



FACULDADE DE TEOLOGIA
NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

ANO I — Nº 1
OUT/DEZ DE 1992

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA
(Publicação trimestral)

FACULDADE DE TEOLOGIA
NOSSA SRA. DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 — 04263-100 — Tel. 274-8600
Ipiranga — São Paulo — Brasil

Diretor: Pe. Dr. José Adriano

Redator: Pe. José Arnaldo Juliano dos Santos

Conselho de redação: Pe. Dr. Celso Pedro da Silva
Pe. César Teixeira
Pe. Dr. Francisco Martins
Pe. Pedro Luiz Stringhini
Pe. Dr. José Benedito Simão

Administrador: Pe. Dr. Martin Segú Girona

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

ISSN: 0104-0529

APRESENTAÇÃO

05

ARTIGOS

A EXPRESSÃO "ESTE POVO" NO "LIVRO DO EMANUEL"

Daniel Picolli _____ 07

CONSCIÊNCIA E TESTEMUNHO

José Adriano _____ 15

DEUS DA VIDA E OS DESAFIOS ECONÔMICOS

Jungo Mo Sung _____ 23

A DOMINAÇÃO COLONIAL VISTA PELOS INDÍGENAS

BRASILEIROS
Riolando Azzi _____ 39

PATRIARCALISMO, IGREJA E MULHER

Ivone Gebara _____ 55

NOTAS E COMENTÁRIOS

EXCLUSÃO DA COMUNHÃO DE VIDA E FALTA DE AMOR DO C.
1057 COMO POSSÍVEL TÍTULO DE NULIDADE MATRIMONIAL...

Martin Segú Girona _____ 69

TESES E DISSERTAÇÕES

75

A Igreja latino-americana vive o momento de definição dos seus rumos, no sentido de busca de uma nova comunicação para uma nova evangelização do continente, nas vésperas do terceiro milênio. Os desafios são inúmeros: O crescente empobrecimento, o peso da dívida externa, o clamor das culturas dos excluídos historicamente, a cidade que se tornou centro de decisões e lugar de anonimato massificante com seus problemas de marginalização, desemprego e violência.

Tudo isto e muito mais, vem exigindo da própria Igreja uma atitude pastoral que a transforme em expressão solidária das angústias e esperanças do povo deste continente. Neste contexto o debate teológico se amplia e se torna um instrumento de vital importância para a cristalização de opções.

Motivados pelo significado deste momento eclesial voltamos com as nossas publicações na dupla intenção de participação e colaboração para com o debate teológico emergente.

Assumindo agora a Revista de Cultura Teológica, apresentamos aqui o seu primeiro número na certeza que os estudos por ela publicados venham constituir úteis reflexões para todos os que se sentem comprometidos com a definição dos rumos da evangelização latino-americana.

A Redação

A EXPRESSÃO "ESTE POVO" NO "LIVRO DO EMANUEL" (ISAÍAS 6,1-9,6)

PROFECIA E GRUPOS DOMINANTES EM CONFLITO

Pe Daniel Picolli

INTRODUÇÃO

Na minha experiência de trabalho pastoral e de leitura popular da Bíblia junto às CEB's do Nordeste, pude constatar que a prática e a mística profética têm grande valor para a caminhada. Sobretudo na crise e no conflito, a profecia constitui um elemento fundamental para o discernimento de uma prática solidária e libertadora. Nesta perspectiva, a profecia continua sendo relida e atualizada em diferentes contextos.

As profecias de Isaías mereceram, tanto no passado como no presente, uma atenção especial neste processo de releitura e atualização. O Novo Testamento e a Tradição Católica têm

destacado sobretudo as profecias contidas no chamado "*Livro do Emanuel*" (Is 6,1-9,6; Cf Mt 13, 14-17).

A expressão "*este povo*" é um dos elementos que mais se sobressai nesta unidade literária; aparece cinco vezes em dois capítulos (6,9-10; 8,6.11-12) A partir desta constatação inicial, levantamos a hipótese que a expressão "*este povo*" tem destaque nesta unidade e está ligada a questões fundamentais e atuais da profecia.

Delimitamos os nossos estudos à análise desta expressão no "*livro do Emanuel*". Comparamos, em seguida, os resultados desta análise com o uso da mesma expressão, no restante dos caps. 1-39 de Isaías.

I. OBJETIVO DA TESE

Uma vez constatando que a expressão "este povo" se destaca no "livro do Emanuel",¹, nos propomos definir quem é "este povo" em 6, 9-10, 8,6,11-12 e também em 9,15; 28,11; 14 e 29,13-14.

Para realizar este estudo, analisamos inicialmente a estrutura literária de 6, 1-9,6, o horizonte histórico ideológico-religioso desta unidade. A esse respeito, constatamos divergências de opiniões entre os comentaristas. Não foi nossa intenção, e nem é objetivo deste trabalho, discutir detalhadamente todas as questões exegéticas relativas ao "Livro do Emanuel". O nosso objetivo principal foi focalizar o contexto histórico, a época da profecia e o contexto ideológico-religioso, para, à luz desta análise, compreender o significado literal, sociológico e teológico da expressão "este povo".

II- ALGUNS DADOS RELATIVOS AO CONTEXTO HISTÓRICO DO "LIVRO DO EMANUEL"

O dado principal, constatado nesta análise, foi que boa parte do "Livro do Emanuel" (6,1-8,18) pertence ao primeiro período da atividade profética de Isaías (736-732 a.C.). Este período esteve marcado principalmente pelo conflito siro-efraimita.² A reda-

ção isaianica destas "memórias" é dos anos 732-730 a.C.

Estamos, portanto, na época da crise entre Judá e a "Liga siro-efraimita", durante o reinado de Acáz. Razin de Damasco e Facéia de Samaria planejavam colocar um outro pretendente no trono de Judá ("o filho de Tabeel", Cf.7,6). Diante desta ameaça, Acáz pediu ajuda à Assíria. Este foi o motivo principal que provocou o conflito entre o profeta Isaías e os grupos dirigentes de Jerusalém.

No nosso estudo, analisamos cada uma das perícopes que contém a expressão "este povo", sempre a partir deste "conflito central". A compreensão do contexto e a intencionalidade do autor, foram elementos indispensáveis para precisar o significado das palavras e das expressões usadas pelo profeta ("este povo", "povo", "meu povo", "teu povo", "seu povo", "casa de Davi-Casa de teu Pai" e "o habitante de Jerusalém").

III- A EXPRESSÃO "ESTE POVO" NO "LIVRO DO EMANUEL"

Uma vez definida a estrutura literária do "Livro do Emanuel"³ e o seu contexto histórico, optamos por analisar primeiro o oráculo das "águas de Siloé" (8,5-8) e, logo em seguida, a unidade de 8,11-15 completamos

esta análise com o estudo de expressões similares presentes no cap 7 ("teu povo", "seu povo", "casa de Davi casa de teu pai"). Sucessivamente, analisamos a expressão "este povo" no cap 6 (v.9-10).

1."ESTE POVO" EM 8,6

O oráculo em questão (8,5-8) tem provocado discussão entre os comentaristas. Os pontos mais polêmicos são: a interpretação da frase "já que 'este povo' rejeitou as águas de Siloé que correm mansamente e se alegrou (apavorou?) com Razin e o filho de Romelias" (v.6); a presença da expressão "ó Emanuel" (v.8b), a delimitação do dito profético original e a identificação da expressão "este povo" ("este povo" do v.6a corresponde a "Judá" do v.8a).

O oráculo das "águas de Siloé" deve ser entendido como uma crítica à política dos dirigentes de Jerusalém que, diante da ameaça siro-efraimita (Cf 7,1-2 . 5-6), recorreram à proteção assíria. Este pedido de ajuda, em vez de trazer segurança e proteção, trará destruição e morte para Judá (v.7-8).

Com relação à frase "este povo rejeitou as águas de Siloé...", entende-

mos que ela representa a acusação do profeta contra os grupos dirigentes de Jerusalém, que rejeitaram a proteção divina. O que está em jogo é o discernimento diante de uma situação de perigo (ameaça siro-efraimita). Este discernimento exige fé e confiança em Javé: "se não crederdes, não vos mantereis firmes" (Cf 7,9b). A estabilidade do trono de Davi e a segurança de Sião, para o profeta, dependem exclusivamente da proteção divina.

Quanto à expressão "ó Emanuel" (v.8b), a grande maioria dos comentaristas concorda que se trata de um acréscimo posterior.

Com relação à delimitação do dito profético original, constatamos que a forma literária, a linguagem e o estilo mudam sensivelmente a partir do v.7b ("o rei da Assíria e o seu peso todo. E subirá por cima...") Por isso, somos da opinião que o dito profético original compreende o v.6 (=fundamentação de dito profético) e o v.7a (= ameaça ou castigo), segundo o esquema clássico dos "ditos proféticos" fundamentação ("já que")- ameaça/ castigo ("por isso: eis que")⁴.

Levando em conta estes elementos, concluímos que o profeta dis-

1 - A expressão "este povo" aparece dez vezes em Is 1-39; seis vezes somente nos caps. 6-9 (6, 9-10; 8,6. 11-12 e 9,15). Não encontramos esta expressão no restante do livro de Isaías. Cf. MANDELKERN Solomon: *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Tel Aviv, M. Gottsteinii Ediciones, 1971, p.885-892.

2 - Com relação a este conflito, Cf. THOMPSON Michael E. W., *Old Testament interpretation of the syro-ephraimite war*. In: *Situation and Theology*, Sheffield, The Almond Press, 1982, p.22-62. O autor dedica o cap III às "memórias de Isaías" relativas a este conflito. Cf. Também GOTTWALD Norman K; *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p.358 ALONSO SCHOKEL Luis & SICRE DIAZ José Luiz, *Profetas I. Isaías e Jeremias*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p.105.

3 - A unidade literária 6,1-9,6 pertence a uma estrutura maior que abrange parte do cap.5 e chega até o cap 10, formando uma moldura literária na qual se situam os caps. 6-9. Podemos expressar esta estrutura literária da seguinte forma: 5,8-24: oráculos de desgraça contra os chefes judaítas; 5,25-30: invectivas contra Israel; 6,1-9,6: "Livro do Emanuel", 9,7-21: invectivas contra Israel; 10,1-4: oráculos de desgraça contra chefes judaítas. Cf. GOTTWALD, N. K; op. cit; p. 362. Também AUVRAY Paul. *Isaie 1-39* (Coleção "Sources Bibliques"), Paris, J. Gabalda Éditeurs, 1972, p. 85.

4 - WILDBERGER Hans. Reachazar. In. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Ediciones Cristandad, 1985, cols.1200-1217. Também MORIARTY Frederick L. *Isaia 1-39*. In: *Grande Comentário Bíblico Queriniana*, Brescia, Editrice Queriniana, 1973, p.350. Ellis, Peter F. "1-2 Re", in: *Grande Comentário Bíblico Queriniana*, Brescia, E. Queriniana, 1973, p.238. CROATTO Severino José. *Isaías: o profeta da justiça e da fidelidade*. Vol.I, 1-39 (coleção "comentário Bíblico"), São Paulo, Vozes, 1989, p.68. SCHWANTES Milton. *Isaías (textos selecionados)*. Série: Exegese, vol.8, fascículos 1-2, São Leopoldo, Setor de Publicações Faculdade de Teologia da IECLB (distribuição interna), s.d; p.143.

tingue entre a culpa ("este povo rejeitou as águas de Siloé") e o castigo (v.7-8). Ao contrário da maioria dos autores, nós somos da opinião que "este povo", do v.6, não se refere ao povo em geral, mas somente aos grupos dirigentes de Jerusalém. Estes são culpados de terem rejeitado a proteção divina. O castigo, porém, atingirá toda a população de Judá (v.8a).

2. "ESTE POVO" EM 8,11-12

No oráculo de Is 8,11-15, encontramos uma estrutura literária e uma linguagem característica. Por meio delas, o profeta destaca o "conflito central". De um lado, estão "este povo", "as suas casas de Israel" e "o habitante de Jerusalém", de outro, o profeta, o grupo dos "vós" e o próprio "Javé dos exércitos".

Deus, no começo do oráculo (v.11), ordena ao profeta de afastar-se do "caminho deste povo". Esta instrução tem uma motivação de ordem religiosa e o v.13 aponta nesta direção. Para Isaías, a santidade de Javé deve ser proclamada por uma prática (também política) diferente e da conduta de "este povo" ("caminho" indica também conduta). O mesmo Deus, que sustenta e dá força ao profeta (Cf v.17), é também "pedra de tropeço e rocha de obstáculo para as duas casas de Israel" (Cf. v.14).

Os tradutores e os comentaristas encontram dificuldade em traduzir e

interpretar a palavra "conspiração" (v.12). Também encontraram dificuldade na identificação dos ouvintes de Isaías ("vós")⁴.

Quanto à primeira questão, somos da opinião que também Isaías foi acusado de pertencer ao grupo que queria derrubar Acáz do trono. Não temos, porém, maiores informações a esse respeito. Acredito que esta acusação se deve ao fato de Isaías ter-se manifestado contrário à decisão da corte de pedir ajuda à Assíria.

Com relação ao grupo "vós" (v. 12-13), acredito tratar-se dos filhos do profeta, dos discípulos e, provavelmente, de outros ouvintes que também se manifestaram contrários à política de Acáz.

Levando-se em conta o contexto e o âmbito específico deste oráculo, a sua estrutura literária e a sua linguagem simbólica, concluímos que a expressão "este povo", em 8,11-12, se refere ao rei Acáz, à sua corte, aos seus conselheiros e militares responsáveis pela segurança do trono. Também neste caso, como em 8,6, "este povo" não indica toda a população de Judá, mas os grupos dirigentes de Jerusalém.

3. AS "EXPRESSÕES SIMILARES" DO CAP 7.

Analisando algumas expressões presentes no cap. 7, verificamos que "teu povo" e "seu povo" são idênticos. O profeta se refere à corte do

rei Acáz e aos que têm ligação com o palácio. Quanto à "casa de Davi" e à "casa de teu pai" (7,17), concluímos tratar-se da família do rei, do seu clã e dos davididas. Com relação à expressão "o habitante de Jerusalém", somos da opinião que se trata de uma expressão técnica para indicar o rei de Judá⁷.

Como pode-se observar, todas estas expressões, presentes no capítulo 7, indicam grupos e pessoas que exercem o poder em Judá, durante os anos 736-732 a.C., época do conflito siro-efraimita.

4. "ESTE POVO" EM 6,9-10

Partindo da constatação de que Isaías tinha sido enviado, pelo próprio Javé, ao rei Acáz e à sua corte (7,3), e que este povo rejeitou a proteção divina (8,6) e o sinal do "Emanuel" (7,12), cabe perguntar: porque isto aconteceu? como explicar esta falta de compreensão e este fechamento total? A resposta está em 6,9-10: "Este povo" rejeitou a proteção divina por falta de compreensão. O seu "coração" ficou endurecido; os seus "ouvidos" tampados e os seus "olhos" fechados. Para "este povo" não há nenhuma chance de cura ou de conversão. A construção literária (o "quiasmo" do v.10) deve ser entendida, a meu ver, como uma alusão aos três níveis de atuação da corte de Jerusalém: político (= "coração"), ideológico (= "ouvidos") e religioso (= "olhos").

Os v. 9-10 referem-se, portanto, não ao povo em geral, mas ao rei Acáz e aos seus ministros ("coração deste povo"). Por falta de compreensão, tomaram decisões erradas (o coração é o órgão das decisões). Isto aconteceu porque os seus conselheiros ("ouvidos deste povo") não escutaram a Javé, que falava por meio do seu profeta. Eles deram à corte conselhos errados e contrários à vontade de Deus.

Também os sacerdotes e os profetas ligados à corte ("olhos deste povo") não compreenderam que o "Emanuel/Deus-Conosco" não seria garantia irrestrita e incondicional de proteção e de segurança para o trono ("se não crederes, não vos mantereis firmes"; Cf. 7,9b). A falta de discernimento, produziu falsa segurança e decisões contrárias à vontade de Deus. Por tudo isto, Javé abandonou "este povo". As palavras e a prática do profeta acabam endurecendo, ainda mais, o coração dos grupos dirigentes de Jerusalém.

IV. "ESTE POVO" NO RESTANTE DOS CAPS. 1-39

Além de 6,9-10 e 8,6. 11-12, a expressão "este povo" encontra-se cinco vezes também no restante dos capítulos 1-39 de Isaías.

1. "ESTE POVO" EM 9,15

A grande maioria dos comentaristas concorda que a frase "os condutores deste povo" se refere aos chefes militares e políticos de

5 - WOLFF Hans Walter. *As fundações dos ditos proféticos de salvação e de desgraça*, São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1985, p.24.

6 - Com relação à palavra "conspiração", houve quem traduzisse por "duro", "pesado"; outros leram "santo". Cf. AUVRAY, P. op. cit; p.144. Também: STEINMANN Jean. *Le Prophète Isaïe: sa vie, son oeuvre et son temps* (Col. "Lectio Divina"-5), Paris, Les Édition du Cerf, 1950, p.247. Também Cf. CROATTO, S. J; op. cit; p.70 e SCHWANTES, M, op. cit; p.147.

7 - O verbo "sentar-se", "estar estabelecido", se encontra muitas vezes associado ao trono ou ao reino, tornando-se assim uma expressão técnica ao trono ou ao reino. Por tudo isto, "foi mostrado em estudos recentes que a expressão pode se referir não à população em geral e sim aos governantes, os que se sentam nos tronos". Cf. CROATTO, S.J; op. cit, p.71.

Samaria. O profeta acusa-os de terem conduzido a população do reino do Norte por caminhos errados, provocando assim a destruição total (722/721 a.C.).

2. "ESTE POVO" EM 28,11-14

Pelos elementos presentes no texto, constatamos que o oráculo de Is 28, 7-11 se refere a um grupo específico: "O sacerdote e o profeta" (28,7), que zombaram de Isaías. Por isso, o próprio Javé zombará deles, falando-lhes numa língua incompreensível (28,13). Neste oráculo, o contexto e a época mudam. Estamos, agora, no reinado de Ezequias, quando Judá preparava, em segredo e com o apoio do Egito, a revolta contra a Assíria (711-705 a.C.). O conflito, porém, continua sendo idêntico ao que encontramos em 6,9-10 e 8,6. 11-112. Isaías entra novamente em confronto com os responsáveis religiosos ligados à corte e os conselheiros políticos (28,14) do rei Ezequias. O motivo do conflito é, mais uma vez, a falta de compreensão de "este povo" e a aliança política de Judá com o Egito (28,15).

3. "ESTE POVO" EM 29,13-14

O oráculo de 29,9-16 é da mesma época do anterior (711-705 a.C.). O profeta se refere novamente a um grupo específico. A glosa explicativa do v.10 confirma esta interpretação. A expressão "este povo" indica, aqui também, os grupos dirigentes de Jerusalém ligados à corte do rei Ezequias.

V. CONTRIBUIÇÕES E CONFRONTO COM DIFERENTES COMENTÁRIOS À EXPRESSÃO "ESTE POVO".

A pesquisa bíblica, relativa à expressão "este povo", trouxe preciosas contribuições à nossa tese e também questões polêmicas. As maiores contribuições vieram dos autores que procuram definir se a expressão "este povo" refere-se a toda a população ou a grupos específicos. Entre estes autores, destacamos J.S Croatto, L. Sicre, M. Schwantes, P. Auvray, M. E. W. Thompson, J.M. Asurmendi e R. B. J. Scott⁸.

Por outro lado, um grupo considerável de autores interpreta a expressão "este povo" num sentido amplo e genérico⁹. Para eles, "este povo" indi-

ca toda a população de Judá ou de Samaria. Somente em 9,15 ("condutores deste povo") e em 28,14 ("governantes deste povo"), estes comentaristas afirmam que Isaías se refere aos grupos dirigentes e não ao povo em geral.

Entre todos estes autores, J. Bohemer¹⁰ é o único a ter dedicado um artigo específico à expressão "este povo". As suas afirmações, porém, são polêmicas. Para J. Bohemer, esta expressão é fruto de uma inserção redacional e não tem conotação de desprezo ou de rejeição. O autor afirma que "encontramos, em Isaías, atitude de desprezo e de rejeição. Porém, não contra o seu povo, mas contra os seus chefes, os seus anciãos, os sacerdotes, os profetas, numa palavra: contra os que governam"¹¹.

O limite de J. Bohemer consiste, a meu ver, em não identificar justamente este povo com "os guias que governam" o povo. Nós, ao contrário, afirmamos que a expressão "este povo" foi forjada por Isaías e tem destaque em 6,1-9,6. Afirmamos também que a expressão tem sempre uma conotação negativa. Chegamos a esta conclusão, não analisando a expressão em si, como faz J. Bohemer, mas levando em conta o contexto em que aparece a expressão "este povo" e o "conflito central" entre o profeta e os grupos dirigentes. Quanto à afirmação que esta expressão seria uma inserção redacional, nenhum outro autor apóia esta tese de J. Bohemer.

Uma outra questão polêmica encontra-se no oráculo das "águas de Siloé" (8,5-8). Este povo, do v.6a, corresponde a "Judá" do v.8a? Vários comentaristas, como M. Schwantes e L. Alonso Schokel, entendem que "este povo" e Judá correspondem. Nós levantamos duas hipóteses; a primeira baseada na análise literária do oráculo, seria considerar como dito profético original somente os v.6-7a. Neste caso, "este povo" não corresponde a Judá. A segunda hipótese, baseada na análise sociológica, seria distinguir entre a "culpa" deste povo e o "castigo". A destruição atingirá toda a população de Judá. Esta interpretação, apoiada também por J. S. Croatto, J. L. Sicre e M. E. W. Thompson¹², é coerente com a nossa análise e com o "conflito central" entre o profeta e os grupos dirigentes de Jerusalém. De fato, Isaías não entrou em conflito com todo o mundo, mas somente com Acáz, a sua corte e os grupos dominantes de Judá.

VI. CONCLUSÕES

A partir da análise literária e sociológica da expressão "este povo", chegamos às seguintes considerações finais.

1. O SENTIDO TEXTUAL DA EXPRESSÃO "ESTE POVO"

O profeta Isaías, ao forjar esta expressão, não generaliza tanto como parece. Ela tem destaque no "livro do Emanuel" e indica afastamento e re-

8 - Cf, por exemplo, CROATTO, J. S; op. cit; p. 179-180; "a expressão "este povo" não é generalizadora mas uma alusão aos dirigentes de Jerusalém. Thomposn, M.E.W., op. cit., p.50-51: "Este Povo" é uma expressão que manifesta o conflito entre Isaías e Acáz durante a crise siro-eframita; ela se refere a um grupo específico e não a todo o povo". Também SICRE José Luís. *A justiça social nos profetas*, São Paulo, Edições Paulinas, 1990, p.265 e 279.

9 - Autores que interpretam "este povo" num sentido amplo genérico: ALONSO SCHOKEL, L. & SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I*, p.144; 154;156 e 152. MORIARTY, Frederick L. *Isaia 1-39*. In: Grande Comentario Bíblico, Queríniana, p.348;351 e 359-360. RIDDERBOS, J. *Isaías*, p.59;108-111 e 224. KAMP, Peter W. Van de, *O profeta Isaías*, p.30; 39-40 e 116. GIROTTI, Giuseppe. *Il libro di Isaia*. In: *Introduzione Generale ai profeti*, p.197 e 235. PENNA, A; *Isaia*. In. *La Sacra Bibbia*, p.88; 108; 124 e 270. KAISER, W. C. Jr; *Teologia do Antigo Testamento*, p.214. KAISER, Otto; *Isaiah 1-12*, p.131 e 190. ASURMENDI, Jesus M; *Isaías 1-39*, p.29. RONDELEUX, L. J; *Isaie et le prophétisme*, p.60. LA SAINTE BIBLE: *Test avec commentaires*, p. 55. STEINHMANN, Jean. *Le prophète Isaie*, p.41. AUVRAY, Paul. *Isaie*, p.90-91. Os comentários Judaicos e o Targum "Jonatã". DELITZCH, Franz, *Jesaja*, p.102 e 127.

10 - BOEHMER Julius; *Dieses Volk*. In. *Journal of Biblical Literature*, volume XLV, 1926, p.134-148.

11 - *ibidem*, p.148

12 - CROATTO, S J; op. cit; p.68; SICRE, L; op. cit; p.265 e 279. THOMPSON, M. E. W; op. cit; p.50-51.

jeição, ao contrário da expressão "meu povo", que indica pertença e familiaridade seja como profeta, seja como Javé. "Se diz este povo, então é porque o rejeitou"¹³. De fato, em momento algum fala-se algo de positivo a respeito de este povo. O contexto literal é sempre de acusação, de crítica e de castigo. Chegamos à conclusão que, de um ponto de vista literário, não nos parece sustentável uma interpretação genérica desta expressão. É preciso verificar caso a caso, levando-se em conta o contexto, a intencionalidade do autor e o âmbito específico no qual se encontra a expressão "este povo".

2. O SENTIDO HISTÓRICO E SOCIOLÓGICO DA EXPRESSÃO "ESTE POVO"

O estudo mostrou que, por trás da expressão "este povo", estão a crise e o conflito entre a profecia e os grupos dirigentes de Jerusalém. Concretamente, o conflito entre Isaías e as cortes do rei Acáz (6,9-10, 8,6.11-12) e do rei Ezequias (28,11-14). Somente em 9,15, a expressão se refere aos dirigentes de Samaria.

3. O SENTIDO TEOLÓGICO DA EXPRESSÃO "ESTE POVO"

Neste estudo, verificamos que a expressão "este povo", além, de ter a sua origem no confronto e no conflito com os grupos dirigentes de Jerusalém, está relacionada à prática e ao conteúdo da profecia de Isaías. Esta profecia é o discernimento da fé, sobretudo em tempo de crise e de conflito, "se não crederdes, não vos mantereis firmes" (Cf. 7,9b). Os tex-

tos analisados enfatizam a dimensão política e ideológica do "conflito central". O fazem, porém, a partir de uma experiência pessoal e de uma profunda visão de Deus, típica de Isaías. Refiro-me sobretudo à experiência de "Javé dos Exércitos" sentado no trono (6,1-2); ao "Emanuel/ Deus-conosco" (7,14); a "Javé dos Exércitos que habita no monte Sião" (7,14); a "Javé dos Exércitos que habita no monte Sião" (8,18) e agarrou o profeta com força (8,11a). Este mesmo Deus, que sustenta o profeta, o envia e lhe dá força na sua missão contra "este povo", é também "pedra de tropeço e rocha de obstáculo para as duas casas de Israel" (8,14); um "laço" e uma "armadilha" para este povo que rejeitou a proteção divina (8,6). Para uns, Deus é proteção e segurança ("conosco está Deus"); para outros ("este povo"), castigo e rejeição.

A crise política foi a oportunidade que os grupos dirigentes de Judá tiveram para o discernimento da real vontade de Deus. Por falta de fé e de compreensão, as palavras do profeta acabaram fechando todas as portas e todas as possibilidades de conversão e de mudança para esta classe dirigente. Por outro lado, as palavras do profeta e a sua prática, trouxeram e continuam trazendo ainda hoje, a certeza de que o "Emanuel/ Deus-Conosco" é a força que sustenta todos aqueles que têm sua confiança em Deus e lutam por vida digna, fraterna e solidária. A estes, afirma Jesus atualizando o profeta Isaías, "é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas a esses ("este povo") não é dado" (cf. Mt 13, 11. 14-15).

CONSCIÊNCIA E TESTEMUNHO

Pe. Dr. José Adriano

A situação conflitual e de sofrimento reclama uma ação testemunhal da Igreja. Para servir o homem, respondendo ao anseio de liberdade e dignidade, em sua missão evangelizadora, ela assuma uma consciência crítica e aguda de si mesma enquanto missionária de Cristo no mundo, e da situação histórica concreta em que vivem os homens. Formar e despertar a consciência para a verdade de Cristo, da Igreja e do homem, é realizar um testemunho objetivo.

Na realidade em que está empenhada em evangelizar e transformar, a Igreja mostra sua face profundamente profética. Seu testemunho continua o testemunho de Cristo¹ como anúncio de sua Palavra e do Reino do Pai, denúncia das situações de pecado contrárias ao Reino e serviço na caridade e na esperança junto àqueles que estão empenhados em construir uma nova humanidade.

O testemunho da Igreja é o mesmo testemunho de Cristo dado em

favor do homem. Diante de uma situação conflitual nem sempre ele é compreendido e aceito, por isso a Igreja muitas vezes paga tributo ao seu projeto missionário e evangelizador. Assim, a história da evangelização e refrontalização da Igreja é também, muitas vezes, uma história de martírio.

I. CONSCIÊNCIA E TESTEMUNHO

A consciência constitui um importante referencial para o testemunho. Ela é considerada fundamental para discernir o desígnio de Deus na história e na vida do povo. À partir da revelação expressa na Sagrada Escritura e interpretada pelo Magistério da Igreja, junto com os sinais dos tempos, ela forma o quadro dentro do qual os cristãos buscam realizar sua vocação².

Na reflexão teológica e também na ação pastoral, a consciência vem entendida como conhecimento e julgamento da realidade objetiva e, ao

1. Cf. LG 12,36

2. R.RINCaN reconhece a consciência como fenômeno universal de importância histórica, in *Praxis Cristiana*, v.I, Madrid 1980, 347-367

mesmo tempo, orientação para uma atitude criativa³.

O Concílio afirmou que a consciência é o núcleo secretíssimo e o sacrário do homem onde ele se encontra só com Deus e onde ressoa a sua voz⁴. Ela se encontra na raiz mais profunda do humano. É o próprio humano considerado no seu núcleo mais íntimo, chamado a desenvolver-se em uma determinada direção: sua humanização. É pela consciência que o homem pode conhecer a existência, os limites e as possibilidades da realidade da qual faz parte. Ele é um ser ético enquanto assume a constituição de sua existência a partir de um projeto de humanização sempre mais pleno⁵.

Na consciência ressoa a voz de Deus, isto é, na sua origem há uma presença divina que não tolhe mas realiza e dá autonomia ao homem,

por isso, o respeito a ela é um direito inalienável da pessoa⁶. O fato do homem estar presente a si mesmo, em sua consciência e, nela ouvindo a voz de Deus, não o torna ensimesmado, ao contrário, a voz de Deus é sempre interpelante a favor do próximo, portanto, reclama a responsabilidade como dever de fidelidade ao Deus que fala na intimidade do homem⁷. O homem responde ao apelo fundamental de sua consciência quando se insere na dimensão salvífica inaugurada pelo Cristo. O vínculo entre o humano e o divino pode ser denominado *consciência moral* porque é abertura às interpelações concretas de Deus em Jesus Cristo. Deus não só revela o que o homem deve fazer ou deixar de fazer, mas cria a consciência como luz que possibilita a resposta ao seu chamado⁸.

3. Segundo C.MAURER (Kthl, v.VII, 270-326) a consciência tem caráter cognoscitivo e julga as ações no contexto das responsabilidades humanas. Na cultura latina é o conhecimento de si e também conhecimento das virtudes e vícios. Para o AT, o Deus que fala, abre o homem à compreensão de si próprio fazendo-o agir com responsabilidade (Dt 30,14). Ouvir a voz de Deus e ter um coração puro é imperativo para o homem. No NT, especialmente em Paulo, é autoconhecimento indicando o homem presente a si mesmo e que se reconhece no querer e no agir em relação à consciência do próximo (Cf. 1Cor 8,9-12) e como ato de julgar-se a si mesmo a partir do juízo de Deus (Cf. 2Cor 1,12; 4,2). Em Hebreus a má consciência é purificada pelo Batismo. A conversão da consciência corresponde ao nascimento do homem novo, daí que o cristão é *homem consciente*. Na 1Pdr 3,16 *syneidesis agapé* indica a vida cristã.

4. GS 16

5. Conforme X.ZUBIRI, A Revelação é presença real de Deus como realidade pessoal no fundo da realidade humana. Essa presença se faz sensível na *voz da consciência*, através da qual está Deus, manifesto sempre no núcleo de todo homem. Não só é possível o acesso a Deus como Deus está acessado por todos os homens e em todo tempo por ser realidade pessoal que subjaz no mundo e no ser humano. O homem, na sua inquietude radical positiva, assume a atitude singular na execução de seus atos, ouvindo a voz da consciência, isto é, sua própria realidade; in *Sobre la esencia*, Madrid 1985.

6. Segundo J.FUCHS, o homem moderno torna-se, dia a dia, mais consciente de sua dignidade pessoal. O próprio Concílio reconheceu o fato da crescente auto-consciência da pessoa humana. Cf. *La coscienza e l'uomo d'oggi* in *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1987, 187-209

7. GS 7

8. Cf. F.X.DURRWELL, *In Libertatem vocatis estis*, *Miscellanea Bernhard Häring*, in *Studia Moralia*, XV (1977) Roma 1977.

Na Sagrada Escritura a consciência é o lugar da interpelação de Deus e da eclosão de todos os desejos, intenções e atos do homem⁹. J. Dupont afirma que "a consciência, iluminada pelo Espírito e pela lei interna da caridade, tem a possibilidade de discernir a vontade de Deus e o que agrada ao Senhor. Assim, a consciência, identificada com o coração, é uma instância e função da pessoa"¹⁰.

II. CONSCIÊNCIA E RESPONSABILIDADE

Consciência e responsabilidade estão muito próximas e até intimamente unidas, isto é, a consciência, enquanto conhecimento e vivência do real, está unida à consciência moral enquanto julgamento do dado objetivo. Assim, a consciência psicológica é a consciência testemunho que vê e experimenta, e a consciência moral é a consciência julgadora. Ela acrescenta ao testemunho o seu valor¹¹. O homem consciente, portanto, é responsável de julgar corretamente o mundo em que vive, junto com os outros homens, e agir responsabilmente para humanizá-lo.

Nesse sentido, a consciência moral possui uma dimensão valorativa que se constitui em função da pessoa como parte do testemunho¹². Deus escreve no coração do homem a sua lei e, a dignidade do homem está em obedecer a essa lei¹³. O homem dá testemunho dessa lei agindo responsabilmente no mundo, especialmente com responsabilidade para consigo mesmo e diante daquele que sofre.

A consciência é saber com o outro, ser testemunha, confidente, é também conhecimento reflexivo, portanto, de si mesmo. É ainda um saber-com, compartilhado e dinâmico, enquanto conhecimento e vivência da mesma realidade. Portanto, a voz de Deus que informa a consciência direciona, da mesma forma, à escuta dos apelos concretos da realidade. Por isso, a fidelidade à própria consciência se torna também responsabilidade comunitária na busca de maior realização humana. O Concílio lembrava que "na fidelidade à consciência, os cristãos se unem aos outros homens, para buscar a verdade e para resolver, segundo a verdade, tantos problemas morais que

9. No AT predomina a noção de *coração* como testemunha do valor moral dos atos humanos, por isso, converter a consciência é converter o coração e, a sabedoria é fazer obras boas. No NT a consciência é juízo religioso-moral (2Cor 4,2; 5,11; Rm 13,5); como testemunho (Rm 2,15; 9,1; 2Cor 1,13); disposição moral comum a todos os homens (Rm 2,14); última instância de decisão moral (1Cor 8,10; Rm 14); há o dever de formá-la (1Cor 10,29.30; 11,28; 2Cor 13,5; Gal 6,4) buscando a vontade de Deus (12,2; Ef 5,19) ponderando o que convém (Fil 1,10); tem de ser boa e irrepreensível (At 23,1; 24,16)

10. *Aux origines de la notion chrétienne du conscience morale* in *Studia Helenistica*, nº 5, Paris 1948, 119-153

11. Cf. A.RONDAN, *La conciencia moral*, Madrid 1966, 24

12. D.CAPONE afirma que a dignidade da consciência consiste em ser função e valor da pessoa que dá testemunho em cada decisão moral expressando o ser, em Cristo, Filho de Deus Pai; in *Antropologia, consciência y responsabilidad*, Madrid 1971, 156.

13. GS 16

surgem tanto na vida de cada indivíduo como na vida social. Quanto mais, pois, prevalece a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos sociais afastam-se da arbitrariedade cega¹⁴. Dessa forma, a dimensão alterativa é importante para a consciência do sofrimento do outro, como igual, semelhante. Diante do sofrimento coletivo se descobre o valor da fraternidade. O sofrimento de um atinge a todos e, no sofrimento de todos, ninguém está isento. Fraternidade, solidariedade, bem como a responsabilidade por si e pelo outro, são componentes essenciais da consciência cristã.

III. O CLAMOR COMO APELO À CONSCIÊNCIA

O contexto ao qual se refere esta análise, apresenta a realidade como apelo à consciência humana, especialmente aquela cristã, na busca da justiça como fundamento da vida social e teologal da fé¹⁵.

Medellin já constatava que "um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte"¹⁶, e Puebla acrescentou que "esse clamor agora é claro, crescente, impetuoso e ameaçador"¹⁷. Padre Häring corrobora essa reflexão dizendo que "o homem de hoje apela para a consciência quando protesta contra a intolerância dos indi-

víduos, contra a pressão psicológica ou física dos grupos ou do poder, contra os preconceitos, contra o legalismo carente de sensibilidade para com as exigências do amor e da justiça social, contra a obediência cega, contra a violação cruel das leis promulgadas em favor do bem comum, especialmente daquelas destinadas a tutelar os direitos fundamentais de cada pessoa"¹⁸. Dessa forma, esse clamor é a um tempo apelo à consciência e manifestação da consciência da realidade de sofrimento, isto é, apela e sinaliza uma situação que deve mudar. Paulo VI afirmava em Bogotá que "o problema se agravou porque tomastes consciência de vossas necessidade e de vossos sofrimentos e não podeis tolerar que estas situações perdurem sem apresentar-lhes solícito remédio"¹⁹.

Esse clamor dos que sofrem é o ato próprio de quem é ouvido por Deus. Ele nasce de uma dupla fonte: da grandeza da dor que faz gritar e da certeza da fé de que Deus ouve o grito do homem que sofre. Em Ex 3,7-8 Deus vê o sofrimento e a miséria do povo, ouve o seu clamor e vem em seu socorro. Assim, o clamor pode ser o último recurso que resta na vida, mas será sempre o primeiro em ordem à consciência, isto é, Deus por primeiro desperta a consciência humana para o seu desígnio salvífico. A resposta definitiva

à promessa de vir até o povo para salvá-lo Ele a realizou em Jesus de Nazaré. Jesus é a resposta do Pai ao clamor do povo. Veio para que todos tivessem vida em abundância²⁰.

Finalmente, o clamor daquele que sofre orienta para um projeto de reconquista da humanidade perdida e é também ato de fé num futuro de liberdade. Ele é contestador da injustiça cometida e anunciador da verdade de que, em Deus, todos os homens são iguais.

CONSCIÊNCIA E TESTEMUNHO ECLESIAL

A Igreja manifesta a fidelidade a sua missão evangelizadora numa atitude de escuta. Ela ouve o clamor de uma situação de sofrimento e procura dar uma resposta. Esse é o seu testemunho. Ela toma consciência de si mesma, portanto, consciência reflexa de sua responsabilidade pastoral, não podendo ficar indiferente aos graves problemas que sofrem os homens à quem ela tem de

servir. Reconhece que eles tem agora mais consciência da realidade na qual vivem e que os ameaça. Procura ouvir seu clamor e assumir sua causa, no testemunho profético, na promoção da justiça e numa atitude de serviço²¹. Ela busca ainda formar as consciências para a percepção realista dos problemas. Já que o fato moral encontra seu fundamento na análise objetiva da realidade, cada um deve tomar consciência desse fato porque toca diretamente a consciência que é fonte de decisão moral. É elemento essencial à tarefa da Igreja hoje tornar a consciência ingênua em consciência crítica, despertando-a para o sentido da justiça, da responsabilidade social, da solidariedade e da dignidade, para que todos cheguem ao conhecimento da verdade²².

FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

A consciência cristã deve ser uma consciência reta e bem formada²³, pois ela será sempre uma consciên-

14. ibidem

15. Para um estudo do conceito de justiça em relação à consciência veja. M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, v.III, Madrid 1979, 88-103

16. Pobreza, 2

17. Puebla 89

18. *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, Roma 1974, 197

19. Medellin, Paz, 6

20. Jo 10,10

21. Puebla, 87, 1134, 1138

22. A Instrução *Libertatis Nuntius* ajuda sobremaneira esta reflexão ao colocar as motivações principais para o testemunho da Igreja em relação a consciência: consciência da liberdade e dignidade do homem, consciência do primado da pessoa sobre as estruturas, afirmação dos direitos inalienáveis das pessoas e dos povos; consciência das exigências de condições econômicas, sociais e políticas que possibilitem o pleno exercício da liberdade; consciência dos obstáculos que impedem o desenvolvimento e ofendem a dignidade humana. A Igreja faz suas essas aspirações e as discerne à luz do Evangelho, revelando ao homem a sua dignidade de pessoa chamada a entrar em comunhão com Deus. O Evangelho de Jesus Cristo provoca uma tomada de consciência aguda da profundidade da liberdade humana e compromete toda a Igreja na busca dessa liberdade. Cf. *Instructio De Libertate Christiana et Liberatione* (22/3/1986) AAS LXXIX (5/5/1987), 554-599

23. "Os cristãos tem o dever de formar sua consciência examinando-se a si mesmos (1Cor 11,28; 2Cor 13,5; Gal 6,4) procurando a vontade de Deus (Rm 12,2; Ef 5,10) ponderando em cada ocasião aquilo que lhes convém (Fl 1,10). A consciência deve ser boa e irrepreensível (At 23,1; 24,16). Para o NT não se pode ter uma consciência pura se não tiver a fé perfeita. A fé é condição indispensável para uma consciência moral cristã. É, portanto, religiosa e dialogal"; ver: M.VIDAL, *Moral de Actitudes*, v.I, Madrid 1977, 277

cia assumida na fé, dialogante e aberta à esperança. A retidão da consciência, segundo o Concílio, é que une os cristãos aos homens de boa vontade²⁴ e se torna consciência verdadeira quando se deixa possuir pelo real em seu dinamismo moral na busca da verdade objetiva²⁵. Existe, pois, para os cristãos empenhados na transformação social, econômica e política, um compromisso de conhecer a verdade objetiva, real, e deixar-se sensibilizar, para poder atuar com consciência reta e verdadeira.

IV. FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA COMO CONSCIENTIZAÇÃO

O tema da formação da consciência afirmado pelo Concílio²⁶ foi entendido por Medellín como "formação da consciência social", denominada de "conscientização"²⁷ e assumido por Puebla como "espírito de crítica" despertado pelo trabalho dos agentes de pastoral²⁸. Na pastoral da Igreja no Brasil o tema foi amplamente difundido no sentido de "permanente educação comunitária" da fé, e da vida social e política²⁹, já que "as estruturas sociais injustas pervertem as consciências e bloqueiam impulsos sadios que nascem do povo"³⁰.

A conscientização se tornou prática de despertar e mover a consciência do outro para uma apreensão e conhecimento da realidade na qual se está inserido, mostrando que, a partir dos valores pessoais e comunitários, pode-se mudar qualitativamente o contexto social³¹. A conscientização quer levar ao discernimento da realidade com o intuito de transformá-la³². Ela começa pela descoberta do significado da existência humana no mundo. "A pessoa humana é um nó de relações"³³. Com isso quer-se dizer que conscientizar é humanizar. A conscientização vem favorecer, em primeiro lugar, a descoberta do sentido profundo da vida humana inserida num contexto histórico e social específico.

A formação da consciência busca a humanização das estruturas sociais: **mundo do trabalho** (sindicatos, associações), **saúde** (hospitais, postos de saúde, centros de atendimento), **política** (partidos, movimentos populares), **economia** (produção industrial, consumo, produção de alimentos). Dessa forma, o processo de conscientização deve transformar a consciência ingênua numa consciência empe-

nhativa³⁴. A conscientização desperta a autenticidade existencial como fidelidade à vocação, à liberdade e à dignidade. A pessoa é livre e, no entanto, precisa fazer-se livre, daí que viver em contínuo processo de busca da liberdade é ato moral bom e obrigatório. Conforme a *Gaudium et Spes* há uma "vontade de liberdade em oposição a uma vontade de poder. Seu fundamento é a consciência da dignidade humana. Esta dignidade encontra no cristianismo seu grau máximo de compreensão e fundamentação"³⁵.

Na apreensão da realidade, dos problemas sociais e de suas causas concretas, descobriu-se uma situação de contradição para a consciência cristã que Puebla classificou de "escândalo"³⁶ por ocorrer num ambiente cristão e de maioria católica. Dessa forma, o processo de formação da consciência, levou em conta o substrato cristão católico do povo, despertando e revalorizando, não só as potencialidades pessoais do indivíduo, mas também do cristão, como membro de uma Igreja, colocando especialmente em relevo o caráter testemunhal de responsabilidade pelo outro. Esse compromisso constitui um fato importante para a militância cristã, pois deu lugar a uma nova maneira de

vivenciar a fé. Tornou-se compromisso histórico³⁷, por isso mesmo crítico, superando uma fase espontânea de apreensão da realidade. A partir da fé e da prática eclesial a realidade circunstante foi, não somente apreendida, mas também julgada. A conscientização se tornou assim "um conhecimento problematizador da realidade, requerendo do homem uma ação transformadora sobre o objeto cognoscível"³⁸.

Nem sempre, porém, o processo de conscientização conseguiu trazer à luz a visão otimista da realidade, de seus valores e possibilidades, refletidos numa mudança de comportamento, atitudes e hábitos. Faltou, segundo A. Hortelano, uma recorrência com maior profundidade ao discernimento do *logos spermatikós*, isto é, a apreensão dos valores da Criação e da Redenção presentes na vida social e, ainda, uma valoração positiva da história da Igreja, já que a consciência cristã é essencialmente eclesial no plano histórico³⁹. O processo da formação da consciência não é puro, por isso, absolutizar posições que são historicamente transitivas, conforme alertou Puebla⁴⁰, pode configurar um dado negativo no balanço do processo de conscientização.

24. GS 16

25. Cf. X.ZUBIRI, o real diz respeito, em primeiro lugar, às relações do homem com as coisas, com os seres, com a história e com Deus como realidade sustentadora da pessoa humana. Há, portanto, um compromisso de todo o ser com a realidade vista, sentida e vivida.

26. GS 87; IM 9,21; DH 14

27. Justiça, 3

28. Nº 77

29. CNBB, Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil, 79

30. Ibidem, 17

31. Ver: A.HORTELANO, Problemas actuales de Moral, v.I, Salamanca 1979, 451-573

32. Cf. A. MOSER, Conscientização e mudança do ethos social brasileiro, in Mudanças na moral do povo brasileiro, Petrópolis 1984, 9-28

33. R.R. BARROS, ¿La educación utilitaria o liberadora?, Madrid 1971, 47

34. O Papa Paulo VI na OA 2, afirmava que "a consciência empenhativa tem por objeto as diferenças flagrantes que subsistem no desenvolvimento econômico, cultural e político das nações"

35. Nºs 12 e 22

36. Puebla 28

37. Sobre a consciência histórica ver: S. FERRARO, *Morale e coscienza storica*, in *Dialogo con Josef Fuchs* (Saggi 26), Roma 1988

38. D. CORCIONE, Poder e autoritarismo no Brasil, in *Perspectivas teológico-pastorais*, São Paulo 1985, 82

39. Cf. *La superconsciencia moral cristiana*, in *La consciencia moral hoy*, Salamanca 1979, 178

40. Nºs. 535-562

Concluindo, pode-se afirmar que o testemunho, como componente indispensável da evangelização, pressupõe uma tomada de consciência da missão, dos valores e da responsabilidade da própria Igreja. Pressu-

põe, ao mesmo tempo, uma tomada de consciência da realidade social para nela inferir e transformar. Ao realizar seu testemunho ela desperta também a consciência do homem possibilitando que ele se torne o agente de sua própria libertação.

DEUS DA VIDA E OS DESAFIOS ECONÔMICOS*

Jung Mo Sung

Neste final do século XX, quando a humanidade se prepara para a entrada no novo milênio e, particularmente, no século XXI, século de tantas ficções científicas, a Igreja da América Latina se põe a meditar sobre os 500 anos de Evangelização e a discutir o futuro da sua missão.

Muitos temas estão em pauta, mas um parece tomar especial predileção dos pobres e dos trabalhadores em geral: o futuro da nossa economia, o sustento do dia-a-dia, a contribuição e o empenho da Igreja neste "lado" fundamental da existência humana. A pergunta quase sempre é a mesma: Em que a Igreja pode contribuir para que as relações e condições econômicas da sociedade possam melhorar? Será que a Igreja tem algo a ver com isto?

Para algumas pessoas e movimentos da Igreja, este tema pode parecer demasiadamente "material", mas todos nós somos obrigados a admitir que sem esta "materialidade" não há povo e nem a Igreja. E se esta "materialidade" da economia é tão vital para os homens, o Deus da Vida deve ter algo a dizer e propor a respeito disso.

Por isso vamos estudar neste pequeno trabalho algumas questões ligadas à relação entre a missão da Igreja de anunciar a boa-nova do Deus da Vida e os desafios econômicos atuais. Como não é possível tratar de todos os desafios, vamos nos restringir a dois principais na atual economia: a nova revolução industrial e a crise da dívida externa dos países da América Latina.

* Este assunto encontra-se mais aprofundado no livro do mesmo autor DEUS NUMA ECONOMIA SEM CORAÇÃO: Pobreza e Neoliberalismo — um desafio à Evangelização, Ed. Paulinas, 1992.

I- TRISTEZAS E ESPERANÇAS DOS POBRES E A MISSÃO DA IGREJA

Há mais de 20 anos, os bispos reunidos na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, foram protagonistas de um acontecimento que "não é — segundo E. Dussel — apenas o acontecimento mais importante da Igreja Latino-Americana do século XX, (mas) ela alcançará importância mundial ainda maior no futuro".¹

A introdução aos documentos de conclusão iniciava assim:

"A Igreja Latino-Americana, reunida na II Conferência Geral de seu episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Assim sendo, não se acha "desviada", mas "voltou-se para o homem, consciente de que" para conhecer Deus é necessário conhecer o homem". Pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem; procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à luz da Palavra, que é Cristo. Procurou ser iluminado por esta Palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento."²

Compreender o momento histórico para compreender "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias"³ do homem latino-americano

no à luz da Palavra para, assim, poder servi-lo, são os grandes desafios assumidos pela Igreja. Como nos ensina o Papa João Paulo II, "em Jesus Cristo, todos os caminhos em direção ao homem, tais como foram confiados de uma vez para sempre à Igreja, no contexto variável dos tempos, são ao mesmo tempo um caminhar ao encontro do Pai e do seu amor"⁴. A Igreja de Jesus Cristo deve superar a tentação do falso dilema: o antropocentrismo ou teocentrismo, colocado pelas várias correntes do pensamento humano, do passado e do presente muitas vezes dentro da própria Igreja, pois "a Igreja, seguindo a Cristo, procura, ao contrário, uní-los conjuntamente na história do homem, de maneira orgânica e profunda".⁵

Para desempenhar esta missão-serviço a que é chamada, a Igreja deve "perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho"⁶. Para tanto, deve conhecer as tristezas e as angústias do homem latino-americano para poder anunciar e compartilhar as suas esperanças e alegrias. Aqui já começa um primeiro problema: esperanças e angústias de que grupos de homens a Igreja deve estar a serviço? As angústias de um especulador financeiro que sofre com as oscilações da bolsa e do dólar e espera aumentar a sua fortuna em alguns milhões de dólares em pouco tempo? As angústias de latifundiários que têm medo da refor-

ma agrária e sonham em "grilar" mais terras? As angústias da classe média que sonha conseguir o seu 2º ou 3º carro e a sua casa de praia num condomínio fechado? Será que são angústias deste tipo que a Igreja está chamada a partilhar? É claro que não.

O estado de miséria e o subdesenvolvimento em que vivem milhões de pessoas são, como nos diz o Papa, "com outros nomes, as 'tristezas e angústias' de hoje, 'sobretudo dos pobres'; diante deste vasto panorama de dor e sofrimento, o Concílio quis abrir horizonte de alegria e esperança".⁷ Por isso, a solidariedade com os trabalhadores empobrecidos e com os trabalhadores feitos desempregados é a causa da Igreja, "porque a considera como sua missão, seu serviço e como uma comprovação da sua fidelidade a Cristo, para assim ser verdadeiramente a 'Igreja dos pobres'".⁸

Estas tristezas e angústias dos pobres: a miséria, a fome, o desemprego ou subemprego, o baixo salário, a falta de moradia, as péssimas condições de saúde e saneamento básico, a alta taxa de mortalidade infantil, e sobretudo a falta de perspectivas... formam o "clamor" que sobe aos céus e pede a intervenção de Deus na história (Cf. Ex 22,21-22).

A experiência do Deus de Israel, guardada na Bíblia como a "memória histórica dos pobres"⁹, nos mos-

tra que Deus intervém na história, por isso se revela aos homens, como uma resposta ao clamor dos pobres (Gn 4,10; Ex 2,23-25; Dt 26,7-8...). O tema do "clamor" perpassa toda a Bíblia¹⁰ e, segundo alguns exegetas, tem um sentido técnico: é a queixa pela injustiça infligida. Como diz P. Miranda: "Caim resulta ser o primeiro homem concreto, e com Gn 4, 1-11, começa a história humana. A "voz do sangue de seu irmão clama a mim desde a terra" (Gn 4,10) é a essencial apresentação de Deus que intervém nela. Antes que houvesse alianças, patriarcas, promessas e mandamentos".¹¹

Este clamor dos pobres, que a classe dominante e o próprio sistema não ouvem, revela a presença de uma ausência: a verdade originária do Deus Criador-libertador: que é a vida humana em plenitude. Neste clamor, Deus se revela aos homens interpelando-os a assumirem a causa do pobre que é a própria causa de Deus. "A vida do pobre é a glória de Deus", como já nos ensinava D. Romero. Ao mesmo tempo, desmascara a idolatria em que está submersa esta sociedade. O ídolo tem ouvidos, mas não ouve o clamor (Cf Sl 115,6; 1Rs 18,27). A idolatria legítima e sacraliza a opressão institucionalizada e proporciona "boa consciência" (Cf Sl 73,12) aos seus seguidores para que possam continuar vivendo e

1. E. Dussel, De Medellín a Puebla, Vol 1, S. Paulo, Loyola, p. 63

2. Conclusões de Medellín, Introdução, § 1 e 2.

3. Gaudium et Spes, nº 1.

4. Dives in misericórdia, nº1. O grifo é nosso.

5. Idem.

6. Gaudium et Spes, nº 4.

7. Sollicitudo Rei Socialis, nº 06.

8. Laborem Exercens, nº 8.

9. P. Richard, "Bíblia: memória histórica dos pobres", em: Estudos Bíblicos, nº 1, Petrópolis, 1987, pp. 20-30.

10. J. Comblin, O clamor dos oprimidos. O clamor de Jesus, Petrópolis, Vozes, 1984; A Força da Palavra, Vozes, 1986, Cap. 2; V. Codina, Teología del clamor popular, Bolívia, ed. Lillial, 1985.

11. P. Miranda, Marx y Biblia, Salamanca, ed Sígueme, 1975, p. 115.

oprimindo tranqüilamente sem ouvir este clamor.

A Bíblia é o livro que contém estas duas facetas da revelação de Deus na história: o clamor dos pobres que expressam as "suas tristezas e angústias" e o anúncio da boa-nova que leva "esperanças e alegrias". Segundo M. Schwantes, "de ponta a ponta a Bíblia cultiva a esperança"¹². E o conteúdo desta esperança pode ser resumido em três. O primeiro conteúdo é a TERRA (Gn 12,1; 13,14-17; Ex 3,8; Js 1-12, Mt 5,5, etc.). É importante ressaltar aqui que a esperança específica da Bíblia neste sentido não é a de acumulação da terra, como seria a esperança de um latifundiário, mas a terra para "cultivar e guardar" (Gn 2,5-15), isto é, para o trabalho.

Outro conteúdo da esperança é o PÃO. No Antigo Testamento, a história do maná (Ex 16) formula todo um projeto em torno do pão. Ele jamais faltará, caso não for acumulado. A fome é exatamente o reverso do acúmulo do pão.¹³ E no Novo Testamento, a afirmação de Jesus: "o sábado foi estabelecido por causa da pessoa humana, e não a pessoa por causa do sábado" (Mc 2,27) significa, no concreto, que o direito ao pão é a fonte de todo o direito e de toda a justiça. Onde este é negado, Deus é negado!¹⁴. Por isso, as primeiras comunidades Cristãs testemunhavam a sua fé na ressurreição de Jesus vivendo uma comunidade onde "não havia entre eles necessitado algum"

(At 4,34). A esperança do pão é a esperança do pão partilhado, a esperança da experiência eucarística "invadindo" a vida cotidiana e a organização da sociedade.

Por fim, a terceira esperança, coroamento das duas anteriores, é a da vida vencendo as forças de opressão. É a esperança da superação da opressão da mulher (Gn 16, 1-8), da supressão da escravidão (Ex 1-15), da superação da alienação e exploração no trabalho (Is 65,21-22) e da superação da própria morte na ressurreição de Jesus de Nazaré (1Cor 15,14). Esta esperança da ressurreição é a defesa mais radical da vida humana. É a esperança da ressurreição dos crucificados da história, a ressurreição do negado, do pobre, que de "tão desfigurado estava o seu aspecto e a sua forma não parecia a de um homem" (Is 52,14), e por isso a "sociedade de homens de bem" não ouviu o seu clamor e nem o levou em conta. É a esperança da vitória da vida sobre a morte daquele que é desprezado e abandonado pelos homens, um homem sujeito à dor, familiarizado com a enfermidade, como uma pessoa de quem todos escondem o rosto, desprezado. Não fazíamos caso nenhum dele. E no entanto, eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava". (Is 53, 3-4)

A esperança de terra para trabalhar, e, acrescentamos hoje, as outras formas de meios de produção da vida, como fábricas e empregos

em outros setores; a esperança de todos partilharem o pão, e assim não haver necessitados entre nós; e a esperança de superação de todas as forças de opressão e morte para que a vida resplandeça entre os homens e dê o sinal da sua vitória plena na ressurreição, estas sim são as esperanças que devemos levar aos homens sofridos da América Latina neste "momento decisivo de seu processo histórico"¹⁵. Para, assim, semente a alegria de viver.

Para cumprirmos esta nossa missão de levarmos a boa-nova do Deus da Vida e partilharmos das tristezas e esperanças do homem latino-americano, precisamos conhecer as causas e as perspectivas das tristezas e angústias. Se Medellín falava do momento decisivo do processo histórico, hoje estas palavras não perderam a atualidade, mas, muito pelo contrário, expressam a mais pura realidade. Neste momento histórico no qual acontece a Conferência Episcopal de Santo Domingo, a América Latina vive os últimos anos do século XX numa profunda crise econômica e social e se "prepara" para uma nova ordem econômica internacional que está sendo gestada com a nova revolução industrial que está em processo e com a crise da dívida externa. Compreender, perscrutar os sinais dos tempos, e, portanto, "conhecer e entender o mundo no qual vivemos"¹⁶.

Os desafios colocados pelo futuro, as angústias geradas pela atual

crise... e discerní-los à luz da Palavra de Deus são a pré-condição para podermos anunciar a verdadeira boa-nova de Deus, para que as nossas palavras não se tornem "um discurso vazio" e que os pobres não nos acusem: "sois todos uns consoladores inoportunos" (Jó, 16,2).

II — OS DESAFIOS ECONÔMICOS

Para anunciarmos o Deus da Vida para os homens, e os pobres em particular, precisamos compreender, entre tantas coisas, dois pontos importantes na atual economia internacional e que têm repercussões no dia a dia dos trabalhadores da América Latina. Apesar de não serem "visíveis" na vida cotidiana, estão presentes influenciando na vida ou na morte dos trabalhadores. O primeiro é a nova revolução industrial e, o segundo, é a crise da dívida externa.

1- A NOVA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

Os anos 80 viram a consolidação de uma nova revolução industrial que está ocorrendo, principalmente, nos países do primeiro mundo. Esta revolução e o novo paradigma tecnológico-econômico que a dirige constituem basicamente a resposta das grandes organizações estatais e privadas dos países mais avançados à crise que se desencadeou ao fim dos anos sessenta.¹⁷

Esta crise aparece vinculada à incapacidade das tecnologias para superar as restrições levantadas pela

12. M. Schwantes, *Projetos de esperanças*, Petrópolis S. Paulo — S. Leopoldo, Vozes, CEDI-Sinodal, 1989, p. 13.

13. Idem, p. 14.

14. Idem.

15. Conclusões de Medellín, Introdução, 1.

16. *Gaudium et Spes*, nº 4.

17. Cf. Hugo J. Nochteff, "Revolución industrial y alternativas regionales", em *Revista de la Cepal*, nº 36, Santiago, dez/88, p. 26.

diminuição da oferta e o custo crescente das matérias-primas, energias e a força de trabalho.

As principais inovações tecnológicas ocorrem em 4 áreas:

1.1- **ELETRÔNICA-INFORMÁTICA:** as tecnologias baseadas na micro-eletrônica se referem fundamentalmente à produção, elaboração, transmissão e armazenamento de informações por meios eletrônicos.

1.2-**NOVOS MATERIAIS:** se trata, principalmente, de materiais leves, materiais para altas temperaturas e materiais para componentes eletrônicos. São casos, por exemplo, de fibras-ópticas, supercondutores e cerâmica, que no futuro deverá substituir o aço na fabricação de motores para carros.

1.3-**BIOTECNOLOGIA:** consiste na utilização de microorganismos vivos (leveduras, fungos e bactérias) assim como de animais, plantas e componentes celulares, para conversão, síntese, decomposição e concentração de substâncias específicas. A manipulação de material genético de plantas e animais provocará, sem dúvida, uma revolução nas áreas de saúde, alimentação e meio ambiente.

1.4 - **NOVAS FONTES DE ENERGIAS:** como a energia nuclear, solar, oceânica, biomassa e termoquímica.

Estas inovações técnicas têm como principais características o aumento de produtividade e competitividade; a economia de mão-de-obra, insumos naturais e energias; e o seu caráter sistêmico.

As conseqüências desta revolução industrial são muitas para a economia internacional, mas aqui vamos nos restringir à A.L.. A primeira

conseqüência é a nossa maior dependência na tomada de decisões econômicas aos países do primeiro mundo. Antes do avanço da informática, as filiais das transnacionais tinham uma certa autonomia nas suas decisões. Agora, as decisões são mais centralizadas nas matrizes, aumentando a nossa dependência.

A segunda conseqüência é a perda da importância da "maior vantagem comparativa" dos países do 3º mundo: a mão-de-obra barata. O grande atrativo da mão-de-obra barata deixa de existir, ou diminuir, na medida em que há economia de mão-de-obra com a automação e exigência de mão de obra qualificada para novos maquinários.

A terceira é a queda nos preços dos diversos metais e produtos primários exportados pela A.L.. O que dificulta ainda mais as nossas exportações, um ponto central no problema da dívida externa, como veremos adiante.

A quarta conseqüência vem da biotecnologia. A competitividade dos países que não dominam esta tecnologia cai brutalmente, além de ficarem dependentes tecnologicamente, por exemplo, no caso de sementes híbridos. Além disso, a maior produtividade dos países avançados tecnologicamente aumenta a oferta de alimentos e, conseqüentemente, diminui os preços. O que novamente afeta gravemente as exportações da A.L..

A quinta conseqüência é o encarecimento no custo de transporte marítimo, por causa da marginalização na mudança técnica no transporte regular, o que dificulta ainda mais as nossas exportações.

O mais importante é a conseqüência global às nossas economias. Com esta revolução, se não a acompanharmos, o nosso parque industrial e o nosso processo produtivo ficarão obsoletos e perderão competitividade com os produtos dos países desenvolvidos. E com a acelerada globalização da concorrência-fomentada pela ideologia neoliberal, de livre mercado e abolição de fronteiras para comércio, onde os produtos fabricados no país deve competir com uma mercadoria similar de outros países, aumentará o desemprego e dependência aos países do primeiro mundo. Um exemplo disso foi a dissolução do parque industrial chileno, após o golpe de Pinochet, pela concorrência das mercadorias de Formosa, Coréia do Sul, Japão e outros países.

A saída para os países da A.L. para este problema só é possível com um maior investimento na pesquisa científica, mas o que tem acontecido, infelizmente, é a queda nestes investimentos, principalmente, por causa do pagamento dos juros da dívida externa.¹⁸ Além disso, temos o agravante da "fuga de cérebros" atraídos por melhores condições de trabalho no primeiro mundo. Sem uma diminuição no pagamento dos juros da dívida externa não é possível para os países da América Latina acompanhar esta revolução industrial e evitar, assim, um "descolamento" da economia internacional e crises maiores no futuro, tanto no nível interno dos países quanto no problema da dívida externa e comércio internacional.

2-A CRISE DA DÍVIDA EXTERNA

O momento histórico em que vivemos revela o grande paradoxo da economia capitalista internacional atual: os países pobres do 3º mundo, especialmente a América Latina, são exportadores líquidos de capital para os países ricos do primeiro mundo. Em outras palavras, ao invés dos países ricos "ajudarem" os países pobres com o envio de capital, como sempre eles se gabaram, os países da América Latina enviaram aos países ricos algo em torno de 40 bilhões de dólares por ano. A cada dois anos a A.L. envia o valor equivalente a todo o "Plano Marshal" para a reconstrução da Europa entre 1948-1952.

A remessa líquida de um valor tão gigantesco, sob a forma de pagamento dos juros da dívida externa, explica o contínuo empobrecimento da América Latina na década de oitenta. Apesar de todo o discurso do crescimento industrial e do aumento da produção de alimentos, a renda per capita da região caiu de US\$ 2.280,00, em 1980, para US\$ 2.151,00, em 1986. Nos últimos anos, o Brasil tem pago, em média, US\$ 12 bilhões por ano só de juros da dívida externa. Este valor equivale a algo em torno de 200 milhões de vida/mês ou quase 17 milhões de vida/ano dos quase 50% dos trabalhadores no Brasil que ganham até um salário mínimo.

Segundo um estudo dirigido pelo professor Hélio Jaguaribe, em 1985,

18. Cf. E. Lahera, "Cambio técnico y reestructuración productiva", em: Revista la CEPAL, nº 36, p. 43.

o Brasil é o país de mais alta taxa de desigualdade social do mundo. Contudo, poderia erradicar a miséria e formas extremas de pobreza "com um esforço adicional anual da ordem de 6 bilhões de dólares" nos programas sociais. Isto até o ano 2.000.¹⁹ Ora, este valor equivale à metade do que pagamos anualmente de juros da nossa dívida externa.

Estes dados nos dão uma pequena idéia da "sangria" a que estão submetidos os países devedores pobres e como a dívida externa é uma das causas principais do agravamento da pobreza e subdesenvolvimento nos nossos países.

Não é possível, por problemas de espaço, desenvolver neste artigo as causas históricas da crise da dívida externa²⁰, mas podemos resumir dizendo que esta crise tem sua origem mais remota no próprio processo de transnacionalização da economia capitalista, após a 2ª Guerra Mundial, na sua busca de obter mais lucros expandindo-se aos países periféricos. Em segundo lugar, nos mecanismos adotados pelo 1º mundo, com conivência dos governos e classes empresariais do 3º mundo, para resolver as crises do excesso de moeda no mercado europeu de divisas; a crise do "choque de petróleo", em 1973 e 1979; e no combate à inflação norte-americana via "choque de juros", aliado ao programa econômico-militar do governo Reagan, que elevaram a taxa de juros de 7% ao

ano para 21%. Este choque de juros, além de elevar bruscamente os juros da dívida externa, foi uma das causas da queda de preços dos produtos primários exportados pelos países devedores. Todos estes fatores levaram a um grande endividamento dos países da América Latina e à atual crise.

O que mais nos interessa aqui é o modo como estes juros são pagos e a sua conseqüência para o futuro dos pobres na América Latina. Os juros são pagos, basicamente, em dólares. Como só os Estados Unidos têm o poder de emitir dólares, os países devedores tem três caminhos básicos para conseguí-los:

1º- Novos empréstimos;

2º- Investimento de risco das multinacionais nos países devedores;

3º Saldo da balança comercial, isto é, a diferença entre a exportação e a importação. As duas primeiras possibilidades não são soluções para médio e longo prazo, pois os novos empréstimos significam mais dívida e mais juros e os investimentos das multinacionais significam a remessa de "royalties" e de lucros, o que significa mais envio de dólares para o estrangeiro. Além disso, com a atual crise da dívida externa e da economia nos países latino-americanos, não tem havido novos empréstimos e nem investimentos significativos. A única saída real é o saldo na balança comercial.

Com a crise iniciada em 1982, com a moratória do México, os credores começaram a exigir a aplicação do receituário do F.M.I. como condição para a renegociação das dívidas em atraso. Com isso, o F.M.I. passou a fazer parte do dia a dia dos países devedores.

Para o F.M.I., o déficit da balança de pagamentos (a diferença negativa entre tudo o que entra e sai do país em termos de dólares) e a inflação são desequilíbrios gerados por uma capacidade de demanda (desejo de comprar, apoiado por dinheiro ou crédito) superior às possibilidades imediatas de oferta interna e da capacidade de importar, que induz quedas das reservas monetárias internacionais.

O grande responsável, para o F.M.I., é a política econômica do governo que foge às "leis do mercado", com medidas protecionistas, subsídios, déficit orçamentário e o crescimento da participação do Estado na economia. A partir disso, o F.M.I. propõe algumas medidas.

A curto prazo, o F.M.I. propõe e exige ajustamento em três áreas:

a- A **desvalorização cambial**, para baratear as exportações e encarecer as importações, visando melhorar o saldo da balança comercial. Este mecanismo gera mais inflação, sendo os trabalhadores os mais prejudicados porque os seus salários não acompanham a subida inflacionária.

b- A **diminuição do déficit público**: exigindo, em primeiro lugar, o corte nos gastos sociais (saúde, educação, casas populares,...) e, em parte, também nos investimentos nos setores básicos da economia. Aqui entra também o corte nos investimen-

tos na área de pesquisa científica. Além disso, exige a diminuição da emissão da moeda, o fim de subsídios e a elevação da taxa de juros. Todas estas medidas provocam uma recessão, ou pelo menos estagnação da economia, e a inflação, gerando o fenômeno da estagflação.

c- A **diminuição da demanda através do arrocho salarial**. Os salários são considerados os causadores da inflação (do excesso da demanda) e este arrocho visa combater isto, além de baratear os custos dos produtos de exportação. Ainda mais, um povo que ganha bem pode ser bem alimentado e satisfeito, mas sobra pouca mercadoria para a exportação, o que não agrada os banqueiros que querem receber os seus juros.

Os "custos sociais", deste ajustamento recaem "naturalmente" sobre a classe trabalhadora. Eles acreditam que restabelecidas as leis do mercado, e para isso este remédio amargo, tudo voltará a ser "normal". Esta é, em essência, a fé neoliberal.

A médio e a longo prazo, o F.M.I. propõe basicamente duas coisas: o enquadramento da economia do país às diretrizes do mercado internacional e a redução do papel do Estado na economia, em termos internos. É a onda neoliberal que assola o mundo e "contagia" a América Latina, não só aos empresários que vendem a ilusão de que "o mercado livre que produz liberdade e progresso", mas também os políticos "populistas", como é explícito na Argentina com o presidente Menem e na Venezuela com Andrés Perez.

Pagar os juros da dívida externa, para poder se manter no mercado internacional, não significa, portan-

19. H. Jaguaribe (org), *Brasil 2.000: Para um novo pacto social*, R. Janeiro, Paz e Terra, 1986, pp 18-32.

20. Vide Jung Mo Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres: uma reflexão teológica a partir da dívida externa*. S. Paulo, Paulinas, 1989, esp. Cap. III.

to, simplesmente enviar pedaços de papel verde, o dólar, mas significa o povo deixar de consumir os bens que produz para satisfazer as suas necessidades básicas e a deterioração dos serviços públicos essenciais para a vida dos pobres. Além de impossibilitar maiores investimentos na área tecnológica que possibilite a integração da América Latina na atual revolução industrial.

3- O NOVO MERCADO GLOBAL.

A propriedade da tecnologia desta revolução industrial é privada, dentro da ordem capitalista, o que significa que o paradigma que a norteia é o paradigma do mercado, como é também nas propostas do F.M.I. para a solução da crise da dívida externa. Neste paradigma as necessidades humanas não contam, mas só os desejos dos consumidores. O que norteia e coordena toda a produção e distribuição de bens é o desejo dos consumidores e o objetivo de lucro dos empresários. Como os pobres não fazem parte do mercado consumidor, as suas necessidades não fazem parte do planejamento econômico. Por exemplo, ao invés de construir casas populares para atender o grande problema habitacional do Brasil, as construtoras investem em apartamentos e condomínios fechados de altíssimo padrão porque a grande maioria do povo não pode comprar uma casa enquanto que os ricos podem comprar a sua segunda ou terceira mansão. Este paradigma do

mercado orientando a nova revolução industrial e a "solução" da crise da dívida externa explica o outro lado da moeda que é a nova configuração do mercado orientando a nova revolução industrial e a "solução" da crise da dívida externa explica o outro lado da moeda que é a nova configuração do mercado internacional e o novo fluxo dos negócios e do capital.

Segundo John Read, o principal dirigente do conglomerado Citycorp/citybank, "não há nada mais representativo de como o mundo mudou, do que a forma como o capital vem sendo distribuído. Como é bem sabido, em 80, os países em desenvolvimento puderam tomar grandes empréstimos dos bancos em todo mundo. Quanta diferença com os dias de hoje! Veja-se por exemplo, o México, país dotado de grandes recursos naturais, e que vem desenvolvendo forte ajuste econômico, entretanto, leva meses para conseguir levantar alguns poucos bilhões de dólares, enquanto que um punhado de bancos de investimentos consegue levantar, em um único mês, US\$ 25 bilhões de investidores de todo o mundo para comprar um único conglomerado de empresas do setor alimentício e do fumo"²¹. Este é um exemplo de como a economia internacional está gestando, com esta nova revolução industrial e a crise da dívida externa, um novo Mercado global com três polos: Estados Unidos-Canadá, mercado Comum Europeu e o extremo oriente (Japão, Coréia do Sul, Formosa, Singapura).

A América Latina começa a ficar à margem da economia internacional na medida em que suas matérias-primas tradicionais e a mão-de-obra barata perdem importância no processo produtivo atual. Isto a torna cada vez mais dependente do 1º Mundo, tanto tecnologicamente quanto financeiramente, e mais passível de exploração econômica. A alternativa seria uma integração regional, no campo econômico, entre os países da América Latina. Entretanto, as nossas produções não são complementares, mas competitivas porque a nossa economia foi desenvolvida para o mercado internacional e não para a integração regional. Além das dificuldades políticas para esta integração, na medida em que isto contraria os interesses do primeiro mundo.

Diminuição nos investimentos estrangeiros, queda nas exportações, por causa da queda dos preços dos produtos primários e por defasagem tecnológica e, conseqüentemente, necessidade de arrochar mais ainda os salários para tentar manter a competitividade no mercado internacional para podermos pagar a "qualquer custo" os juros da dívida externa são algumas causas que geram mais injustiça e morte aos pobres da A.L.. Além de uma perspectiva sombria às nossas economias se não conseguirmos acompanhar, mesmo que de longe, esta revolução industrial.

III- A LEGITIMAÇÃO IDOLÁTRICA DOS SACRIFÍCIOS HUMANOS.

Pagar os juros da dívida externa significa o sacrifício de milhões de

vidas e o aumento das "tristezas e angústias" deste povo sofrido da América Latina. Este sacrifício é feito em nome de um sistema econômico, o sistema de mercado, que pretensamente promete resolver os problemas sociais. E como todo sacrifício humano "legítimo" aceito dentro das normas e padrões de funcionamento normal de uma sociedade, este também necessita de justificação religiosa. Como diz Peter Berger, um nome importante no Instituto para Religião e Democracia do governo dos Estados Unidos, "sempre que uma sociedade precisa motivar seus membros para matar ou arriscar a própria vida, consentindo assim em serem postos em situações marginais extremas, as legitimações religiosas adquirem importância.(...) Matar sob os auspícios das autoridades legítimas tem sido acompanhado desde tempos remotos até hoje da parafernália religiosa e o ritualismo".²²

Esta justificação religiosa se dá por diversas formas. É importante ressaltar que a legitimação religiosa mais fundamental não se dá por uma linguagem religiosa tradicional, mas por aquilo que Hugo Assman chamou de "teologia endógena" das concepções econômicas. "Essa teologia infiltrada na linguagem cotidiana sobre os fatos econômicos é que passa a integrar o universo mítico do sentido comum do povo e da maneira como o povo é levado a pensar sobre os fatos mais corriqueiros da econo-

21. John Reed, "Globalização econômica se intensifica", em Folha de S. Paulo, 28/12/89, p. 14 Caderno Especial de Economia.

22. P. Berger, *O dossel sagrado*, S. Paulo, Paulinas, 1985, pp 57-58.

mia"²³, como por exemplo, corte dos serviços públicos básicos em nome da privatização e de "mais mercado". Este paradigma do "só mercado" procura direcionar este caminho único com promessas messiânicas do "mercado perfeito". Os "custos sociais" no processo de implantação deste paradigma do mercado, como vimos acima, são apresentados como uma operação necessária neste único caminho para a solução dos problemas da humanidade. São os sacrifícios necessários. "A rigidez dogmática desse paradigma - nas palavras de Assamam - e enfeita com promessas que jamais poderão ser cumpridas no interior da sua lógica. Daí a violência implacável e sacrificialismo intrínseco desse paradigma, que não são uma conseqüência derivada ou secundária de imperfeições na sua implantação, mas estão ligados aos mecanismos que constituem e também à ideologia que procura legitimá-lo. Em seu bojo encontramos embutida uma verdadeira teologia sacrificial, que tem como cerne a forma na qual esse paradigma define a relação entre os homens como de natureza essencialmente competitiva."²⁴ Esta exigência sacrificial é o cerne da idolatria, da idolatria do mercado.

Além desta legitimação religiosa travestido de linguagem econômica, encontramos também o uso da linguagem religiosa tradicional. Um

exemplo é o teólogo norte-americano M. Novak, o principal nome do departamento de teologia do American Enterprise Institute, que diz no seu livro muito divulgado na América Latina **O espírito do capitalismo democrático**: "A encarnação é uma doutrina de esperança e não de utopia. Se Deus desejou que seu amado Filho sofresse, porque iria poupar-nos..."²⁵ Para ele a teologia da encarnação consiste no "respeito ao mundo como ele é, na compreensão de seus limites, no reconhecimento de suas fraquezas, irracionalidade e forças maléficas".²⁶ Para completar a legitimação dos sacrifícios impostos pelo capitalismo, ele diz que o capitalismo, o sistema de livre mercado, é a melhor encarnação histórica do Reino de Deus. Há, para ele, uma congruência dos valores judaico-cristãos com os valores do capitalismo, por isso "não foi por acidente que o capitalismo democrático surgiu primeiro em terras judaico-cristãs (ou que ele somente seja imitado em culturas análogas)"²⁷.

Esta ideologia neoliberal, que hoje conquista o mundo capitalista, assume de uma forma explícita esta "idolatria do mercado" e apresenta o mercado como o único caminho de salvação.

Estudando este aspecto do neoliberalismo, o filósofo J. Habermas diz que a atual política cultural destes

grupos orienta-se para duas frentes: "de um lado deve desacreditar os intelectuais" para justificar o irracionalismo da política neoliberal em termos de juízos críticos da moral de um iluminismo universalista e de outro lado, "a cultura tradicional deve ser fomentada, isto é, devem ser fomentadas as forças agregadores da moralidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa e da cultura popular. Essas forças estão aí com o fito de compensar a esfera da vida privada das cargas pessoais e para acolchoá-la contra a pressão da sociedade concorrencial e de modernização acelerada."²⁸ É o fomento do irracionalismo e da religião fundamentalista e/ou intimista.

Um exemplo desta orientação "cultural" podemos encontrar num importante autor neoconservador norte-americano, George Gilder: "Por que será que enquanto as possibilidades humanas atingem limites nunca dantes sequer suspeitando na história, os especialistas, na sua maior parte, parecem acometidos de ataques de claustrofobia?(...) Tanto os especialistas quanto os intelectuais são completamente sinceros nos seus depoimentos claustrofóbicos. Suas ansiedades mórbidas sobre recursos não renováveis, sobre as reservas finitas, os limites do crescimento, as desforras da natureza refletem basicamente que eles são, antes de mais nada, pessoa de carne e osso, como qualquer mortal.(...) Desde que a existência de Deus foi negada, esses

homens que depositam todos os recursos de inteligência na razão, no raciocínio e na lógica, caíram na armadilha que eles mesmos haviam armados. Felizmente, o mundo não desabou com eles, o homem não é finito e a sua mente não se resume à materialidade de um cérebro. Da mesma forma que o desassossego e a histeria dos intelectuais modernos, a crise da energia é um fenômeno religioso, uma das conseqüências da falta de fé. E ela só pode ser superada por uma crença profunda, pelo reconhecimento de que além, da escuridão e da cegueira do materialismo, existe um reino de espírito, que se alcança através da íntima relação da fé e do fato (ciência) (...) e pode atravessar, enfim, as fronteiras da matéria, onde a vida e Deus se juntam na revelação de um mundo novo e radiante".²⁹

Nesta longa citação, de um livro cujo o título já é revelador, "O espírito da empresa", podemos ver como este autor legitima a exploração cega do capitalismo-tanto contra a natureza, quanto contra os pobres-com uma linguagem mítico-religiosa e combate às críticas feitas pelos homens razoáveis. Para ele o mundo e o homem não são finitos e não há problemas ecológicos e nem econômico-sociais. O espaço não é visto no seu limite copernicano, mas como um infinito que se expande com a fé em Deus e a exploração capitalista. Tudo para ele se resume em crise de fé, por parte dos críticos e pobres, e

23. H. Assamam e F. Hinkelammert, **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia**, Petrópolis, Vozes, p. 26.

24. Idem, p. 292.

25. M. Novak, **O espírito do capitalismo democrático**, R. Janeiro, Nórdica, 1982, p. 398. O grito é nosso.

26. Idem, pp 398-399.

27. Idem, p. 390.

28. J. Habermas, "A nova transparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas", em *novos Estudos Cebrap*, S. Paulo, nº 18, set/87, p. 110.

29. G. Gilder, **O espírito de empresa**, S.Paulo, Pioneira, 1989, pp 60-61.

o mundo radiante e novo que há de surgir das mãos de empresários, que "florescem numa cultura modelada por valores religiosos".³⁰ Haja fé!

Um homem religioso ingênuo poderia ver neste autor o exemplo de homem de fé e propagador da religião cristã, e apoiá-lo contra os intelectuais "ateus". Mas, na verdade, como é fácil de perceber, é o exemplo mais cabal do "uso do nome de Deus em vão" para legitimar o irracional da exploração capitalista e o seu paradigma do mercado livre.

IV-LUTAS QUE NOS ESPERAM...

Depois de vermos, brevemente, a necessidade de perscrutarmos "os sinais dos tempos" para podermos cumprir a nossa missão de anunciar a boa-nova do Deus da Vida que gera esperança e alegria aos homens de hoje; depois de levantarmos as duas principais questões, no campo econômico, que devem estar presentes no horizonte das nossas lutas e, por fim, idolatria deste sistema necrófilo, surge a pergunta: o que fazer? Por quais caminhos construir as nossas esperanças?

As respostas devem nascer da contribuição de todas as comunidades que constroem o Reino de Deus. E aqui quero indicar, como um fecho-abertura deste trabalho, apenas duas pistas, entre tantas outras possíveis.

A missão da Igreja hoje, como em todos os tempos, não consiste em anunciar Deus, de uma forma genéri-

ca, aos homens que não têm fé, aos homens que ainda não são religiosos. A questão central da história humana e, portanto, da história da salvação não consiste em religioso X não-religioso, mas no conflito entre opressão X liberdade, entre a morte X vida. Como diversos teólogos da libertação já mostraram, atrás do termo Deus, unificado na nossa cultura, esconde diversas imagens de deuses. Imagens que são diferentes e até conflitantes. Como diz J. L. Segundo, "a pluralidade de deuses, vencida no plano dos dicionários, quer dizer no plano dos seres, pela unificação de todos os nomes divinos de baixo de um só substantivo, reaparece pujante, em toda a sua radicalidade e definitividade, no mundo dos valores. Assim o politeísmo real rompe a falsa unidade da linguagem".³¹ Não é possível admitir que o deus de Novak ou Gilder, como de tantos outros que "usam nome de Deus em vão", seja o mesmo Deus de Jesus Cristo. O deus que transparece na idolatria do mercado não é o mesmo Deus de Abraão, Isaac e Jacó.

Portanto, a primeira grande questão que a Igreja deve enfrentar é a luta para desmascarar a idolatria, e o seu processo sacrificial, que é a "alma" do paradigma que norteia a nova revolução industrial e o encaminhamento da crise da dívida externa, e, portanto, do novo rearranjo do mercado global. Não é possível, hoje, anunciarmos o Deus da Vida sem desmascarmos esta idolatria.

A segunda questão é o outro lado da anterior. Denunciar a idolatria não é só uma luta no campo simbólico e religioso, mas é também uma luta prática no campo das relações sociais reais e materiais. Se a crítica da idolatria do capitalismo só é possível na medida em que desmascarmos o ídolo a partir da análise das relações econômicas; o anúncio do Deus da Vida também só é possível na medida em que propomos novas relações econômicas e sociais geradoras da alegria de viver. Isto significa, neste caso, que a Igreja, ao anunciar o Deus da Vida, neste final de século, só terá credibilidade e eficácia real na medida em que assume a luta contra as mortes impostas aos pobres no pagamento dos juros da dívida externa e busque uma nova ordem econômica internacional que não marginalize e torne ainda mais dependente os países da América Latina.

O nosso Deus é o Deus da Vida. E na nossa história humana a vida só é possível na medida em que trabalhamos os dons de Deus, a natureza, e produzimos as coisas necessárias para a reprodução da vida. E hoje, esta produção está organizada de uma forma global, mundial. Não é mais possível pensarmos a produção da vida de um povo isolado do mundo. A atual divisão social do trabalho é mundial. Portanto, não é mais possível a Igreja da América Latina anunciar o Deus da Vida sem enfrentar as grandes questões da economia mundial que interferem na vida e na morte dos pobres. Esperanças dos pobres só tornarão realidades quando esta economia, que gera tantas "tristezas e angústias", for transformada em novas relações econômicas e sociais baseadas no princípio do "pão repartido" e, portanto, geradoras e possibilitadoras de "alegria de viver".

30. Idem, p. 264.

31. J. L. Segundo, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, Vol. 1, S. Paulo, Paulinas, 1985, p.83

A DOMINAÇÃO COLONIAL VISTA PELOS INDÍGENAS BRASILEIROS

Rioldo Azzi

São muitos os documentos que nos permitem avaliar a posição assumida pelos conquistadores e colonizadores com relação aos povos ameríndios. Não obstante, apenas de forma indireta pode-se conhecer a imagem que as populações indígenas do Brasil fizeram a respeito dos Europeus que aqui aportaram a partir do século XVI. Só é possível estudar esse modo de ver dos índios analisando os relatos e documentos produzidos pelos próprios conquistadores. Constitui uma tarefa importante o rastreamento desses elementos que permitam compreender melhor o impacto gerado pela presença dos brancos no território indígena, não obstante as inevitáveis mal-entendidos e distorções. É dentro desse horizonte que realizei este estudo.

Como premissa inicial, é oportuno ter presente que até meados do século XVII diversos povos europeus disputavam os produtos naturais da nova terra brasileira, especialmente franceses, holandeses, espanhóis, não

conformados com a apropriação do território feita pelos portugueses. Não obstante, durante todo esse período a presença indígena continuava a ser muito forte, tanto no litoral como no interior. Enquanto na região mais central o domínio indígena era irrisório, na costa diversos grupos indígenas conviviam lado a lado com pequenos núcleos de população européia, seja de forma pacífica através de alianças, seja confinados em aldeamentos para serem catequizados, seja reduzidos ao trabalho forçado e à escravidão nas vilas e lavouras lusitanas. Simultaneamente, também, diversas tribos indígenas continuavam mantendo nesse período guerras entre si e com os brancos, definindo-se nesses combates ora em favor dos franceses, ora dos holandeses, ou dos espanhóis e portugueses.

Durante o século XVI os indígenas se agrupavam em dois ramos principais. Os tapuias, mais primitivos em suas expressões culturais, habitavam no interior, enquanto os tupis tinham

o domínio do litoral. Fernão Cardim refere-se a cerca de 76 povos tapuias e 10 nações tupis.

Pouco a pouco diversos desses grupos indígenas foram entrando em contato com os europeus.

I. O RECONHECIMENTO DA SUPERIORIDADE DOS BRANCOS

O primeiro contato com os europeus causou grande impacto sobre os indígenas, que os consideravam como seres superiores. De fato, os índios ficaram deslumbrados diante do avanço das técnicas utilizadas pelos europeus no seu domínio sobre a natureza. As embarcações, as armas de guerra e os instrumentos de trabalho dos brancos apresentavam níveis de qualidade que os índios nunca poderiam ter imaginado. Além disso, o modo de vestir e de viver dos europeus era totalmente diferente dos hábitos culturais indígenas.

Ao descrever a chegada de Pedro Álvares Cabral e seus homens, Frei Vicente do Salvador enfatiza esse aspecto:

"Ali desembarcou o dito capitão com seus homens para pejejarem, porque mandou primeiro um batel com alguns a descobrir campo, e deram novas de muitos gentios que viram; porém não foram necessárias armas, porque só de verem homens vestidos e calçados, brancos e com barba (do que tudo eles carecem), os tiveram por divinos e mais que homens, e assim chamando-lhes caraíbas, que quer dizer na sua língua

"coisa divina", se chegaram pacificamente aos nossos. Donde, assim como os índios da Nova Espanha, quando viram desembarcar nela os espanhóis, lhes chamaram viracoches, que significa "escumas do mar", parecendo-lhes que o mar lançara de si como escumas, e este nome lhes ficou sempre, assim somos ainda destroutos chamados caraíbas e respeitados mais que homens"¹.

O desejo de possuir objetos trazidos pelos brancos como tesouras, pentes, espelhos, canivetes, facas e roupas era imenso. Essa admiração diante dos avanços da cultura européia aparece claramente no ritual de recepção dos hóspedes existentes entre os indígenas, como descreve Jean de Lery:

"Em seguida reúnem-se as mulheres em torno da rede, e acoradas no chão põem a mão nos olhos e pranteiam as boas-vindas ao hóspede, dizendo mil coisas em seu louvor, como por exemplo: Tiveste tanto trabalho em vir ver-nos. És bom. És valente. Se o estrangeiro é francês ou europeu acrescentam: Trouxeste coisas muito bonitas que não temos em nossa terra"².

Segundo o próprio Jean de Lery, os indígenas expressavam seu contentamento porque através do encontro com os europeus obtinham objetos que tornavam a própria vida mais feliz, como fora desejada pelos antepassados. Por isso, ao redigir um colóquio entre um francês e um tupi-

nambá, ele coloca na boca deste último:

"Nossos avós queriam ter visto, entretanto não viram. Eis aí o que quiseram tantos os nosso avós para nós. Nossa tristeza suprimem"³.

Análogas expressões aparecem na descrição do ritual de hospedagem feita por frei Vicente do Salvador, ao referir-se aos tapuias:

"O que também fazem os portugueses que vão às suas aldeias, principalmente se lhes entendem a língua, maldizendo no choro a pouca ventura que seus avós e os mais antepassados tiveram que não alcançaram gente tão valorosa como são os portugueses, que são senhores de todas as coisas boas que trazem à terra, de que eles dantes careciam e agora as tem em tanta abundância, como são machados, foices, anzóis, facas, tesouras, espelhos, pentes e roupas, porque antigamente coçavam os matos com cunhas de pedra e gastavam muitos dias em cortar uma árvore, pescavam com uns espinhos, faziam o cabelo e as unhas com pedras agudas, e quando se queriam enfeitar faziam de um alguidar de águra espelho, e que desta maneira viviam mui trabalhados, porém agora fazem suas lavouras e todas as coisas mais com muito descanso, pelo que os devem de ter muita estima"⁴.

Chamava muita atenção dos índios a utilização de instrumentos de guerra e de trabalho feitos com fer-

ro, enquanto eles serviam-se apenas de pedra e de madeira. Uma das maneiras através da qual os indígenas manifestam sua admiração por esse nível cultural dos brancos está vinculada a uma perspectiva religiosa. De fato Japiáçu, chefe dos tupinambás na ilha do Maranhão, assim expressa a crença indígena a respeito da superioridade européia, num discurso feito aos franceses em 1812:

"Sabemos... que há um Deus que criou todas as coisas, que é bom e que nos deu alma imortal. Acreditamos ainda que por causa da maldade dos homens e para castigar-nos fez o dilúvio, apenas escapando a este castigo um bom pai e uma boa mãe de quem descendemos todos. Éramos uma só nação vós e nós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus.

Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro, e lhes permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas, vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu..."⁵

Dessa maneira, os indígenas atribuíam as diferenças culturais como decorrência de uma certa predes-

1. Vicente do Salvador, *História do Brasil. 1500-1627*, 7ª ED. Belo Horizonte, Itatiaia, 1982, p.56

2. Lery, Jean de, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980 p. 237

3. Lery, Jean de, o.c. p. 282

4. Fr. Vicente do Salvador, *História do Brasil. 1500-1627*, 7ª ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1982. P. 79

5. Claude D'abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1975, p.p 60-61

tinação religiosa, análoga à doutrina católica com relação ao castigo dos primeiros pais da humanidade, na qual haviam sido instruídos.

Outro elemento destacado para a afirmação da superioridade dos brancos era a escrita, como assinala Jean de Lery:

"Quando cheguei ao país e me pus a aprender-lhes a língua, escrevia sentenças e depois as lia diante deles; e julgavam que era feitiçaria, e diziam uns aos outros: não é maravilhoso que quem ontem não sabia uma palavra do nosso idioma possa hoje ser entendido com um pedaço de papel? Essa é também a opinião dos selvagens das ilhas espanholas, que foram os primeiros a imitá-la, pois diz o autor de sua história que vendo os espanhóis se entenderem de longe por meio de cartas os imaginaram dotados do dom da profecia, ao que as missivas falassem. E acrescenta ele que os selvagens, temerosos de ser descobertos, não mais mentiam aos espanhóis e lhes obedeciam cegamente".⁶

E Lery termina afirmando que os Europeus deviam agradecer a Deus por essa superioridade.

Também Martinho de Nantes assinala o espanto dos indígenas diante da escrita:

"Entre outras coisas, admiravam a escrita, que conservava tão fielmente a memória das coisas passadas... Pois que escrevia tudo para deixar memória certa aos que viessem depois de nós, e dava de tudo muitos

pormenores, para os fazer compreender melhor, de modo que ficavam persuadidos de que a escrita conservava a memória inviolável das coisas passadas, e que sem a escrita tudo acabava no esquecimento e se tomava o erro pela verdade, como eles podiam verificar pela experiência de todos os dias, esquecendo pouco a pouco o que já haviam aprendido".⁷

Em diversas áreas do conhecimento, portanto, os indígenas passaram a reconhecer a superioridade dos conquistadores europeus.

II- O CELIBATO DOS MISSIONÁRIOS, UMA ATITUDE ESTRANHA

Se os europeus em geral eram considerados pelos indígenas brasileiros como dotados de conhecimentos superiores, havia um grupo deles que se apresentava com características específicas: eram os religiosos missionários.

O que mais despertava atenção dos índios era a observância do celibato. Duas razões principais são indicadas como causa dessa admiração.

Em primeiro lugar estava o fato de que os missionários não respeitavam a tradição de hospitalidade indígena, pois era costume que o chefe do grupo lhes oferecesse suas filhas para fazer-lhes companhia em sinal de amizade. Ora, tendo renunciado anteriormente ao exercício da vida sexual, os religiosos recusavam-se a receber essa oferta.

Em segundo lugar parecia estranha essa renúncia à convivência sexual, considerada pelos indígenas como muito saudável. Não podiam compreender, portanto, o motivo pelo qual os missionários se recusassem a usufruir desse prazer da natureza.

Quando Nóbrega e Anchieta estiveram entre os tamoios, visando reatar o pacto de amizade com os portugueses, deu-se um episódio desse gênero, assim relatado por Simão de Vasconcelos:

"Uma cousa sobre todas as outras tinha admirado esta gente e era esta grande continência que guardavam; porque tendo-lhes oferecido os principais daquelas aldeias liberalmente filhas e irmãs (costume comum entre eles, com a mesma chaneza e facilidade que se brindaram uma cuia e copo de vinho), viam que sempre os padres as rejeitaram. Disto passavam, e chegaram a perguntar-lhes, como era possível aborrecerem o que todos os outros homens apeteciam? Respondeu-lhes a isto o padre Nóbrega tirando da algibeira umas disciplinas, mostrando-lhes, e dizendo que magoando com aquelas seu corpo, asseguravam a continência, e se defendiam, de ímpetos lascivos e movimentos desordenados da carne. Aqui ficaram eles mais atônitos de coisa tão nova".⁸

Fato análogo ocorreu com os capuchinhos que vieram se instalar entre os tupinambás no Maranhão. Ao aceitar o pacto de amizade dos

franceses, o chefe Japiáçu dirigiu aos missionários estas palavras, conforme confere Claude D'Abbeville:

"Mas admira-se muito que vos outros/pai não desejeis mulheres. Descestes do céu? Nascestes de pai e mãe? Não sois homens como nós? E porque, além de não quererdes mulheres, ao contrário dos outros franceses que conosco negociam há quarenta e tantos anos, vós agora ainda impedis que os vossos companheiros usem de nossas filhas, o que reputamos grande honra, porque deles podem ter filhos?". E o cronista capuchinho acrescenta:

"Até então, com efeito, isto lhes pareceu favor muito grande, e vendo agora os franceses de nossa companhia não agiam com a mesma liberdade dos nossos antecessores, julgavam essa abstinência um desprezo para eles, e era isso um motivo de grande descontentamento para suas filhas, algumas das quais cheias de desespero diziam que se iriam retirar para os matos, por não serem queridas pelos franceses a que chamavam de seus bons compadres".⁹

Por conseguinte, não apenas os missionários se recusavam a aceitar as mulheres oferecidas pelos indígenas, mas também vetavam essa prática aos europeus que conviviam com eles, como forma de preservação da moralidade cristã. Para a mentalidade indígena, porém, o relacionamento sexual constituía uma forma de expressar a existência de amizade

6. Lery, Jean, de, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, P. 206

7. Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, São Paulo, Ed. Nacional, 1979, pp. 9-10

8. Vasconcelos, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1977, v. II, p. 89

9. Claude D'abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1985, p. 63

entre dois povos. Mas essa tradição começou a ser rompida, pouco a pouco, pela repressão dos padres.

Os religiosos passaram também a ser considerados pelos indígenas como os feiticeiros dos brancos, dotados, aliás, de maior poder, como atesta frei Martinho de Nantes:

"Esses pobres cegos imaginam que os padres e os religiosos são os feiticeiros dos brancos; é assim que dominam aos portugueses e a todos os brancos em geral; mas estão persuadidos de que os que chamam feiticeiros dos brancos sabem muito mais que seus próprios feiticeiros e é por essa razão que os temem extraordinariamente, e tanto se persuadem desse erro, que é difícil convencê-los do contrário"

E acrescenta em seguida:

"Isso me valeu em várias ocasiões em que corri risco de vida, pois sem o receio de que eu me valesse de alguma praga que os fizesse morrer ou adoecer, ou sofrer algum mal, não me teriam poupado; falo de outras aldeias que não eram cristãs e nas quais eu não morava, e também das tribos selvagens, em que me encontrei em diversos momentos."¹⁰

Essa conceituação do poder extraordinário dos missionários acaba constituindo um elemento favorável não só para que os indígenas buscassem a aliança com os europeus, mas também para que se sentissem motivados a aceitar os princípios religiosos por eles apresentados, resultante do temor generalizado de sofrerem os terríveis castigos apregoados por eles.

III- A NECESSIDADE DE ALIANÇA E PROTEÇÃO DOS BRANCOS

O desejo de usufruir dos benefícios da cultura européia levou os povos indígenas não só a aceitarem, mas até mesmo tomarem a iniciativa com relação a pactos de amizade e aliança com os brancos.

Nas primeiras décadas de presença européia no território brasileiro, os acordos de amizade eram expressos através de casamentos entre brancos e índias. Para os indígenas, a aceitação da oferta de suas mulheres por parte dos europeus, significava o compromisso de amizade entre os dois povos, tornando-se os filhos a garantia desse pacto. Assim sendo, o processo de miscigenação racial caminhou rapidamente. É o que afirma Gabriel Soares de Souza, escrevendo em sua obra de 1587:

"Ainda que pareça fora de propósito o que se contem neste capítulo, pareceu decente escrever o que nele se contem, para se melhor entender a natureza e condição dos tupinambás, com os quais os franceses, alguns anos antes que se povoasse a Bahia, tinham comércio; e quando se iam para a Europa com suas naus carregadas de pau tinta, algodão e pimenta, deixavam entre os gentios alguns mancebos para aprenderem a língua e poderem servir na terra, quando tornassem da França para lhes fazer seu resgate; os quais amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para a França, e viveram como gentios com muitas mulheres,

das quais, e dos que vinham todos os anos à Bahia e ao rio Sergipe, em naus da França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram e morreram como os gentios; dos quais há hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios tupinambás, e são mais bárbaros que eles. E não é de espantar serem estes descendentes dos franceses alvos e louros, pois que saem a seus avós".¹¹

Esses pactos tiveram no hínico da colonização um caráter marcadamente mercantil. Os índios se comprometiam a abastecer os naus dos brancos com os produtos da terra para receber em troca os objetos trazidos pelos europeus.

Com o correr do tempo, as alianças entre os indígenas e os brancos passam a ter uma característica típica. Já não se tratava apenas de buscar junto aos europeus proteção contra as tribos rivais, mas também de definir-se em favor de um grupo que disputavam a dominação colonial no território brasileiro. Dessa forma os índios se dividiam em aliados dos portugueses, dos espanhóis, dos franceses ou dos holandeses.

É nesse sentido que se expressava o chefe tupinambá Japiáçu, ao receber Rasily, chefe da expedição francesa de 1612, destinada ao Maranhão:

"Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos

aborrecer por não vermos chegar os franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos peró, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra a dentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nosso dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados em voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras.

Deus porém teve pena de nós e te mandou para cá, não como os naturais de Diepe, pobres marinheiros e negociantes, mas como um grande guerreiro, trazendo consigo muitos outros bravos soldados para defender-nos e pai e profetas para nos instruir na lei de Deus."

E mais adiante conclui:

"Nosso filhos aprenderão a lei de Deus, vossas artes e ciências, e com o tempo se tornarão vossos iguais; haverá então alianças de parte a parte, de modo que já ninguém pensará que não somos franceses"¹²

Dias depois, em resposta ao intérprete de Vaux, o chefe Japiáçu voltava a afirmar o seu desejo de obter a aliança e a proteção dos franceses:

"Disse que sempre fora amigo dos franceses e que neles reconheceu uma convivência muito mais agradável e branda do que na dos peró

10. Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, São Paulo, Ed. Nacional, 1979, p. 6

11. Souza, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo (?)
12. Claude D'Abeville, o.c., pp 59-60; 84

e de outros; que sempre desejara obedecer-lhes e aceitar-lhes a proteção; por isso, muita satisfação experimentava com a chegada deles, e com a notícia de que aqui tinham vindo para fixar residência, e fazer da nação francesa e da sua uma só pátria..."¹²

Na realidade, essa aliança era motivada sobretudo em face da antiga opressão sofrida por parte dos portugueses, os *peró*, como chefe Japiáçu declarava expressamente.

Também os *potiguares* e os *tapuias*, que anteriormente haviam sido combatidos violentamente pelos portugueses durante a conquista da Paraíba, a partir de 1631 passaram a fazer aliança com os holandeses, como refere Frei Manuel Calado:

"Tanto que os índios da terra *potiguares*, chamados ordinariamente *caboclos*, e os *tapuias*, todos grandes inimigos do sangue português, viram as duas fortalezas do Arraial e de Nazaré rendidas, e que o general Matias de Albuquerque e seu primo Duarte de Albuquerque Coelho se haviam retirado para a Alagoa... e logo ao ponto se foram meter com os holandeses e se ofereceram a lhes dar toda a capitania de Pernambuco conquistada, e tão sujeita não houvesse jamais português que ousasse levantar os olhos..."¹³

Por outro lado, não faltaram também os índigenas que, catequizados pelos missionários lusos, se colocaram a serviço do Império Português, como recorda Martinho de Nantes:

"O Estado também tirou vantagens de nossa missão... pelo aumen-

to de súditos e fiéis, sempre dispostos a socorrê-lo na medida de suas forças, como aconteceu com a nação denominada *caboclos*, com a qual os portugueses repeliram os holandeses do Brasil, o que só foi possível com a cooperação deles."¹⁴

Dessa forma, às rivalidades das tribos indígenas se sobrepunham os conflitos entre os diversos grupos europeus que disputavam o território brasileiro. E os índios, evidentemente, se aliavam a aqueles que lhes pareciam mais úteis a seus interesses de sobrevivência.

Na medida em que os europeus mudavam suas perspectivas com relação às terras brasileiras, alterava-se também a forma de diálogo com os indígenas. De início, os brancos estavam pouco interessados na colonização do território, tendo como preocupação predominante a exportação de produtos com as respectivas pátrias de origem. Com o decorrer do tempo, porém, tanto os portugueses, como os espanhóis, os franceses e os holandeses começam a entrever a necessidade de fixar-se no solo brasileiro, mediante a implantação de colônias, garantia de sua atividade comercial. Nesse caso era necessário não só afirmar o poder político das metrópoles, como também impor os credos religiosos a que estavam filiados e que constituíam uma das marcas mais expressivas de sua cultura.

Dessa forma, os índios passaram a ser obrigados paulatinamente a aceitar a dominação política e religiosa dos europeus.

Nas primeiras décadas, quando havia ainda um certo deslumbramento com relação ao valor e poder dos brancos, esse processo de dominação política e religiosa foi realizado com certa facilidade, pois os indígenas não tinham ainda consciência das conseqüências que isso ia trazer para sua existência e para a sua maneira de viver.

Por isso, os primeiros relatos dos missionários falam com grande entusiasmo do processo de conversão dos indígenas. Pouco a pouco, porém, estes começam a reagir negativamente, havendo fugas e revoltas. Os próprios missionários passam então a ter uma consciência mais realista sobre a possibilidade de cristianização dos ameríndios, dentro dos moldes da rígida otodoxia então vigente.

VI- VIOLÊNCIA E OPRESSÃO POR PARTE DOS EUROPEUS

Os povos indígenas, por sua vez, se foram dando conta de que a anterior proteção oferecida pelos brancos não era senão um instrumento mediante o qual os europeus podiam afirmar a sua dominação, reduzindo-os com frequência à condição de servos e escravos.

Essa atitude foi típica sobretudo dos lusitanos, necessitados de mão-de obra para implantar a produção açucareira na colônia.

Uma descrição bastante expressiva do processo, através do qual os portugueses foram transformando a proteção oferecida aos índios em do-

minação, é feita pelo chefe tupinambá Momboreacú, conforme o relato de Claude D'Abbeville:

"Vi a chegada dos *peró* em Pernambuco e Potiú; e começaram como vós os franceses, fazeis agora. De início, os *peró* não faziam senão traficar, sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as *raparigas*, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles, e que precisavam construir fortalezas para se defenderem, e edificar cidades para morar conosco. E assim parecia que desejavam que construíssemos uma só nação. Depois começaram a dizer que não podiam tomar as *raparigas* sem mais aquela, que somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento, e que não podiam casar sem que elas fossem batizadas, e para isso eram necessários *pai*. Mandaram vir os *pai*, e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os *pai* podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem, e assim, se viam constrangidos os nossos a fornecê-los. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos, e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres ficaram, como nós, forçados a deixar a região."¹⁵

13. Calado, Manuel, *O valeroso Lucideno*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1987, V. I., p. 67

14. Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, São Paulo, Ed. Nacional, 1979, p. 23

15. Claude D'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte, Itatiaia 1975, p.115

Momboreaçú, portanto, assinala bem nitidamente os passos que levaram os brancos a mudar sua atitude com relação aos indígenas.

Numa primeira etapa, havia apenas o intercâmbio de mercadorias e o relacionamento sexual era a forma de expressar a amizade.

Numa segunda etapa, os portugueses decidiram fixar-se no território e os índios começaram a ser obrigados a trabalhar para eles gratuitamente. Iniciava-se então a ação missionária, não mais se expressando a aliança através do intercâmbio sexual.

Numa terceira etapa, correspondente à plantação da lavoura açucareira, os portugueses começaram a sentir necessidade de mão-de-obra escrava, e os índios foram obrigados a provê-los através de guerras com as tribos vizinhas.

Por fim, os portugueses transformaram seus próprios aliados em escravos. Daí a fuga dos índios que conseguiram escapar a essa dominação violenta.

Extremamente arguto, Momboreaçú notava que os franceses estavam repetindo o mesmo percurso da dominação:

"Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar. Como os peró, não recusáveis tomar nossas filhas, e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. Nessa época, não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano, permanecendo entre nós somente duran-

te quatro ou cinco luas. Regressáveis então a vosso país, levando os nossos gêneros para trocá-los com aquilo que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construídes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isto, trouxestes um morubixaba e vários pai. Em verdade estamos satisfeitos, mas os peró faziam o mesmo. Depois da chegada dos pai, plantastes cruzeiros como os peró. Começais agora a instruir e batizar tal qual eles fizeram. Dizeis que não podeis tomar as nossas filhas senão por esposas, e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os peró. Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim."¹⁶

Na realidade, na medida em que aumentavam os interesses comerciais, acentuava-se também a dominação sobre os indígenas, transformados progressivamente de colaboradores e aliados em servos e escravos.

Foi também a quebra das antigas alianças por parte dos lusitanos que levou os tamoios do Rio de Janeiro a se transformarem em aliados dos franceses. Quando os jesuítas Nóbrega e Anchieta tentaram convencê-los a reatar os pactos de amizade com os portugueses, não faltaram as queixas por parte deles a respeito das infidelidades anteriores, conforme refere Simão de Vasconcelos:

"Chegava-se o tempo de concluir o assento das pazes, entraram outra vez em conselho, presentes os padres. Aqui desabafaram então alguns

anciãos, queixando-se de antigas mágoas. Diziam que os portugueses foram os primeiros que quebraram as pazes firmadas de uma e outra parte, lhes fizeram guerra e os cativaram, e os trataram como bestas de carga. Vós outros (diziam eles) quando nós começamos a guerra contra os terminós, gente de Grande Gato, confiados na multidão de arcos de nossos inimigos, os ajudastes, pelejando com eles contra nós; mas Deus nos ajudou, e o podemos mais; porém agora e aqui calaram. Sabia muito bem o Padre Nóbrega que tudo o que diziam era verdade"¹⁷.

Por conseguinte, duas eram as principais acusações dos tamoios com respeito ao comportamento dos portugueses: em período anterior, o rompimento do pacto de aliança e a redução dos indígenas à condição de escravos; em época mais recente, a colaboração dos portugueses com os terminós contra os próprios tamoios. Os jesuítas aliás, sabiam perfeitamente da veracidade desses fatos.

Dessa forma, as quebras de aliança e a opressão por parte dos brancos passaram a constituir o motivo principal das rebeliões dos indígenas, transformados assim em inimigos dos brancos em geral, ou de determinado grupo étnico em particular. Um dos aspectos que aparece com bastante nitidez nos documentos da história colonial é a percepção cada vez maior que os indígenas passam a ter da utilização da crença religiosa como instrumento de

dominação.

Um caso bem típico dessa consciência aparece entre os tupinambás do Maranhão, os quais haviam fugido do litoral de Pernambuco e Paraíba afim de escapara à morte e à escravidão por parte dos portugueses.

Numa carta endereçada ao superior religioso de Paris, em data de 15 de julho de 1613, o capuchinho Ivo D'Evreux afirmava:

"Os selvagens cada vez tem maior afeição aos franceses, e estes os fazem mais valente do que nunca. Quanto aos vizinhos que por aqui se podiam temer, isto é, os portugueses, os espanhóis e ingleses, eles os aborrecem de tal forma, que antes queriam ir de cabeça baixa para o inferno do que receber o cristianismo da mão deles..."¹⁸

A instrumentalização política da religião era denunciada sobretudo no sentido de que a aceitação da fé cristã constituía com frequência o caminho aberto para que os indígenas fossem submetidos à dominação dos brancos, e reduzidos em seguida à escravidão.

O jesuíta João Daniel reconhecia que os aldeamentos se transformavam com frequência no primeiro passo à escravidão dos índios da Amazônia. Segundo ele, "nas missões portuguesas, o mesmo é fazerem-se cristãos os índios que ficam obrigados a servirem aos brancos e europeus". Na medida em que os índios eram aldeados, imediatamente os lusitanos aproveitavam-se

16. Claude D'Abeville, o.c.; 115-116

17. Vasconcelos, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Petrópolis,

18. Claude D'Abeville, o.c., p. 291

deles para explorá-los como mão-de-obra e regime de escravidão: "sendo antes isentos, quando gentios, são tratados como ou pior que escravos, como católicos".

Daí evidentemente a recusa dos indígenas em aceitar a conversão, proclamando que não era senão um pretexto para colocá-los sob a dominação branca, como deixou registrado o próprio João Daniel:

"Os índios... nos domínios portugueses têm muita dificuldade de fazerem-se cristãos, por não estarem sujeitos aos brancos, e muitas vezes respondem aos missionários que por si ou por outrem os pratica para grêmio da igreja, que isso é capa para os obrigarem no serviço das orações"¹⁹

Assim sendo, o sonho de uma vida mais feliz, desfrutando as vantagens dos conhecimentos dos brancos e de sua dominação sobre a natureza transformava-se com frequência em pesadelo para os indígenas. Conviver com os brancos significava na maior parte dos casos servidão e sofrimento.

Não deixa de ser interessante a esse respeito a confissão feita pelo índio Fernão Ribeiro diante do tribunal do Santo Ofício estabelecido na Bahia, em data de 12 de agosto de 1591:

"E confessando-se disse que haverá dois anos que dizendo-lhe outro gentio por nome Simão que os cristãos que comungavam tinham costume de usar de caridade dando

esmolas e favores aos próximos, e que tem eles entre si que os que comungam são os homens mais virtuosos, então ele confessante respondeu ao dito Simão que naquele sacramento da comunhão estava a morte, e quem comungava recebia a morte".

E o mesmo documento acrescenta:

"E que sabendo isto o padre superior da dita aldeia João Alvares da Companhia de Jesus, que tem cuidado de os doutrinar e instruir na fé, o prendeu e penitenciou, e o mandou estar em público na Igreja pedindo perdão a todos e tomando disciplina, ao que ele satisfez..."²⁰

Parece bastante claro que a reação do índio diante da afirmação da dignidade do culto cristão expressa um sentimento de revolta, ao perceber que a caridade cristã se restringia aos brancos e que com frequência a religião católica, ao invés de ser uma fonte de vida para os indígenas, se transforma num instrumento de opressão e morte.

V — OS CULTOS INDÍGENAS COMO INSTRUMENTO DE LIBERTAÇÃO

Se de um lado a prática da religião cristã era considerada como uma porta aberta para a dominação colonial, de outro a manutenção dos antigos rituais e tradições religiosas passou a ser considerado como uma forma de resistência e um espaço de liberdade para diversas populações indígenas.

Em muitos desses rituais as mulheres tinham uma presença significativa e eram consideradas pelos missionários como as piores inimigas do culto cristão. Por isso, no Auto de São Sebastião, Anchieta coloca na boca do demônio Amberê a seguinte prestação de contas a seu chefe Guaixará:

"Trouxe aos tapuias os trastes das velhas que tu instruíste em Mangueá-que isto baste. Que elas são de fato más, fazem feitiço e mandinga e esta lei de Deus não vinga."²¹

A forte participação das mulheres no controle do sagrado espantava e irritava sobremaneira os colonizadores habituados a uma expressão religiosa totalmente dominada pelos homens. Além disso, com frequência, elas estimulavam os indígenas a resistirem à escravidão por parte dos brancos, como anota Gandavo:

"Todos seguem muito o conselho das velhas, tudo o que elas lhes dizem, e tem-no por muito certo; daqui vem a muitos moradores não comprarem nenhuma, por não lhes fazerem fugir seus escravos."²²

Mas foi sobretudo através dos cultos de santidade que os indígenas puderam expressar o seu desejo de libertação da opressão dos brancos. Esses rituais eram celebrados desde época muito antiga e seus profetas eram designados com o título honroso de *caraibas*, designação utilizada inicialmente para os próprios europeus. Ao referir-se a esses ministros religiosos, Jean de Lery escreve:

"Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados *caraibas*, que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas, e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos, e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos da guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil".²³

Esses rituais, portanto, tinham duas funções básicas: por um lado garantir aos indígenas a alimentação necessária mediante a fertilidade dos campos, e, por outro, assegurar-lhes a paz e a prosperidade através da vitória sobre os seus inimigos.

Progressivamente, porém, os brancos passam a ser os inimigos mais temidos. De fato, no século XVI começou a mudar rapidamente para essas populações o teor de vida. Antigos donos da terra passaram a ser aprisionados, conduzidos à servidão ou obrigados a se refugiar no interior quando não eram mortos nos combates.

Em conseqüência dessa situação, o culto religioso passou a enfatizar o ideal messiânico de libertação indígena. Por todo o litoral começou a ser organizado um movimento de caráter religioso, conclamando as populações indígenas a defenderem a sua cultura e a sua liberdade contra a dominação branca.

Eis a declaração de Luiza Barbosa, em data de 23 de agosto de 1591, diante do tribunal do Santo ofício em Salvador:

19. Daniel, João, *Tesouro Descoberto no rio Amazonas*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, p. II, pp. 41-42.

20. Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia, 1591-1592, Rio de Janeiro, F. Briguiet Ed 1935, p. 37

21. Anchieta, José de, *Auto de São Lourenço*, Rio de Janeiro, Ed. Tecnoprint 1985, p. 53

22. Gandavo, Pero de Magalhães, *Tratado da Gente do Brasil*.

23. Lery, Jean de, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia 1980, pp. 209-210.

"Confessando-se disse que, sendo ela moça de doze anos pouco mais ou menos, se levantou nesta capitania, entre os gentios e índios deste Brasil Cristão, se levantou uma alusão chamada entre eles a santidade, como muitas vezes também disso se levantou também nesta capitania. A qual era que diziam os dito Brasis, assim cristãos como gentios, que aquela sua santidade era um Deus que eles tinham que lhes diziam que não trabalhassem porque os mantimentos por si próprios haviam de nascer e quem não cresce naquela santidade se havia de converter em paus e pedras, e que a gente branca se havia de converter em caça... para eles comerem, e que a lei dos cristãos não prestava, e assim diziam e tinham muitos outros despropósitos."²⁴

Com razão os missionários católicos viam no culto da santidade uma presença demoníaca, De fato, ela alimentava nos indígenas idéias de que podiam subverter toda a ordem social imposta pela dominação colonial.

Outro depoimento bastante significativo é do mameluco Gonçalo Fernandes. Proclamando-se cristão velho, em sua confissão de 13 de janeiro de 1592 na Bahia, afirmava que o culto de santidade representava uma força de união entre as populações indígenas, livres ou escravas, pagãs ou cristãs.

"E confessando-se disse que haveria seis anos, pouco mais ou menos, que no sertão desta capitania para a banda de Jaguaripe se levantou uma erronia e idolatria gentílica,

a qual sustentavam e faziam os brasis deles pagãos e deles cristãos, e deles foros e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria, e na companhia da dita abusão e idolatria usavam de contrafazer as cerimônias da igreja, e fingiam trazer contas de rezar como que rezavam e falavam certa linguagem por eles inventada, e defumavam-se com fumos de erva que chamavam erva santa, e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados, com ele dizendo que com aquele fumo lhes entrava o espírito de santidade, e tinham um ídolo de pedra a que faziam suas cerimônias e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativoiro em que estavam e faze-los senhores da gente branca, e que os brancos haviam de ficar seus cativos, e que quem não cresse naquela sua abusão e idolatria a que eles chamavam santidade se havia de converter em pássaro e em bichos do mato, e assim diziam e faziam na dita idolatria outros muitos despropósitos."

Na verdade, tratava-se de um conceito verdadeiramente subversivo, pois esse culto mantinha nas populações indígenas a esperança de uma ruptura com o estado de opressão em que viviam.

Gonçalo Fernandes acrescenta em seguida:

"E como quer que a fama e novas das ditas cousas da dita chamada santidade correram e se espalharam por toda esta capitania, logo os brasis todos, escravos e forros, ou fugiam a seus senhores para o dito

sertão a juntar-se na companhia do dito abusão, ou não fugindo, onde quer cá estavam, usavam as ditas cerimônias e criam na dita abusão".²⁵

Dessa forma, o culto da santidade passou a constituir um elemento importante para defender a cultura e a unidade dos povos indígenas, tão fortemente atingidos pela dominação colonial.

CONCLUSÃO

Procurei neste estudo analisar alguns aspectos da dominação colonial a partir da perspectiva de visão dos indígenas brasileiros.

O impacto gerado pelo primeiro encontro com os europeus, quando começaram a aportar em terras brasileiras, foi muito grande. Os indígenas julgaram que os brancos eram seres superiores, pertencentes ao mundo divino. Grande admiração causou o desenvolvimento por eles obtido em determinados setores da cultura: as armas de guerra, os meios de transporte, os instrumentos de trabalho, os enfeites e adornos. O desejo de obter objetos produzidos pelos europeus foi muito grande, estabelecendo-se dessa forma um pacífico intercâmbio comercial. Os indígenas carregavam as embarcações dos europeus de produtos da natureza, recebendo em troca objetos desejados.

Os indígenas expressavam sua amizade pelos brancos oferecendo-lhes suas filhas como esposas. Mas

esta atitude começou a ser vetada pelos missionários em nome da ética cristã. Estes, por sua vez, eram vistos pelos indígenas como feiticeiros poderosos, mas estranhos, em razão da observância do celibato.

Visando obter os favores dos brancos e a proteção contra os seus inimigos, os indígenas passaram a aceitar não só a dominação política, mas também a religião cristã trazida da Europa, esperando dessa forma consolidar os pactos de aliança.

Progressivamente, porém, os europeus foram transformando a proteção oferecida aos índios em opressão, exigindo que trabalhassem gratuitamente em suas obras, obrigando-os depois a obter-lhes escravos para seus serviços, e por último reduzindo a maior parte dos seus antigos colaboradores em escravos, visando o desenvolvimento da produção açucareira.

Dessa forma, a admiração inicial dos indígenas pelos brancos foi se transformando em temor e ódio. A própria fé católica começou a ser vista como um instrumento utilizado para a afirmação do poder europeu. Assim sendo, iniciou-se um movimento de revitalização de sua antiga cultura e de seus rituais religiosos, como forma de sobrevivência. Merece destaque a esse respeito o incremento dado ao culto da santidade em que se desenvolveu um messianismo libertário contra a dominação colonial.

24. Primeira visitação do Santo Offício às partes do Brasil, *Confissões da Bahia*, 1591-1592, Rio de Janeiro Briguiet, ED 1935, p. 85

25. Primeira visitação do Santo Offício às partes do Brasil. *Confissões da Bahia*, 1591-1592, Rio de Janeiro, Briguiet ED, 1935, p. 87

PATRIARCALISMO, IGREJA E MULHER

Ivone Gebara

INTRODUÇÃO:

Costuma-se, com frequência, fazer a oposição entre machismo e feminismo de maneira muito simplista. Às vezes, pensa-se que a eliminação de um seria a livre afirmação de outro. Outras vezes, pensa-se que é possível superar um e outro apenas com uma atenção mais particular à mulher e que enfim poder-se-ia restaurar a imagem completa da humanidade. Creio que historicamente a tentativa de solucionar esta oposição é bem complexa.

Por isso, nesta introdução, gostaria de explicitar em grandes linhas a perspectiva feminista que assumo. Isto porque o feminismo não é um movimento singular, mas plural, heterogêneo e de coloridos diversos. O movimento feminista vai desde a afirmação da necessidade de respeito doméstico e social das mulheres, passa por uma militância de busca de chances de equivalência social da mulher em relação ao homem, passa também em certos grupos, por uma espécie de guerra aberta à figu-

ra do macho, e finalmente, tem sua expressão nos grupos de mulheres que buscam rever os fundamentos de sustentação patriarcal de nossa sociedade como alienação da mulher e do homem de sua realidade própria. Por isso, estes grupos tentam captar os fundamentos antropológicos que sustentam os costumes vigentes, a leitura da Escritura e as diferentes elaborações teológicas. Seu objetivo é superar esta alienação do humano homem/mulher em vista da construção de um novo tipo de relação entre homem, mulher, natureza, mundo animal, cosmos. Trata-se da busca de uma nova ordem social e de uma nova compreensão antropológica que a acompanha e sustenta.

Por isso, pode-se dizer que, nesta perspectiva que assumo, o feminismo não se ergue contra o homem ou contra o machismo, ou ainda contra a soberania política social e religiosa do homem para em seu lugar afirmar a soberania da mulher. Não se trata de revanchismo e nem de inversão de papéis. O feminismo que defendo, não é o "surgimento"

social, político e religioso da mulher em detrimento do homem, simplesmente substituindo-o ou competindo com ele pelo mesmo lugar nesta estrutura injusta na qual vivemos. O feminismo que defendo toca as raízes do humano em nós. As proporções desse movimento são ainda incalculáveis para a história do terceiro milênio que se aproxima, visto que suas "pretensões" não se limitam apenas a reivindicações justas dentro da atual estrutura social e eclesial em que vivemos. Suas "pretensões" questionam a atual estrutura organizativa e valorativa de nossa sociedade, questionam as imagens do humano plasmadas fundamentalmente a partir da figura do homem, questionam enfim a própria religião Cristã, sua teologia que não foge da estrutura patriarcal e racionalista vigente em nosso meio.

Sem dúvida, a expressão feminista pode encerrar ambiguidades, sobretudo se a compreendermos de forma simplista e negativista como o fazem as correntes reacionárias de nossa sociedade. Estas identificam todos os movimentos de organização de mulheres a um grupo minoritário que surgiu nos Estados Unidos nos anos 70 e convocava as mulheres a uma militância exacerbada contra o macho, 1º sexo da criação. Entretanto, sabemos que este foi um dentre os múltiplos movimentos que se organizaram em diferentes países do mundo. Valorizá-lo de forma absoluta é negar a própria realidade diversificada da história humana e em particular da história do movimento feminista internacional.

Por esta razão uma postura de abertura e diálogo é exibida por nós. Esta é a condição básica para de fato

acolhermos os "sinais dos tempos" e deixarmos a Justiça e o Amor penetrarem em nossas entranhas.

É na linha do feminismo que deseja contribuir para a construção de um novo rosto de humanidade que proponho minha reflexão antropológico-teológica centrada em três ítems. Estes querem ser apenas um ensaio provocativo para que homens e mulheres reassumam cada vez mais sua responsabilidade histórica na construção de um mundo que supere o antigo modelo excludente e visceralmente injusto.

I- O patriarcalismo como "revelação" de Deus.

II- Da Igreja imagem do homem à Igreja imagem da mulher e do homem.

III- A reciprocidade como fundamento do novo relacionamento humano.

I- O PATRIARCALISMO COMO "REVELAÇÃO" DE DEUS.

Falar de revelação de Deus é coisa séria. Significa falar da maravilhosa apreensão do divino no humano e em toda a criação. Significa explicitar algo de fundamental para a experiência humana, algo que toca a nossa constituição íntima.

É no mais profundo de si mesmo que o ser humano, mulher e homem, "experimenta" essa realidade que os transcende, o mistério maior que nos envolve e ultrapassa.

Sabemos o quanto nossa teologia e exegese são marcadas por uma estrutura eminentemente patriarcal tecidas desde o judaísmo e reforçadas por toda a série de anti-feminismos que marcaram a história da Igreja e

da teologia.¹ É nesse sentido que o grande perigo da Igreja é identificar o patriarcalismo à revelação de Deus e conseqüentemente lutar para mantê-lo não só na elaboração teológica e doutrinal, mas nas estruturas organizativas da Igreja. É esse perigo que o movimento teológico feminista tem percebido e quer denunciar, mesmo reconhecendo o grande esforço que diferentes grupos de Igreja têm feito para abrir maiores espaços para a mulher.

O que significa patriarcalismo como revelação de Deus?

A resposta a essa questão é vasta e implica a consideração de diferentes aspectos e formas assumidas pelo patriarcalismo ao longo de nossa história e teologia. Não poderei refletir todos esses aspectos no espaço dessa reflexão.² Apenas parto de uma constatação de que a Igreja Católica não foi crítica do patriarcalismo da sociedade, pois ela mesma tem suas estruturas fundadas numa antropologia androcêntrica de caráter eminentemente patriarcal. A partir dessa antropologia o homem é visto como o primeiro sexo, o mais importante, o dono do poder e das grandes decisões.

Conseqüentemente, no nível teológico, se acentua e se recorre sempre às tradições bíblicas em que a imagem de Deus pode ser facilmente identificada a do patriarca do qual depende não só o funcionamento da sociedade, mas da família. Nessa perspectiva também a busca de um fundamento primeiro de todas as coisas, a ânsia de respostas sobre a origem pri-

meira do existente foi situada em Deus, mas em um Deus com características racionalistas e de imagem masculina. Se tudo vem dele, se tudo passa por ele, se as grandes decisões dependem dele, da mesma forma tudo na história dependerá de seu "Doblê" humano o homem. Isto explica em parte, a superioridade social, política e religiosa do homem nas sociedades marcadas pelo cristianismo.

No contexto atual em que vivemos, quase todas as afirmações que preconizam a igualdade entre homem e mulher têm caráter até certo ponto formal, ou seja, aparecem como ideais bonitos aos quais se pretende chegar, mas sem realidade histórica concreta. Além disso, são formuladas de maneira tão genérica, ou ainda, de forma tão exortativa que é impossível verificar-lhes a veracidade.

Tal situação denuncia a necessidade de tocarmos no âmago do problema teológico, ou seja, o problema da sustentação antropológica da teologia e conseqüentemente dos fundamentos da atual organização das relações humanas na sociedade e na Igreja. A meu ver este é um dos passos mais importantes a ser dado para a construção de um novo rosto da humanidade e da comunidade eclesial.

Por isso, uma das questões mais prementes que se coloca para a teologia hoje é a de rever seu fundamento antropológico, na tentativa de captar aquilo que não permite à humanidade, homem e mulher, o crescimento e a aquisição em cada geração da estrutura humano-divina que nos constitui.

1. Aubert, Jean Marie, *L'exil féminin, antiféminisme et christianisme*, Ed. Cerf, Paris, 1988.
2. Reuther, Rosemary, *A natureza feminina de Deus*, Concilium/163, 1981/3: dogma.

Esse é o primeiro passo a ser dado, porque dele depende toda a elaboração teológica posterior. A elaboração teológica, a leitura da Escritura e as diferentes relações que o constituem.

Por isso, pode-se dizer que toda a tentativa de compreensão de nossa relação com Deus é ao mesmo tempo a tentativa de compreensão de nossa própria relação humana com os diferentes seres existentes.

Há os que marcados por um esquema filosófico e teológico metafísico, temem esse primeiro passo alegando o perigo de redução da teologia à antropologia. Mas, que sustento tem a teologia sem o humano? Como poderia falar de Deus sem se falar do homem e da mulher? Como se poderia tentar uma aproximação do mistério que nos envolve, do mistério maior sem partir do próprio mistério que somos nós?

Rever a antropologia que sustenta nossa teologia não é tarefa fácil. Não se trata apenas de um trabalho intelectual de revisão e atualização de certas categorias, mas trata-se sim e em primeiro lugar, de uma prática nova, de uma prática fruto das profundas interpelações que nos vem hoje da história e especialmente da história das mulheres.

Poderíamos nos perguntar como se apresenta, em grande linhas, a antropologia que se constitui em suporte para a nossa teologia. A resposta a essa questão fornecer-nos-á alguns elementos para a melhor compreensão das bases de sustentação de nossa teologia.

O primeiro traço marcante dessa antropologia é o seu caráter genérico, ou seja, se apresenta como um discurso genérico sobre o homem. Mas,

no concreto da história quem fala e quem escreve não é um ser genérico universal, mas sim particular, individual, situado e datado. E quem escreve, escreve à sua imagem e semelhança, escreve segundo o seu lugar social, seu sexo, seu mundo de valores. Nesse sentido, todo discurso antropológico-teológico genérico mesmo apresentando-se como incluído da realidade homem e mulher, nunca deixa de ser um discurso a partir do homem, primeiro sexo.

Como dizia Wittgensteins: "os limites de nossa linguagem são os limites de nosso mundo", ou seja, nossa linguagem é expressão de como organizamos as significações e os valores de nosso mundo. Por isso, a partir da organização do discurso teológico podemos captar o antropológico e, conseqüentemente a maneira através da qual se exprimem as relações entre homem, mulher e mundo.

O discurso teológico é pois expressão de nosso mundo, nasce de nós, de nossas entranhas. Não nos é jogado de cima, como se fosse elaborado por "divindades" preocupadas em produzir belas teorias teológicas para os humanos.

O discurso teológico revela o poder e o lugar que ocupam os diferentes seres no mundo de valores próprio ao ser humano. Revela portanto a realidade de quem fala e de suas ações históricas.

Na verdade, homem e mulher são igualmente seres religiosos, mas homem e mulher viveram diferentemente a religião.

Em certo sentido, o homem fez da religião seu campo de batalha. Guerreou por seus deuses como se guerreia para se conquistar uma ter-

ra. A religião feita por ele, tornou-se imagem de seu poder. Acompanhou suas conquistas e derrotas e em nome dela descobriu o mundo e subjulgou povos.

A mulher não foi à guerra para matar ou morrer pela religião, salvo em raríssimas exceções. Viveu-a como expressão de sua submissão a Deus identificada a submissão à figura do homem. Viveu-a em outras frentes e nela exprimiu seu poder diferentemente, um poder marcado pela luta, pela sobrevivência, pela condição de sua maternidade e nos limites de sua realidade doméstica.

A mulher misturou a religião com a casa, com os afazeres domésticos, com a educação dos filhos e filhas. Fez dela prece, suspiro, promessa de dias melhores para além do "vale de lágrimas" da existência cotidiana.

As mulheres fortes da Bíblia assim como muitas de nossas antepassadas e muitas de nossas contemporâneas exprimem sua fé religiosa de maneira particular na luta pela preservação da vida, nas pequenas ações como a da viúva que acolhe o profeta Elias, como as parteiras do Egito, como Marta e Maria na sua amizade por Jesus. Suas ações não foram cantadas como gloriosas e menos ainda narradas como grandes feitos da humanidade.

Não foi para impor a religião ou para lutar contra pagãos e hereges, nem para conquistar povos que as mulheres invocaram a Deus, mas sim para resistir às dificuldades do cotidiano e preservar a vida como um bem maior. Tiveram que acolher nos seus braços os corpos feridos nas guerras, tiveram que cuidar das chagas abertas, estancar o sangue, recu-

perar as forças dos mutilados da guerra provocada e alimentada pelos projetos masculinos.

Tiveram que entregar filhos, maridos e pais à loucura da destruição, enterrar seus corpos devolvidos sem vida, regar a terra de lágrimas e esperar que a esperança renasça de novo sobre os escombros e sobre as cinzas.

Suas entranhas se revolviam e se revolvem diante da irracionalidade e escândalo da destruição, diante dos loucos gritos de vitória nos campos semeados de cadáveres, ou diante do exílio dos derrotados, condenados à escravidão ou à vida em terra estranha.

Como as "pietás" da piedade popular, as mulheres carregam no seu regaço a humanidade ferida, a humanidade sem vida. Maria carregando seu filho Jesus morto é a expressão do que tem sido parte da existência das mulheres, sina que a vida lhes reservou ontem, mas que elas querem mudar amanhã.

A teologia fundada na antropologia do homem genérico eliminou de sua elaboração a contribuição histórica das mulheres, não falou da presença, da ternura e misericórdia de Deus em suas ações. Eliminou até certo ponto inconscientemente, a expressão do outro rosto da humanidade conservando apenas uma imagem unidimensional, única, monoteísta patriarcal e excludente da espantosa diversidade do humano.

O segundo traço importante desta antropologia, base de nossa teologia é o seu caráter a-histórico. Falar de caráter a-histórico não significa negar os acontecimentos históricos cotidianos e nem propor uma vivên-

cia cristã fora dos limites da história. Esse caráter se expressa de forma mais profunda sustentando aquilo que se poderia chamar a "reserva sagrada" da religião que se quer na história porém não sujeita as transformações históricas. A "reserva sagrada" não se refere fundamentalmente aos valores do Reino de Deus, valores pelos quais profetisas e profetas, Maria e Jesus e tantos outros e outras deram a vida acenando de longe para a realização de seus desejos. Não se trata do Reino de Justiça, da partilha, do serviço, da misericórdia, do amor ao próximo, mas da formulação fixista de verdades a partir do horizonte cultural patriarcal. Este se torna de tal forma absolutizado que, qualquer questionamento é tomado como agressão à religião, tentativa de utilizá-la para as novidades do mundo moderno ou ainda, diminuição de seu valor e de "eternidade".

Aquilo que outrora foi vivido dentro dos limites de uma história e cultura, aquilo que foi gesto concreto de amor, que modificou comportamentos, que expressou alegria, sofrimento e lágrimas é aprisionado num conceito religioso como se ele pudesse ter uma realidade própria acima dos condicionamentos de nossa história. Aquilo que foi vida concreta marcado pela fragilidade, pela beleza das coisas que passam e dão lugar a outras é elevado a um mundo supra-sensível, mundo além da história, mundo metafísico. Neste mundo fixo nada pode ser mudado, pois se-

gundo a ideologia patriarcal "Deus assim quis antes de todos os séculos".

Um exemplo típico desse tipo de reflexão a-histórica e metafísica é relativa às razões apresentadas por algumas Igrejas cristãs para proibir a ordenação de mulheres para o ministério sacerdotal. A argumentação principal é fundada no sexo de Jesus e na interpretação de sua vontade feita sobretudo pelo clero masculino detentor do poder na Instituição religiosa. Reduzem a celebração da eucaristia a um ato da vida de Jesus, "a última ceia", na qual segundo os textos considerados canônicos apenas homens estavam presentes. Não lêem a vida de Jesus como sendo ela mesma eucarística e marcada como o atestam as escrituras neo-testamentárias pela presença igualmente de homens e mulheres no movimento de Jesus, movimento significativo que no 1º século de nossa era questionou o legalismo e o vazio em que caíra o judaísmo da época.³

A visão a-histórica caminha com a história até certo ponto. Quando a história exige passos maiores que tocam na partilha de espaços de poder há uma retratação e uma argumentação de cunho metafísico que impede o diálogo e o sadio confronto de posições.

O terceiro e último traço que desejo ressaltar é o caráter dualista que sustenta nossa teologia. Não se trata apenas do célebre dualismo que opõe o corpo ao espírito, mas sim da compreensão da realidade humana e cósmica de forma dualista como

se as coisas existentes se opusessem ou se excluíssem. Há uma leitura simplista do real como se o fogo se opusesse à água, o seco ao molhado, a vida à morte, o amor ao ódio, o masculino ao feminino. É como se houvessem coisas que fossem sempre absolutamente boas e outras absolutamente ruins em todos os momentos, como se o bom e o ruim não se misturassem e como se sua significação não fosse tirada da mutável temporalidade das culturas históricas.

A antropologia dualista é sempre acusadora de uma parte do humano ou mesmo da natureza. Assume uma postura "moralizante" do mundo e das relações humanas e faz desta postura a visão natural, a percepção "correta" das coisas, a "verdade" sobre o essencial da vida. Nesse sentido essa antropologia tende a ser profundamente ideológica, tomando-se ideologia no sentido de percepção incorreta ou mutilada da realidade. Além disso, a perspectiva dualista tende a ser excludente e até certo ponto encerra uma visão pessimista do humano. O humano está sempre em oposição a partes dele mesmo, como se houvesse a possibilidade de uma eliminação perfeita do joio crescendo no meio do trigo. Não engloba aquilo que é chamado "negativo" para com ele modificar a história e as relações humanas. O gozo na história é pouco salientado como se este pudesse atrapalhar o caminho sofrido do "homem" perfeito. Finalmente este dualismo acentua um sentimento de culpa na vida de fé. Tem-se a impressão de sempre estarmos em falta contra as estruturas da religião. O ser humano vive "o que ele é" como culpa em

relação àquilo que "deveria ser". Mas, o que deveria ser não é apresentado numa perspectiva histórica integrativa de todas as energias humanas, mas como uma espécie de ideal estipulado por um tipo de cosmovisão que, em princípio, encerra uma certa desconfiança do humano.

Por isso, toda a "redenção" se transformou em obediência a um projeto patriarcal acentuando a chamada "cultura da obediência" na qual são "felizes" os que se submetem à ordem estabelecida pela sociedade e pela religião.

Denunciar essa raízes de sustentação antropológica de nossa teologia é o primeiro passo para a lenta e urgente reconstrução de uma antropologia e teologia que respeite o humano, a natureza, o cosmos na sua integridade, relacionalidade e mistério.

É na mesma perspectiva que proponho o segundo item de minha reflexão que focalizará essa "alienação" antropológica e teológica no interior de nossa eclesiologia.

II- DA IGREJA IMAGEM DO HOMEM À IGREJA IMAGEM DA MULHER E DO HOMEM.

A Igreja, coletividade humana de fé, tecida da experiência de Jesus de Nazaré, conheceu ao longo de sua história múltiplas definições. De comunidade seguidora de Jesus, a sociedade perfeita, a corpo místico de Cristo até a atual imagem conciliar de Povo de Deus em marcha, o caminho foi longo e por vezes tortuoso. O que interessa a meu propósito é mostrar que a imagem humana e a imagem divina correspondente foi predominantemente fruto de uma

3. Fiorenza, E. In memory of her - A feminist theological reconstruction of Christian origins. New York, Crossroad Publishing, 1983.

concepção e organização androcêntrica do mundo em todo esse largo período. Só nestes últimos anos, as conquistas humanas em todos os campos do saber e as conquistas do movimento feminista internacional vêm abrindo brechas nessa concepção hegemônica e introduzindo sérios questionamentos a essas imagens de Igreja que mesmo quando a consideram Mãe ou Mestra o fazem a partir da afirmação do poder patriarcal.

A imagem de alguém é expressão de seu ser ou daquilo que nele predomina mais. A imagem é a maneira histórica, situada e datada de como um ser se apresenta, se conduz e se afirma. Esta pode ser individual ou coletiva.

A imagem é ainda o momento vivido por uma pessoa ou grupo, sua manifestação, sua exteriorização no espaço e no tempo. Nesse sentido a imagem é reveladora dos valores, dos comportamentos, das aspirações e da própria identidade da realidade refletida. Assim, se analisarmos em grandes linhas a imagem de ser humano contidas nas diferentes eclesiologias presentes no conjunto da Igreja, não será difícil constatar que o homem, primeiro sexo, se constitui como a imagem primeira que historicamente a Igreja tem de si. Mesmo nas expressões femininas utilizadas para designar a Igreja se pode captar um certo anti-feminismo latente, fruto da afirmação do homem como valor primeiro na ordem da criação.

A palavra Igreja segundo seu gênero é feminina e, como sabemos, por diversas vezes a teologia a expressou como imagem feminina relacionada intimamente à imagem mas-

culina de Jesus Cristo. Falou-se da Igreja como esposa ou noiva de Cristo como se uma relação matrimonial íntima se realizasse entre ambas as partes. Entretanto, essa expressão feminina encerra um conteúdo histórico notadamente masculino. A Igreja apenas se submete a Cristo como a mulher ao homem, a nível simbólico. Mas, a história transforma o símbolo em outra coisa diferente do que expressa originalmente. Na realidade a submissão ao poder de Cristo é a afirmação do poder dos eclesiásticos e de seus ideólogos, de forma que são eles que dominam historicamente. A submissão existe, mas é assumida pelas mulheres que historicizam através de suas vidas a simbologia patriarcal que se pretende verdade para homens e mulheres.

Se lançarmos um rápido olhar para a história da organização de nossas Igrejas percebemos o quanto as mulheres são elementos subalternos e, dependendo dos interesses do momento, são incluídas ou excluídas de certos ministérios ou funções. Isto mostra claramente o desvio porque passou a imagem feminista e as conseqüências da patriarcalização dos símbolos femininos ao longo de nossa história cristã.

Nesse sentido podemos observar que curiosamente, o símbolo "esposa" atribuído à Igreja tem em si todas as características do "esposo" e, passa a identificar-se a ele mesmo sexualmente. Elimina com isso a diferença e exila para longe de si a riqueza da diversidade e a realidade constitutiva do humano ao mesmo tempo homem e mulher.

Em geral o "status quo" religioso repudia esse tipo de reflexão, pois

teme que se toque na estrutura antropológica de sustentação desse modelo eclesiológico e, conseqüentemente, se abra espaços para uma "redistribuição" mais eqüitativa do poder na Igreja. Teme também que esta reflexão desmonte a ideologia que mantém no trono dos céus e da terra as divindades predominantemente masculinas, expressões da dominação masculina em nossa sociedade.

Hoje, mais do que em outras épocas da história da humanidade, o patriarcalismo está em crise. Não se trata de uma crise/crescimento que viria reforçar suas raízes e instituições, mas de uma crise/mutação que está abalando não só seus alicerces mas denunciando a fraqueza de sua postura histórica.

Há cada vez mais, um número crescente de forças organizadas que estão fazendo o serviço lento, constante e muitas vezes silencioso de mover as raízes do patriarcalismo, de infiltrar elementos císmicos em seus muros, de denunciar o ridículo de algumas de suas pretensões e a injustiça gritante de muitas de suas construções históricas.

O movimento feminista e, em particular a teologia feminista para o que se refere às Igrejas, tem sido uma das mais importantes forças históricas de abalo ao patriarcalismo.

A teologia feminista busca não só uma abordagem teológica que tome a realidade da mulher como ponto de partida, mas tenta captar nos acontecimentos marcantes da história latino-americana dos últimos anos o rosto novo de Igreja que nasce da ação do Espírito. A esse respeito quero lembrar a militância revoluci-

onária de muitas mulheres que cerraram fileiras nas frentes sandinistas de libertação, nas frentes de El Salvador e Guatemala e mais, nos diferentes países onde a ditadura militar fez vítimas durante muitos anos. À primeira vista a gente poderia considerar a ação destas milhares de mulheres junto a milhares de homens como um processo revolucionário social sem incidência na vida eclesial. Entretanto, este não é o caso. Sabemos do número crescente de mulheres que tem tomado consciência e reagido contra os quadros patriarcais e autoritários das Igrejas na América Latina comprometidas direta ou indiretamente com o poder opressor. Um crescente número de mulheres: mães de família, jovens, religiosas e outras, vem, através de sua coragem e ternura, mostrando que a comunidade dos apaixonados e apaixonadas pelos valores do Reino tem que exercitar na prática cotidiana a convivência que aspira para o conjunto da sociedade.

A resistência das mulheres em "durar" nos momentos difíceis e sua teimosia, em não aceitar simplesmente que seus filhos e maridos sejam mortos, tem mostrado o quanto essa nova práxis é capaz de modificar até as estruturas das Igrejas.

Sem dúvida ainda são os primeiros passos, visto que na Igreja a falta de abertura para as mudanças de poder são ditas de direito divino. Mas, não se pode deixar de lado a crescente sensibilidade da mulher sobretudo nos meios populares em redescobrir seu lugar na tradição Cristã e seu lugar na Igreja hoje.

São as mulheres pobres que perceberam que a Boa Nova de Jesus

lhes é prioritariamente anunciada como membros do povo dos pobres. É a partir delas que a Justiça de Deus se restabelecerá na face da terra. São as mulheres de todas as partes da América Latina, as lutadoras pela Vida que são as herdeiras das viúvas, das prostitutas, da cananéia, da samaritana, da endemoninhada, da encurvada, da que sofria de fluxo de sangue, das que foram capazes de anunciar a vitória da vida depois da trágica morte de Jesus.

São essas mulheres que "driblam" bem os poderosos deste mundo, os hierarcas autoritários e, que são capazes de tornarem-se belas e atraentes até que um dia juntas degolem a cabeça patriarcal opressora dos Holofernes da vida.

A conquista de um rosto novo de mundo e de, Igreja não nasce de forma abrupta, não se impõe do dia para a noite. É fruto de um longo processo de maturação onde golpes e sorrisos se incluem, processo semelhante ao rosto de uma criança que vai se transformando ao longo dos anos até aparecer como rosto adulto moldado pelas diferentes marcas da história. Assim é a contribuição do movimento feminista para a construção de um rosto adulto de mundo e sociedade. Lentamente vai atingindo pessoas e diferentes instâncias da sociedade em vista de uma conversão ao humano integral, objetivo fundamental da caminhada humana em todas as gerações. É nessa caminhada que a Igreja moldada e explicitada milenarmente como imagem do homem se tornará enfim, Igreja imagem de homem e de mulher, expressão da humanidade reconciliada consigo mesma.

III- A RECIPROCIDADE COMO FUNDAMENTO DO NOVO RELACIONAMENTO HUMANO.

À primeira vista a palavra reciprocidade anuncia uma espécie de bem-estar nas relações humanas, uma espécie de superação de conflitos, de reconhecimento mútuo e relacionamento dialogal recíproco. Ela pode ser entendida como a palavra chave que tudo resolve e que bastaria assumi-la num esforço de vontade para que o novo relacionamento fundado na igualdade e na justiça pudesse existir.

A reciprocidade seria uma espécie de ponto de chegada em que afinal teríamos vencido o mal da dominação patriarcal e da antropologia que lhe serve de sustentação. A dominação se tornaria coisa do passado para que enfim a humanidade reconciliada consigo própria pudesse habitar na alegria "uma nova terra e um novo céu".

Entretanto, a reciprocidade na perspectiva em que a reflito, não é o ponto final, o ponto de chegada para a instauração de um novo relacionamento humano. Ela é sem dúvida o ponto inicial, o ponto mediano, mas nunca o ponto final. A reciprocidade não é um lugar ao qual se chega, mas uma atitude profunda que deveria acompanhar a vida, fazer "carne" com nossas ações e opções, marcar sempre as nossas aspirações e sonhos. A reciprocidade não é o ponto final porque não existe ponto final na história do relacionamento humano pessoal e coletivo. De certa forma estamos sempre no ponto inicial, no ponto de sempre exercer nossa criatividade, de construir nossas esperanças.

Nessa perspectiva, assumir a reciprocidade como fundamento do novo relacionamento humano significa concretamente algumas posturas e orientações básicas:

1 — Significa assumir a responsabilidade conjunta do que fizemos e fazemos de nossa história. Não há de um lado os culpados e do outro os inocentes. Todas e todos têm ao menos uma parte de responsabilidade e, por isso, a história pode ser também o tribunal de julgamento de todos mesmo se a responsabilidade e a cumplicidade sejam em graus diferentes.

Nesse sentido podemos dizer que houve também responsabilidade da mulher na dominação do sistema patriarcal e haverá omissão se um e outra não assumirem pessoal e coletivamente a tarefa a que estão sendo convocados hoje: renovar o humano e renovar a face da terra.

A reciprocidade tira-nos, em primeiro lugar, da desculpa fácil de atirmos a responsabilidade da situação no homem, na sociedade, na Igreja, em Deus como se fossem entidades absolutamente independentes das pessoas individuais. Devolve a cada um de nós a responsabilidade que temos diante da construção ou destruição da vida.

2 — Significa afirmar a igualdade não no nível dos princípios, mas no concreto de nossa história. Isto exigirá ações e comportamentos, por vezes bastante conflitivos para que se reconheça a igualdade na reciprocidade. Igualdade não significa equivalência de força física, nem uniformidade nas iniciativas pessoais, mas possibilidade de se exprimir como diferente, como "outra", de ser con-

siderada pessoa de direitos e deveres, de ser enfim levada à sério a partir da contribuição que se dá.

A reciprocidade como igualdade vai exigir sobretudo da Igreja patriarcal a conversão séria de um comportamento milenar excludente em relação à mulher. Vai exigir também da mulher tenacidade, coragem e competência nesse novo passo de conquista para a humanidade.

3 — Significa assumir um processo histórico qualitativamente outro, conscientes de que estamos dando um passo ético de superação da "bondade" ingênua de todas as pessoas para a afirmação de que o próximo, a próxima me importunam, me incomodam e é este "incômodo" que estabelece uma nova relação. Ele me faz sair de meu egoísmo, da "paz" tranqüila do "status quo" e me lança na aventura da existência. Me faz também sair do horizonte das concessões, da busca de uma falsa harmonia para abrir o confronto onde cada um tem que olhar ao mesmo tempo para si, para o outro e para os outros.

4 — Afirmar a reciprocidade como fundamento de um novo relacionamento humano é também afirmar Deus como Aquele(a) que advém, que surge, que convoca, que é o Terceiro para além de meu eu, para além de nosso eu-tu. Nesse sentido somos obrigados(as) a ir mais adiante, a de fato "ouvir os clamores" da história, a tentar compreender seus sinais e apelos. Somos convocadas(os) a reconstruir a vida, a proclamar a partir de ações o "Ano de Graça" que aspiramos.

O Deus da reciprocidade é o Deus da liberdade, Aquele que não pode ser aprisionado numa imagem

única e a partir dela ter sua "imagem" manipulada conforme a ideologia do poder vigente. Deus é o radicalmente outro e os outros seres são na mesma medida radicalmente diferentes de meu eu, ao ponto de se fundar aqui a impossibilidade ética de dominar os outros e reduzi-los à minha vontade.

5 — Afirmar a reciprocidade como fundamento de nosso relacionamento humano exigirá cada vez mais das igrejas uma postura séria em relação às suas formulações teológicas e sobretudo em relação aos compromissos históricos com os empobrecidos de todo o mundo. Tal postura histórica irá transformando o rosto da Igreja ainda bastante excludente da diversidade, num rosto mais pleno em que, de fato, o conjunto da humanidade possa ser simbolizado na perspectiva do Reino. Hoje sobretudo nos Estados Unidos fala-se muito do rosto da Igreja vivendo um êxodo novo, o êxodo do patriarcalismo. Este é vivido como uma esperança nova para a humanidade, pois significa a saída de estruturas que mantiveram a fé Cristã cativa, durante séculos, de uma cultura sacralizada como Revelação de Deus. O novo êxodo vai mais além do que a participação em responsabilidades da Igreja em resposta a uma reivindicação de espaço nessa estrutura tal qual é hoje em dia. Ela quer propor algo mais profundo, algo que expresse a necessidade de extirpar o mal do qual somos cüm-

plices. Se não fosse assim, a mulher estaria apenas sendo incluída nas estruturas e símbolos patriarcais, mas não participaria verdadeiramente de uma reconstrução das estruturas e símbolos da comunidade eclesial da qual ela é artífice tanto quanto o homem.⁴

6 — Finalmente afirmar a reciprocidade como fundamento do relacionamento humano é afirmar a absoluta relacionalidade entre tudo o que existe.

Vivemos um extraordinário momento em nossa história, o momento da superação de uma postura dominadora do homem em relação à natureza. Estamos caminhando cada vez mais para a percepção da inter-relação e inter-dependência entre todos os seres e fenômenos de forma que o absoluto respeito devido a cada ser humano é devido também à natureza. Nessa perspectiva a antropologia da relacionalidade inclui todo o existente e se torna base para uma nova visão teológica em que de fato o Espírito de Deus fecunda continuamente a terra e todos os sistemas para além dela.⁵ Há sinais pelos quatro cantos do mundo que confirmam a abertura de "frentes de trabalho" para a construção desse novo rosto de humanidade. Não são poucos os grupos de ecologistas, de defesa da vida da terra, grupos anti-nucleares que somados a todos os grupos de empobrecidos e mulheres abrem nossos corações à esperança de que uma alternativa se

anuncia para a humanidade e que esta transformará nossas instituições e nossas igrejas.

Estas orientações básicas de uma antropologia fundada na reciprocidade (aposta) como vimos, nas infinitas possibilidades do ser humano; acredita que "as flores vençam os canhões" apesar do dramático espetáculo de fome e destruição que nos circunda; acredita que o modelo atual de ser humano fundado num certo racionalismo, numa perspectiva dualista, numa formação cultural patriarcal está se esgotando e este "cansaço" que nos atinge a todos e todas é, sem dúvida alguma, a dor de parto coletiva de um novo mundo que está para nascer.

CONCLUSÃO

Costaria de concluir este pequeno artigo evocando um trecho do poema de Cecília Meireles "Homens Gloriosos"⁶.

"Sentei-me sem perguntas à beira da terra,

e ouvi narrarem-se casualmente os que passavam.

Tenho a garganta amarga e os olhos doloridos:

deixai-me esquecer o tempo,
inclinar nas mãos a testa desencantada,

e de mim mesma desaparecer,

_ que o clamor dos homens gloriosos

cortou-me o coração de lado a lado.

Pois era uma clamor de espadas bravias, de espadas enlouquecidas e sem

relâmpagos...

alí, sem relâmpagos...

pegajosas de lodo e sangue denso."

Sua dor é a dor de milhares de pessoas que vivem o horror das injustiças construídas com nossas próprias mãos. De seu desejo de "esquecer o tempo", este tempo de dor e lágrimas, abre-se em minha lembrança frases do poema de Isaías, 9. "O povo que andava nas trevas viu uma grande luz..., o jugo será quebrado, o calçado que se traz na batalha, e todo manto manchado de sangue serão lançados ao fogo"....

A grande esperança surge com o nascimento de uma criança, "um filho(a) nos foi dado(a)". A esperança nasce de nossas entranhas, é dela que surge o milagre que salva o mundo. E este nascimento renova e altera irreversivelmente o mundo.

Hoje, mais do que em outros momentos da história é do ventre das mulheres que nascerá o "fruto bendito", a humanidade renovada, cingida de justiça e coroada de ternura.

4. Reuther, Rosemary, *Women - Church: Theological and practice of feminist liturgical communities*, Harper & Row, Publishers, San Francisco, New York, 1985.

5. Fritjof Capra, *O ponto de mutação*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1988.

6. Meireles, Cecília, *Mar absoluto/ Retrato Natural*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.

EXCLUSÃO DA COMUNHÃO DE VIDA E FALTA DE AMOR DO C.1057 COMO POSSÍVEL TÍTULO DE NULIDADE MATRIMONIAL...

Pe. Dr. Martin Segú Girona

1) Estas figuras da exclusão da comunhão de vida e da falta de amor, aparecem em diversas partes do código. De modo genérico no cânon 1101 parágrafo 2. De modo específico nos cc. 1057 e 1095 n. 2.. Ambas as figuras podem ser consideradas como vícios do consentimento, excluindo por isso mesmo elementos essenciais do matrimônio.

2) Alguns, mais atirados e corajosos, defendem, hoje, que a falta de comunhão de vida e de amor implica na própria essência do matrimônio, pois quando estes elementos estão ausentes não pode haver verdadeiro matrimônio. É pacífico, que o consentimento matrimonial pode ser invali-

dado, não apenas quando exclui o próprio matrimônio. É pacífico, que o consentimento matrimonial pode ser invalidado, não apenas quando exclui o próprio matrimônio, mas também quando são simulados um ou mais elementos ou propriedades essenciais do mesmo. Esta exclusão, porém, deve ser colocada com ato positivo da vontade de uma ou de ambas as partes. A intenção de excluir, segundo Castaño, pode ser, também a implícita. A intenção implícita do(s) contraentes(s) pode ser detectada observando-se, acuradamente, todas as circunstâncias de convivência deste determinado casal ¹.

3) Se por comunhão de vida entende-se o núcleo central do amor.

1- Cf. CASTAÑO, *Dispense sul diritto matrimoniale sostantivo nel Nuovo Codice di Diritto Canonico* (Angelicum 1986) 118 et RODRIGUES, *Derecho matrimonial* (Salamanca 1988) 275-276.

Este amor só poderá ser o de benevolência, isto é, o desejo de fazer o bem à pessoa amada. Esta forma de amor é a única que depende da vontade e por isso mesmo forma e integra a comunhão de vida que em penúltima análise nada mais é do que o próprio matrimônio. Por isso que quem exclui o amor e a comunhão de vida, no ato de consentir, com ato positivo da vontade (explícita ou implícita) estará, "ipso facto" excluindo o próprio matrimônio e, conseqüentemente, contraindo invalidamente².

4) Com relação a este ponto não se pode concordar com Jemolo quando afirma que um matrimônio contraído com a intenção positiva de fazer sofrer o outro, por vingança por exemplo, seria válido. Para nós, diz Rodrigues, este matrimônio, contraído com tal intenção, seria nulo. Ao mesmo tempo, o autor ressalta que isto não significa que apenas o matrimônio contraído por amor seja válido. O que aqui se quer sublinhar é que a exclusão do amor e da própria comunhão de vida com ato positivo (explícito ou implícito) da vontade, acarretará a nulidade do próprio matrimônio³.

5) Com relação a este título de Jurisprudência Rotal muitas vezes tem-se pronunciado, principalmente após o Concílio Vaticano II. Assim a título de exemplo nas decisões Rotais pode ser mencionado Serrano que cita, explicitamente, o Concílio

Vaticano II e a própria "Humanae Vitae" de Paulo VI.

6) Eis o que diz Serrano com relação à falta de amor, como título de nulidade matrimonial: "A esta comunión interpersonal o comunicación entre los esposos se refieren con frecuencia los ultimos documentos del magisterio sobre el matrimonio, unas veces considerandola en si misma y otras afirmandola como nota conceptual de una nación jurídicamente controvertida, cual es el "amor conyugal": así por el acto humano, por el que los coyuges se entregan y aceptan mutuamente, nace de acuerdo con la voluntad de Dios, un instituto estable tambien de cara a la sociedad... y así el hombre y la mujer que por alianza conyugal dejan de ser dos para transformarse en una sola carne (Mt. 19, 6) se prestan un servicio y ayuda mutua con la unión intima de sus personas y actividades, experimentan el sentido de su unidad y la hacen crecer más todavia. Tal unión íntima por ser el don reciproco de dos personas, así como tambien el bien de los hijos, exige plena fidelidad de los conyuges y su unidad indisoluble"⁴.

7) E assim prossegue Serrano neste título de nulidade citando o próprio Papa Paulo VI: "Está tan lejos el matrimonio de nacer por un impulso ciego de las causas naturales o por un fortutio hado, que es indudable el hecho de que Dios lo ha estabe-

lecido con sabiduria y previsión, con el fin de manifestar a los hombres los planes de su amor. Por ello através de la mutua donación de sí mismos, que es propia y exclusiva de ellos, los esposos buscan una comunión personal con la que mutuamente se enriquezcan⁵. Por las citas referidas hay que afirmar al menos, que las personas en sí mismas, en cuanto se distinguen inadecuadamente de los derechos y deberes por ellas entregados y aceptados, entran a formar parte del consentimiento matrimonial"⁶.

8) O c. 1055 no seu parágrafo primeiro aborda, especificamente, os diversos fins de matrimônio entre os quais são explicitados o amor e a comunhão de vida. De início, deve-se notar que a antiga divisão de fins primários e secundários desapareceu por completo na nova legislação, fiel à doutrina e orientações do Concílio Vaticano II de modo particular, isto aparece claro na Const. Pastoral "Gaudium et Spes".

9) A "Gaudium et Spes" definiu não apenas, a Doutrina sobre o amor conjugal mas também salientou a mútua perfeição dos esposos, dando-lhes o 'modus vivendi' para conseguirem construir no dia-a-dia e com esforço mútuo a comunhão de vida. Meta a ser alcançada, através da vivência concreta e coerente de duas pessoas diferentes unidas pelo compromisso do dar e do receber.

10) De modo resumido e sintético pode ser apresentada a doutrina da

"Gaudium et Spes" com relação ao amor conjugal e comunhão de vida:.

a) a procriação, a educação dos filhos, o amor conjugal, o aperfeiçoamento mútuo etc. São todos considerados fins do matrimônio. Note-se que o Concílio não os distingue, mas simplesmente enumera-os um após o outro. O cardeal Leger, quando apresentou este texto na 112a. Congregação Geral, dizia explicitamente o seguinte: "Lo schema evita la distinzione tra fine primario e secundario lascia apportunamente ai coniugi il giudizio nella valutazione delle circostanze richiamandoli nello stesso tempo al dovere della prudenza e della generosità. L'amore caratteristiche e leggi proprie"⁷.

b) Pela primeira vez o amor conjugal é exaltado e louvado, como nunca antes tinha sido feito, por um documento Oficial da Igreja. A "Gaudium et Spes" salienta: que por causa do amor os esposos se doam mutuamente para uma ajuda mútua e serviço (GS 48). Por causa do amor os esposos chegam à íntima união de pessoas e de atividades. O amor conjugal foi abundantemente, abençoado pelo Senhor, participa da fonte do amor divino, e é estruturado sob o modelo do amor de Cristo pela Igreja. (GS 48). O senhor quis sanar, aperfeiçoar e elevar o amor conjugal com um dom especial de graça e caridade. (GS 49). O amor conjugal e o matrimônio não são apenas destinados à procriação dos filhos, mas o amor dos cônjuges tem direito de

2- Cf. GROCOLEWSKI Z. De "communione vitae" in Novo schemate 'de matrimonio' et de momento iurídico amoris conyugal in Periodica (1979) 439-479.

3- Cf. RODRIGUES o.c. 276.

4- Cf. Conc. Vat. II const. Gaudium et Spes n.48. SERRANO Coram Serrano Nulidad del Matrimonio (Salamanca 1987) 21.

5- Cf. Humanae Vitae de Pablo VI n.8 AAS LX (1968) 485-486.

6- SERRANO o.c. 22.

7- L'Osservatore Romano del 30.10.1964.

ter as suas justas manifestações e deve desenvolver-se até poder chegar à sua maturidade. (GS. 50).

11) O texto do cânon diz "(consortium) indole sua naturale: 1) as bonum coniugum atque 2) ad prolis generationem et educationem ordinatum..." No texto promulgado em 1983 conservou-se a mesma ordem que já aparecia no esquema de 1977. O fato de vir em primeiro lugar o "bonum coniugum" e depois a "generatio et educatio" nada mais é do que seguir a ordem natural das coisas. Duas pessoas primeiro se amam e por causa deste amor que decidem consagrar-se mediante o matrimônio e por causa do amor que se geram os filhos. Eles desejam, imediatamente, a mútua e plena doação isto é a relação exclusiva interpessoal e intrapessoal. Esta possibilita a construção da íntima comunhão de vida, ornada com as qualidades descritas pelo próprio Paulo VI na "Humanae Vitae" (nm. 8-9).

12) O amor conjugal exprime a sua verdadeira natureza e nobreza quando se considera na sua fonte suprema: Deus é Amor". (I Jo. 4,8) "o Pai do qual toda a paternidade nos céus e na terra toma o nome" (Ef. 3,15). O matrimônio, portanto, não é fruto do acaso ou produto de forças naturais inconscientes: é uma instituição sábia do Criador para realizar na humanidade o seu desígnio de amor. Mediante a doação pessoal recíproca que lhes é própria e exclusiva, os esposos tendem para a comunhão de seus seres, em vista de um aperfeiçoamento mútuo e pessoal para colaborar com Deus na geração e educação de novas vidas. Depois para os batizados, o

matrimônio reveste-se da dignidade do sinal sacramental da graça, enquanto representa a união de Cristo com a Igreja.

13) Nesta luz aparecem, claramente, as características do amor conjugal, acerca das quais é de máxima importância ter-se uma idéia exata. É antes de mais nada um amor, plenamente, humano, quer dizer ao mesmo tempo espiritual e sensível. Não é portanto, um simples ímpeto do instinto ou do sentimento; mas é também, e principalmente ato da vontade livre destinado a manter-se e a crescer, mediante as alegrias e as dores da vida cotidiana, de tal modo que os esposos se tornem um só coração e uma só alma e alcancem a sua perfeição humana.

14) É um amor total, quer dizer, uma forma muito especial de amizade pessoal, em que os esposos, generosamente, compartilham todas as coisas, sem reservas indevidas e sem cálculos egoístas. Quem ama, verdadeiramente, o próprio consorte, não o ama somente por aquilo que dele recebe, mas por ele mesmo, para poder enriquecê-lo com o dom de si próprio.

15) É ainda, amor fiel e exclusivo, até a morte. Assim o concebem, efetivamente, o esposo e a esposa no dia em que assumiram, livremente e com plena consciência o vínculo do compromisso matrimonial. Fidelidade que por vezes pode ser difícil; mas que é sempre nobre e meritória. Ninguém o pode negar. O exemplo de tantos esposos, através dos séculos demonstra não só que ela é consentânea com a natureza do matrimônio mas que é, além disso, fonte de felicidade profunda e duradoura.

16) É finalmente, amor fecundo que não se esgota na comunhão entre os cônjuges, mas que está destinado a continuar-se, suscitando novas vidas. "O matrimônio e o amor conjugal estão por si mesmos ordenados à procriação e à educação dos filhos. Sem dúvida, os filhos são o dom mais precioso do matrimônio e contribuem grandemente, para o bem dos pais ⁸."

17) O Papa João Paulo II na sua exortação apostólica sobre a função da família no mundo de Hoje, ratifica a doutrina do Concílio e do seu Predecessor ao dizer: "O lugar único que torna possível esta doação segundo a verdade total é o matrimônio, ou seja o pacto do amor conjugal ou a escolha consciente e livre, com a qual o homem e a mulher recebem a comunidade íntima de vida e amor, querida pelo próprio Deus, que só a esta luz manifesta o seu verdadeiro significado. A instituição matrimonial não é uma ingerência indevida da sociedade ou da autoridade, nem a imposição extrínseca de um forma, mas uma exigência interior do pacto do amor conjugal que publicamente se afirma como único e exclusivo, para que seja vivida assim a plena fidelidade ao desígnio de Deus Criador.

Longe de mortificar a pessoa, esta fidelidade põe-na em segurança em relação ao subjetivismo e relativismo, fá-la participante da Sabedoria Criadora ⁹."

18) Portanto as qualidades do amor conjugal e a própria comunhão de vida podem ser, facilmente, encontradas nos Documentos mais recentes do Magistério. E como não poderia deixar de ser esta Doutrina foi acolhida pelo texto legal. Por isso que tanto a falta de amor como de comunhão de vida podem constituir-se em 'capita nulliatis', talvez, 'non a se', mas pela exegese e interpretação dos cânones, 1057 parágrafo 1; 1095 n. 2 e o mais genérico de todos que o c. 1101 parágrafo 2o. A Jurisprudência Rotal apresenta diversas Sentenças neste sentido tanto c. Serrano como c. Anné e outros.. Serrano diz explicitamente que paulatinamente foram-se introduzindo novos títulos de nulidade matrimonial. Estes com o desenvolvimento das ciências humanas podem expressar de modo muito claro a incapacidade para assumir e desempenhar os ônus essenciais do matrimônio. Significando que neste matrimônio concreto e determinado os indivíduos não foram capazes de assumir os deveres conjugais essenciais.

8- Gaudium et Spes n.50. Cf. H.V. Tip. Poliglota Vat. p.11-15.

9- Familiaris Consortio n.11.

NESTA SEÇÃO INFORMAMOS
AOS LEITORES UM BREVE
RESUMO DE TESES DE
DOUTORADO E DISSERTAÇÕES
DE MESTRADO DEFENDIDAS NA
FACULDADE NO DECORRER DO
ANO LETIVO DE 1992

TESES DE DOUTORADO:

"PARCEIROS NA SOMBRA DA MORTE"

Pe. Leonard M. Mortin, C.Ss.R.

*Orientador: Prof. Dr. Pe. Márcio Fabri dos Anjos,
C.Ss.R.*

Defendida em 04/06/92.

Leitura ético-teológica da relação médico-paciente terminal nos Códigos Brasileiros de Ética-Médica.

Esta tese, pelo seu conteúdo, será comentada na seção de resenhas desta revista nos próximos números.

DISSERTAÇÕES DE MESTRADO:

"LOS NAHUAS Y LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN A PARTIR DE LOS COLLOQUIOS"

Pe. Porfirio Mendez Garcia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Suess.

Defendida em 14/08/92.

O autor parte da realidade de seu próprio povo, Os Nahuas. Seu ponto de partida foi os Colloquios, na versão Nahuatl. O estudo dos Nahuas colabora na compreensão da presença do conquistador e da ação dos missionários na América Central, bem como orienta para as exigências de hoje: reconhecimento dos direitos dos povos indígenas; respeito à sua história; cultura, valores religiosos e éticos, como desafios à evangelização. A leitura dessa dissertação tem caráter obrigatório para missiólogos e historiadores.

"ANÚNCIO DA TRAIÇÃO DE JUDAS" (MC 14, 17-21)

Pe. Cezar Teixeira

Orientador: Prof. Dr. Côn. Celso Pedro da Silva.

Defendida em 07/08/92.

O autor procura analisar o "Anúncio da Traição" em Marcos inserindo-o no contexto social da Palestina do tempo de Jesus. Assim conclui que o Anúncio não é apenas de Judas o Traidor, mas de uma organização social incompatível com a prática evangélica.

"EL SEÑOR DE LOS MILAGROS DE BUGA" EN SANTA FE DE BOGOTA D.C - COLOMBIA."

Pe. Edgar Palacios Combariza, S.D.B.

Orientador Pe. Gregório Lutz, C.S.sp.

Defendida em 19/06/92.

Nesta dissertação, o autor chama a atenção para uma atitude positiva com respeito à religiosidade popular. Sublinha a necessidade de uma penetração maior na base religiosa do povo, com a finalidade maior de conhecê-la melhor e aprender dela o seu espírito de humildade. Para isso ele aconselha a observação profunda dessas bases, a atitude de respeito e a busca do autêntico sujeito desta realidade que é o povo.

"A EXPRESSÃO ESTE POVO NO LIVRO DO EMANUEL" (ISAÍAS 6, 1-9,6)

Pe. Daniel Picolli

Orientador: Prof. Miltom Schwantes

Defendida em 05/10/92.

Profecia e grupos dominantes em conflito.

Este número da revista traz um artigo do autor, que trata sobre o tema de sua Dissertação.



*Edições
Loyola*

RUA 1822, 347
IPIRANGA
SÃO PAULO SP
IMPRESSÃO