nota-se aqui um dado, até certo ponto surpreendente, mas de extremo valor para nossa análise. Os que disseram plenamente capazes foram aqueles identificados com respostas mais "conservadoras", de tom irado e moralista.

Quanto às outras duas questões (4 e 4a), que contrapõem suas posições com as da Igreja, o resultado também foi o esperado e praticamente idêntico ao da questão anterior. Cinco acham que estão "mais ou menos" preparados para explorar temas relativos à vida contemporânea, sendo um da faixa A, dois da C e dois da faixa E. Quatro se disseram plenamente preparados, sendo um da faixa B, outro da C, um da D e outro da E.

E aqui aparece novamente o fato curioso, mas também esperado. Os que se disseram plenamente preparados via de

regra consideram também a Igreja, ou preparada ou mais ou menos preparada para tais tarefas. E os que se disseram mais ou menos preparados via de regra consideram que a Igreja não está preparada para explorar temas relativos à vida contemporânea para seus fiéis. Assim, obtivemos o seguinte retorno: quatro sacerdotes disseram que a Igreja não está preparada, sendo um da faixa A, dois da C e um da faixa E. Três sacerdotes disseram que a Igreja "está plenamente preparada", sendo um da faixa C, outro da D e outro da E. E dois disseram que a Igreja está preaparada "em termos", sendo um da faixa B e outro da faixa E. Já um dos sacerdote da faixa E, que na questão quatro sentia-se preparado "em termos", nesta questão (4a) deixou uma interrogação.

Outras questões que podem ser aproximadas dizem respeito aos textos bíblicos. Essas questões, em nossa tese, garantem uma avaliação, embora muito rápida da parte do clero, acerca da cultura eclesiástica frente à antropologia cristã, mas que não fique na mera repetição de versículos e capítulos. São as questões cinco: "Do seu ponto de vista que textos bíblicos são os mais sugestivos para tratar a sexualidade?" e seis: "Você poderia contrapor, em poucas palavras, os versos do "Cântico dos Cânticos às Cartas do apóstolo Paulo, em vista da compreensão da sexualidade e do erotismo?". Vejamos as respostas.

Evidentemente que na questão cinco solicitamos aos sacerdotes apenas indicações gerais, mais que opiniões. Apesar de que um ou outro recaiu no surrado esquema de "pregação" , o retorno foi profícuo! Jesus e a Samaritana, Cartas de São Paulo (várias), Livro de Rute, vários trechos de Mateus, Vários trechos do Gênesis, Levítico, 19,29, Tobias, 8,9, Ezequiel 24,15 , Provérbios 5, 15,20, assim por diante. Um deles citou em latim: "Beati mundo cordi"(Mt 5,8), "Opera carnis"(Gál 5,19), "Fructus Spiritus"(Gál 5,22). Outro afirmou: "Tudo o que se refere à Aliança como dom pessoal, vida em comunhão, libertação..."(sic), dizendo que "...tem bons estudos nesta linha"(sic). A grande maio-

ria citou o Cântico dos Cânticos e um deles deixou em branco tanto a questão cinco como a seis.

Mas é a questão seis que mais nos interessa: a contraposição entre o Cântido dos Cânticos com as Cartas de São Paulo. As respostas, oscilando entre certo "conservadorismo" e certa "abertura", foram extremamente honestas e algumas delas valem a pena reproduzir na íntegra.

O sacerdote da faixa A afirma: "Não me arriscaria a fazer isto, uma vez que sempre foram dadas às Cartas de São Paulo interpretações moralistas, o que não corresponde à realidade, e uma vez que o estudo teológico sobre São Paulo é limitado, prefiro não fazer a contraposiçao"(sic). [6] Esta resposta vale a pena ser confrontada com os nossos capítulos Antropologia cristã revisitada, I, II e III.

O sacerdote da faixa B, retomando seu discurso de "pregador da palavra" e mesmo reconhecendo limitações culturais em São Paulo, faz a contraposição desta forma: a) "O Cântico dos Cânticos é a sexualidade vivida no amor. É a celebração do prazer e do corpo quando se fazem instrumentos do amor puro e verdadeiro. Vale tudo porque tudo está em função do Amor. Amor que integra o homem e a mulher."(sic). b)"As Cartas de Paulo já falam da sexualidade em uma sociedade como a romana onde reinava a libertinagem. (Conferir a Vida dos doze Césares, de Suetônio). Parece-me - continua - que Paulo condena o sexo como finalidade em si mesmo. Carrega nas tintas e até exagera, para que os cristãos não entrem na onda. É lógico que Paulo é herdeiro de uma tradição terrível que inclui o machismo judeu, etc... Porém é Paulo que compara a Igreja ao Corpo de Cristo. Parece-me que Paulo não vê o corpo com negatividade total"(sic).

Outro que vale a pena reproduzir na íntegra é a postura deste sacerdote da faixa C de que já assinalamos sua posição crítica, aberta e atenta a tudo o que acontece. Revela, ademais, estar inteirado na discussão: "Creio que a chave está na mentalidade grega que Paulo tem de enfrentar. O Cântico dos Cân-

ticos retrata a mentalidade semita: o corpo é bom, deve ser bem cuidado, é obra de Deus. No mundo grego, - continua - somente o corpo dos dominantes deveria merecer mais trato. O pobre acabava sendo sempre desprezado. Sinto, em muitos textos de Paulo, uma crítica à forma indiscriminada de exploração do corpo. Na verdade Paulo denuncia a idolatria e o não respeito ao corpo, como criatura de Deus. Vejo tais pensamentos nas cartas aos Romanos, ICor. Fil."(sic).

Dois deles negam esta contraposição e ficam no texto "blasfemante" contra "homossexualismo", "luxúria", "fornicação", etc., repetindo trechos bíblicos e endossando as Cartas do apóstolo Paulo no que apresentam de denúncias.

Um sacerdote da faixa E, da mesma forma que o da A, com sinceridade não se arrisca a tal contraposição, mas por outro lado também não cai na reprimenda pura e simples, quando diz: "Nunca fiz um estudo específico. Talvez seria necessário hoje. A gente atende, pastoralmente. Seria interessante que em cursos de reciclagem alguém ajudasse a gente dando algumas pistas , para não sermos superficiais"(sic). Nota-se aí, mais uma vez, o seu "pedido de socorro" como disponibilidade para aprender mais, para melhor compreender o mundo contemporâneo.

Outros, por outro lado, já revelam "conhecimento de causa" - até nos aponta textos - e valem a pena reproduzi-los também. O da faixa D, diz: "A leitura do poema do AMOR era, segundo os rabinos, proibida aos jovens, embora fosse realmente a exaltação do relacionamento amoroso de Deus (esposo) com a alma, (esposa). Este simbolismo - continua o sacerdote - é comum nos exegetas. As Cartas de Paulo traduzem outro ambiente cultural e pastoral. Conferir Romanos 1,18-32"(sic).

Um sacerdote da faixa E, diz: "O Cântico dos Cânticos é uma poesia a respeito do amor humano onde não há reflexos de puritanismo e jansenismo de épocas posteriores. São Paulo é fruto de sua educação e mostrou a posição social da mulher. Ao mesmo tempo - continua - São Paulo não fala do corpo humano con-

traposto à parte espiritual do homem na Carta aos Romanos. *Sarx* (carne, em grego) significa o corpo (o homem) não redimido, enquanto o *pneuma* (espírito) é o homem redimido pelo Cristo"(sic). Aí o sacerdote repetiu noções, aliás muito precisas, de teologia e exegese bíblicas.

Finalmente, um deles, também da faixa E, nega a contraposição mas ao mesmo tempo a faz, respondendo, a contento, num trecho mais longo, revelando conhecimento de causa e não querendo ficar na superfície da questão. Diz o sacerdote: "Bem, esse é um assunto que mereceria estudo mais aprofundado, histórico, literal e metafórico. I. O livro Cântico dos Cânticos passa por muitas interpretações: a) Um grande número de autores reconhece nesse livro um sentio próprio, literal, enquanto canta o amor humano, que nasce de uma grande admiração pela beleza corporal. Aliás autores há que são de opinião que esse sentido literal, próprio, não apenas descreve o amor físico, como também o considera um dom de Deus. b) Mas uma outra, aliás grande parte dos autores, o considera exclusivamente metafórico e alegórico. II. Podemos dizer que São Paulo em suas cartas se projeta como um grande teólogo. Dele haurimos a primeira síntese coerente da doutrina de Jesus." E conclui: "Não podemos contrapor escritos de índole completamente opostos, que abordam os temas de ângulos tão diferentes."(sic).

Agora passamos à última parte, que toca mais intimamente o indivíduo na sua "solidão sacerdotal" - e aqui não queremos trazer nenhuma conotação negativa a esta expressão - sob o título: "Questões relacionadas à erotização da cultura pós-moderna de nossos dias e seus reflexos em sua vida pessoal e comunitária".

Algumas questões foram levantadas sobre o passatempo predileto de cada sacerdote, sua postura diante da TV, principalmente, hoje considerada um grande "foco de erotização" e de influência nas famílias, por exemplo. Foram questões elaboradas

também no "estilo vestibular".[7]

Já no tocante mais diretamente à questão do erotismo contemporâneo e sua interferência na vida pessoal de cada um, podemos começar agrupando as questões 1e e 3. São as seguintes : (1e)"Ainda em relação à TV, quando está em comunidade, você se sente à vontade frente a cenas eróticas mais ousadas, tais como beijos, carinhos, cenas de nudismo, sexo, etc?" e (3) "Quando você assiste a um filme, lê algum livro ou depara-se com alguma obra de artes plásticas, teatro, dança, etc, de extremado valor artístico, "com conteúdo", mesmo contendo cenas eróticas, você via de regra os indica a amigos e fiéis?"

Quanto às respostas obtidas na primeira questão os resultados foram equilibrados. Três disseram que se sentem à vontade diante de cenas "mais ousadas" na TV; três disseram não se sentir à vontade e três cravaram "às vezes". Um deles não respondeu, o que pode revelar certo "embaraço" frente à questão.

Com respeito à outra questão aqui agrupada, sobre a indicação de obra artística, mesmo com cenas mais ousadas, para amigos e fiéis, o resultado foi uma quase unanimidade, já que sete afirmaram que "depende da pessoa" - ou das pessoas -, dois disseram "não" e apenas um disse "sim", ou seja, não teme indicá-la a outras pessoas. Um fato interessante é que todos os dez sacerdotes justificaram suas respostas, ainda que com respostas rápidas, como o que disse "sim" e justificou: "...pelo valor artístico do obra"(sic) ou um que respondeu: "depende da pessoa" e escreveu algo sobre A última tentação de Cristo, como um livro que "...não pode ser lido por qualquer um", exigindo "um certo preparo intelectual"(sic), e acrescentou, em tom energético, como já fizera noutras respostas: "Sonho, para certa corrente de escola, é a exploração de desejos eróticos reprimidos... Ora, Cristo não poderia de modo algum estar sujeito a forças tais... O tal Sarney que falou ser isto cultura, falhou redondamente... Tudo se pode. Não há sensura. Sexo livre! Mas enquanto se trata da mãe dos outros e da filha dos outros..."(sic).

Podemos agrupar mais três questões num só feixe de avaliação: 5, 5a e 5b. A questão número cinco é a seguinte: "Se você fosse convidado a participar de um debate sobre as relações entre vida contemporânea e erotismo ou vida contemporânea e pornografia (*eros pornografado*) você se sentiria à vontade?"

O curioso é que cinco deles, um da faixa B, dois da C e dois da faixa E responderam "sim". Quatro deles, sendo um da faixa A, outro da C, um da faixa D e outro da E responderam "Em termos". Apenas um, da faixa E, respondeu "não". Curiosamente esta questão, que depende muito da posição e disposição pessoal do sacerdote, distribuiu "conservadores" e "não-conservadores", mais novos e mais idosos entre as alternativas, indistintamente revelando que o fator idade não tem muito peso nas posições tomadas, objetivamente, nos dados, pelo peso das posições pessoais e subjetivas das respostas.

A questão 5a foi assim formuladas: "Ainda a propósito deste presumível convite para participar de um debate, conferência, seminário, etc, você sentiria necessidade de consultar a comunidade religiosa (ou secular) onde vive ou mesmo pedir permissão às instâncias superiores da Igreja para discorrer sobre tais asuuntos?"

Cinco deles responderam "não", sendo um da faixa A, outro da C e três da E, misturando idade mas identificando nesta resposta, - pelo menos três deles - como "menos conservadores ", tendo em vista o já respondido noutras questões. A resposta "não" não solicitava justificativa, mas um deles, da faixa E, usou o pouco espaço que tinha para um comentário breve e direto: "Espero não receber tais convites"(sic).

Três deles, dois da faixa C e um da faixa E, disseram "sim" e as justificativas - solicitadas em caso de respostas afirmativas - foram o esperado como esta: "Represento uma comunidade e falo em nome dela"(sic).

Mas dois deles abriram outra alternativa à questão e afirmaram que "depende das circunstâncias". Um destes até

citou o conhecido filósofo historicista espanhol: "Depende das circunstâncias pois 'o homem é ele e suas circunstâncias', já dizia Ortega y Gasset"(sic). E um outro foi além, não respondendo nem "sim" nem "não", talvez temendo uma possível reação que o fato causaria, como confronto com o mundo contemporâneo mais do que o confronto com a Igreja, usou o espaço para retrucar o seguinte: "A reação dependeria do momento. Mas em geral tais debates são programados de tal modo que a parte sensata sempre sai perdendo. Coloque um religioso, embora culto, no meio de prostitutas, sexólogas sabidonas, uns machões vivos... (Como no canal Livre - TV Bandeirantes). Coitadinho! Não tem jeito. A direção manipula."(sic).

Já a questão 5b, continuação da 5a e aqui também agrupada para avaliação, está formulada da seguinte maneira:"Neste caso você sente que suas posições sobre referidos assuntos poderiam vir a causar problemas (pelo menos alguma polêmica) à Igreja ou à sua comunidade?"

Nesta não houve meio termo e um pouco mais de unanimidade em torno do "sim", com cinco respostas: um da faixa A, outro da B, dois da C e outro da faixa E, e quatro "não", sendo um da faixa C e três da E.

Nesta questão uma faixa etária mais baixa se agrupou em torno da resposta afirmativa, reconhecendo ter problemas com a Igreja. Estas respostas afirmativas, no caso, solicitaram justificativas. Vale a pena reproduzi-las. O sacerdote identificado na faixa A cravou o "sim" e justificou: "Simplesmente porque algumas posições do magistério da Igreja, neste campo, não coincidem com minha forma de pensar e experiência de vida"(sic). Outro que trouxe justificativa interessante foi o sacerdote da faixa B: "Padre falando sobre erotismo sempre causará problema , assim como causa quando fala em política! O lugar do padre em nossa sociedade capitalista ainda é a sacristia. O Estadão, a Rede Globo *'et caterva'* não se cansam de recordar isto."(sic). Um dos padres da faixa C afirmou, justificando seu "sim": "Devi-

do minha posição quanto ao celibato, sexualidade, erotismo que não bate com o pensamento oficial da Igreja"(sic). Já o outro da faixa C também trouxe uma justificativa lúcida, como tem sido suas outras respostas: "Pelo que já relatei anteriormente, creio que algumas posições acabaria se chocando com algumas afirmações da Igreja sobre o erotismo, a questão sexual e com o próprio sentido da corporalidade"(sic). O da faixa E está de volta com seu tom irado - quando se trata de defender a Igreja - mas demonstrando muita segurança: "Claro que muitas vezes o jogo é para avacalhar com alguma posição séria da Igreja. Raramente o debate vale para conscientizar e mostrar o certo e o errado... E quando se faz um inquérito... a posição falha sempre vence. Exemplo: o debate sobre a Teologia da Libertação nunca teve êxito na TV. Uma nova consciência da Igreja libertadora está avançando nas bases-CEBs, onde o povo não é manipulado."(sic). E concluindo este grupo de respostas afirmativas, o sacerdote da faixa E justifica com uma resposta seca e curta: "Como foi explicado acima " (sic), isto é, que representa uma comunidade e a ela deve prestar contas.

Finalmente, concluindo o questionário, podemos agrupar as questões 4 e 6, duas questões propositadamente mais "venenosas" que testam o grau de liberalidade, temor ou mesmo maturidade do clero, embora apontando mais para posições pessoais.

A questão de número quatro é a segunite: "Digamos que um pensador emérito, um teólogo, ou um determinado membro do clero, dê uma entrevista de extrema qualidade e de leitura quase que obrigatória à revista Playboy, por exemplo, você sentiria dificuldades em manusear o exemplar da revista para a comunidade ou para os fiéis com a finalidade de tirar proveito da matéria?" [8]

Houve um equilíbrio numérico nas respostas. Três responderam "sim", sendo um da faixa A e dois da E; três responderam "não", sendo um da faixa B, um da C e outro da E e quatro

ficaram no meio termo, respondendo que "depende das circunstâncias", sendo dois da faixa C, um da faixa D e outro da E.

Quanto aos que responderam que sentiriam dificuldades, o curioso é que o sacerdote da faixa A, que antes havia dado respostas "mais avançadas", sentiu-se temeroso nesta hipótese. Mas sua justificativa voltou-se à questão mais de análise da comunidade conservadora em que vive do que propriamente de sua posição pessoal. Na sua justificativa considerou o fato de que muitas vezes o sacerdote precisa "pisar em cascas do ovos" para poder falar ou agir. E aqui entra a questão da própria herança moralista da cultura ou das comunidades cristãs: "Vivo numa cidade extremamente conservadora, e esta atitude, vinda do padre, poderia escandalizar a muitos. Penso que procuraria transmitir o conteúdo da matéria sem utilizar-me da revista."(sic).

Já os outros dois que responderam "sim", caíram nas batidas explicações moralistas do tipo: "Há outras publicações mais sérias"(sic); "...trata-se de uma revista de exploração desavergonhada da pornografia"(sic), etc.

Com relação aos que responderam "não", apontando via de regra posturas não "moralistas", vale a pena reproduzir - mos suas justificativas. O da faixa etária B justificou: "Porque vou procurar ali algo bem determinado que está relacionado ao meu trabalho! Se alguém vê uma pérola no meio do barro não irá pegá-la? Se alguém não tem esta atitude penso que não tem estrutura para ser religioso, padre ou mesmo um cristão maduro."(sic). Já um sacerdote da faixa C "driblou" um pouco a questão, justificando: "Primeiro porque falaria sobre a matéria e se estivesse que mostrar mostraria as folhas do artigo"(sic). O sacerdote da faixa E que surpreendentemente, tem trazido respostas abertas , assim justificou o seu "não": "Cada um procura o que é de seu interesse; se alguém tem procuras diferentes não lhe faltam meios para achar, indiferentemente de uma revista ocasional; não é isso que vai prejudicar"(sic).

Com relação às quatro respostas intermediárias, is

to é, "depende das circunstâncias", vale a pena reproduzirmos pelo menos duas delas. Um sacerdote da faixa C, que também tem trazido respostas muito maduras para a mesa de avaliações, justificou o seu cuidado: "...pelo cuidado de não trocar o pé pela mão. Se estiver num grupo da comunidade com pessoas mais formadas e que já se conhecem o suficiente,creio que não teria dificuldade. Entretanto, numa comunidade ou numa assembléia mais ampla, dificilmente o faria. Poderia tirar xerox do artigo, mas não levaria a revista."(sic). Quanto ao sacerdote que tem marcado suas respostas pelo tom mais irado, afirmou, categoricamente: "Há regras de prudência e bom senso para tudo. O estudante de medicina revira os corpos dos cadáveres. O tarado anormal já parte para atos libidinosos..."(sic). Os outros dois apenas deram justificativas simples, como: "depende das circunstâncias"(sic) .

Com relação a questão seis, desta segunda parte, que não teve alternativas "vestibulares" - sim, não, etc - mas solicitou de todos uma resposta por escrito, é possível que tenha "forçado a nota", como disse um dos padres na avaliação final. De fato foi propositadamente uma hipótese extremada e "venenosa" como a questão anterior. Ei-las: "Digamos, por uma extrema da hipótese, que você se acha diante de pessoas, numa reunião social qualquer, (um clube, uma roda de amigos, etc) e eles, deliberadamente, e até mesmo como provocação, começassem a rodar um filme com cenas eróticas ousadas, numa situação difícil de se recuar, qual seria sua reação?". As reações, a maioria de recuo, foram de fato surpreendentes, por vezes um tanto "secas" e "diretas" e por vezes um tanto "humoradas". Como se trata da última questão - do ponto de vista não do questionário, mas de nossa avaliação -, vamos reproduzi-las, na íntegra.

O primeiro sacerdote, da faixa A, afirmou: "Dependeria muito do tipo de pessoas com quem estaria. Se fossem jovens, amigos, com uma certa liberdade, a reação seria normal, inclusive de comentar o filme. Com um grupo mais idoso, distante , tradicional, penso que ficaria emudecido, além de vermelho e de-

senxa bido."(sic).

O da faixa B foi mais "didático", respondendo em duas partes: "a) Se conseguisse vencer a dificuldade de se recuar, sairia sem causar polêmica, à francesa..." b) Se fosse impossível sair, optaria, dependendo do momento, em ver o filme com naturalidade ou fingir estar dormindo (neste último caso se o objetivo fosse provocar-me")(sic), - conclui o sacerdote.

Os três sacerdotes da faixa C deram respostas curtas. Um deles, bem "secamente": "Pediria licença e sairia"(sic) e os outros dois, com alternativas interessantes e sem recuo:"Assistiria e depois provocaria uma conversa com todos, se possível"(sic), e, "Não sairia. Poderia discutir em seguida o porquê daquela provocação"(sic).

O da faixa D volta com seus conselhos e seu tom irritadiço: "Depende do momento. Bancar o santarrão, bobo, inocente, sem malícia, ou, o PROFETA que denuncia. Difícil captar as intenções íntimas de quem estaria montando o esquema. Um religioso celibatário tem determinadas regras da vida cristã. Saiba usá-las."(sic).

Com relação aos sacerdotes da faixa E, um foi bem "seco" e sem meias-palavras: "Eu sairia"(sic). Outro também mostrou recuo, afirmando: "Eu me retiraria. Não sem antes explicar o porquê: uma falta de respeito, uma provocação barata, injustificável (não só para o sacerdote, mas para toda pessoa humana)" (sic). Outro mostrou intenção de recuo e afirmou, num tom meio de "clemência": "Não acho que alguém possa fazer isso com a gente. E não me parece haver situação difícil de se recuar"(sic). E, finalmente, o sacerdote de faixa E, que a nosso ver deu boas respostas também noutras questões, disse: "Perguntaria se não tem algo melhor, mais instrutivo. A procura deliberada parece-me obsessão boba; amizade sadia é mais construtiva. Se me enjoasse, simplesmente sairia, sem condenar, mas também sem me sentir condicionado por pressões... Talvez seria ocasião para um intercâmbio enriquecedor"(sic) - conclui.

N O T A S

1 - A parte de informações gerais (idade, endereço, etc) não tem valor interpretativo, elas apenas formam dados de apoio.

2 - Na verdade a identificação pessoal só foi possível, ainda assim fator irrelevante, no caso de alguns padres que enviaram agradecimentos e solicitações de sucesso na pesquisa, assinando voluntariamente o questionário.

3 - Nossa tese, ao tratar a questão do corpo não levantou especificamente questões ou temas que envolvem uma discussão mais profunda e prolongada , como esta do aborto, pela própria definição temática e do espaço das discussões. Sequer vamos apontar bibliografias específicas , por fugir de nossa alçada. Ver, para um tratamento genérico e de fundamentação, os textos já apontados na esfera da ética, por exemplo.

4 - Este sacerdote nos mandou o seguinte recado: "O pesquisador consulte mais o tema da permissividade, já denunciada pelo Vaticano II, Puebla e CNBB. (Se é sincero...)". (sic). E nos enviou recortes de jornais tratando da questão da permissividade, da promiscuidade moral , uma pesquisa sobre o nu publicitário que dividia a opinião pública de Salvador, Bahia, as preocupações dos bispos sobre a pornografia e a imoralidade, a relação entre a AIDS e a imoralidade, com alertas do papa sobre sua prevenção, etc. Vale dizer, há um desejo explícito de opinar, pregar, intervir nas questões. E isto é no mínimo positivo.

5 - Nós não vamos abrir aqui o discurso teológico sobre a excelência do celibato, a dimensão da dedicação integral a Deus na vida religiosa e a estrutura antropológica dessa opção, etc . Ver, por exemplo, em Leonardo Boff, O destino do homem e do mundo, já lembrado aqui, cap.9, o ítem 9.8: "A vida religiosa: símbolo do amor de Deus para com os homens do mundo futuro", e 9.9: "A raiz fontal da vocação religiosa cristã", pp. 142-162.

6 - Esta resposta vale a pena ser confrontada com os capítulos: "Antropologia cristã revisitada I, II e III".

7 - Os dados colhidos nas questões 1, 1a, 1b, 1c e 1d foram os seguintes:
1) Sobre o passatempo preferido:
Primeira preferência: leituras, 5 pontos; passeios e esporte, 2 pontos e cinema, 1 ponto.
Segunda preferência : Jogos de carta? 5 pontos; TV, cinema e leituras, 2 pontos cada e música, 1 ponto.
Terceira preferência: TV, 4 pontos; leituras, 2 pontos; cinema e viagens, 1 ponto cada.
1a) Na hipótese de uma das três preferências ser TV, a programação preferida foi a seguinte:
Primeira preferência: noticiário, 5 pontos; filmes, 4 pontos e debates e novelas 1 ponto cada.
Segunda preferência : filmes, 4 pontos e novela 1 ponto.
Terceira preferência: esportes, 2 pontos; curiosidade e desenhos animados, 1 ponto cada. Sobre os filmes as preferências oscilam entre aventuras, bang-bang americano, policiais ou comédias. Com referência ao ítem curiosidades, presumivelmente científicas do tipo "Jacques Custeau".
Quanto a questão 1b, sobre a frequência aos noticiários de TV, seis responderam: quando possível e quatro: diariamente.
Quanto as novelas de TV, questão 1c, o fato de não estar figurando entre os passatempos preferidos justifica-se nesta coleta de dados. Cinco padres responderam que raramente as assis

tem, três, quando possível e dois, jamàis. Nenhum deles as assiste diariamente.
Sobre outros programas, filmes, esportes, etc, (questão 1d), com as respostas obtidas "chovemos no molhado", já que o clero ratificou as respostas anteriores. Sete cravaram a resposta: às vezes. (Dois deles escreveram "filmes" ao lado desta opção de resposta), dois foram taxativos e cravaram um "não" e um deles não respondeu.
Sobre o passatempo: Leitura (questão número dois), obtivemos os seguintes resultados: Na Primeira preferência figuram: literatura, 6 pontos; pastoral, 4 pontos; estudos bíblicos e ensaios (variados), 2 pontos cada; História e humor, 1 ponto cada. Na segunda preferência, figuram: História e aventuras, 2 pontos cada; Teologia, História da Igreja, vida do santos e exegese bíblica, 1 ponto cada. Na terceira preferência estão: espiritualidade cristã, 2 pontos; documentos da Igreja, ensaios de psicologia e quadrinhos, 1 ponto cada.
Cumpre ressaltar, finalmente, que estas respostas genéricas serviam mais para um conhecimento do perfil do clero a respeito de seu passatempo, como reforço às outras.

8 - O fato de se considerar a Playboy "erótica" ou "pornográfica" depende muito do ponto de vista: de quem lê, de quem produz, etc. Os editores da Playboy a consideram uma revista sadia, necessária, com boas matérias, a diferença, por exemplo, de uma Penthouse, outra revista masculina americana que eles mesmos consideram "mais apelativa". Ora, o limite entre o erótico e o pornográfico se torna muitas vezes extremamente difícil de se traçar. Os próprios editores de revistas pornográficas, com cenas de sexo explícito que hoje flutuam nas bancas, consideram suas publicações "eróticas". A verdade é que tanto revistas tidas como "de nível" como as deliberadamente pornográficas têm suas funções de desrepressão, cada qual a seu modo. São válvulas de escape. Agora, se considerarmos mais numa ótica social, em que a Playboy é uma publicação para atender às necessidades da burguesia e que corre por trás dela toda uma "indústria do erótico", então, neste sentido, fora qualquer consideração de ordem moral - ou moralizante - consideramos a revista Playboy tão perniciosa quanto qualquer outra válvula de escape ao entretenimento do "tédio burguês", como vídeo erótico, etc.

TERCEIRA PARTE

CONCLUSÃO

"Se o grão de trigo caído na terra não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto." (Jo 12,24)

CAPÍTULO I

UMA CONCLUSÃO EM ABERTO

1 - Os impasses do clero contemporâneo e a emergência de "morte e renascimento"da Igreja.

Com relação às respostas obtidas, não quisemos "forçar a nota" no maniqueísmo entre as respostas supostamente mais "progressistas" e as nitidamente "conservadoras". O fato de termos reproduzido muitas respostas na íntegra serve para o leitor tirar suas próprias conclusões. Neste caso, deixamos entrever as faixas etárias e estas nem seriam decisivas para se "forçar" um dado até falso: o de que necessariamente os padres mais velhos são mais "conservadores" e os mais novos "mais progressistas". A grata surpresa, por exemplo, em nossa avaliação, fica no fato de que pelo menos um sacerdote de faixa etária mais elevada (E) apresentou respostas abertas, lúcidas, de um olhar atento ao mundo contemporâneo e de procura de novas respostas. Por outro lado, se baralharmos estes dados obtidos e essas diferenças etárias sobre a mesa, como um jogo de cartas, o que se pode ver, numa leitura ainda que apressada de resultados, é que aparece um certo "conflito de interpretações". Não é que o clero deva pensar a mesma coisa sobre o tema, no sentido pobre de unilateralidade de interpretações, mas o fato é que o clero está dividido quanto à busca de um entendimento mais unânime da cultura contemporânea, do corpo, do erotismo, etc. Evidentemente que isto

decorre de visões pessoais sobre o tema, mas este conflito pode ser representativo também no seu sentido de ausência de uma "visão pastoral integradora", eclesial e não só eclesiástica, formal e oficial das questões aqui abordadas.

A par do que aqui identificamos como "conflito" há outro que mais nos interessa e que salta aos olhos nessa avaliação: o impasse entre clero e Igreja - esta entendida não no seu sentido eclesial e comunitária, mas estritamente eclesiástica, oficial -, entre o que querem os elementos do clero e o que quer a Igreja, o que pensa o clero e o que pensa a Igreja, o que deseja o clero e o que deseja a Igreja, o que percebe o clero e o que percebe, ou é capaz de perceber a Igreja, assim por diante. E isto independentemente de um sem-número de textos nitidamente progressistas produzidos pela Igreja oficial ou com o aval dela, sobre vários temas de enorme interesse atual, inclusive sobre as considerações em torno da nova visão de corpo, como pudemos anotar no capítulo "Antropologia cristã revisitada-III".

Todas as nossas questões, suas diferenças, notadamente, estão mesmo é em torno do problema da herança histórica , de forma que sentimos que parte do clero, pelo menos, aparece meio "amarrado" ainda às formas de ação sob o comando de uma Igreja que não apresenta via de regra a mesma velocidade das percepções pessoais e sequer se acredita como "descompassada" frente às mudanças. Atitude típica de instituições historicamente desgastadas. E esta herança não está impregnada só na instituição, mas nas formas culturais de vivê-la e transmiti-la. Não vamos fazer da Igreja oficial a única vidraça a ser atingida. O fato de um padre ter dito: "eu penso assim...assim... sobre tal assunto, mas vivo no meio de uma comunidade conservadora", nos dá mostra de que esta "amarra" é histórica, é cultural, é de raízes, é de herança.

Por outro lado esta herança pesa muito nas considerações do corpo como camisa de força de todos os lados e faz do padre o representante "natural" de uma continuidade de"leitura"

histórica do corpo, mesmo sem que ele possa operar mudanças significativas ou até perceber as mudanças necessárias, ainda que se identificando como "progressista". É um dilema ter de agradar a todos, num mundo de mudanças e numa comunidade híbrida e diversificada em todos os níveis, principalmente na idade, se quisermos ainda forçar a pecha de "conservadores" e "progressistas" para as faixas etárias dos fiéis. Só para citarmos um exemplo, por ocasião do "desmonte" da estrutura tridentina da liturgia pós-Vaticano II, a passagem da missa em latim para a língua vernácula, foi um "problema".Imaginemos, agora, um padre que cede seus salões paroquiais uma vez por ano para a "alegria" do carnaval. "Obra do demônio", no mínimo.

Mas essa pecha de "conservadores" versus "progressistas" não tem valido muito para nossas observações, no tocante às novas necessidades de leitura do corpo de uma nova leitura antropológica que a teologia cristã inclusive permite, assim por diante, como já analisamos. Ora, o problema de "herança" não deixa de estar presente em quaisquer das linguagens ou estratégias de ação de "progressistas" e "conservadores". Antes de recolher os dados desta pesquisa, este pesquisador "assistiu" [1] em torno de dez missas em diferentes igrejas e em diferentes fases do ano, notadamente durante o carnaval. E o que pudemos notar a partir das homilias, inclusive de sacerdotes identificados como "progressistas", é que em toda vez que se falou sobre o corpo foram discursos gastos, repetitivos, sonolentos, sempre insistindo sobre os mesmos chavões - de que "devemos nos divertir, mas com moderação", etc - via de regra encarando com conselhos às vezes dissimuladamente "moralizantes" para a comunidade. Enfim, discursos aparentemente renovadores mas, neste aspecto, como que repetindo, com linguagem moderna, fórmulas esclerosadas do "salva tua alma" tridentino. Em outras palavras, leituras modernas de uma mesma herança cultural e/ou civilizatória da visão cristã do corpo, sem nada de revolucionário, transformador que, por exemplo, levasse as próprias comunidades à descoberta de seu pró-

prio corpo, do significado libertador de seu *eros*, seus erros e acertos nesta "leitura" como sujeitos, etc.

É aí que o impasse se dá. O clero pode até ter percepção clara - como vimos em várias respostas - desse vácuo histórico entre o discurso - ou os discursos - do corpo e a realidade, ter diferenças gritantes com a Igreja oficial, etc, mas no frigir dos ovos ele tem de repetir ou pelo menos dissimular a ideologia ultrapassada da única fórmula que "deu certo" no passado: "salva tua alma". Deu certo no sentido da fórmula que permaneceu como marca registrada de uma visão de mundo e de corpo -de dualismo corpo-alma, etc.

Sem analisarmos mais nitidamente cada resposta, alguns dados relevantes podem ser lembrados como se segue:

a) Não é que queiramos num simples questionário forçar a uniformidade e eliminar o pluralismo de opiniões, [2] que em si mesmo é um dado profundamente enriquecedor. Mas nota-se que o discurso do clero sobre a problemática do corpo e sua abordagem é um discurso desencontrado; ele não manifesta uma unidade de visão tanto do clero como da Igreja.

b) A distinção dualista: conservador/progressista, aplicada até com certo exagero hoje em dia ao clero ou à Igreja, pode até ser real, apesar de maniqueísta, mas principalmente para o nosso caso ela se torna infrutífera. Tanto padres que podem ser encarados como conservadores ou como progressistas se encontram diante de impasses que são da Igreja como um todo, da cultura contemporânea e das questões que o tempo presente apresenta à sociedade e à civilização.

Em nosso caso, e isto foi perceptível nas respostas, padres ditos progressistas têm atitudes - ou respostas - mais ou menos conservadoras e padres ditos conservadores chegam a ter atitudes - ou respostas - que podem ser encaradas como progressistas, dado inclusive o mar de impasses em que estão afogados. Em outras palavras, todos se encontram "num mesmo barco", como se diz na expressão popular.

c) Do mesmo modo, o critério idade - como já lembramos - não é necessariamente o critério básico para a identificação do sacerdote como mais ou menos "avançado". Nem tanto no sentido de responder satisfatoriamente a seus impasses, como de buscar juntos respostas cabíveis, honestas, etc, para seus impasses.[3]

d) No sentido das respostas ao corpo, estes impasses estão amarrados à correia giratória e repetitiva de um ciclo vicioso que só o tempo deverá ajudar a romper: O clero não tem respostas satisfatórias para o corpo porque a Igreja não tem respostas satisfatórias para o corpo, porque o clero, ligado à Igreja não pode por sua vez ter respostas satisfatórias para o corpo, assim sucessivamente.

Mas não se trata de achar "culpados" ou "inocentes" para poder romper com este ciclo. A própria definição de clero esbarra, fenomenologicamente, na identificação do clero como "instituição" - o fato de ser padre, representante da Igreja - e isto é o suficiente para revolver, problematicamente, este ciclo vicioso.

e) Os impasses do clero contemporâneo no que diz respeito ao enfrentamento com o corpo são frutos de heranças históricas que não se encontram só no clero - "pessoas" ou "instituição" -, como se este pudesse ser hipostaseado de uma relação dialética com a sociedade de seu tempo, ou na Igreja, mas também na civilização ocidental, que a própria Igreja, com seu clero em distintas épocas, ajudou a criar e a manter. Civilização que põe dificuldades cotidianas ao próprio clero no sentido de poder ou não renovar seu discurso. Em qualquer ângulo que encaremos, os impasses estão aí, e continuam; eles não se evaporam com o tempo. Assim, principalmente no tocante a este enfrentamento com o corpo, se o clero se mostra "mais avançado" ele pode "agredir" as comunidades cristãs que carregam também suas heranças ou ranços de conservadorismos; se o clero repete fórmulas ditas ultrapassadas de ação - liturgia, ação social, etc - e discurso

- homilias, cursos de atualização, etc - ele não agrada aos que dele esperam atitudes mais condizentes com as exigências do tempo.

Do ponto de vista do clero dito "progressista", por exemplo, é a estrutura conservadora das próprias comunidades, que representam o "freio de mão" de suas ações ladeira abaixo da História. Por outro lado, também não se trata de cair nos modismos de mudanças periféricas, "modernosas" - e como já falamos do caráter de perremptoriedade da cultura contemporânea! - de ação e discurso que não transformam, não revolucionam.

Nunca a dialética permanência versus transformação - vide isto desde a filosofia de Platão - esteve tão viva e presente como no clero contemporâneo; no centro de seus impasses, notadamente nas atitudes que dizem respeito às questões éticas, morais e à problemática do corpo. Afinal, não estamos num momento de crise de valores chamado de "fim de época"? É uma faca de dois gumes.

Para finalizar, fica aqui uma interrogação: o corpo de fato poderá deixar de ser o calcanhar de Aquiles da Igreja e mesmo do clero?

Só o tempo dirá, a contento. Não se trata de uma resposta formal, no sentido de abstrata, "intelectual", ou mesmo apenas "teológica", mas dialética, real, antropológica e histórica.

Esta tarefa supõe uma constante revisão, em profundidade, que de fato insida no âmago da questão: o corpo pode parecer hoje à Igreja e ao clero como "preocupação", mas ainda um corpo sobremaneira "mutilado", porque não visto em sua totalidade. A Igreja, e com ela seu clero, ainda insiste em só ver o corpo da fome, da miséria, o corpo reificado nas relações de trabalho, etc, corpo como fonte de pecado social, do desvio do massacre, de *thanathos*. Aliás, tem de se fazer justiça neste avanço, notadamente quanto à Teologia da Libertação, que supõe uma "an-

tropologia revisitada" por ela em novas bases. Mas, e o corpo tido como o espaço de *Eros*? Onde está esboçada uma "teologia do erótico" que aqui reclamamos? E o que dizer desse momento de revisão de todas as utopias ocidentais que fizeram indistintamente a leitura histórica da "felicidade" num "não-lugar" fora do corpo?

Tudo isto supõe a emergência histórica do próprio ciclo "nietzscheano" de renascimento e morte do clero e da própria Igreja, como *Ecclesia docens*. A História contemporânea segue e já entra praticamente no IIIº milênio. Os impasses, frutos de heranças enraizadas, continuam e revelam que ter de morrer para poder renascer não é uma tarefa assim tão simples como a metamorfose aparente de um camaleão. A propósito, cumpre aqui reafirmarmos as palavras do próprio fundador do Cristianismo, registradas no evangelho de João: "...se o grão de trigo, caído na terra, não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto." (Jo 12,24). A necessidade de germinar este novo fruto parece ser o imperativo não só categórico - para usarmos expressão da filosofia kantiana - mas histórico, aqui e agora, apresentado ao clero e à Igreja, pela sobrevivência do próprio Cristianismo.

N O T A S

1 - Declaradamente digo "assistiu" porque estive como observador e não como participante.

2 - No começo da década de 70 a CNBB lançou um brilhante documento intitulado Unidade e Pluralismo na Igreja e que vai aqui como lembrança, já que este pesquisador não encontrou este opúsculo nas bibliotecas que percorreu.

3 - É evidente que o desmonte da estrutura tridentina promovida pelo Vaticano II repercutiu nos seminários e as safras do clero mais novo trazem bagagens de formação diferenciadas. Mas este critério mostra, numa mesma região ou Arquidiocese, diferenças ou até contradições surpreendentes com relação sobretudo ao clero mais idoso.

BIBLIOGRAFIAS

BIBLIOGRAFIA DIRETA

- LIVROS

AGOSTINHO, Stº, Confissões e De magistro, São Paulo, Abril cultural, 1973, (Col. Os pensadores/VI),356 p.

AQUINO, Rubim S.L. et alii, História das sociedades - das sociedades modernas às sociedades atuais, vol. 2, 2ª ed., Rio, Ao livro técnico S/A, 1985, 376 p.

ASH, William, Marxismo e moral, Rio, Zahar, 1965, (Bibl. Ciências Sociais) 176 p.

AZPITARTE, Eduardo L. et alii, Praxis cristã - Moral fundamental, vol. 1, São Paulo, Paulinas, 1983, 357 p.

BERGMANN, Michel, Cristianismo e civilização tecnológica, Petrópolis, Vozes, 1969, 143 p.

BOFF, Leonardo, Igreja: carisma e poder - ensaio de eclesiologia militante, 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1982, (Col. Teologia / 21), 249 p.

CASTAGNOLA, Luis £ PADOVANI, Umberto, História da filosofia, 10ª ed., são Paulo, Melhoramentos, 1974, 587 p.

CHAUI, Marilena de S., Repressão sexual - essa nossa (des)conhecida, 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1984, 234 p.

COMBLIN, José, Antropologia cristã, Petrópolis, Vozes, 1985,(Col. Teologia e libertação/1, série III), 272 p.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos, Antologia poética, 7ª ed., Sabiá / José Olimpio, 1973, 294 p.

(*) Contrariando um pouco as normas usuais de escrituras de textos científicos e universitários, chamamos aqui de Bibliografia Direta o conjunto de obras citadas no texto. E de Bibliografia Indireta as obras lembradas nas notas. Vale dizer, aquelas obras apenas mencionadas, que o autor já as tenha utilizado no todo ou em parte, noutros contextos, ou algumas até apenas manuseadas, no original ou em traduções. Dado a amplitude de nosso tema essas obras servem para "forrar" o solo dos fundamentos teóricos. Por exemplo, Dialética do concreto, um brilhante ensaio de Karel Kosik, dos anos 60 não foi utilizado aqui diretamente, mas é obra básica para quem quer adentrar nos labirintos da tão diversificada filosofia contemporânea. Alguns destes textos são indicações dos próprios autores utilizados e nem todas as obras lembradas na Bibliografia Indireta estão apontadas nas notas. Evidentemente que nem todas as obras da Bibliografia Indireta foram manuseadas na escritura deste texto. Neste caso dispensam-se informações como o número de páginas, por exemplo.

GUTIÈRREZ, Gustavo, A força histórica dos pobres, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1984, 328 p.

HAVEMANN, Robert, Dialética sem dogma, Rio, Zahar, 1967,(Bibl de Ciências sociais), 205 p.

HILGEMANN, Werner & KINDER, Hermann, Atlas histórico mundial -De los orígenes a la Revolución Francesa, vol. I, 5ª ed., Madrid, Ed. ISTMO, 1974 (Col. Fundamentos), 311 p.

JEREZ-MIR,Rafael, Filosofia y sociedade - Una introdución a la historia social y económica de la filosofia, 2ª ed., Madrid , Ed. Ayuso, 1981, 319 p.

RICHARD, Pablo, Morte das cristandades e nascimento da Igreja - análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina, São Paulo, Paulinas, 1982, (Col. Estudos & debates latino-americanos/2).

STEVENSON, Leslie, Sete teorias sobre a natureza humana,Rio,Ed., Labor, s/d.

VAINFAS, Ronaldo, Casamento, amor e desejo no ocidente cristão, São Paulo, Ática, 1986, (Col. Princípios/69), 94 p.

VÁRIOS, As grandes religiões, 5 vols., São Paulo, Abril cultural, 1973, 1109 p.

------, Enciclopédia mirador internacional, 20 vols., São Paulo--Rio, Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda. , 1986, 11.565 p.

------, Moral e sociedade, Rio, Paz e terra, 1969 (Col. Ecumenismo e humanismo/19), 186 p.

VÁZQUEZ. Adolfo S., Ética, 3ª ed., Rio, Civilização brasileira , 1978, (Col. Perspectivas do homem/46), 267 p.

- PERIÓDICOS

BETTO, Frei, Entrevista, Teoria & debate - revista trimestral do Partido dos Trabalhadores, São Paulo, 04 set. 1988, 52 p.

- DOCUMENTOS

DIOCESE DE OSASCO, Subsídios em preparação à IVª conferência Geral do Episcopado Latino-americano - São Domingos/1992, Osasco, s/d, 64 p.

VATICANO II, Gaudium et spes, Compêndio do Vaticano II - constituições, decretos, declarações, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1968, 743 p.

BIBLIOGRAFIA INDIRETA

- LIVROS

AGOSTINHO, Stº, The city of God, Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc, 1952 (Great Books of Western World/18).

ALBANOZ, Suzana, O que é trabalho, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/171).

ALIGHIERI, Dante, La divina commedia, 5ª ed., Milão, Ed. Edoardo Sonzogno, 1980.

ALLAN, Donald J., The philosophy of Aristotles, London, 1952.

ALLEN, John W., A history of political thought in the sixteenth century, London, 1941, (mimeo).

ALVES, Efraim F., A fé do cientista e a fé do crente,Petrópolis, Vozes, 1982.

ALVES, Rubem A., O que é religião, 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1981 (Col. Primeiros passos/31).

AMADO, Jorge, Dona Flor e seus dois maridos, 15ª ed., São Paulo , livraria Martins Editora, 1966, (Col. Obras ilustradas de J. Amado/XVII).

ANDERSON, Perry, A crise da crise do marxismo - introdução a um debate contemporâneo, São Paulo, Brasiliense, 1984, (Col. Primeiros vôos/27).

ANDRADE, Oswald de, Manifesto antropófago, in MENDONÇA TELLES , Gilberto, Vanguarda européia e modernismo brasileiro,(anexo), 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1973.

-------, Obras completas - teatro, Rio, Civilização brasileira, 1978, (Col. Vera cruz).

AQUINO, Stº Tomás de, et alii, Seleção de textos, São Paulo,Abril cultural, 1973, (Col. Os pensadores/VIII).

------, Suma teológica, 30 vols., São Paulo, F.F.S.S., 1944-61.

ARANTES, Antônio A., O que é cultura popular, 14ª ed.,São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/36).

ARIÈS, P. et alii, Sexualidades ocidentais, Lisboa, Contexto, 1983, (Traduções de artigos de revista Communications/35(1982), da École des hautes études en Sciences Sociales).

ARISTÓTELES, La política (ed. bilingüe greco-espanhol), Madrid, Instituto de estudos políticos, 1951.

----------, Los tres tratados de la Ética, B. Aires, Ed. El Ateneo, 1950, (Col. Clasicos Inolvidables).

ARNS, Card. Dom Paulo E., O que é Igreja, São Paulo, Abril cultural/Brasiliense, 1985, (Col. Primeiros passos/32).

ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz, A idolatria do mercado - ensaio sobre Economia e Teologia, Petrópolis, Vozes, 1989, (Col. Teologia e libertação/V/5).

ASTRADA, Carlos, Trabalho e alienação, Rio, Paz e terra, 1968.

BARDY, Gustave, La théologie de l'Église - de saint Clément à saint Irinée, Paris,1945, (mimeo).

BAUDELAIRE, Charles, As flores do mal, 3ª ed., São Paulo, Ed.Max Limonad Ltda, 1981.
BECKET, Samuel, Esperando Godot, São Paulo, Abril cultural, 1966, (Col. Teatro vivo/15).
BENASSAR, B. (org) et alii, L'Inquisition espagnole: XV-XVI e siécles, Paris, Marabaut, 1982.
BETTO, Frei, O que é comunidade eclesial de base, São Paulo, Brasiliense, 1981, (Col. Primeiros passos/19).
-----, Puebla para o povo, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979,(Col. Da base para a base/2).
BIGO, Pierre, La doctrine social de l'Église - recherche et dialogue, 2ème., Paris, PUF, 1966.
BIÉLLER, André, La pensée economique et social de Calvin,Genéve, 1959, (mimeo).
BIRMAN, Patrícia, O que é umbanda, São Paulo, Abril cultural/Brasiliense, 1985, (Col. Primeiros passos/97).
BISHOP, Jourdain, Os teólogos da morte de Deus, São Paulo, Herder, 1969.
BOCACCIO, Giovani, O decamerão, São Paulo, Hemus, 1970.
BOECIO, Severino, De consolatione philosophie, (mimeo), s/d.
BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, História da filosofia cristã, desde as origens até Nicolau de Cusa, Petrópolis, Vozes , 1970.
BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo, A fé na periferia do mundo, Petrópolis, Vozes, 1978, (Col. Teologia/17).
----, Teologia da libertação no debate atual, 2ª ed.,Petrópolis, Vozes, 1985, (Col. Teologia orgânica/13).
----, Da libertação - o sentido teológico das libertações socio-históricas, Petrópolis, Vozes, 1979, (Col. Teologia/19).
----, Clodovis, Comunidade eclesial, comunidade política - ensaio de eclesiologia política, Petrópolis, Vozes, 1978, (Col. Teologia/16).
----, Sinais dos tempos, São Paulo, Loyola, 1979.
----, Teologia e prática - teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1978, (Col. Teologia/15).
----, Leonardo, A fé na periferia do mundo, Petrópolis, Vozes, 1978, (Col. Teologia/17).
----, A ressurreição de Cristo, nossa ressurreição na morte, 7ª ed., Petrópolis, Vozes, 1986.
----, Eclesiogênese, Petrópolis, Vozes, 1977, (Col. Cadernos de teologia e pastoral/6).
----, O destino do homem e do mundo - ensaio sobre a vocação humana, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1978, (Col. Teologia/6).
----, Teologia do cativeiro e da libertação, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1987, (Col. Teologia/20).
BOSWELL. J., Christianity, social tolerence and homosexuality , Chicago & London, The University of Chicago Presse, 1981.
BRAVERMANN, Harry, Trabalho e capital monopolista: degradação do trabalho no século XX, Rio, Zahar, 1977.
BRECHT, Bertold, Teatro, 3 vols., Lisboa, Portugália, 1968,(Col. Teatro).

BROURKE, V. J., Histoire de la moral, Paris, Du Cerf, 1970.
BROWN, Norman O., Vida contra a morte - o sentido psicanalítico da História, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1974.
BRUNEAU, Thomas, Religião e politização no Brasil - A Igreja e o regime autoritário, São Paulo, Loyola, 1979.
BUBER, Martin, Eu e tu, São Paulo, Cortez & Moraes Ltda, 1977.
-----, Israel and the World - essays in a time of crisis, New York, 1941, (mimeo).
CALLEJAS, Juan-Alejandro N., Interpretación teológica del presente, Universidade Católica do Chile, 1976.
CALVEZ, Jean-Yves, O pensamento de Karl Marx, 2 vols. 3ª ed.,Porto, Livraria Tavares Martins, 1975, (col. Filosofia e religião - Nova série/15).
CAMUS, Albert, La peste, Paris, Gallimard, 1947, (Col. Le livre de poche).
-----, O estado de sítio / O estrangeiro, São Paulo, Abril cultural, 1979, (Col. Teatro vivo).
CANEVACCI, Maximo, (org) et alii, Dialética da família - gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva, São Paulo, Brasiliense, 1981.
CASTELO BRANCO, Lúcia, O que é erotismo, São Paulo, Brasiliense, 1984, (Col. Primeiros passos/136).
CARMO, João C. do, O que é candomblé, São Paulo, Brasiliense, 1987, (Col. Primeiros passos/200).
CARO, Tito-Lucrécio, Da natureza, Rio, Globo, 1962, (Col. Biblioteca do século/29).
CASTORIADIS, cornelius, La experiência del movimiento obrero, 2 vols., Barcelona, Ed., Turquet, 1979.
CATÃO, Francisco, O que é teologia da libertação, 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/160).
CERFAUX, Lucien, La théologie de l'Église suivant St. Paul, Paris, 1942, (mimeo).
CHANONA, Carolee, et alii, Martírio: memória perigosa na América Latina, São Paulo, Paulinas, 1984, (Edição documentada com encarte especial - fotos).
CHÂTELET, François (org) et alii, História da filosofia -Idéias, doutrinas, 8 vols., Rio, Zahar, 1973.
CHAUI, Marilena S., O que é ideologia, 8ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1982, (Col. Primeiros passos/13).
CHEETAM, Samuel, A history of the Christian Church since the reformation, London, 1907, (mimeo).
CLARK, James M., The great German mystics: Eckhardt, Tauler and Suso, Oxford, 1949, (mimeo).
CODO, Wanderley, O que é alienação, 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/141).
----, Wanderley & SENNE, Wilson, O que é corpo(latria), 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986, (col. Primeiros passos/155).
COLOMBÁS, García M., El monacato primitivo - la espiritualidad , 2 vols., Madrid, B.A.C., 1975.
COMBLIN, José, O tempo da ação - ensaio sobre o Espírito e a História, Petrópolis, Vozes, 1982.

CORDERO, J., Psicanálise de la culpabilidad, Estella, Verbo Divino, 1976.
COSTE, R., Le devenir de l'Homme - Projete marxiste, projete chrétienne, Paris, 1979, (mimeo).
CRISTIAN, Mons., Breve história das heresias, São Paulo, Flamboyant, 1962, (Col. Sei e creio).
DANIÉLOU, Jean, Les manuscripts de la Mer Morte et les origenes du Christianisme, Paris, 1957, (mimeo).
--------, Jean & MARROW, Henry, J., Nouvelle histoire de l'Église, Paris, 1963, (mimeo).
DAUPHIN-MEUNIER, Achille, A Igreja e as estruturas econômicas do mundo, São Paulo, Flamboyant, 1963, (Col. Sei e creio).
DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix, O anti-édipo - capitalismo e esquisofrenia, Rio, Imago, 1976, (Série Logoteca).
DOTTRENS, Robert, A crise da educação e seus remédios, 2ªed.,Rio, Zahar, 1976.
DRUMOND DE ANDRADE, Carlos, Antologia poética, Rio, 7ª ed., Sabiá/José Olimpio, 1973.
DUBY, G., Le chevalier, la femme et le prêtre, Paris, Hachette , 1981.
DUSSEL, Enrique, El dualismo en la antropología de la cristandad, B. Aires, Guadalupe, 1974.
------, Ética comunitária, Petrópolis, Vozes, 1987, (Col. Teologia e libertação/III/8).
------, Historia general de la Iglesia en America Latina - Introducción general, vol. I/1, Salamanca, Sígueme, 1983.
------, Para uma ética de la liberación latinoamericana, 3 vols., B. Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1973.
DVORNICK, Francis, Histoire des conciles, Paris, 1961, (mimeo).
EBY, Frederick, História da educação moderna - teoria, organização e práticas educacionais, 2ª ed., Porto Alegre/Brasília , Globo/MEC, 1976.
ECO, Umberto, O nome da rosa, Rio, Record, 1986.
ENGELS, Friedrich, A origem da família, da propriedade privada e do Estado, Rio, Ed. Vitória, s/d.
------, Contribuição à história do cristianismo primitivo, (mimeo) s/d.
ESPINOSA, Baruch de, Ética, São Paulo, Abril cultural S/A, 1973, (Col. Os pensadores/24).
FERKINS, Victor, O homem tecnológico - mito e realidade, 2ªed., Rio, Zahar, 1976.
FERRARO, Benedito, A significação política e teológica da morte de Jesus, Petrópolis, Vozes, 1977.
FEUERBACH, Ludwig, A essência do cristianismo, Campinas,Papirus, 1988.
FILHO, Paulo L., Jesus, São Paulo, Brasiliense, 1984, (Col. Encanto radical).
FLANDRIN, Jean-Louis, O sexo e o ocidente - evolução das atitudes e dos comportamentos, São Paulo, Brasiliense, 1988.
FLAUBERT, Gustave, Mme Bovary, São Paulo, Abril cultural, 1979.

FOUCAULT, Michel, História da sexualidade, 3 vols., Rio, Graal, 1977-1985.
--------, Vigiar e punir - o nascimento da prisão, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1987.
FRAILE, Guilhermo, Historia de la Filosofia - Del humanismo a la Ilustración, (Siglos XV-XVIII), vol. 3, Madrid, B.A.C./ 259 , 1964.
FRANCA, Leonel, Noções de História da Filosofia, 19ª ed., Rio, Agir, 1967.
FREUD, Sigmund, Freud, Chicago, Enciclopaedia Britannica Inc. , 1952, (Col. Great books of the western world/54).
-----, O mal-estar da civilização (e outros textos), São Paulo, Abril cultural S/A, (Col. Os pensadores - Nova fase).
FRIEDMANN, G. & NAVILLE, P., Tratado de sociologia do trabalho , São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1973.
GAIARSA, José A., O que é corpo, 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/170).
GARCÍA MARQUEZ, Gabriel, Cem anos de solidão, 30ª ed., Rio, Record, s/d.
GARCIA, Nelson J., O que é propaganda ideológica, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1983, (Col. Primeiros passos/77).
GARAUDY, Roger, Do anátema ao diálogo - marxismo do século XX, Rio, Paz e terra, (mimeo), s/d.
-------, O ocidente é um acidente - por um diálogo das civilizações, Rio, Salamandra, 1978.
GAVIN, Frank S.B., Seven centuries of the problen of Church and State, Princeton, 1938, (mimeo).
GEBARA, Ivone & LUCCHETTI, Maria Clara, A mulher faz teologia , Petrópolis, Vozes, 1986, (Col. Teologia orgânica/18).
GOGNEL, Maurice, The birth of Christianity, New York, 1953, (mimeo).
GOMES DE SOUZA, Luis A., Classes populares e Igreja nos caminhos da História, Petrópolis, Vozes, 1982.
GOODSPEED, Edgard J., A history of the early Christian Literature, Chicago, 1942, (mimeo).
GUATTARI, Felix, Revolução molecular: pulsações políticas do desejo, São Paulo, Brasiliense, 1981.
GUTIÈRREZ, Gustavo et alii, Sobre el trabajo humano - comentario a la encíclica "Laborem exercens", Lima, CEP, 1982, (mimeo).
---------, Teología de la liberación - perspectivas, 5ª ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 1974, (Col. Verdad e Imagens/30).
HAERING, Bernhard, A lei de Cristo, 3 vols., São Paulo, Herder , 1960.
-------, Secularización y Moral Cristiana, Madrid, Ed., Perpetuo socorro, 1973.
HATCH, Edwin, The organization of the early Christian Church,London, 1901, (mimeo).
HERBERG, Will, Judaism and modern man, New York, 1970, (mimeo).
HEFELE, Karl J., Concilengeschichte, 9 vols., Freiburg,1869 -1890, (mimeo)

HINKELAMMERT, Franz, As armas ideológicas da morte, São Paulo, Paulinas, 1983, (Col. Pesquisa e projeto/6).
HOBSBAUM, Eric, The age of revolution/Europe: 1789-1848, London, 1962, (mimeo).
HOONAERT, Eduardo, A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800),2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1984, (Col. Tudo é História/45).
--------, A memória do povo cristão, Petrópolis, Vozes, 1986,(Col. Teologia e libertação/I/3).
HUBERMAN, Leo, História da riqueza do homem, Rio, Zahar, 1962.
IONESCO, Eugène, O rinoceronte, São Paulo, Abril cultural S/A , 1976, (Col. Teatro vivo/5).
JAEGER, Werner W., Aristóteles: Grundlegung einer Geshichte seiner Entwicklung, Berlin, 1923, (mimeo).
------, Paideia - A formação do homem grego, São Paulo, Herder, 1936.
JEDIN, Hubert & REPGEN, Konrad, Manual de Historia de la Iglesia, 9 vols., Barcelona, Herder, 1984.
JEREMIAS, Joachim, The problem of the historical Jesus, Philadelphia, 1964, (mimeo).
JESUS, Santa Tereza de, Castelo interior - moradas, São Paulo , Paulinas, 1981.
JOACHIMSEM, Paul F., Die Reformation als Epoche des deutchen Geschichte, München,1951, (mimeo).
KANT, Immanuel, Crítica da razão pura - e outros textos filosóficos, São Paulo, Abril cultural S/A, 1974, (Col. Os pensadores /XXV).
KASEMANN, Ernst, Perspectivas paulinas, São Paulo, Paulinas,1980.
KAYMA, Albert, The Christian renaissance: a history of the "Devotio Moderna", Mich, grand Rapids, 1924.
KIDD, Beresford J., A history of the Church to A.D. 461, 3 vols., Oxford, 1922, (mimeo).
----, The Churchs of the Christendom from A.D. 461 to the present time, London, 1927, (mimeo).
KLOETZEL, Kurt, O que é superstição, São Paulo, Brasiliense,1991, (Col. Primeiros passos/234).
KLUGMANN, James (org) et alii, Cristianismo e marxismo, Rio, Paz e terra, 1969, (Col. Encontro e diálogo/11).
KONDER, Leandro, O que é dialética, 4ª ed., são Paulo, Brasiliense, 1981, (Col. Primeiros passos/23).
KOSIK, Karel, Dialética do concreto, Rio, Paz e terra, 1969.
KUNG, Hans, Ser cristão, Rio, Imago, 1976.
LADRIÈRE, Jean, Os desafios da racionalidade, Petrópolis, Vozes, 1979.
LAPEIZ, Sandra M. & MORAES, Eliane R., O que é pornografia,2ªed, São Paulo, Brasiliense, 1986, (Col. Primeiros passos/128).
LEA, henry Ch., The inquisition of the Midle Ages; its organization and operation, New York, 1954, (mimeo).
LEBRETON, Jules & ZEILLER, J., La Iglesia primitiva, 2 vols., B. Aires, 1952, (mimeo).
LECLERCQ, Jacques, Las grandes líneas de la Filosofía Moral, Madrid, Gredos, 1966.

LEERS, Bernadino, Moral cristã e autoridade do magistério ecléti co - conflito/diálogo, Aparecida, Ed. Santuário, 1991, (Col. Teologia moral da América Latina/7).
-----, Bernadino & MOSER, Antônio, Teologia moral: impasses e al ternativas, Petrópolis, Vozes, 1987, (Col. Teologia e liberta ção/III/5).
LEGRAIN, Michel, Le corps humain - du soupçon à l'evangelisation, Paris, Le centurion, s/d.
-------, Questions autour du mariage - permanences et mutations, Strasbourg, Ed. Salvator, 1983.
LEITE LOPES, J., Ciência e libertação, Rio, Paz e terra, 1969.
LEITES, Edmund, A consciência puritana e a sexualidade moderna, São Paulo, Brasiliense, 1987.
LENIN, Wlaudimir, I.V., Obras escojidas, 12 vols. Moscou, Ed., Progresso, 1975-1977.
LEPELLY, Claud & SURION, Marcel, L'empire romain et le christia- nisme, Paris, 1969.
LIETZMANN, Hans, Geschichte des alten Kirche, Berlim, 1932, (O- bra inacabada / mimeo).
LIMA VAZ, Henrique C., Escritos de Filosofia - Ética e cultura, São Paulo, Loyola, 1988, (Col. Filosofia/8).
--------, Escritos de filosofia - Problemas de fronteiras, São Paulo, Loyola, 1986, (Col. Filosofia/3).
LUZURIAGA, Lorenzo, História da educação e da pedagogia, 11ª ed, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1979, (Col. Atualidades pedagó gicas/59).
MAC-GREGOR, George H.C., & PURDY, Alexander C., Jew and Greek:tu tor into Christ - the Jewish and Helenistic background of the New testament, London, 1936, (mimeo).
MADAULE, Jacques, Initiation à Teillard de Chardin, Paris, 1963, (mimeo).
MANTOUX, P., The Industrial Revolution in the eighteenth century, London, 1971, (mimeo).
MAQUIAVEL, Nicolau, A mandrágora, São Paulo, Abril cultural S/A, 1976, (Col. Os Teatro vivo/10).
---------, O príncipe, São Paulo, Hemus, s/d.
MARCOS, Plínio, O abajur lilás, São Paulo, Global, 1978.
MARCUSE, Herbert, Eros e civilização - Uma interpretação filosó- fica do pensamento de Freud, 4ª ed., Rio, Zahar, s/d.
MARX, Karl, Manuscritos econômico-filosóficos - e outros textos escolhidos, São Paulo, Abril cultural S/A, 1974, (Col. Os pen sadores/XXXV).
----, O capital, crítica da economia-política, 3 vols., Rio, Ci- vilização brasileira, 1975, (Col. Perspectivas do homem/38).
MATOS, Olgária C.F., Paris 1968: as barricadas do desejo, 2ªed., São Paulo, Brasiliense, 1981, (Col. Tudo é História/9).
MATHES, J., Religion und Gesellschaft: Einführung in die Reli- gions-soziologie, vol. I, Hamburgo, 1967, (mimeo).
MAUER, Armand A., Filosofía medieval, Buenos Aires-Barcelona, E- mecé Editores, 1967, (Col. Historia de la Filosofia/II, Etienne Gilson (org)).

MC-ROBINSON, James, Kerygma und historiches Jesus, Zürich, 1960, (mimeo).
MÉTRAL, M-O, Le mariage: les hésitations de l'occident, Paris , Aubier, 1977.
METZ, J-B, Para além de uma religião burguesa, São Paulo, Paulinas, 1984.
MIRANDA, Dom Antônio A. de, Puebla sintetizado, Aparecida, Ed. Santuário, 1979.
MONDIN, Battista, Antropologia teológica - história, problemas , perspectivas, 3ª ed., São Paulo, Paulinas, 1986, (Col. Teologia hoje).
MOSER, Antônio, O pecado ainda existe? - Pecado, conversão, penitência, São Paulo, Paulinas, 1976, (Col. Teologia moral hoje/1).
MOUSNIER, R., História geral das civilizações, tomos IV e V, 3 vols., São Paulo, Difel, 1957-1960.
MUÑOZ, Ronaldo, Nova consciência da Igreja na América Latina, Petrópolis, Vozes, 1979.
MURARO, Rose-Marie, Automação e o futuro do homem, Petrópolis,Vozes, s/d, (mimeo).
NEOTTI, Clarêncio, A nova ordem mundial da informação e da comunicação (NOMIC), Petrópolis, Vozes, 1986, (Col. Teologia orgânica/17).
NETO, José P., O que é marxismo, 5ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/148).
NIETZSCHE, Friedrich, Obras incompletas, São Paulo, Abril cultural S/A, 1984, (Col. Os pensadores/XXXII).
NOVINSKY, Anita, A inquisição, São Paulo, Brasiliense, 1982,(Col. Tudo é História/49).
OSUNA, A., Derecho natural y moral cristiana - Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados, Salamanca, Ed. San Esteban, 1978.
PASCAL, Blaise, Pensées et opuscules, 39ª ed., Paris, Larousse, 1934.
PEREIRA, Otaviano, Aristóteles - o equilíbrio do ser, São Paulo, FTD, 1990, (Col. Prazer em conhecer).
--------, Moral cristã ocidental: triunfo e decadência, Campinas, PUCCAMP, 1988, (mimeo).
--------, Moral revolucionária: paixão e utopia, Campinas, Papirus, 1983, (Col. Krisis).
--------, O que é moral, São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/244).
PIEPKE, Joaquim G., A Igreja voltada para o povo - eclesiologia do povo de Deus no Brasil, São Paulo, Paulinas, 1989, (Col. Fermento na massa).
PLATÃO, Diálogos, São Paulo, Ed. de ouro-Tecnoprint, s/d.
------, Dialogues, Chicago, William Benton Publisher/Enciclopaedia Britannica Inc,/University of Chicago, 1952, (Col. Great books of the Western World/7).
PLÉ, Albert, Freud y la moral, Madrid, Studium, 1974.
---, Freud y la religión, Madrid, Edica, 1969.

---, Por dever ou por prazer? São Paulo, Paulinas, 1984, (Col. Pesquisa e projeto/3).
PRADO, Danda, O que é família, São Paulo, Brasiliense, 1981, (Col. Primeiros passos/50).
RAHNER, Karl, Teologia e antropologia, São Paulo, Paulinas,1969, (Col. Revelação e teologia/8).
RIBEIRO, Helcion, Religiosidade popular na teologia latino-americana, São Paulo, Paulinas, 1985, (Col. Estudos & debates latino-americanos/11).
REICH, Wilhelm, A função do orgasmo, 9ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1983.
-----, A revolução sexual, 8ª ed., Rio, Zahar, 1982, (Col.Psyche)
RICHARD, P., Le concile de Trente, Paris, 1930, (mimeo).
RICHARD, Pablo, et alii, A luta dos deuses, São Paulo, Paulinas, 1982.
-------, Raízes da teologia latino-americana, São Paulo, Paulinas, 1988, (Col. Libertação e teologia).
-------, Morte das cristandades e renascimento da Igreja - análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina, São Paulo, Paulinas, 1982, (Col. Estudos £ debates latino-americanos/2).
ROBINSON, J.A., Moral cristiana hoy, Madrid, Mester ediciones , 1967.
ROSS, Hugh M., Types of modern theology: Schleiermacher to Barth, London, 1937, (mimeo).
ROTHERDAM, Erasmo de, Elogio da loucura, Rio, Ed. Tecnoprint S/A, s/d, (Col. Clássicos de ouro).
RUSSEL, Bertrand, História da filosofia ocidental, 3 vols., São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1977.
SAAVEDRA, Miguel de Cervantes y, Don Quijote de la Mancha,2 vols, Barcelona, Ed., Juventud, 1955.
SANTOS, Jair F. dos, O que é pós-moderno, São Paulo, Brasiliense, 1986, (Col. Primeiros passos/156).
SARTRE, Jean-Paul, A náusea, 3ª ed., Lisboa, Ed., América,1964.
------, El ser y la nada - ensaio de ontología fenomenologica,4ª ed., Buenos Aires, Losada, s/d.
------, Mortos sem sepultura, Lisboa, Presença, 1965.
------, O existencilismo é um humanismo - e outros textos, 3ªed, São Paulo, Nova Cultural, 1987, (Col. Os pensadores).
SCHELKLE, Karl H., Teologia do Novo Testamento - A criação, o mundo, o tempo, o homem, vol. 2, São Paulo, Loyola, 1979.
SCHILLEBEECKX, E. et alii, Cinco problemas que desafiam a Igreja de hoje, São Paulo, Herder, 1970.
SCHOEPS, Hans J., Theologie und Geschicht des Judenchristentums, Tübingen, 1949.
SCHOLEM, Greshom G., Les grands courants de la mystique juive:la Merkaba, la Gnose, la Kabale, le Zoar, le Sebastianisme, le Hassidisme, Paris, 1960, (mimeo).
SCIACCA, Michele F., La Filosofia nel suo sviluppo storico,3vols, 12ª ed., Roma, Cremonese, 1970.

SEBE, José C., Os jesuítas, São Paulo, Brasiliense, 1982, (Col. Tudo é História/57).
SEGUNDO, Juan L., Libertação da teologia, São Paulo, Loyola, 1978.
-------, Teologia da libertação - uma advertência à Igreja, São Paulo, Paulinas, 1987.
SHURER, Emil, Geschichte des Jüdischer Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 vols., Leipzig, Aufl, 1989.
SILVA, Antônio A., (org) et alii, América Latina: 500 anos de evangelização - reflexões teológico-pastorais, São Paulo, Paulinas, 1990.
SIMON, Marcel, La civilization de l'antiquité et le christianisme, Paris, Arthaud, 1971, (Col. Les Grands civilization/10).
SNOEK, Jaime, Ensaio de ética sexual, São Paulo, Paulinas,1982 .
SOBRINO, Jon, Ressurreição da verdadeira Igreja, São Paulo, Loyola, 1982.
STEVENSON, Leslie, Sete teorias sobre a natureza humana, Rio,Ed., Labor, s/d.
TABORDA, Francisco, Sacramentos, praxis e festa - Para uma teologia latino-americana dos sacramentos, Petrópolis, Vozes,1987, (Col. Teologia e libertação/IV/5).
TEIXEIRA, João de F., O que é inteligência artificial, São Paulo, Brasiliense, 1991, (Col. Primeiros passos/230).
THOMAS, Dana & THOMAS, Henry, Vida de grandes capitãs da fé, P. Alegre, Globo, s/d.
TROTSKI, Leon, Moral e revolução - A nossa moral e a deles, 2ª ed., Rio, Paz e terra, 1978.
VALLS, Álvaro L.M., O que é ética, São Paulo, Brasiliense, 1986, (Col. Primeiros passos/177).
VÁRIOS, A prostituição em debate - depoimentos, análises, procura de soluções, São Paulo, Fac. Teologia N.S. Assunção/Paulinas, 1982, (Col. Teologia em diálogo).
------, História da Igreja no Brasil, tomos I/II e III, Petrópolis, Vozes, 1979/1980, (Col. História geral da Igreja na América Latina, 9 vols.).
------, O pensamento vivo de Chaplin, São Paulo, Martin Claret Editores, s/d, (Col. Pensamento vivo/2).
------, O pensamento vivo de Maquiavel, São Paulo, Martin Claret Editores, s/d, (Col. Pensamento vivo/11).
VÀSQUEZ, Adolfo S., Filosofia da praxis, 2ª ed., Rio, Paz e terra, 1977.
VIDAL, Marciano, Moral de atitudes, 3 vols., Aparecida, Ed. Santuário, 1978-1980.
WEBER, Max, A ética protestante e o espírito do capitalismo, 2ª ed., São Paulo/Brasília, Pioneira/Univ. Fed. Brasília, 1981 , (Biblioteca Pioneira de Ciências sociais).
WILLISTON, Walker, A history of the Christian Church, 3ª ed.,New York, 1970.
WOLF, Hans W., Antropologia do Antigo Testamento, São Paulo, Loyola, 1980.

YOURCENAR, Marguerite, Memórias de Adriano, 18ª ed., Rio, Nova Fronteira, 1988, (Col. Grandes romances).

- PERIÓDICOS

ALONSO, V., Psicanálisis y religión, Proyección/23, 1976.
AZEVEDO, Dermi, Atuação dos novos missionários preocupa a Igreja, Folha de São Paulo, 03/03/1985, p. 7, 1ºc.
BARTH, Karl G., et alii, Labor et fides, Dogmatique/III/4, Genebra, 1964.
BERABA, Marcelo, Marxistas da Igreja criam indústrias do conflito, diz Falcão, Folha de São Paulo, 01/06/1986, p. 11, 1º c.
BOFF, Leonardo, Catolicismo popular: o que é catolicismo, REB, 36 (1976) 141.
----, Religiosidade popular e política, Convergência, 12 (1979) 128.
----, Entrevista, Veja, 15/06/1983, p. 85s.
----, Leonardo et alii, Depoimento em (novo) Leia, (Suplemento especial: "Leonardo Boff: o herege"), ano VII, 72, out/1984 , p. 3s.
CHARBONNEAU, Paul-Eugène, Libertação da teologia da libertação , Folha de São Paulo, 14/04/1986, p. 3, 1º c.
COMBLIN, José, O novo ministério missionário na América Latina , REB, 40 (1980).
COORDENAÇÃO ARQUIDIOCESANA DE PASTORAL, Anuário da Arquidiocese de Campinas, 1979.
DOMINIAN, Jack, O desafio da psicologia à prática da fé, Concilium, 176 (1982) 6, Petrópolis, Vozes.
DUSSEL, Enrique D., Pode-se legitimar UMA ética diante da PLURALIDADE das morais?, Concilium, 170 (1981) 10, Petrópolis, Vozes.
DUVAL, R., et alii, Nietzsche e o cristianismo, Concilium, edição especial, 165 (1981) 5, secção Teologia fundamental, Petrópolis, Vozes.
DYRUD, Jarl, O debate contemporâneo sobre o narcisismo como tipo de cultura dominante, Concilium, 176 (1982) 6, Petrópolis, Vozes.
ESCUDÉ, J.M. et alii, Aproximación a una etica secular, Razón y fe, 185, 1972, Madrid.
FREIJO, E., El psicanálisis de Freud y la psicología de la moral, Razón y fe, 1966, Madrid.
KUNG, Hans, et alii, O papa deve ouvir Boff, Folha de São Paulo, Folhetim, suplemento especial: Fé e teoria - a teologia em discussão, 464, 29/12/1985, p. 2.
LE GOFF, Jean, Le refus du plaisir, Histoire, nº especial, 52-59, 1983.
MESTERS, Carlos, A revolução sexual, Concilium, 193 (1984) 3, Petrópolis, Vozes.
MANZENEDO, M.F., La religión según la concepción freudiana,Arbor, 101, 1978.
MUSSET, P., Espérance marxiste, espérance chrétienne, Nouvelle Revue Theologique, 99, 1977.

OLIVEIRA, Carlos de, Marx é instrumento da libertação, dizem teólogos, Folha de São Paulo, 24/07/1983, p. 10, 1º c.
QUARELLO, E., L'amore come unico principio della vita in alcuni representanti dell'Etica della situazione, Revista di Teologia Morale, 3, 1971.
RIBEIRO, Renato J., A responsabilidade da Igreja contra o desejo, Folha de São Paulo, 12/02/1988, A-3.
RICHARD, Pablo, 1959-1978: A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança, IIIª Conf. Geral Episcopado Latino-americano, (mimeo), Caderno de documentação, 2, abr./1978, São Paulo.
SOT, M., La genèse chrétien, Histoire, nº especial, 1983.
VAN OUWERKERK, A.J., Secularidad y ética cristiana, Concilium,25, 1967, Petrópolis, Vozes.
VÁRIOS, Catolicismo popular, REB, 36 (1976) 141, Petrópolis,Vozes.
------, Comentários à introdução sobre a Teologia da Libertação, REB, 44 (1984) 176. Petrópolis, Vozes.
------, Cristianismo e burguesia, Concilium, 145, (1975), 5, Petrópolis, Vozes.
------, Cristologia a partir da mulher, REB, 48, (1988), 190, Petrópolis, Vozes.
------, Da conquista ao descobrimento - 500 anos de evangeliza - ção, REB, 47, (1987), 185, Petrópolis, Vozes.
------, Indissolubilidade matrimonial, REB, 35, (1975), 137, Petrópolis, Vozes.
------, Libertação e causa indígena, REB, 45, (1985), 179, Petrópolis, Vozes.
------, Liturgia/comunicação/cultura, REB, 36, (1976), 141, Petrópolis, Vozes.
------, Macho e fêmea, Revista de cultura vozes, (suplemento especial), 1973, Petrópolis, Vozes.
------, Moral fundamental, REB, 34, (1974), 133, Petrópolis,Vozes.
------, Negrinho do pastoreiro: a humilhação redentora, REB, 48, (1988), 189, Petrópolis, Vozes.
------, O demoníaco no mundo moderno, REB, 34, (1974), 136, Petrópolis, Vozes.
------, O Deus dos orixás e o Deus de Jesus, REB, 47, (1987),187, Petrópolis, Vozes.
------, Problemática del Mal Moral como desafío a la Fe Cristiana, Concilium, 56, (1970), Madrid.

- DOCUMENTOS

BETTENSON, Henry, Documentos da Igreja cristã, São Paulo, ASTE , 1967.
CELAM, A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio - conclusões de Medellín, (26 ago - 06 set 1968), 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1971.
CONFERÊNCIA DE PUEBLA, Evangelização no presente e no futuro da América Latina - conclusões, São Paulo, Paulinas, 1979.
CNBB, A família - mudanças e caminhos, São Paulo, Paulinas,1975, (Col. Estudos da CNBB/7).

----, Bibliografia sobre religiosidade popular, São Paulo, Paulinas, 1981, (Col. Estudos CNBB/27).
----, Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil, 3ª ed., São Paulo, Paulinas, 1978, (Col. Documentos CNBB/4).
----, Exigências cristãs de uma ordem política, 4ª ed., São Paulo, Paulinas, 1977, (Col. Documentos CNBB/10).
----, Orientações para os estudos filosóficos e teológicos, São Paulo, Paulinas, 1987, (Col. Estudos da CNBB/51).
----, Orientações pastorais sobre o matrimônio, 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1978, (Col. Documentos CNBB/12).
----, Pastoral social, 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1976, (Col. Estudos da CNBB/10).
----, Situação e vida dos seminaristas maiores no Brasil, São Paulo, Paulinas, 1984, (Col. Estudos da CNBB/40).
----, Subsídios para Puebla, São Paulo, Paulinas, 1978, (Col. Documentos da CNBB/13).
----, Unidade e pluralismo na Igreja, (mimeo) s/d.
JOÃO PAULO II, P.P., Familiaris consortio (Exortação apostólica), Petrópolis, Vozes, 1982, (Col. Documentos pontifícios/197).
----------, Pronunciamentos - João Paulo II em Puebla, (Homilias), São Paulo, Paulinas, 1978.
----------, Laborem exercens, (Carta encíclica),2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1981.
----------, Mulieris dignitatem, (Carta apostólica), São Paulo, Paulinas, 1988.
----------, Redemptor hominis, (Carta encíclica), Petrópolis, Vozes, 1979, (Col. Documentos pontifícios/190).
----------, Salvici doloris, (Carta apostólica), São Paulo, Paulinas, 1984.
JOÃO XXIII, P.P., Mater et magistra, (Carta encíclica), 7ª ed. , Petrópolis, Vozes, 1974, (Col. Documentos pontifícios/135).
----------, Pacem in terris, (Carta encíclica), 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1964, (Col. Documentos pontifícios/141).
LEÃO XIII, P.P., Rerum novarum, (Carta encíclica), 10ª ed., Petrópolis, Vozes, 1973, (Col. Documentos pontifícios/02).
PAULO VI, P.P., Ecclesiam suam, (Carta encíclica), 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1965, (Col. Documentos pontifícios/147).
--------, Humanae vitae, (Carta encíclica), Petrópolis, Vozes, 1968, (Col. Documentos pontifícios/176).
--------, Populorum progressio, (Carta encíclica), 6ª ed., Petrópolis, Vozes, 1969, (Col. Documentos pontifícios/165).
--------, Sacerdotalis caelibatus, (Carta encíclica), Petrópolis, Vozes, 1967, (Col. Documentos pontifícios/170).
--------, Summi Dei Verbum, (Carta apostólica), Petrópolis,Vozes, 1964, (Col documentos pontifícios/146).
PIO X, P.P., Pascendi Dominici gregis / Decreto lamentabili,(Carta encíclica / Decreto), 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1959, (Col. Documentos pontifícios/43).
PIO XI, P.P., Divini Illius Magistri, (Carta encíclica), 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1956, (Col. Documentos pontifícios/07).

------, Quadragesimo anno, (Carta encíclica), 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1959, (Col. Documentos pontifícios/03).
------, Vigilanti cura, (Carta encíclica), 4ª ed., Petrópolis,Vozes, 1960, (Col. Documentos pontifícios/06).
PIO XII, P.P., Humani generis, (Carta encíclica), 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1961, (Col. Documentos pontifícios/62).
-------, Miranda prorsus, (Carta encíclica), Petrópolis, Vozes, 1961, (Col. Documentos pontifícios/62).
-------, Mystici Corpus Christi, (Carta encíclica), 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1960, (Col. Documentos pontifícios/24).
-------, Un ora, (Carta apostólica), 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1956, (Col. Documentos pontifícios/85).
SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Declaração sobre alguns pontos sobre a ética sexual, (Declaração), Petrópolis , Vozes, 1976, (Col. Documentos pontifícios/187).
----------, Instruções sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação", (Advertência), São Paulo. Paulinas, 1984.
----------, Instruções sobre a liberdade cristã e a libertação, (Instrução), São Paulo,Loyola, 1986.
SÍNODO DOS BISPOS, Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo vinte anos depois do Vaticano II, (Lineamenta), São Paulo, Paulinas, 1985.
VÁRIOS, Biblia Sacra - Justa vulgata clementinam, Madrid, Ed. Católica S/A, 1959, (Col. B.A.C. /14).
------, Bíblia Sagrada, 21ª ed., São Paulo, Ave Maria, 1974.
VATICANO II, Gravissimum educacionis, (Decreto), Compêndio Vaticano II/14, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1971.
----------, Inter mirifica, (Decreto), Compêndio Vaticano II/13, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1971.
----------, Lumen gentium, (Constituição dogmática), 5ª ed., Compêndio Vaticano II/1, 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1971.
----------, Nostra aetate, (Declaração), Compêndio VaticanoII/16 5ª ed., Petrópolis, Vozes, 1971.
----------, Optatam totius, (Decreto), 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1966, (Col. Documentos pontifícios/160).
----------, Perfecta caritatis, (Decreto), 2ª ed., Petrópolis , Vozes, 1966, (Col. Documentos pontifícios/159).

A N E X O

Campinas, fevereiro de 1990.

Reverendíssimos senhores,

Paz e Bem!

Vossa reverendíssima tem em mãos um questionário que versa sobre a relação clero-corpo, cuja amostragem servirá para a dissertação de tese de doutoramento, no Programa de Filosofia e História da Educação da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP - sob a orientação do Prof. Dr. Rubem A. Alves.

Ele deve ser aplicado ao clero católico masculino, secular ou religioso, da Arquidiocese de Campinas, SP, independentemente de idade, tempo de sacerdócio ou vida religiosa, grau ou função eclesiástica, etc.

Pretendemos aqui verificar como o clero católico está encarando a relação com o corpo, num momento em que a civilização ocidental caminha aceleradamente para certa padronização (com tendências de universalização do comportamento humano, via "mídia", etc.) a partir de certa "pulverização"de antigos valores morais e culturais. Neste sentido, todos nós, inclusive o clero, sofremos forte impacto de um tempo absolutamente novo a que alguns autores já vêm chamando há algum tempo de era "pós-moderna".

Pretendemos trabalhar os dados colhidos neste questionário da mesma forma que elementos elaborados em pesquisa teórica, e perceber, à medida do possível, a contribuição que a Igreja, por vias de seu clero, pode dar a esta revisão profunda de valores, diante deste frenesi de mudanças aceleradas e abrangentes de nosso tempo. Trata-se, ademais, de um conjunto de temas que, apesar de vibrantes, instigantes e por vezes conflitivos, parecem ainda soar como espécies de "tabu" nalguns meios eclesiásticos, se é que este pesquisador não esteja enganado - e a pesquisa ajudar-nos-á a elucidar esta impressão.

Cumpre ressaltar, em tempo, que nossa intenção não é, de forma alguma, tecer críticas, notadamente destrutivas e gratuitas, sobre as eventuais posições do clero frente aos valores e instituições morais e so-

ciais em estado de profunda revisão de sentido - vide casamentos cada vez mais "solúveis", primado do prazer sobre outras dimensões do agir humano, relações pré- matrimoniais, etc, - mas perceber os pontos de contato que permitam inclusive detectar o crescimento do clero neste aprendizado frente ao nosso tempo presente. De igual maneira, conferir a possibilidade dos fiéis continuarem buscando as orientações da Igreja católica para o cultivo - e não simplesmente "culto desenfreado" - do corpo. Um "novo corpo" que, ao que tudo indica, desponta-se, sob o signo de Eros, como polo gerador de sentido desta nova cultura universal pós-moderna. Não está diferenciada neste questionário a distinção entre erotismo e pornografia - ou "eros pornografado", para usarmos a feliz expressão de Lúcia Castello Branco - pois acreditamos ser indispensável.

Para responder este questionário Vossa Reverendíssima não precisa identificar o nome, a fim de se manter sigilo e, por extensão, respeito à sua individualidade e às suas posições sobre os temas aqui abordados. Mas são necessárias outras informações, como idade, tempo de sacerdócio ou de vida religiosa, função ou cargo que exerce na Igreja, etc. Não é necessário colocar o nome também no remetente, no momento da devolução deste, apenas o endereço, para evitar extravio.

Apenas solicitamos, como exigência mínima, o favor de devolver este questionário no prazo máximo de (30) dias. O questionário não devolvido, assim como o questionário devolvido em branco, caso estas duas hipóteses venham a ocorrer e cujo fato não o condenamos, também terá seu "peso" no conjunto de amostragem e nos resultados percentuais da pesquisa. O fato de solicitarmos este prazo máximo de trinta dias é que dispomos de tempo escasso para redigir a primeira versão da tese.

Finalmente, se V. Revma. quiser responder uma ou outra questão à parte, por considerar os espaços pequenos, pode fazê-lo, assegurando, é claro, as informações solicitadas ou até mesmo as ampliando ou exercendo sobre elas alguma crítica.

Antecipadamente agradecemos e, sob protestos de estima, somos

Prof. Dr. Rubem A. Alves e Otaviano Pereira

(ORIENTADOR) (ORIENTANDO)

QUESTIONÁRIO

(A RELAÇÃO CLERO-CORPO)

PRIMEIRA PARTE: INFORMAÇÕES GERAIS

1) IDADE _____

2) COM QUE IDADE INGRESSOU NO SEMINÁRIO (CONVENTO, MOSTEIRO, ETC) _____

3) QUANTOS ANOS TEM DE VIDA ECLESIÁSTICA (OU RELIGIOSA) _____

4) QUANTOS ANOS TEM DE SACERDÓCIO _____

5) LOCAL DE TRABALHO OU ATUAÇÃO PASTORAL (PARÓQUIA, CENTRO PASTORAL, UNIVERSIDADE, ETC) _____

_____

6) ONDE FEZ OS ESTUDOS ECLESIÁSTICOS? CITAR, POR OBSÉQUIO, A FORMAÇÃO COMPLETA: NOVICIADO, SE FOR O CASO, MAGISTÉRIO, SE FOR O CASO, FILOSOFIA, TEOLOGIA E OUTROS CURSOS, SE FOR O CASO _____

_____

_____

_____

_____

_____

7) FEZ ALGUMA ESPECIALIZAÇÃO RELACIONADA AO ASSUNTO DE NOSSA TESE? (TEOLOGIA MORAL, ÉTICA, PSICOLOGIA, DIREITO CANÔNICO, ETC).

SIM|____| NÃO|____|

7a) SE OS FEZ, FAVOR ESPECIFICAR _____

_____

_____

_____

8) LECIONA OU LECIONOU ALGUMA DISCIPLINA RELACIONADA AO ASSUNTO DE NOSSA TESE?

SIM|____| NÃO|____|

8a) NOME(S) DA(S) DISCIPLINA(S) _____

_____

_____

_____

8b) NOME(S) DA(S) UNIVERSIDADE(S), INSTITUTO(S), ETC _____

_____

_____

8c) ANO (OU ANOS) EM QUE LECIONOU _____

_____

9) ESPECIFICIDADE DE SEU TRABALHO ATUAL: SE É PÁROCO, CAPELÃO, PROFESSOR, SE FAZ PASTORAL OPERÁRIA, CAMPONESA, ETC _____

_____

_____

SEGUNDA PARTE: QUESTIONÁRIO

(PERMITA-ME, NESTA PARTE, O USO DO PRONOME VOCÊ, PARA IMPRIMIR AQUI UM CARÁTER MAIS INFORMAL EM NOSSO QUESTIONÁRIO).

QUESTÃO DE CARÁTER GERAL

1) VOCÊ SE SENTE À VONTADE PARA RESPONDER ESTE QUESTIONÁRIO QUE VERSA SOBRE A RELAÇÃO CLERO-CORPO?

SIM|____| NÃO|____| EM TERMOS|____|

1a) PODE DIZER POR QUÊ? _____

_____

QUESTÕES RELACIONADAS À CULTURA CONTEMPORÂNEA

1) O QUE VOCE PENSA A RESPEITO DA REPENTINA MUDANÇA DE VALORES, NO MUNDO E CULTURA ATUAIS, EM RELAÇÃO À EXPLORAÇÃO MAIS ABERTA OU MAIS OUSADA DO EROTISMO? (OBS. NÃO HÁ NECESSIDADE DE SUAS POSIÇÕES SEREM IDÊNTICAS ÀS DA IGREJA).

A) SUA POSIÇÃO

B) O QUE VOCÊ CONSIDERA SER A POSIÇÃO DA IGREJA

1a) E QUANTO À MESMA QUESTÃO EM RELAÇÃO À PORNOGRAFIA?

A) SUA POSIÇÃO

B) O QUE VOCÊ CONSIDERA SER A POSIÇÃO DA IGREJA

2) DE MODO GERAL VOCÊ PENSA QUE HÁ MUITA PERMISSIVIDADE EM RELAÇÃO AO EROTISMO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA?

SIM|____| NÃO|____|

EM TERMOS, DEPENDENDO DE SETORES DA CULTURA|____|

3) VOCÊ PENSA QUE A CULTURA CONTEMPORÂNEA VIVE HOJE UMA FASE QUE PODERÍAMOS CHAMAR DE "RESGATE DO CORPO" OU INGRESSAMOS DE VEZ NUMA ERA DE "SODOMIA" ERÓTICA, FRUTO DA PRÓPRIA DEBILIDADE MORAL DE NOSSO TEMPO E DA CIVILIZAÇÃO? EXPRESSE BREVEMENTE SUA POSIÇÃO

4) VOCÊ SE SENTE PREPARADO PARA EXPLORAR (EM SUAS HOMILIAS, SUAS AULAS, ETC) OS TEMAS REFERENTES À VIDA CONTEMPORÂNEA NO QUE TANGE ÀS RELAÇÕES ENTRE EROTISMO, PORNOGRAFIA,

CORPO, PRAZER, MORAL, ETC?

SIM|____| NÃO|____| EM TERMOS|____|

4a) VOCÊ ACHA QUE A IGREJA ESTÁ PREPARADA PARA OS DESAFIOS DA VIDA CONTEMPORÂNEA A PROPÓSITO DESTAS QUESTÕES?

SIM|____| NÃO|____| EM TERMOS|____|

5) DO SEU PONTO DE VISTA, QUE TEXTOS BÍBLICOS SÃO OS MAIS SUGESTIVOS PARA TRATAR DA SEXUALIDADE? _____

6) VOCÊ PODERIA CONTRAPOR, EM POUCAS PALAVRAS, OS VERSOS CÂNTICOS DOS CÂNTICOS ÀS CARTAS DE SÃO PAULO, EM VISTA DA COMPREENSÃO DA SEXUALIDADE E DO EROTISMO? _____

7) A SEXUALIDADE, COMO SABEMOS, É ESSENCIAL À NATUREZA HUMANA. PERTENCE À "IMAGO DEI". DEUS, EM SEU FILHO UNIGÊNITO, ASSUMIU A VIDA HUMANA EM TODA SUA DIMENSÃO (MENOS NO PECADO) PARA REDIMI-LA. ("O VERBO SE FEZ CARNE E HABITOU ENTRE NÓS."). COMO RELACIONAR CASTIDADE E CELIBATO À SEXUALIDADE E EROTISMO? QUAL O OBJETIVO DESTES COM RELAÇÃO ÀS DIMENSÕES DA NATUREZA HUMANA? VOCÊ OS ENCARA COMO SIMPLES IMPOSIÇÃO (HISTÓRICA) QUE PRECISA SER CUMPRIDO A SERVIÇO DA FÉ E DO REINO DE DEUS? EXPRESSE BREVEMENTE SUA POSIÇÃO. _____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

8) COMO PADRE, CELIBATÁRIO, SECULAR OU RELIGIOSO, VOCÊ SE SENTE PLENAMENTE CAPACITADO PARA ORIENTAR E AUXILIAR OS FIÉIS, NOTADAMENTE OS CASAIS, NO ENFRENTAMENTO DOS PROBLEMAS CONTEMPORÂNEOS RELACIONADOS AO SEXO E À SEXUALIDADE, AO HOMOSSEXUALISMO, À "SOLIDÃO" A DOIS, ÀS EXPERIÊNCIAS MAIS OUSADAS COMO RELAÇÕES PRÉ-MATRIMONIAIS, "CASAMENTOS ABERTOS", ETC?

SIM|____| NÃO|____|

EM TERMOS, DEPENDENDO DA SITUAÇÃO EM SI,

PARTICULAR |____|

9) VOCÊ VÊ ALGUMA RELAÇÃO ENTRE ERÓTICA E POLÍTICA, ERÓTICA E CULTURA, ERÓTICA E RELIGIÃO, OU ESTAS PRESUMÍVEIS RELAÇÕES SOAM COMO ALGO EXTEMPORÂNEO, INADEQUADO OU ATÉ IDEOLÓGICO? EXPRESSE BREVEMENTE SUA POSIÇÃO. _____

10) O PRAZER, ASSIM COMO A DOR, O SOFRIMENTO, A ALEGRIA, ETC, É UMA DIMENSÃO DA NATUREZA HUMANA E NELA TEM SEU ESPAÇO, MESMO QUANDO NEGADO. HOJE VIVEMOS NUM TEMPO EM QUE O PRAZER - ENTENDIDO AQUI NA SUA DIMENSÃO ERÓTICA - VAI SENDO POSTO EM EVIDÊNCIA, OCUPANDO ESPAÇOS CADA VEZ MAIORES, MESMO COMO "MERCADORIA" DE CONSUMO. (VIDE O CRESCENTE APELO À SEDUÇÃO NOS PRODUTOS VEICULADOS PELA MÍDIA, ASSIM POR DIANTE). NO SEU ENTENDER, COMO DEVE SER ENCARADA A QUESTÃO DO PRAZER E DO ESPAÇO QUE ELE VEM OCUPANDO? POR EXEMPLO, O PRAZER É ABSOLUTAMENTE INCONCILIÁVEL COM A MENSAGEM DA FÉ? COMO EQUACIONAR VERTENTES TÃO DISTIN-

5) SE VOCÊ FOSSE CONVIDADO A PARTICIPAR DE UM DEBATE SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE VIDA CONTEMPORÂNEA E EROTISMO OU VIDA CONTEMPORÂNEA E PORNOGRAFIA (EROS PORNOGRAFADO) VOCÊ SE SENTIRIA À VONTADE?

SIM |____| NÃO |____| EM TERMOS |____|

5a) AINDA A PROPÓSITO DESTE PRESUMÍVEL CONVITE PARA PARTICIPAR DE UM DEBATE, CONFERÊNCIA, SEMINÁRIO, ETC, VOCÊ SENTIRIA NECESSIDADE DE CONSULTAR A COMUNIDADE RELIGIOSA (OU REGULAR) ONDE VIVE OU MESMO PEDIR PERMISSÃO ÀS INSTÂNCIAS SUPERIORES DA IGREJA PARA DISCORRER SOBRE TAIS ASSUNTOS?

SIM |____| NÃO |____|

EM CASO POSITIVO PODERIA EXPLICITAR MAIS? _____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

5b) NESTE CASO VOCÊ SENTE QUE SUAS POSIÇÕES SOBRE OS REFERIDOS ASSUNTOS PODERIAM VIR A CAUSAR PROBLEMAS (PELO MENOS ALGUMA POLÊMICA) À IGREJA OU À SUA COMUNIDADE?

SIM |____| NÃO |____|

EM CASO POSITIVO, PODERIA EXPLICITAR MAIS? _____

_____

_____

_____

_____

_____

6) DIGAMOS, POR UMA EXTREMADA HIPÓTESE, QUE VOCÊ SE ACHA DIANTE DE PESSOAS, NUMA REUNIÃO SOCIAL QUALQUER, (UM CLUBE, UMA RODA DE AMIGOS, ETC.) E ELES, DELIBERADAMENTE, E ATÉ MESMO COMO PROVOCAÇÃO, COMEÇAM A RODAR UM FILME COM CENAS ERÓTICAS OUSADAS, NUMA SITUAÇÃO DIFÍCIL DE SE RECUAR, QUAL SERIA SUA REAÇÃO?

AVALIAÇÃO FINAL.

1) VOCÊ POR VENTURA SENTIU ALGUM EXAGERO NAS QUESTÕES AQUI LEVANTADAS? AS RELAÇÕES ESTREITAS E VIBRANTES ENTRE CULTURA E VIDA CONTEMPORÂNEAS COM O EROTISMO (OU MESMO PORNOGRAFIA), SEXO, PRAZER, MORAL, CORPO, ETC, NÃO SE COADUNAM COM O QUE VOCÊ, COMO SACERDOTE DE CRISTO E DA IGREJA VIVE E PERCEBE NA VIDA CONTEMPORÂNEA? FAVOR FAZER, BREVEMENTE, SUA AVALIAÇÃO FINAL.

QUE ESTA PESQUISA SIRVA TÃO SOMENTE PARA CONTRI - BUIR PARA A EVOLUÇÃO, AINDA MAIOR, DA RELAÇÃO ESTREITA ENTRE A IGREJA E A CULTURA CONTEMPORÂNEA, COMO TEM SIDO O ANSEIO DO CLERO E DOS FIÉIS, E COMO TEM-SE REFLETIDO NAS EXORTAÇÕES, CARTAS PASTORAIS, ENCÍCLICAS (ETC) DO MAGISTÉRIO ECLESIÁSTICO.

COM SINCEROS AGRADECIMENTOS.

CAMPINAS, PRIMEIRO SEMESTRE LETIVO DE 1990.

OTAVIANO PEREIRA.

UNICAMP
PROGRAMA DE FILOSOFIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO.