

## PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA E DIREITO CANÔNICO

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

### Data dos exames e inscrição:

- 07 e 08 de novembro de 2001 (inscrição até 05/11/2001)

### Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA:  
Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA: Núcleos: Moral e Pastoral
- DIREITO CANÔNICO

### Documentos requeridos para inscrição:

- Curriculum Vitae
- Diploma de Bacharel em Teologia (para o mestrado em Teologia)
- Diploma de Mestre em Teologia (para o doutorado em Teologia)
- Diploma universitário (para o mestrado em Direito Canônico)
- Projeto de pesquisa
- 1 foto 3x4, fotocópia do RG e do CPF

**Marque entrevista para preparação do Projeto de  
Pesquisa e para informações sobre Bolsa de Estudos**



**CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO**

**Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção**

Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8600 fax: (11) 272-7630  
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

9916-3

Revista de Cultura Teológica - Ano IX - nº 36

**SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO CRISTÃ  
ENTRE OS XAVANTE**  
*Georg Lachnitt, SDB*

**A DISTANÁSIA NA TRADIÇÃO ECLESIAL E NA  
DISCUSSÃO TEOLÓGICA CONTEMPORÂNEA**  
*Leocir Pessini*

**ALGUNS PONTOS SOBRE O MATRIMÔNIO  
COMO FOEDUS**  
*Luiz Henrique Bugnolo*

**A QUESTÃO URBANA: PENSANDO  
A METRÓPOLE PAULISTANA DO SÉCULO XXI**  
*Amália Inês Geraiges de Lemos*

**RESENHA DE DUAS ABORDAGENS SOBRE  
O DOGMA DO INFERNO: CARLOS BAZARRA  
E JUAN LUIS SEGUNDO**  
*Afonso Maria Ligorio Soares*



ISSN 0104-0529

Revista de Cultura  
Teológica



PONTIFÍCIA  
FACULDADE DE  
TEOLOGIA  
NOSSA SENHORA  
DA ASSUNÇÃO





CENTRO DE ESTUDOS ECLESIASTICOS  
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção  
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

**REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA**  
**ANO IX - Nº 36**  
**JUL/SET - 2001**

ISSN 0104-0529

### Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA  
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan  
CRB 4887-8

### REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 9 - número 36 - jul/set 2001

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil  
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br  
Fone/Fax: (11) 274-8600

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Matthias Grenzer

#### Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martin Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

*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.*

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	07
Símbolos na iniciação cristã entre os Xavante <i>Georg Lachnitt</i> .....	09
A distanásia na tradição eclesial e na discussão teológica contemporânea <i>Leocir Pessini</i> .....	51
Alguns pontos sobre o matrimônio com Foedus <i>Luiz Henrique Bugnolo</i> .....	87
A questão urbana: pensando a metrópole paulistana do século XXI <i>Amália Inês Geraiges de Lemos</i> .....	113
Resenha: Duas abordagens sobre o Dogma do Inferno: Carlos Bazarra e Juan Luis Segundo <i>Afonso Maria Ligorio Soares</i> .....	125

## APRESENTAÇÃO

O número 36 da *Revista de Cultura Teológica* apresenta na primeira parte os resultados de três projetos de pós-graduação realizados no *Centro de Estudos Eclesiásticos do Centro Universitário Assunção*. Na área de Missiologia, Pe. Georg Lachnitt (SDB) pesquisou em sua tese doutoral a “inculturação dos ritos de iniciação cristã entre os Xavante” dando atenção especial à questão dos “símbolos”. Dentro de sua abordagem o autor cria um diálogo interessante entre Bíblia e cultura Xavante a partir do significado de cinco símbolos (água, fogo, lua, sol, árvore). A tese foi defendida na *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção* no dia 08 de Junho de 2001.

O segundo estudo é de Pe. Leocir Pessini (MI). O autor apresenta o primeiro capítulo da última parte de sua tese doutoral, elaborada na área de Teologia Moral e defendida dia 13 de Setembro de 2001: “A distanásia na tradição eclesial e na discussão teológica contemporânea”.

O terceiro estudo de Pe. Luiz Henrique Bugnolo traz os resultados de sua tese de mestrado, elaborada no *Instituto de Direito Canônico “Pe. Dr. Guiseppe Benito Pegoraro”*. O autor focaliza “alguns pontos sobre o matrimônio como foedus”.

A segunda parte desse novo número da revista recolhe, com muita gratidão, mais uma colaboração dada durante a Semana Teológica. Realizada no mês de maio na *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção* (veja os estudos já publicados nos números 34 e 35 desse periódico), o tema da Semana Teológica foi o estudo da “caridade”. Nesse contexto, a Prof. Dr. Amália Inês Geraiges de Lemos, do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo, abordou “a questão urbana, pensando a Metrópole Paulistana do Século XXI”. Entre outros, o artigo descreve o contexto urbano que quer ser levado em conta na organização da pastoral e numa vivência autêntica da Igreja.

No final dessa edição da *Revista de Cultura Teológica*, Dr. Afonso Soares Ligouri apresenta sua resenha de duas publicações recentes sobre o "inferno": o estudo de Carlos BAZARRA (*A esperança não engana: reflexões sobre o inferno*. São Paulo: Paulinas, 2001. Coleção: Iniciação Teológica) e o livro de Juan Luis SEGUNDO (*O inferno como absoluto-menos: Um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo: Paulinas, 1998).

Dr. Matthias Grenzer  
*Redator*

## SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE

*Pe. Dr. Georg Lachnitt SDB*

### INCULTURAÇÃO DOS RITOS DE INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE: DOS SÍMBOLOS DO "RITO DA INICIAÇÃO CRISTÃ DOS ADULTOS" A SÍMBOLOS RITUAIS EM CONSONÂNCIA COM A CULTURA XAVANTE

A presente tese trabalha em todo o seu conjunto a questão da inculturação dos símbolos do Rito da Iniciação Cristã dos Adultos. A inculturação é um processo de passagem, no caso estudado, de expressões simbólicas de uma cultura para uma outra, ou de mudanças culturais. Os ritos de iniciação cristã são anunciados pelo missionário revestidos por expressões culturais do rito romano em língua nacional. Pelo processo de inculturação, os mesmos deverão expressar-se progressivamente na cultura do evangelizando, o povo Xavante. O rito é uma ação simbólica, ou um sistema de símbolos ou um jogo maravilhoso de símbolos articulados. No rito cristão, os símbolos são generosamente enriquecidos pela presença da palavra, enquanto que nos ritos indígenas a presença da palavra é mínima. Tudo é símbolo e é ele que expressa o significado. A questão da compreensão devida dos símbolos é pois vital no processo de inculturação.

A evangelização, superando resultados superficiais e provisórios, é um processo de transformação *em profundidade e isto até às raízes - a cultura e as culturas do homem* (EN 20). Nesse sentido, o povo Xavante, qual protagonista do seu próprio processo de evangelização inculturada, pode apontar rumos novos de como interpretar a iniciação cristã com novas expressões simbólicas, tão originais em consonância com seus parâmetros culturais quanto igualmente fiéis ao Evangelho que o povo está abraçando.

## 1. COMO DEFINIR O SÍMBOLO

Muitas são as modalidades de símbolos. C.G. Jung distingue entre "símbolos verdadeiros" e "símbolos aparentes" que se tornaram signos<sup>1</sup>, entre "símbolos vivos"<sup>2</sup> e "símbolos mortos". Nada mais urgente do que de início proceder a um aprimorado discernimento do conceito de símbolo, para entendermos todos a mesma coisa quando falamos de símbolos. Ao lado de muitas divergências, o ponto de partida é a definição etimológica, geralmente aceita por todos: "símbolo" é derivado de συμβάλλειν, que significa *lançar junto, compor, reunir junto*<sup>3</sup>. O σύμβολον era um objeto, quebrado em duas partes, de barro, madeira ou metal, que precisava ser composto<sup>4</sup>. Quanto ao mais os diversos autores apresentam visões diferentes, como segue abaixo. Essa pesquisa, então, é uma contribuição das ciências humanas para o estudo da liturgia cristã, no que se refere aos símbolos.

### 1.1 Ferdinand de Saussure e sua obra pioneira

Na visão semiótica se entende o símbolo como parte do signo. Este, sobretudo o signo lingüístico, é estudado pela obra pioneira de F. de Saussure, segundo o qual o signo lingüístico, de que o símbolo faz parte, se apresenta por

<sup>1</sup> Cf. JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 83-84.

<sup>2</sup> Cf. JUNG, C.G. *Tipos Psicológicos*. p. 467-471.

<sup>3</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. p. VIII; cf. SARTORE, D. Sinal/Símbolo. In: SARTORE, Domenico e TRIACCA, Achille. *Dicionário de Liturgia*. p. 1142; cf. SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. vol II. p. 2384.

<sup>4</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. p. VIII; cf. SARTORE, D. Sinal/Símbolo. In: SARTORE, Domenico e TRIACCA, Achille. *Dicionário de Liturgia*. p. 1143; cf. SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. vol II. p. 2384.

sua natureza com a característica da arbitrariedade<sup>5</sup>. No entanto, já concedia ele, o símbolo é *já jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado*<sup>6</sup>.

### 1.2 Charles Sanders Peirce e seu estudo sistemático do signo

C.S. Peirce sistematizou singularmente o estudo do signo e, dentro dele, também do símbolo. De início, ele recorre à origem etimológica da palavra σύμβολον e tenta elucidar seu significado na comparação com outros derivados e sua aplicação entre os gregos<sup>7</sup>. Ele não apenas o relaciona com o signo, mas também com o índice, o ícone e o sinal<sup>8</sup>. Nisso o estudo de Peirce é relevante e oferece dados importantes para um devido discernimento, sempre dentro da concepção semiótica.

### 1.3 Yuen Ren Chao e sua análise dos símbolos científicos

Y.R. Chao se ocupa da imensidão de símbolos no mundo das ciências exatas. Ele afirma o caráter convencional, arbitrário e fortuito do símbolo, pois entre significado e significante *não há relação de semelhança e causalidade*<sup>9</sup>. Na verdade, símbolos científicos são criados e convencionados amplamente. É um conjunto de símbolos necessários para as pesquisas científicas, e são chamados de símbolos.

<sup>5</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. p. 81; cf. também TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. p. 367.

<sup>6</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. p. 82.

<sup>7</sup> Cf. PEIRCE, Charles Sandres. *Semiótica*. p. 72-73.

<sup>8</sup> *Ibidem* p. 73-76.

<sup>9</sup> Yuen Ren CHAO. *Lingua e Sistemas Simbólicos*. p. 189.

#### 1.4 Clifford Geertz e seu estudo do símbolo religioso

Sem abandonar a visão semiótica, C. Geertz declara que a *religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*<sup>10</sup>. Esta definição inclui uma visão ampla do símbolo em si e de sua função unificadora. Nas explicações respectivas ele mostra como os símbolos religiosos de uma cultura e seus sistemas articulam a realidade com o mundo espiritual quais modelos *de e para* a vida. No primeiro caso, de acordo com Geertz, não se trata de símbolos a rigor, pois são tirados da realidade. No segundo caso, porém, trata-se de verdadeiros símbolos, pois os modelos "para" pré-existem como símbolos e fazem surgir outras ações baseadas nos modelos-símbolos que norteiam, produzem, promovem etc. ações, decisões etc. Estes modelos são verdadeiros símbolos<sup>11</sup>. É nos símbolos, segundo Geertz, que se condensa a realidade.

#### 1.5 Carl Gustav Jung e sua compreensão do símbolo como expressão do inconsciente coletivo da humanidade

C.G. Jung, com sua rica experiência de psicanalista, descreve o que ele entende por inconsciente. *Em toda personalidade existe inevitavelmente algo de indelineável e de indefinível, (...) que não contém determinados fatores, cuja existência no entanto é forçoso admitir, se quisermos explicar a existência de certos fatos. Estes fatores desconhecidos constituem aquilo que designamos como o lado inconsciente da personalidade*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. p. 104-105.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 107-108.

<sup>12</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*. p. 45.

Entre esses fatores, ele admite aqueles próprios de todo ser humano enquanto tal. Dentro desse contexto ele entende o símbolo como expressão do inconsciente coletivo da humanidade, pelo que o ato de simbolizar é uma capacidade humana universal natural. Nisso ele se distingue de S. Freud que entende os fatores acumulados no inconsciente de origem pessoal e, portanto, o símbolo como expressão do inconsciente pessoal. Jung, para detalhar sua visão, recorre à explicação de complexos presentes no inconsciente coletivo e os declara constituídos por um "ponto de nó" ou "elemento nuclear" *que pertence à matriz eterna de cada psique humana*<sup>13</sup>. Freud frisou o caráter simplesmente negativo dos complexos, adquiridos na vida psíquica por cada pessoa. Jung chama os complexos enquanto coletivos também "objetivos" e os pessoais de "subjetivos"<sup>14</sup>. Esses complexos irrompem na realidade através dos símbolos, que unem inconsciente e consciente.

Numa outra explicação, Jung recorre aos arquétipos ou "imagens primordiais" que *nada mais são do que formas típicas de conceber e contemplar, de vivenciar e reagir, da maneira de se comportar e de sofrer, retratos da própria vida, "que se compraz em produzir formas, em dissolvê-las e em reproduzi-las de novo com o velho cunho, não apenas no material como no psíquico e também no espiritual"*<sup>15</sup>. No entanto, os arquétipos, segundo Jung, se distinguem de imagens, pois, em certo sentido, os arquétipos *são sistemas de prontidão que são, simultaneamente, imagem e emoção*<sup>16</sup>. Eles, sim, podem manifestar-se por meio de imagens, dada a oportunidade para isso. Segundo Jung, os arquétipos fazem parte do inconsciente coletivo. Como prontidões ou forças dinâmicas ficam à espera de uma oportunidade para serem apresentados ao consciente. Uma vez apresentados, os arquétipos se tornaram símbolos<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 31.

<sup>14</sup> Cf. JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*. p. 17.

<sup>15</sup> Jolande JACOBI. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 53.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 42, cf. também p. 41.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 73, 84, 107.

Postas essas premissas, podemos constatar a visão extremamente orgânica do símbolo segundo Jung. Em vez de serem produto intelectual e racional, os símbolos são vivência e emoção. Em vez de compreendê-los pela razão, são intuídos. Sem querer negar que de fato existam tantas outras categorias de símbolos, há os símbolos profundamente enraizados na natureza humana como algo que lhe é próprio. Estes não podem ser fabricados por indivíduos ou grupos, pois se impõem por si mesmos e são intuídos em seus profundos significados. Bem declara Jung: *Os símbolos jamais são inventados conscientemente; nascem espontaneamente. Não se trata aqui de matéria racional e tampouco de vontade, mas de um "processo de desenvolvimento psíquico que se expressa em símbolos"*. Como contribuição singular para um estudo de liturgia, lemos que os *"símbolos religiosos" (...) não são inventados, mas são "produtos espontâneos" da atividade inconsciente da alma, que cresceram aos poucos no decorrer dos milênios e têm "caráter de revelação"*<sup>18</sup>.

Reagindo contra as tendências semióticas, onde os símbolos são considerados como convencionados socialmente, Jung declara que o conceito de símbolo não tem nada em comum com a noção de signo. *A significação simbólica e a significação semiótica são coisas completamente distintas*<sup>19</sup>.

De um lado, nessa conceituação, os símbolos tomam da realidade em que se concretizam o que de melhor expressar os arquétipos, nesse momento. Eles podem porém dinamicamente recorrer a outras expressões simbólicas mais significativas, pois nenhum símbolo expressa exaustivamente seu conteúdo e sua energia subjacente. Por isso, a interpretação intelectual desses símbolos não pode constituir-se numa substituição de seus significados, pois os interpreta parcial, limitada quando não equivocadamente. O símbolo é *a melhor formulação possível*<sup>20</sup>.

## 1.6 Mircea Eliade e sua síntese de história das religiões

M. Eliade conhece bem as pesquisas de Jung e as mantém como referência. Numa síntese própria da história das religiões, pesquisa também a historicidade e culturalidade dos símbolos. Se o homem primitivo vive naturalmente seus símbolos, o homem ocidental está propenso a querer interpretá-los, pretensão nem sempre fácil e só alcançada parcialmente. Como elementos cósmicos, os símbolos pertencem a uma época histórica onde eles emergem. Eles também emergem dentro de um contexto étnico específico que os caracteriza singularmente. Eliade retoma a idéia de o símbolo ser conatural ao ser humano como tal, pelo que é anterior ao exercício da comunicação verbal. Ele afirma que *o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. (...) Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História*<sup>21</sup>. Os arquétipos são transculturais. Mas na medida em que se concretizarem em imagens, símbolos, mitos e ritos, se inserem numa história concreta que entra em sua configuração singular. Descrevendo sua modalidade de atuação, Eliade retoma uma idéia de Jung que expressa assim: *o símbolo se dirige não à consciência desperta, mas à totalidade da vida psíquica. (...) A psicologia profunda nos ensinou que o símbolo dá a sua mensagem e cumpre sua função mesmo quando sua significação escapa à consciência*<sup>22</sup>.

## 1.7 Aldo Natale Terrin e sua compreensão experiencial do símbolo

A. N. Terrin, em suas pesquisas de S. Langer, retoma a distinção entre a função simbólica e signica. A diferença em relação a outros pesquisadores

<sup>18</sup> Ibidem p. 96.

<sup>19</sup> C.G. JUNG. *Tipos Psicológicos*. p. 467.

<sup>20</sup> Ibidem p. 467.

<sup>21</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. p. 08-09.

<sup>22</sup> ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*. p. 231.

está na origem da função simbólica que, segundo Terrin, provém da função signica, conforme afirma: *A simbolização é um processo que pertence de modo totalmente particular ao homem, enquanto ela se diferencia justamente de toda função signica. A passagem da função signica de uma palavra àquela simbólica é gradual - escreve Langer - e resulta da organização social e constitui-se num instrumento que se demonstra indispensável, uma vez emitido, e se desenvolve em base à utilidade do seu uso*<sup>23</sup>. Isto significa que a função simbólica é uma derivação da signica, conforme explica detalhadamente a seguir<sup>24</sup>. A linguagem contém um ingrediente simbólico mas ultrapassa os limites da hermenêutica, pois comunica de outro modo<sup>25</sup>. Aplicando esses critérios à celebração da missa, por exemplo, ele admite uma parcial interpretação hermenêutica, mas postula uma participação e um envolvimento *que supere o mesmo ato comunicativo*<sup>26</sup>. A experiência ritual atinge a pessoa em profundidade singular, conforme explica: *O ritual através de seus símbolos pode tornar-se sempre mais espelho das experiências fundamentais do homem. (...) não se trata de uma funcionalidade e instrumentalidade do rito, mas de uma consequência da própria natureza do ritual em si mesmo. É como dizer que a vida interpreta a si mesma e nesta auto-interpretação são corroborados os significados mais profundos*<sup>27</sup>. Assim sendo, o símbolo se liga muito mais à vivência e experiência vital, atinge a pessoa em maior profundidade do que outros atos signicos de comunicação. Ele é intuído e não simplesmente entendido.

### 1.8 Paul Ricoeur, à procura da interpretação pela hermenêutica

P. Ricoeur preocupa-se com a interpretação em geral, também do símbolo, e para isso entende a hermenêutica como a ciência mais adequada. Para

<sup>23</sup> TERRIN, Aldo Natale. *Leiturgia, Dimensioe Fenomenológica e Aspetti Semiòtici*. p.47.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 53-54.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 100-101.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 60.

construir seu sistema de interpretação, Ricoeur antes torna-se profundo conhecedor dos mais variados ramos das ciências do seu tempo. No caso da interpretação do símbolo, ele recorre a uma série de comparações, onde ele reconhece o símbolo como diferente. Ele reconhece no símbolo um primeiro e um segundo significado. Para nos aproximar do significado de um símbolo, apenas podemos atingir a significação secundária mediante a significação primária, onde esta significação primária é o único meio de acesso ao excedente de sentido<sup>28</sup>.

A relação entre os dois não é uma analogia onde são conhecidos os motivos e as razões<sup>29</sup>, embora tenha algumas características dela, que é uma forma de interpretação<sup>30</sup>. Tampouco o símbolo é signo, no sentido atribuído por Cassirer, pois o símbolo tem um significado mais restrito do que o signo<sup>31</sup>. Mais ainda, o símbolo não é metáfora, embora essa possa ser muito útil no esforço de interpretação do símbolo. Ricoeur explica que a metáfora é *um evento do discurso* e morre com o discurso. Os símbolos porém nunca morrem, *porque mergulham as suas raízes nas constelações duradouras da vida, do sentimento e do universo, e porque têm uma incrível estabilidade*<sup>32</sup>. Percebendo os mitos como sistemas de símbolos, ele entende que muito se pode lucrar da metáfora para a interpretação dos símbolos, conforme declara: *Tudo indica que os sistemas simbólicos constituem um reservató-*

<sup>28</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. p. 67.

<sup>29</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio de Freud*. p.25.

<sup>30</sup> Cf. BOROBIO, Dionísio. *A celebração na Igreja I: Liturgia e sacramentologia fundamental*. p. 329, onde sintetiza, em base a Ricoeur, o *caráter analógico*, como uma das características essenciais da natureza do símbolo.

<sup>31</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação: um ensaio sobre Freud*. p. 20-21, onde ele comenta que Cassirer, para superar os limites do termo "símbolo", passa a utilizar o termo mais amplo "simbólico"; cf. ibidem p. 23-24, onde ele comenta as três áreas da simbologia: simbólica, onífrica e poética.

<sup>32</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significado*. p. 76, cf. p. 75.

rio de sentido, cujo potencial metafórico importa ainda mencionar. Para isso ele fala da *infra-estrutura simbólica* (...) e da *super-estrutura metafórica*<sup>33</sup>.

Um pouco à margem do nosso tema, mas que incide sobre as tentativas de interpretação, é a questão de interpretação do texto escrito, para o que Ricoeur considera: *O que ocorre com o discurso quando ele passa da fala à escrita? (...) a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção dos autor. O que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, têm doravante destinos diferentes*<sup>34</sup>. Realmente, também na interpretação de um símbolo existe a tendência de interpretá-lo a partir do observador estranho e não a partir do seu detentor.

### 1.9 Concluindo a procura de uma definição do símbolo

A reflexão antropológica sobre a teoria dos símbolos trouxe à tona estas contribuições, e há muitas outras sobre o tema complexo do símbolo, em suas diversas facetas. Essas representam uma contribuição importante para a compreensão do símbolo como parte vital da liturgia. Muitas conseqüências podem ser tiradas delas para a pastoral litúrgica, já por si só. No processo de inculturação significam claros parâmetros para uma liturgia cada vez mais autêntica em que a assembléia se pode identificar.

## 2. SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO XAVANTE

Como decorrência do estudo do 1º capítulo, é preciso fazer algumas opções para a continuação do estudo, pois não é possível abranger toda a ampla gama de símbolos analisados. A imensidão dos símbolos semióticos e convencionados fica desconsiderada. Esse estudo se limita à aproximação de

cinco grandes conjuntos de símbolos cósmicos, a saber: a água, o fogo, a lua, o sol e a árvore. Cada qual não é apenas símbolo em si mesmo, mas, uma vez posto em ação, é ativo e se concretiza em muitos detalhes em articulação com os demais elementos com que se envolve.

Do 1º capítulo também emergem algumas referências, ou seja, alguns parâmetros de como abordar a aproximação dos símbolos, tanto no 2º, quanto no 3º capítulo. Entre esses parâmetros podem ser citados:

- a) a realidade física e cósmica do símbolo; esta oferece o significado primário, conforme Ricoeur;
- b) significados emergentes mais gerais do símbolo; como os símbolos cósmicos são universais, seus significados mais gerais e amplos são constatados por diversos pesquisadores;
- c) dentro do contexto dos ritos de passagem; esta é uma delimitação na análise dos símbolos;
- d) levando em conta sua dimensão universal; os significados universais se apresentam nas mais diversas culturas e através da história, onde podem ser conferidos em documentos;
- e) como se concretizam na realidade cultural do povo Xavante e em suas expressões mítico-rituais (2º capítulo) e em suas expressões bíblicas e na liturgia de iniciação cristã do rito romano (3º capítulo).

### 2.1 A água, pátria universal de símbolos e presença fundamental nos ritos de passagem

A água é um dos elementos fundamentais do globo, ocupando a maior parte da superfície da terra, despejada pela chuva, presente nos gelos e neves, caudalosa nos rios e córregos e, por isso, conhecida por todos. Ela condiciona amplamente a vida humana em geral. Ela é elemento universal que garante a existência de plantas, animais e seres humanos. Ela permite a fertilidade das plantas, está presente nas próprias plantas sob a forma de seiva e as beneficia

<sup>33</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>34</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. p. 53; cf. p. 55.

sob a forma de orvalho. Ela constitui percentagem relevante da constituição física de plantas, animais e dos homens<sup>35</sup>. Ela é usada pelos homens para purificar-se por banhos, abluções, aspersões etc. Ela é usada em viagens aquáticas por meio de barcos.

Quando ela nos vem em excesso, em temporais e inundações, pode trazer-nos desastre e morte; pode destruir, pode ser uma séria ameaça à nossa vida.

Deste sentido primário tiramos significados simbólicos universais. Eliade expressa-o dizendo: *As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são "fons" e "origo", e reservatório de todas as possibilidades de existência; elas precedem toda forma e sustentam toda criação*<sup>36</sup>.

A imersão na água e a emersão expressam significado antagônico, onde os extremos se aproximam singularmente<sup>37</sup>. Exemplificando, Eliade escreve que *a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal e a emersão um "novo nascimento"*. Segundo ele, portanto, *o simbolismo das águas implica tanto a morte como o renascimento*<sup>38</sup>. De modo particular, segundo Bachelard, a água que corre e cai implica em significado de morte permanente<sup>39</sup>. Inversamente, as lustrações e purificações se transferem facilmente do significado primário ao secundário, onde, segundo Eliade, *são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do "homem novo"*<sup>40</sup>. Entre muitos outros significados simbólicos, os citados se explicitam singularmente nos ritos de passagem e de iniciação, com coloridos especiais em cada configuração cultural.

Entre os Xavante ele se impõe por purificações prolongadas por dias, que também expressam significados de fortalecimento, crescimento, sacrifício a suportar, no conjunto dos ritos do DANHONO, o rito de iniciação à vida de pessoa adulta. Assim o banho regenerador prepara para os ritos mais importantes que se seguem<sup>41</sup>. Na grande corrida conclusiva do DANHONO, o TSA'URI'WA, a água é elemento regenerador para os corredores exaustos, onde o significado primário se liga estreitamente ao significado simbolizado.

No rito de iniciação religiosa, DARINI, os exercícios prolongados durante até um mês incluem a privação da água durante todo o dia. Não obstante a proibição, as mulheres se organizam para furar o bloqueio ritual e levam água, pelo menos parcialmente, aos iniciandos. A ausência da água e seu fornecimento precário durante o rito criam uma tensão ao redor do valor simbólico e real da água. A água e sua falta simbolizam graças à experiência vital que se faz dela. O ponto alto dessa iniciação é a dança da morte, ao meio dia, seguida pelo desmaio-morte dos iniciandos para "ressuscitarem" pelo banho abundante aplicado pelas mulheres. A morte, no caso o desmaio, expressa pela única palavra DADÖ, são reais e rituais, a ponto que antes do rito dos iniciandos ela é ensaiada. A falta de água leva até a morte e o banho com água abundante restitui a vida. Depois disso, os iniciandos começam uma vida nova, simbolizada pela casa nova simbólica construída para eles.

Outra experiência prolongada da água encontramos no DATSIWAI' Ö, festa de imposição do nome às mulheres. Durante um mês as mulheres escolhidas permanecem parcialmente submersas na água. Depois desse rito recebem o nome importante para a sua vida. Para receber um nome, é preciso passar pela água!

Nos ritos citados, e há mais, a água exerce função simbólica fundamental. Exige-se uma verdadeira experiência da água, cujo significado é impresso pelo contexto específico de cada ritual e pelos mitos fundantes próprios de cada rito.

<sup>41</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio, pedagogia Xavante, aprofundamento antropológico*. p. 112.

<sup>35</sup> Cf. SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. p. 94-95.

<sup>36</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 235.

<sup>37</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 174-175.

<sup>38</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. p. 151-152.

<sup>39</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 7.

<sup>40</sup> Cf. também a síntese em ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 257-258.

## 2.2 O Fogo, uma formidável experiência

Embora a origem do fogo esteja revestida de mistério e os primeiros contatos com ele tenham sido provavelmente fortuitos, ele hoje é enumerado entre os elementos universais da existência e, portanto, da simbologia, juntamente com a água, seu oposto, a terra, a madeira das árvores, por exemplo. A força desses símbolos não consiste numa aquisição posterior de poder simbólico, mas está contida em sua própria natureza e experiência que o homem faz deles. Assim sendo, significados de vida, energia, calor, ardor, poder estão contidos na própria maneira de ser do fogo. Como o símbolo também expressa situações antagônicas, ele expressa, por sua vez, perigo, destruição, calor insuportável, medo. Em seu significado o fogo também se liga ao sol, à lua e às estrelas, à luz, e a seus opostos que são escuridão e trevas.

O povo Xavante até hoje vive em contato permanente com a natureza. O fogo é utilizado amplamente no preparo da alimentação, sobretudo no centro da casa. Aí também ilumina a casa e nas noites mais frias oferece calor à grande família reunida. Durante a seca de cinco meses, ela é instrumento usado com competência para cercar a caça, pelo grupo de caçadores. Assim ela faz vibrar o coração dos Xavante com esperança de alimento com fartura.

Sua produção tradicional pela fricção de uma vara entre tições, que facilmente se incendiam, se reveste de arte na mão dos anciãos. Sua origem mítica o reveste de ares misteriosos. Com esses ares ele está presente nos ritos religiosos noturnos. No entanto, a noite que o fogo ilumina não é hora de medo, pois a noite é sagrada, além de ser domínio do clã ÖWAW E. A noite é pois simpática ao homem<sup>42</sup>. No encerramento dos ritos diários do DARINI, os anciãos, sentados no centro da aldeia e cercados pelos grupos mais adian-

<sup>42</sup> TSERERURÃ, Nelson. Unhama Watsu'u (a história do fogo). In: TRINDADE, Rosa Adélia Neto (Coord.) et. al. *Ai'uté ma Rowatsu'u*. p. 64; onde afirma: Udzö hä uburé mari da hiwe uptabi: (...) Ihi nori ma hä, itsawi pe udzö hä, wahöimanadzé, wadzawi'wa = o fogo é muito bom para muitas coisas (...) Para os anciãos o fogo é amigo perfeito na vida, é nosso amigo.

tados na iniciação, comem os animais enviados pelo espírito, assados no fogo. E só eles é que podem comer dessa carne. O fogo é pois um elemento útil na vida em geral e tem várias aplicações simbólicas na vida ritual.

## 2.3 A Lua e a noite, o domínio do clã ÖWAW E

O sol e a lua, por sua função na vida real, impressionaram os povos em geral e não deixaram de servir como poderosos símbolos. Tanto o sol quanto a lua, por seus ritmos cíclicos, serviram para medida do tempo: o sol para medida do dia e da noite e a lua para medida dos meses.

A lua, por sua dependência da luz do sol, é símbolo feminino, muito ligado às qualidades femininas da água, conforme explica Bachelard<sup>43</sup>. Os ciclos da lua levam a entender significados simbólicos de modelos da vida humana, de morrer e de renascer, reviver, voltar à vida com nova pujança<sup>44</sup>. Nesse sentido, a lua é um símbolo normal nos ritos de passagem em muitos povos.

Em ligação com a noite, encontramos a lua como símbolo significativo na iniciação do DANHONO, no rito dos TÉBÉ, próprio do clã ÖWAW E. Esse clã tem o domínio da noite e da lua. Constatamos que a lua e a noite são simpáticas ao homem, com ares misteriosos e sem lhe causar medo. Apenas o halo da lua é presságio de má sorte, para os Xavante<sup>45</sup>. Como o DANHONO tem como rito central a perfuração das orelhas, precedida pelo DATSI' WATÉ, os ritos de purificação e fortalecimento na água, o simbolismo da lua e da noite se ligam ao simbolismo também da água.

<sup>43</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 97-100.

<sup>44</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 197, 198 e 212.

<sup>45</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico)*. p. 108.

## 2.4 O Sol e o dia, o domínio do clã PO'REDZA'ÕNO

As pesquisas antropológicas mais recentes mostram inconsistente a afirmação de cultos solares generalizados. Estas são casos isolados. Bastante distinta é a situação de o sol ser um símbolo relevante da divindade. Disso temos muitos comprovantes na história das religiões<sup>46</sup>. O caso dos cultos solares no México é, por sua vez, um caso isolado no conjunto dos povos indígenas da América.

Entre os Xavante, o rito dos PAHÕRI' WA foi interpretado de início como idolatria do sol. Num exame mais atento e em base a prolongados diálogos, o sol é referência importante no rito citado. Os dois dançarinos, com o olhar fixo no sol, ficam ajoelhados no joelho esquerdo enquanto batem ritmicamente o pé direito. Esse é o rito privativo do clã PO' REDZA' ÕNO. Esse clã tem o domínio sobre o dia e o sol, em oposição aos ÖWAW E, como foi visto. Esse é um rito que exige horas de preparação, para ser realizado em poucos minutos.

Durante o dia todo, periodicamente cantam os adolescentes WAPTÉ, para se tornarem fortes e perseverantes em seus deveres para com a comunidade. É ao meio dia que os mesmos saem para a corrida do TSA' URI' WA, a corrida final com que é concluído o tempo de iniciação dos jovens à vida adulta. Ao meio dia costumam sair os dois grupos para a corrida de tora de buriti.

A dança da morte no DARINI é realizada quando o sol estiver a prumo. Os U' MRERETEDÉ' WA, os tocadores do chocalho, um dos dois grupos de iniciação, tocam-no com o olhar no sol. Ao grito dado, todos eles desmaiam ritualmente. Constatamos que o olhar ao sol leva à morte, segundo os Xavante. Mas é o banho com água abundante que ressuscita os desmaiados para a vida nova.

Realmente, o sol, sobretudo ao meio dia, é a hora do desafio, da prova, da resistência, do perigo, da morte. Por sua vez, o sol é também símbolo de plenitude. Não é sem razão que aos PO' REDZA' ÕNO é atribuída maior valentia e força. Como o halo da lua é presságio de má sorte, assim o eclipse solar indica augúrio funesto, pois para os Xavante "o sol morreu"<sup>47</sup>.

## 2.5 A Árvore, um símbolo da vida

Da presença universal da vegetação e da árvore com as suas partes constitutivas pode-se deduzir sua importância para a vida humana. Da existência dos desertos sabemos ainda que ela é insubstituível para a vida humana.

Segundo Eliade, *a natureza e o símbolo coexistem*<sup>48</sup>. Com isso, a natureza imponente de uma árvore se impõe também como símbolo. O autor citado entende a árvore como *símbolo da vida, da fecundidade inesgotável, da realidade absoluta*<sup>49</sup> e apresenta para isso vasta documentação. Como realidade e símbolo, a árvore se liga intimamente com a água, pois é dela que recebe condições de existir, crescer e regenerar<sup>50</sup>. De diversas maneiras, os ramos, o tronco, as folhas e as flores, as raízes e toda a vegetação participam de seu simbolismo fundamental.

Entre os Xavante, que vivem em estepes do planalto central do Brasil, a árvore com as plantas também é uma presença vital significativa. A casa, muitos instrumentos de trabalho, o arco com as flechas etc. Tudo isso e muito mais provém da utilidade da árvore.

Disso provém o uso simbólico da árvore na ritualidade Xavante que impressiona ao missionário contactante. Muitas são as aplicações simbólicas

<sup>47</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico)*. p. 108.

<sup>48</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 326.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 340-342.

<sup>46</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 161.

por meio de brincos nas orelhas, bordunas, mastros etc. Do broto de buriti são extraídas as fibras para diversos usos simbólicos. No buriti - UIWEDE = árvore da água - se articula de maneira singular o simbolismo da água com o da árvore.

Os brincos de madeira do homem adulto reportam ao mito da origem do Xavante. O simbolismo universal da árvore da vida se concretiza entre os Xavante com o símbolo da criação, no brinco. Assim sendo, o simbolismo da fertilidade universal se aplica nos brincos que o homem Xavante solicita ao pai para procriar um filho. A utilidade da borduna de sucupira do campo se conecta com diversas outras bordunas de uso simbólico, tais como: o UB'RA que simboliza o filho futuro durante os ritos de iniciação e o UMHUDU que é símbolo de autoridade do A'UW E TEDE'WA, o dono dos Xavante, o chefe. As duas varas vermelhas, WEDEHU PRÉ, durante o rito de recuperação da saúde, DATSIWAIW E R E, são agitadas para chamar de volta o bom espírito para a aldeia. As flechas sagradas, TI'PE, simbolizam o bom espírito em atuação no rito religioso e outras flechas compridas e com pontas agudas simbolizam o mau espírito, TSIMIHÖPÄR I. Os diversos tipos de mastros, todos de uso e significado simbólicos durante os ritos, enriquecem maravilhosamente o repertório de símbolos da árvore.

## *2.6 Concluindo a pesquisa dos grandes símbolos Xavante*

Este estudo a rigor é um ensaio de como tentar interpretar símbolos da cultura Xavante. Como esses cinco símbolos escolhidos, tantos outros poderiam ser aproximados com os mesmos passos metodológicos. O espaço desta tese deixou muitos outros símbolos à espera de uma aproximação por missionários e indígenas.

Pois bem! Não trato nesta tese dos símbolos culturais enquanto criações arbitrárias e convencionadas numa determinada sociedade, à maneira como os semióticos entendem os símbolos. Trato de símbolos que são patrimônio universal da humanidade cuja fonte é a própria natureza, como os conhecemos

na Bíblia e como, por exemplo, Bachelard os refere enquanto elementos fundamentais da existência: água, terra, fogo, ar, vegetação, sol e lua etc. Esses símbolos de origem cósmica têm sua configuração cultural específica, com elevado conteúdo universal.

## 3. SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO CRISTÃ

No 3º capítulo é feita a análise dos mesmos conjuntos de símbolos presentes no Rito de Iniciação Cristã dos Adultos. Constatando que a liturgia de iniciação cristã de adultos está profunda e radicalmente permeada pela Palavra de Deus celebrada na mesma, procura-se uma aproximação dos cinco símbolos citados na Bíblia. A liturgia da Vigília Pascal no centro, incluindo a quaresma, semana santa e o tempo pascal, é a liturgia original e normal da celebração da Iniciação Cristã. Esta análise é necessária, embora o rito renovado e restaurado depois do Concílio Vaticano II brilhe por sua sobriedade e sem repetições desnecessárias. Rico material porém se oferece para esta pesquisa na Bíblia.

Para uma interpretação dos conteúdos mais universais dos citados símbolos serviram as contribuições de vários autores, como C.G. Jung, M. Eliade, G. Bachelard, etc., como já foi visto acima no 2º capítulo. As pesquisas dos mesmos símbolos através da história do cristianismo seriam uma fonte muito ampla, a começar pelos santos padres. F. Dölger e H. Rahner pesquisaram informações e sínteses importantes para esse aprofundamento, por exemplo. No entanto, na perspectiva da inculturação da iniciação cristã entre os Xavante, a história não entra como elemento contactante no processo inicial de evangelização, mas sim a Bíblia e a liturgia.

### *3.1 A Água é uma fonte que jorra para a vida eterna*

Na iniciação cristã, a água é elemento integrante dos ritos centrais, no caso, do batismo, um dos três sacramentos da iniciação cristã. Nas leituras

bíblicas encontramos eventos aquáticos, citados na bênção da água batismal. O significado fundamental está em Gênesis 1,2, cujo sentido bíblico definitivo foi assumido na liturgia: *O Espírito de Deus pairava sobre as águas*<sup>51</sup>. O dilúvio bíblico mostra o poder destruidor das águas pluviais, das quais, através de Noé e sua família, nasce a nova humanidade (cf. Gn 6,1-9,17), pela ação misericordiosa de Deus (cf. 1Pd 3,20-21). É com razão que o dilúvio é chamado de nova criação<sup>52</sup>.

Os quarenta anos no deserto, por parte do Povo Eleito, são um verdadeiro noviciado, do ponto de vista antropológico e religioso. A situação geral era de falta de água e esta só foi proporcionada pela intervenção de Deus através de Moisés<sup>53</sup>. Nesse tempo de total dependência de Deus para sua sobrevivência, Deus faz aliança com seu povo<sup>54</sup>. Por intermédio de Moisés lhe foram revelados os mistérios do Senhor (cf. Ex 20,1-7) e transmitidas todas as leis de culto próprio e leis morais<sup>55</sup>. Em fim, os quarenta anos, além de renovar fisicamente todo o povo saído do Egito, foram o tempo definitivo para formar a consciência de ser um povo, o Povo Eleito do Senhor. Pois bem! Esse tempo importante é delimitado por duas passagens pelas águas, a primeira pelo Mar Vermelho e a segunda pelo Rio Jordão. A passagem pelo Mar dos Juncos foi precedida pela celebração da primeira Páscoa (cf. Ex,12,2-11), instituição permanente do Povo de Israel (cf. Ex 12-14). A passagem pelo Mar Vermelho, da escravidão para a liberdade, foi definitiva (cf. Ex 14,16-31), não permitindo retorno (cf. Ex 13,17). Igualmente impressionante para o Povo Eleito foi a travessia pelo Rio Jordão, do deserto para a Terra Prometida, pois Josué fez parar o curso da água (cf. Js 4,22-23). Moisés dirigiu a primeira passagem e Josué a segunda, como sucessor de Moisés. A primeira passagem foi precedida pela celebração da Páscoa e concluída a segunda, novamente foi

celebrada a Páscoa (cf. Js 5,10). Vemos nesses eventos o significado profundo da passagem pelas águas, eventos que são lembrados nas leituras da Vigília Pascal e na oração de bênção da água batismal, imprimindo à liturgia o sentido da memória deles, incisiva também para o rito celebrado<sup>56</sup>.

No tempo de Jesus encontramos uma rica experiência simbólica da água, usada para purificações e ritos preparatórios para o futuro batismo cristão. Dos prosélitos, convertidos ao judaísmo, além da circuncisão, era exigido o batismo presenciado por dois rabinos<sup>57</sup>, o qual tinha caráter de verdadeira iniciação, ao lado da circuncisão<sup>58</sup>. Quem quisesse inserir-se na comunidade dos Essênios, devia passar por verdadeira iniciação, que incluía um ou dois anos de noviciado. Só após esta prova bem sucedida o noviço era admitido à comunidade através do banho ritual<sup>59</sup>. Nesse clima de ritos batismais inseriu-se João, o Batista, pregando *um batismo de conversão para o perdão dos pecados* (Lc 3,3b), *porque está próximo o reino dos céus* (Lc 3,2). O rito batismal era então expressão da conversão interior. João enriquece o significado batismal com outros símbolos, pois *disse a todos: Eu vos batizo com água, mas vem outro mais forte do que eu (...)* *Ele vos batizará no Espírito Santo e no fogo* (Lc 3,15-16). A *metánoia* é pré-requisito fundamental para a nova ordem batismal, inaugurada por João.

Quando Jesus expressou sua ordem de batizar os que nele creiam, o significado fundamental do rito de batizar e o próprio rito, incluindo conversão e iniciação num povo novo, já era fato bem conhecido pelos apóstolos. O novo

<sup>56</sup> Cf. a terceira leitura da Vigília Pascal (Ex 14,15-15,1) e RICA 215. Note-se que a liturgia não faz menção da Travessia pelo Rio Jordão, o que enriqueceria significativamente o valor simbólico da passagem pela água, no batismo.

<sup>57</sup> Cf. CODINA, Victor; IRARRAZAVAL, Diego. *Sacramentos de Iniciação: Água e Espírito de Liberdade*. p. 55, onde considera o batismo dos prosélitos um auto-batismo, pois a própria pessoa mergulhava nas águas.

<sup>58</sup> Cf. NOCENT, Adrien. Os três sacramentos da Iniciação Cristã. In: NOCENT, Adrien et al. *Anámnese 4 - Os Sacramentos- Teologia e História da Celebração*. p. 17, no final da nota 4 da página anterior; cf. também com o texto na p. 16.

<sup>59</sup> Cf. SCHELKLE, Karl Hermann. *A comunidade de Qumran e a Igreja no Novo Testamento*. p. 104.

<sup>51</sup> Cf. GALBIATI, Enrico. Cap. II - Gênesis. In: BALLARINI, Teodorico P. *Introdução à Bíblia - II/1 Pentateuco*. p. 153.

<sup>52</sup> Cf. BETTENCOURT, Estêvão. *Ciência e Fé na história dos primórdios*. p. 208.

<sup>53</sup> Cf. Ex 15,22-25; 17,1-6.

<sup>54</sup> Cf. Ex 19,3-6; 24,3-8.

<sup>55</sup> Cf. Ex 20,24-25; 21,1-23,29; 35,1-40,35.

significado do batismo cristão foi enriquecido singularmente através da explicitação dos conteúdos simbólicos. Assim vemos Jesus, no encontro com a samaritana no poço de Jacó, falar da vida nova conferida pelo batismo enquanto a samaritana continua entendendo o mesmo discurso em relação à água viva do poço. Esse discurso é apresentado aos eleitos para o batismo no 1º escrutínio no 3º domingo da quaresma A<sup>60</sup>. A bênção da água batismal recorda a morte de Cristo quando *pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança fez correr sangue e água* (RICA 215). Encontramos uma catequese batismal importante na epístola da Vigília Pascal, onde Paulo explica aos romanos o significado, extraindo da descida às águas e a saída delas a passagem pela morte para a vida, em Cristo (cf. Rm 6,3-11). João e Paulo em suas cartas continuam retomando temas já contidos no simbolismo da água para sua catequese aos primeiros cristãos. No ato celebrativo do batismo, os dois movimentos fundamentais da *metánoia* se tornam explícitos. Num sentido negativo encontramos a renúncia ao mal e, no sentido positivo, a profissão de fé, no Pai, no Filho e no Espírito Santo e, como consequência, a inserção na Igreja, como já foi realizado na celebração da Instituição dos Catecúmenos. Conteúdos simbólicos implícitos, na celebração cristã, são explicitados.

A inserção na cultura bíblica é fundamental para uma vivência da liturgia romana com seus significados simbólicos.

### 3.2 O Fogo no culto de Israel e na liturgia cristã

A experiência do fogo na vida real permeia totalmente a liturgia cristã, pois até poucas décadas atrás o fogo era fundamental tanto para a transformação do alimento quanto para a produção de calor e luz. Assim sendo, a função simbólica do fogo está radicada na experiência vital.

O povo israelita contribui como sua rica simbologia do fogo como símbolo da presença de Deus. Já no Êxodo, a coluna de fogo expressou de modo

peculiar a presença atuante do Senhor, seja iluminando seu povo na caminhada pelo deserto durante 40 anos, seja vetando a aproximação dos egípcios<sup>61</sup>. Pensemos de modo particular no candelabro de sete braços aceso para separar o Santo do Santo dos Santos, *na presença do Senhor* (Lv 24,3). Pensemos também no amplo uso do fogo nos cultos sacrificais do Antigo Testamento. Já Isaac indaga a seu pai: *"Temos o fogo e a lenha mas onde está o cordeiro para o holocausto"?* (Gn 22,7). O fogo é elemento fundamental para um holocausto. A multiplicidade dos sacrifícios a oferecer ao Senhor são realizados pelo fogo simbólico, com a expressão típica: *são um sacrifício pelo fogo de suave odor ao Senhor*<sup>62</sup>. Na liturgia da Vigília Pascal, esses usos simbólicos se tornam presentes pelas leituras bíblicas.

Embora o fogo novo da Vigília Pascal não fosse de origem bíblica, conforme explica Dölger<sup>63</sup>, no entanto ele se afirmou partindo de Roma nos países germânicos. Na liturgia atual, depois da bênção do fogo novo, o Círio Pascal é aceso no mesmo e daí a *Luz de Cristo* se difunde pela assembléia reunida<sup>64</sup>. O significado simbólico desse fogo novo no Círio Pascal está radicalmente ligado à Iniciação Cristã, motivo pelo qual, celebrando o batismo fora da festa da Páscoa, *é conveniente conservar-se o círio pascal em lugar de honra dentro do batistério*<sup>65</sup>.

Diferente do círio, com as velas nele acesas no rito batismal, é o significado simbólico de outras velas acesas em candelabros durante as celebrações litúrgicas que, de acordo com a IGMR, manifestam *nossa reverência e o caráter festivo da celebração* (IGMR n. 269).

Outro significado, em conexão com o batismo, é anunciado pelo Batista para Cristo: *Ele vos batizará no Espírito Santo e no fogo*<sup>66</sup>. A Crisma,

<sup>61</sup> Cf. Ex 13,20-22; 14,19-20.

<sup>62</sup> Cf., por exemplo, Lv 23,18 e Nm 28,27.

<sup>63</sup> Cf. DÖLGER, Franz Joseph. *Das Karsamstag-Feuer aus der Kristall-Linse*. p. 286-287.

<sup>64</sup> Cf. *Missal Romano*. 1978. p. 288-291.

<sup>65</sup> Cf. RBC. *A Iniciação Cristã*. n. 25.

<sup>66</sup> Mt 3,11; cf. Lc 3,16 e Jo 1,32-33. O discurso do batismo pela água e pelo Espírito Santo está presente na oração da confirmação, RICA n. 230.

<sup>60</sup> Cf. Jo 4,4-14.25-26.

como sacramento integrante da Iniciação Cristã, tem referência no evento da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Todos *viram, então, uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e foram pousar sobre cada um deles* (At 2,3).

O simbolismo do fogo, opositor da água, se liga intimamente ao rito aquático do batismo. O símbolo tem função de ligação de opostos.

### 3.3 A Lua que preside a noite

Em Gênesis 1,2-5 encontramos a conexão importante dos conjuntos simbólicos - sol-luz-dia e lua-trevas-noite - que permeiam a Bíblia e a liturgia em toda a sua amplitude. Mesmo tratando do simbolismo da lua em particular, não podemos nos esquecer dessa conexão religiosa fundamental no povo israelita, pelo que freqüentemente encontramos o sol, a lua e as estrelas citadas juntas. A lua com as estrelas preside a noite que se chama de trevas (cf. Gn 1,15-18).

Na vida civil, a lua marca o tempo em meses e, dependendo desse ciclo, em anos. Tanto é que em muitas línguas a palavra "lua" e "mês" se identificam no mesmo radical.

Também na cultura hebraica encontramos a lua como símbolo de fertilidade, na forma de broches de meia-lua (cf. Jz 8,21). A lua cheia ainda é símbolo de plenitude (cf. Eclo 39,12-13) e de mudança (cf. Eclo 27,11).

Como criatura do Senhor, a lua louva o Senhor (cf. Dn 3,62-63). Pelo contato com os povos vizinhos apareceram cultos idolátricos também à lua, o que foi vetado pelos reis fiéis ao Senhor (cf. 2Rs 23,5; Dt 4,16-19).

A noite, presidida pela lua, era a hora preferida para revelações do Senhor. Assim o Senhor apareceu a Isaac de noite para lhe dar sua bênção e prometer numerosa descendência (cf. Gn 26,24). Deus apareceu a Salomão de noite para lhe garantir sabedoria (cf. 2Cr 7,12). Um anjo de Deus apareceu a Paulo de noite para animá-lo a dar testemunho (cf. At 23,11 e 27,22-25).

Os grandes eventos de salvação são celebrados durante a noite. A primeira Páscoa antes do êxodo foi *uma noite de vigília para o Senhor, quando os libertou do Egito* (Ex 12,42; cf. Dt 16,1). Sua memória é celebrada todos os anos depois do plenilúnio da primavera no hemisfério do norte. Assim, também a Páscoa de Cristo, sua ressurreição, se deu de madrugada e foi conferida pelos apóstolos *ao clarear do dia*<sup>67</sup>. Por conseguinte, a celebração anual da Páscoa do Senhor é realizada na Vigília, onde nas leituras são comemorados os grandes eventos de salvação. A inserção de toda pessoa no evento pascal de Cristo é realizada pelo batismo, de preferência e normalmente, durante a Vigília Pascal.

Mesmo que Deus fosse também o criador das trevas, estas porém conservam seu sentido de contrárias a Deus, pois *Deus é luz, nele não há trevas*<sup>68</sup>. Quem vive longe de Deus, vive nas trevas<sup>69</sup>. A prisão de Jesus e sua condenação se deram durante a noite e, na sua morte, deu-se uma grande escuridão, mesmo sendo de tarde<sup>70</sup>.

### 3.4 O Sol que preside o dia

Como anteriormente afirmado, em Gênesis 1,2-5 encontramos a conexão importante dos conjuntos simbólicos: sol-luz-dia e lua-trevas-noite. O nome da luz é dia e o sol preside o dia. Aqui novamente se impõem estudar o simbolismo do sol juntamente com essas duas outras conexões. Como criatura, *Deus viu que era bom* (Gn 1,18). Junto com a lua e as estrelas, o sol também deve louvar o Senhor (cf. Dn 3,62-63). O sol do meio dia é conhecido como perigoso e prejudicial; Deus porém protege qual sombra protetora<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Cf. Mt 28,1; o texto da versão litúrgica ano A; cf. também Mc 16,1 ano B e Lc 24,1, ano C, nas diversas versões.

<sup>68</sup> Cf. 1Jo 1,5b; Mq 7,8; Sl 97(96),1-3.

<sup>69</sup> Cf. Mt 4,15-16; Is 9,1; Sb 17,20s; Jó 34,21-23; Sl 88(87),17-19; Lc 1,78s; Is 50,10; Sb 17,1s etc.

<sup>70</sup> Cf. Mt 27,45-46; Mc 15,33; Lc 23,44.

<sup>71</sup> Cf. Sl 121(120),5-7; Tg 1,11; Eclo 43,3.

O nascer do sol e o pôr-do-sol eram considerados hora própria para oferecer sacrifícios (cf. Ex 22,24-25 e Dt 24,13-15). Assim, por exemplo, deverá ser sacrificada a Páscoa à tarde, ao pôr-do-sol, hora de tua partida do Egito (Dt 16,6-7).

Como símbolo de durabilidade, o sol e a lua são citados para explicar o reino de Davi e sua descendência<sup>72</sup>. Como expressão simbólica da divindade de Jesus, *seu rosto brilhou como o sol e as roupas se tornaram brancas como a luz*<sup>73</sup>. Encontramos essa comparação no Apocalipse quando João viu alguém semelhante a um filho de Homem cujo aspecto do rosto era como o sol, quando resplandece em toda a sua plenitude<sup>74</sup>. Também os justos brilharão como o sol no Reino do Pai (Mt 13,43). Já no Antigo Testamento, para explicar o poder de ver do Senhor, lemos que *os olhos do Senhor são, milhares de vezes, mais luminosos que o sol; observam os passos dos homens e penetram nos recantos mais ocultos* (Eclo 23,19). Não só o sol é símbolo poderoso de Deus. Também quem e o que está próximo de Deus, brilha como sol, como por exemplo *uma mulher vestida de sol* (Ap 12,1), o templo do Senhor (cf. Eclo 50,5-7) e toda a obra criada pelo Senhor (cf. Eclo 42,15-16). Enquanto uns pastores vigiavam, *um anjo do Senhor apresentou-se diante deles e a glória do Senhor os envolveu de luz* (Lc 2,9). Quando Pedro esteve preso, *um anjo do Senhor entrou, e uma luz brilhou na cela* (At 12,7). Saulo, perto de Damasco, *foi envolvido de repente por uma luz vinda do céu* (At 9,3 cf. 26,13). Pois bem! A aparição do Senhor ou do anjo do Senhor é acompanhada por uma luz extraordinária. O Senhor dos Senhores, segundo Timóteo, *o único que possui imortalidade, que mora numa luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver*<sup>75</sup> se manifestará no fim dos tempos.

Mais nítida é a compreensão simbólica da luz quando o próprio Deus é declarado luz, como lemos em 1 João 1,5: *Deus é luz, nele não há trevas*

<sup>72</sup> Cf. Sl 89(88),37-38; cf. também Sl 72(71),4-5.

<sup>73</sup> Mt 17,2; cf. Mc 9,2-8 e Lc 9,28-36.

<sup>74</sup> Ap 1,16; cf. também Ap 10,1.

<sup>75</sup> 1Tm 6,26; cf. também Dn 2,22.

(cf. Ap 21,23). Jesus declara várias vezes: *Eu sou a luz do mundo*<sup>76</sup>. Sua Boa Nova, o Evangelho, por sua vez, é luz, como escreve Paulo: *O deus deste mundo cegou-lhes a inteligência a ponto de não perceberem a luz do Evangelho onde resplandece a glória de Cristo* (2Cor 4,5).

Como símbolo expressivo da divindade, deduzido de seu poder iluminador e aquecedor durante o dia, o sol juntamente com a lua e as estrelas também se prestavam à idolatria, sobretudo quando induzido a isso pelos povos vizinhos<sup>77</sup>.

Ampliando a aplicação simbólica do sol, na forma da luz, encontramos referências valiosas, tais como: ver a luz do dia é um dom de Deus<sup>78</sup>; o preceito, ou conselho, ou instrução é luz<sup>79</sup>; a sabedoria é luz e quem anda longe dela está nas trevas<sup>80</sup>; a justiça é luz<sup>81</sup>; o amor é luz<sup>82</sup>.

Se a luz, o sol e o fogo são símbolos da divindade, por prolongamento, os homens que representam a Deus também são luz. O servo do Senhor é luz para as nações, conforme lemos em Isaías: *Eu, o Senhor, te chamei com justiça, e tomei-te pela mão; eu te formei e te fiz como aliança do povo, como luz das nações*<sup>83</sup>. Assim também o rei será luz, numa compreensão simbólica bem ampla, conforme lemos: *Quem governa os homens com justiça, quem governa com temor de Deus, é como a luz da manhã, ao nascer do sol, em manhã sem nuvens, que faz brotar da terra a relva verdejante após a chuva*<sup>84</sup>. Jesus Cristo exige dos apóstolos que brilhem diante dos homens, depois de compará-los à cidade sobre o monte e à luz

<sup>76</sup> Jo 1,4-5.8-10; 8,12; 9,5; 12,35-36; Jo 3,19-21; Mt 4,15-16; Lc 2,32.

<sup>77</sup> Cf. Dt 4,19; 16,21-17,3; 2Rs 23,5; Gl 4,8-9.

<sup>78</sup> Cf. Tb 5,10; Sl 49(48),20; Mt 6,22-23.

<sup>79</sup> Cf. Pr 6,23; Sl 119(118),104-105.

<sup>80</sup> Cf. Br 4,2-4; Ecl 2,13-14; Sb 7,29-30.

<sup>81</sup> Cf. Sb 5,6; Is 59,9; Ml 3,20. Assim rezamos no hino ferial das Laudes da quarésma: *Ó Cristo, sol da justiça, brilha nas trevas da mente.*

<sup>82</sup> Cf. Dt 32,9; Eclo 17,17-19; Mt 5,45.

<sup>83</sup> Is 42,6; cf. 49,6.8-9.

<sup>84</sup> 2Sm 23,3b-4; cf. Jz 5,31.

acesa sobre o candelabro, como lemos: *É assim que deve brilhar vossa luz diante das pessoas, para que vejam vossas boas obras e glorifiquem vosso Pai que está nos céus*<sup>85</sup>.

Com todo esse suporte do simbolismo do sol, do dia e da luz, encontramos incisiva utilização desse conjunto simbólico na liturgia quaresmal e pascal e, dentro dela, da liturgia batismal. O tempo da Quaresma é entendido como *tempo de purificação e iluminação* (RICA 21; cf. 24-25). O tema da transfiguração no 2º Domingo da Quaresma A trabalha à base do simbolismo do sol e da luz. Outra celebração do tema da luz é a cura do cego de nascença no 4º Domingo da Quaresma A. O próprio batismo, além do citado do RICA, já por São Justino foi chamado de "iluminação"<sup>86</sup>.

A Vigília Pascal começa com a celebração da luz, com a bênção do fogo novo, no qual será aceso o Círio Pascal. Deste círio se espalhará a luz pelas velas de toda a assembléia e, depois do batismo, também dos neófitos, também chamados de "iluminados" (cf. RICA 24).

### 3.5 A Árvore da cruz é árvore da vida

Na vida real a árvore está condicionada à presença da água. Por decorrência, esse fato também se dá na dimensão simbólica. Na Bíblia esta dimensão é afirmada logo no início da criação. No jardim em Éden *o Senhor Deus fez brotar da terra toda sorte de árvores de aspecto atraente e saborosas ao paladar, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal* (Gn 2,9). À luz de Gn 3,22-24, trata-se de uma só árvore. Deus tinha proibido a Adão e Eva comerem do fruto dessa árvore (cf. Gn 2,17). No Apocalipse, como prêmio, há a permissão de comer da árvore da vida, como lemos: *Ao vencedor darei de comer da árvore da*

*vida que está no paraíso de Deus* (Ap 2,7). No centro de Éden, onde estava esta árvore, nasciam também os grandes rios, como fontes de fertilidade (cf. Gn 2,10-15). Nada de estranho se a "árvore da vida" também participava do simbolismo de fertilidade dos rios, tanto a árvore como também suas partes, os ramos e a raiz, por exemplo.

Em suas longas caminhadas e viagens, os israelitas costumavam usar um bastão, seja para apoio como também para defesa contra animais agressivos. O bastão ou a vara de Moisés adquiriu outro significado além do tradicional. A vara em sua mão, por exemplo, deu início às pragas anunciadas contra Faraó e os egípcios<sup>87</sup>. Ela dividiu o Mar Vermelho para permitir a passagem dos israelitas (cf. Ex 14,15-16). Tendo passado os israelitas, Moisés, por ordem do Senhor, novamente estendeu a vara para fechar o mar e os egípcios morreram (cf. Ex 14,26-28). Com a vara, Moisés fez jorrar água para o povo beber no deserto (cf. Ex 17,5-6 e Nm 20,7-9). Muitos outros efeitos foram produzidos pela vara de Moisés, também quando na mão de Aarão. Uma outra modalidade da vara é o cetro, símbolo da autoridade dos reis<sup>88</sup>.

A madeira era usada para múltiplas aplicações tanto na vida real, quanto também nos rituais. Logo no início da Bíblia lemos do anúncio da destruição pelo dilúvio, para extinguir o pecado dos homens. Para se salvar, Noé construiu *uma arca de madeira resinosa* (Gn 6,14). Nesse sentido, o dilúvio se tornou tipo do futuro batismo, como também Noé é o tipo do salvador Jesus Cristo. Outra arca foi construída no deserto, com significado totalmente simbólico, sendo arca da salvação, chamada de "arca da aliança", pois nela eram guardadas as tábuas da lei (cf. Ex 25,1-9 e 25,16). Esta arca ocupou lugar central na travessia do Rio Jordão para a Terra Prometida (cf. Js 3,14).

Induzidos também por seus vizinhos, às vezes alguns israelitas cediam à prática de idolatria debaixo de árvores frondosas, encopadas e verdes<sup>89</sup>. A idolatria era considerada como ato de infidelidade a Deus e proscrita como

<sup>85</sup> Cf. Mt 5,16; cf. também At 13,47.

<sup>86</sup> Cf. RICA 24 e Justino de ROMA. *I e II Apologias - Diálogo com Trifão*. p. 76.

<sup>87</sup> Cf. Ex 7,15-20; 8,1.12-13; 9,23; 10,13.

<sup>88</sup> Cf. Jz 5,14; Gn 49,10; Sl 45(44),7; 110(109),2; Est 5,2.

<sup>89</sup> Cf. Dt 12,2; 2Rs 16,4; 2Cr 28,4; Ez 6,13; 20,28.32; Os 4,13, por exemplo.

prostituição<sup>90</sup>. Junto a essas árvores podia haver troncos sagrados ou similares destinados à idolatria<sup>91</sup>. Entrevemos nisso que o significado simbólico positivo também aparece em formas negativas, o que nos critérios teóricos de simbologia é perfeitamente possível.

Entre os israelitas havia a prática justiceira de executar criminosos e inimigos do povo pendurando-os numa árvore<sup>92</sup>. Esta prática continuou até os tempos de Jesus, onde a cruz, na palavra original grega, não constava necessariamente de duas traves cruzadas<sup>93</sup>. Segundo São Paulo aos Gálatas, pela morte de Cristo na cruz, deu-se a inversão: a maldição tornou-se bênção<sup>94</sup>. Na verdade, podemos até falar de um retorno ao significado original, pois a árvore da cruz, uma parcela do símbolo da árvore, voltou ao significado verdadeiro "árvore da vida", como no início do Gênesis.

Na liturgia cristã, a árvore da cruz qual nova árvore da vida tem ampla aplicação, seja por crucifixos de madeira, seja ainda pelo simples sinal da cruz, evocando a árvore da cruz. No Rito da Instituição dos Catecúmenos assinalamos a frente dos candidatos com a Cruz de Cristo (cf. RICA 90). Todos os cristãos, ministros e batizados, são convidados a assinalar os catecúmenos. Nesse gesto se condensa um significado acumulado e acrisolado durante toda a história da salvação. Na vida dos cristãos, persignar-se com o sinal da cruz ocupa uma série de eventos, além de ser o sinal de abertura e encerramento das celebrações litúrgicas. Uma das quatro partes da celebração da sexta-feira santa é dedicada à Adoração da Cruz. Na verdade, é adorado Cristo no seu símbolo, a cruz. Entre os significados que se evidenciam podemos citar: a humilhação de Cristo pela morte na cruz (cf. Fl 2,7-8) que se converteu em exaltação (cf. Fl 2,9-11); para o cristão fica o compromisso de carregar a sua

cruz e seguir a Jesus<sup>95</sup>; há os que se comportam como inimigos da cruz de Cristo (cf. Fl 3,18); o antigo e novo povo de Deus foram reconciliados *com Deus num só corpo pela cruz* (Ef 2,16) e, por fim, escreve Paulo, *Cristo não me enviou para batizar, mas para evangelizar, e não em sabedoria de palavras, para que não se desvirtue a cruz de Cristo. Porque a doutrina da cruz é loucura para os que se perdem, mas é poder de Deus para os que se salvam* (1Cor 1,17-18).

Vemos assim, no seu conjunto, um maravilhoso jogo do símbolo da árvore, na qualidade de árvore da vida e cruz de Cristo, que revela muitos aspectos contidos nesse símbolo, deixando no entanto tantos outros ainda velados.

#### 4. RUMO A NOVAS EXPRESSÕES SIMBÓLICAS NA INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE

No 4º capítulo, de início, procura-se definir um método de avaliação do processo de inculturação, resultante do confronto entre a sólida cultura Xavante com seus símbolos e a cultura do mundo bíblico e da liturgia do rito romano nos quais se expressa o Evangelho anunciado pelo missionário. A distinção entre o "conteúdo teológico" de um rito e sua "forma litúrgica" é fundamental<sup>96</sup>. Esta naturalmente se vai adequar a cada nova situação cultural enquanto que aquele deve ser mantido em todas as novas formas litúrgicas. A pesquisa presente, pois, não somente oferece elementos a serem considerados no processo de inculturação de símbolos, mas também avalia experiências feitas no rumo da inculturação, no caso concreto.

Uma primeira relevância desse estudo para a liturgia em geral consiste sobretudo no discernimento entre as muitas concepções sobre o símbolo. Os símbolos de caráter semiótico expressam significados que lhes foram atribu-

<sup>90</sup> Cf., por exemplo, Jr 2,20; 3,6.

<sup>91</sup> Cf. Jr 17,2; Os 4,12; Dt 16,21; 1Rs 14,23; 2Rs 17,10; Is 44,19.

<sup>92</sup> Cf. Js 10,26 e 8,29; Dt 21,22-23.

<sup>93</sup> PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-português e português-grego*. p. 527.

<sup>94</sup> Cf. Gl 3,13-18.

<sup>95</sup> Mt 16,24; cf. Mt 10,38; Mc 8,34; Lc 9,23; 14,27.

<sup>96</sup> Cf. CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do Futuro: Processos e métodos de inculturação*. p. 47-51.

idos arbitrariamente, a partir e dentro de determinado contexto cultural. Outros são os símbolos que emergem do inconsciente coletivo da humanidade, conforme aprofundou amplamente C.G. Jung. Estes perpassam as diversas culturas e mostram a face humana universal do símbolo. M. Eliade mostra que, além da constatação apontada por Jung, os símbolos ainda se expressam em determinado contexto histórico e cultural que lhe conferem matizes particulares. Ricoeur considera os símbolos vinculados radicalmente ao cosmos que lhe confere capacidade de significar<sup>97</sup>. No seu esforço de interpretação ele considera a hermenêutica a ciência mais adequada, onde ele procura o significado no discurso, em que ele constata uma diferença entre o significado impresso pelo seu autor e o significado compreendido e recriado por tantos novos leitores do mesmo discurso<sup>98</sup>. Na procura de interpretação dos símbolos ele considera os mitos como sistemas de símbolos. Fazendo uma nítida distinção entre metáfora e símbolo, ele mostra a utilidade da metáfora para a interpretação do símbolo, constatando porém um excedente de significado não atingível do símbolo, fato já declarado anteriormente por C.G. Jung<sup>99</sup>.

Na reforma da liturgia, encetada depois do Concílio Vaticano II, foi dada prioridade ao texto litúrgico sobre o rito e sobre o gesto<sup>100</sup>. Procurou-se restituir à liturgia do rito romano sua sobriedade original<sup>101</sup>. A reforma da dimensão simbólica, incluindo símbolos, gestos simbólicos, ações simbólicas etc., falta ainda a se concretizar. Inserindo-se essa no contexto cultural de cada

povo, compete às igrejas locais<sup>102</sup> e às Conferências Episcopais dar os passos concretos para isso<sup>103</sup>, para dar continuidade à reforma da liturgia.

Um desafio singular provém da ritualidade Xavante. Os significados dos ritos tradicionais estão impressos no seu conjunto e nos seus símbolos de tal modo que dispensam o acréscimo de um discurso explicativo e realizador. Diferente é o rito cristão que exige a palavra juntamente com a ação simbólica. Inversamente, o próprio Jesus Cristo, desde as origens, foi chamado de *λόγος*, *Verbum*, Palavra. A expressão simbólica máxima de Deus, seu próprio Filho, é Palavra. Quais critérios poderiam nos orientar nesse desafio?

Segue-se, na tese, uma avaliação do confronto dos cinco grupos de símbolos estudados, um em relação ao outro. Cada contexto cultural - a cultura Xavante e a bíblica-litúrgica romana - ressalta relevâncias reciprocamente, como também lacunas.

#### 4.1 A experiência da água reforça seu simbolismo

Os significados universais do símbolo "água" se tornam presentes singularmente na cultura Xavante. O DANHONO contém uma experiência marcante de abluções na água, durante 15 ou mais dias, que molda física e simbolicamente os candidatos. O DARINI exige até um mês de abstenção da água, em tempo de seca, porém com tentativas de fornecer água, por parte das mulheres. A abstenção da água inclui também a proibição do banho. Pois bem! A ausência da água também contém significado. Depois da morte simbólica vem a ressurreição para a vida nova de iniciado, pelo banho generoso com água derramada pelas mulheres. É a água que regenera para a vida nova na sociedade que é aplicada pelas mulheres.

<sup>97</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação*. p. 73.

<sup>98</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. p. 53 e 55.

<sup>99</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação - O discurso e o excesso de significação*. p. 67. Cf. também: KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. p. 19, e p. 122, onde declara novamente o fato do excedente de significado.

<sup>100</sup> MALDONADO, Luís. *A Reforma litúrgica em elaboração*. p. 77.

<sup>101</sup> Cf. CHUPUNGO, Anscar J. *Liturgias do Futuro: Processos e métodos de inculturação*. p. 7-10.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

<sup>103</sup> Cf. SC 22 § 2.

Em confronto, no batismo do rito romano há uma ablução sóbria e funcional com água. No rito romano a água não é usada tão extensivamente como o é entre os Xavante. Falta-lhe uma experiência mais vivencial no próprio rito. A experiência real da água é capaz de significar mais e melhor. A purificação física pode melhor ser entendida como regeneração simbólica. O banho real e simbólico se conjugam de tal maneira que realizam o início da vida nova. O desmaio físico e simbólico fazem experimentar melhor a força recriadora da água derramada em abundância.

Na liturgia há memória dos eventos maravilhosos que cunharam a consciência religiosa do Povo Eleito, tais como a criação, o dilúvio, o êxodo do Egito com a passagem pelo Mar Vermelho, e o êxodo do deserto pela passagem pelo Rio Jordão, sem falar da prática batismal de João Batista, entre outros. Precisaria tornar esses mitos bíblicos mais rituais a tal ponto que contribuam significativamente para uma liturgia celebrado mais profundamente.

Nas experiências litúrgicas dos ritos batismais entre os Xavante apontam alguns critérios culturais típicos. A pintura corporal original da ritualidade Xavante torna-se necessária, tanto para os batizados, quanto para padrinhos-madrinhas, catequistas e demais ministros, incluindo o próprio missionário. A água batismal deve ser derramada com abundância. São as mulheres, na qualidade de madrinhas, que levam a água em cabaças, cada uma para seu afilhado. Quando o sacerdote usou pouca água, elas completaram a ablução batismal com água abundante. A saída da casa materna para o batismo é outra exigência cultural. O catecumenato prolongado, até por anos, é outra exigência emergente dos critérios tribais de iniciação. A própria palavra Xavante de batizar, DA'RĀTI, molhar a cabeça da pessoa, hoje exigiria uma outra mais adequada para significar o batismo cristão, como talvez DA'UPTE, lavar a pessoa derramando água, como se faz com a criança e no TSA'URI'WA, a última grande corrida dos iniciandos, ou no DARINI, quando se lava os iniciandos desmaiados para ressuscitarem para a vida nova.

Como mostra a prática acenada, a inculturação é um processo progressivo, demorado, permanente, com resultados sempre parciais e passíveis de aperfeiçoamento.

## 4.2 O povo Xavante com uma vivência simbólica profunda do fogo

Como povo em estreito contato com a natureza, os Xavante usam o fogo de muitas maneiras práticas. O uso e valor simbólicos dependem muito dessa experiência prática. Nos ritos noturnos, sem descartar a dimensão simbólica, prevalece muito a finalidade prática. No encerramento de cada dia de ritos, durante o DARINI, há o fogo aceso para assar os dons enviados pelo espírito e trazidos por caça. Tudo deve ser consumido pelos plenamente iniciados.

Na cultura hebraica há um uso simbólico vigoroso no culto de Israel. Pensemos no uso do fogo para oferecer sacrifícios nos altares, para consumir as vítimas cruentas. Recordemos a presença da coluna de fogo no deserto, durante quarenta anos, a começar pela passagem pelo Mar Vermelho até a ocupação da Terra Prometida. O candelabro de sete braços aceso delimitava o Santo do Santo dos Santos no Templo. Esta rica fonte de simbologia cunhou profundamente a liturgia cristã desde os incílios e provavelmente pode indicar novos traços simbólicos também para a liturgia entre os indígenas.

Ambas as sociedades podem propor pistas concretas de como restituir ao fogo seu valor simbólico numa sociedade moderna urbana que quase só conhece o fogo artificial, pela luz elétrica, pelo forno elétrico e com gás e pela TV o estrago por incêndios e queimadas.

A produção do fogo novo da Vigília Pascal levou os Xavante a aplicarem sua antiga prática de produzi-lo, tornando-a com isso não só uma arte, mas cunhando-a com a nova finalidade litúrgica.

## 4.3 A Lua e a escuridão, com traços simbólicos diferentes

O modo de entender a lua com a noite como domínio do clã ÖWAW E<sup>7</sup> e o sol com o dia como domínio do clã PO'REDZA'ÖNO apresenta uma categoria simbólica bem original. Assim sendo, a noite não é temida. Os ritos

incisivos do culto central Xavante perpassam a noite inteira e ressaltam aspectos de sacrifício, de cansaço e de resistência para conservar e restaurar a vida. Com isso, a noite está envolvida num clima de mistério, de sacralidade.

Por sua vez, na Bíblia e liturgia há um amplo conjunto de luz-sol-dia para significar a presença de Deus, de sua bondade e benevolência etc. em oposição a trevas-lua-noite. As trevas são a hora do domínio do mal, do medo, da ausência de Deus. Esse conjunto todo deu origem a uma reflexão teológica. Juntamente com o simbolismo do fogo, a noite também está envolvida na celebração sobretudo da Páscoa, tanto a judaica quanto a cristã. Esta é o centro da liturgia cristã, do mistério celebrado.

Podemos constatar pois categorias simbólicas bem distintas que reciprocamente se desafiam. Um pouco dando razão a Ricoeur, os Xavante terão dificuldade de entender toda a argumentação simbólica acima citada, pois farão naturalmente a leitura do discurso bíblico a partir de suas categorias simbólicas. Eis um outro desafio!

Numa aproximação inculturativa, a celebração conjunta do DATSIWAIW E R E e da Vigília Pascal mostra elementos simbólicos particulares. A celebração tem que perpassar a noite inteira, entremeando a dança com cantos tradicionais, com as leituras e demais ritos cristãos. Ao clarear do dia é celebrado o mistério da vida nova, nos conceitos da cultura Xavante, e a eucaristia. Numa visão de processo, certo que ainda não há uma síntese nova, mas uma proximidade benéfica para ambos os lados.

A inserção do rito batismal na mesma noite é uma novidade, pois seus similares na cultura Xavante são realizados em outros contextos e ao meio dia.

#### 4.4 O sol e a luz do dia, numa concepção simbólica diferente

O rito dos PAHÖRI'WA é realizado pelos PO'REDZA'ÖNO na proximidade do meio dia. Esses têm com isso o domínio do dia. A dança da morte do DARINI é realizada ao meio, com o sol a pique. O sol e a morte se unem

significativamente num ritual impressionante, ao mesmo tempo que a água entra como restauradora da vida. Os exercícios prolongados do DARINI com a privação da água perpassam o dia, impondo severas privações. O dia com o sol implacável nem sempre são tão simpáticos ao Xavante.

Bem diferente é a visão da Bíblia, onde o dia e o sol são símbolos da presença de Deus, de sua bondade, em oposição à noite que é a hora das trevas, do afastamento de Deus e da maldade. *Deus é luz, nele não há trevas. (...) Se, porém, andamos na luz, assim como ele está na luz, estamos em comunhão uns com os outros e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado* (1Jo 1,5.7)

Como nos ritos culturais, assim também os Xavante mostram simpatia para celebrar a liturgia dominical ao nascer do sol ou ao pôr do sol. Evidentemente, nesse horário os dois clãs se posicionam, um tendo o sol à frente e outro tendo o sol pelas costas.

A divergência entre os dois modos diferentes de encarar o significado do sol-dia-luz e lua-noite-trevas continua por ora como desafio a ser aprofundado. A liturgia mais inculturada entre os Xavante terá como referência a tradição da liturgia apresentada e dialogalmente interpretada pelos missionários e reinterpretada pelos Xavante a partir de sua visão original. Certamente o resultado será original, a partir de sua cultura iluminada pelo Evangelho e pela liturgia celebrada.

#### 4.5 A Árvore é sempre árvore da vida

O povo Xavante que vive em contato direto com a natureza. As árvores, as plantas e seus derivados têm aplicação utilitária e amplo uso simbólico por meio de brincos, bordunas rituais, produção de utensílios rituais etc. Vários desses símbolos têm relação estreita com os mitos da criação. À luz desse critério geral tomam configuração específica em cada caso particular. Árvore e vida se articulam, onde a conexão com a água não deixa de ter sua importância.

Na iniciação social, o UB'RA tem colorido típico com a vida futura, além dos brincos que serão conferidos aos iniciandos depois de prolongadas abluções na água. No DARINI, o UIBRO carregado pelos WEDEHÖRIWA também tem relação com a vida do futuro filho. A flecha sagrada, TIPE, expressa dimensões vitais fundamentais e é entregue aos recém-iniciados, onde no rito se entram fisicamente em contato com a terra, origem da vida. As varas vermelhas, WEDEHUPRÉ, são usadas no DATSIWAIW E R E para chamar o bom espírito de volta para a aldeia, num ritual que perpassa a noite inteira. Um clima de competição perpassa esse rito, clima aliás presente nos muitos rituais indígenas.

Na Bíblia e na liturgia, a árvore da vida está presente desde as origens qual árvore da vida no Éden, onde esteve junto às origens dos grandes rios. A vara de Moisés, por exemplo, teve função importante para executar as ordens do Senhor em momentos decisivos, como por exemplo no passagem pelo Mar Vermelho. O tronco da árvore também era conhecido como lugar de suplício onde eram executados os criminosos. Com sua morte na cruz, Jesus Cristo inverteu esse significado, tornando a árvore da cruz uma nova árvore da vida, a árvore da salvação.

Esse novo significado da árvore da vida se mostra de fácil conexão com a experiência simbólica do povo Xavante. Eles costumam confeccionar a cruz para os ritos cristãos com duas hastes roliças de madeira branca, amarrados com cordas de produção própria. Assim se conectam significativamente os sentidos originais ligados à origem do povo Xavante, na mitologia, com os brincos usados pelos homens, símbolos sagrados da criação e procriação, e o significado cristão da cruz salvadora do Senhor.

## 5. LITURGIA E CULTURA, BENEFICIADAS PELA INCULTURAÇÃO

Como decorrência pode-se afirmar que a identidade da liturgia, pelo processo de sua inculturação, encontra novos caminhos de sua nova identidade num outro contexto cultural. A liturgia se identifica numa nova cultura, mas

não se identifica nem com ela, nem com nenhuma outra. A identidade étnica consolidada é exigência para uma liturgia cada vez mais inculturada.

Por sua vez, a inculturação da liturgia pode prestar um serviço à cultura no sentido de consolidá-la, retomá-la e revigorá-la.

A inculturação da liturgia, em cada caso particular, é uma contribuição valiosa e necessária para o louvor mais pleno ao Deus Uno e Trino.

## Bibliografia

- BACHELARD, Gaston. *A Água e os Sonhos*: Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 202p.
- BALLARINI, Teodorico; GALBIATI, Enrico; MORALDI, Luigi. *Introdução à Bíblia III/ I Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 1975. 367 p.
- BETTENCOURT O.S.B., D. Estêvão. *Ciência e fé - na história dos primórdios*. 4. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1962. 308 p.
- BOROBIO, Dionísio. *A celebração na Igreja I: Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. 483 p.
- CHAO, Yuen Ren. *Língua e sistemas simbólicos*. São Paulo: Nacional, 1977. 229 p.
- CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do futuro: Processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1992. 224 p.
- CNBB. *Rito da iniciação cristã dos adultos (RICA)*. São Paulo: Paulinas, 1975. 269 p.
- \_\_\_\_\_. *Rito para Batismo de Crianças (RBC)*. São Paulo: Paulinas, 1977. 146 p.
- CODINA, Victor; IRARRAZAVAL, Diego. *Sacramentos de iniciação, água e espírito de liberdade*. Tomo VI. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Teologia e Libertação - Série IV: A Igreja, Sacramento de Libertação). 196 p.
- DÖLGER, Franz Joseph. *Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Linse*. In: idem. *Antike und Christentum - Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*. Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1950. p. 286-296.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p.
- \_\_\_\_\_. *Mefistófeles e o Andrógino, comportamento religioso e valores espiri-*

tuais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 232 p.

\_\_\_\_\_ *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Cosmos; Santos: Martins Fontes, 1977. 552 p.

FAVARO, Gaetano. *El fenomeno religioso*. Cayambe: Tall. Abya-Yala, 1995. 154 p.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 321 p.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio, pedagogia Xavante, aprofundamento antropológico*. Campo Grande: Miss. Sal. de MT, 1990. 143 p.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico), pesquisa histórico-etnográfica*. 2. ed. São Paulo: Dom Bosco, 1984. 318 p.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus 1994. 393 p.

JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicanálise de C.G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1990. 170 p.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. 5. ed. Petrópolis: Vozes 1995. 112 p.

\_\_\_\_\_ *Tipos Psicológicos*. 7. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. 483 p.

KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola 1997. 223 p.

MALDONADO, Luís. A reforma litúrgica em elaboração. *Concilium*, v. 2, p. 76-84, fev. 1968.

NOCENT, Adrien et. al. *Anámnese 4, os sacramentos, teologia e história da celebração*. São Paulo: Paulinas, 1989. 467 p.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990. 337 p.

PEREIRA S. J., Isidro. *Dicionário prego-português e português-grego*. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990. 1054 p.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. 442 p.

\_\_\_\_\_ *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987. 109 p.

\_\_\_\_\_ *Interpretação e ideologias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 172 p.

ROMA, Justino de. *I e II Apologias: Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística). 324 p.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Romano*. São Paulo:

Paulinas, 1978. 1103 p.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. *Dicionário de Liturgia*. Lisboa: Paulistas; São Paulo: Paulinas, 1992. 1293 p.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1995. 279 p.

SCHELKLE, Karl Hermann. *A comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972. (Coleção Bíblica) 133 p.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2864 p.

TARDAN-MASQUELLIER, Ysé. *A sacralidade da experiência interior*. São Paulo: Paulus, 1994. 221 p.

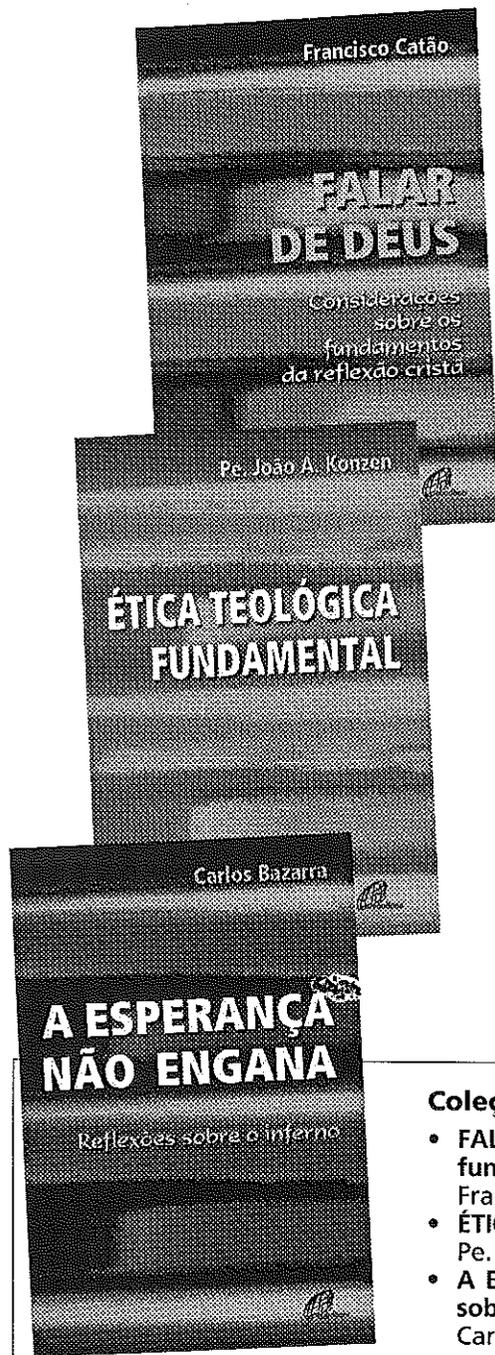
TERRIN, Aldo Natale. *Leiturgia, Dimensão fenomenológica e aspetti semiotici*. Brescia: Morcelliana, 1988. 261 p.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. Campinas: Papirus, 1996. 413 p.

TRINDADE, Rosa Adélia Garcia (Coord.) et. al. *Ai'uté ma Rowatsu'u*. Campo Grande: MEC/SEF e MSMT/UCDB, 1999. 84 p.

Pe. Georg Lachmitt, SDB é Doutor em Teologia Dogmática com Especialização em Liturgia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

# Iniciação Teológica



Cursos de Teologia e Ciências da Religião têm-se multiplicado pelo Brasil nos últimos anos. O crescente interesse por tais temáticas já ultrapassou há tempos os restritos círculos eclesiais. Entretanto, constata-se uma carência de títulos para atender a essa demanda. Há, no mercado, muitas obras de valor para pessoas já familiarizadas com o universo teológico e outras, de cunho mais pastoral ou catequético, destinadas a subsidiar a reflexão em círculos bíblicos e escolas da fé. A coleção "Iniciação Teológica" dirige-se especialmente a quem dá os primeiros passos acadêmicos nos estudos teológicos.

Concebida e assessorada pelo teólogo Afonso Soares, seu propósito é acolher textos de pesquisadores experimentados na docência das várias disciplinas que compõem o currículo acadêmico das Faculdades de Teologia e Ciências da Religião. Este novo projeto editorial tem uma preocupação didática: adequar-se às reais necessidades do estudante iniciante, utilizando uma linguagem acessível sem abrir mão da qualidade do conteúdo.

## Coleção "Iniciação Teológica"

- **FALAR DE DEUS:** considerações sobre os fundamentos da reflexão cristã  
Francisco Catão
- **ÉTICA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL**  
Pe. João A. Konzen
- **A ESPERANÇA NÃO ENGANA:** reflexões sobre o inferno  
Carlos Bazarra

## A DISTANÁSIA NA TRADIÇÃO ECLESIAL E NA DISCUSSÃO TEOLÓGICA CONTEMPORÂNEA

Pe. Dr. Leocir Pessini

Distinta da eutanásia, é a decisão de renunciar ao chamado "excesso terapêutico", ou seja, a certas intervenções médicas já inadequadas à situação real do doente, porque não proporcionadas aos resultados que se poderiam esperar ou ainda porque demasiado graves para ele e para a sua família. Nestas situações, quando a morte se anuncia iminente e inevitável, pode-se em consciência "renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida, sem contudo interromper os cuidados normais devidos ao doente em casos semelhantes".

A renúncia a meios extraordinários ou desproporcionados não equivale ao suicídio ou à eutanásia; exprime, antes, a aceitação da condição humana diante da morte (*João Paulo II – Evangelium Vitae*).

## INTRODUÇÃO

Nossa reflexão ético-teológica retoma a herança de Pio XII (1957) a respeito do uso de analgésicos que tiram a consciência e indiretamente abreviam a vida dos doentes, e os conceitos de meios ordinários e extraordinários de tratamento. Seguimos, por ordem cronológica de surgimento, apresentando os principais documentos da Santa Sé relacionados à questão em estudo: a *Declaração sobre Eutanásia* – 1980 (Congregação para a Doutrina da Fé); *Questões éticas relativas aos doentes graves e moribundos* – 1981 (Pontifício Conselho Cor Unum), o documento sobre o *Prolongamento da vida e a determinação da morte* – 1985 (Pontifícia Academia de Ciências); a *Carta aos profissionais da saúde* – 1995 (Pontifício Conselho da Pastoral da Saúde); a *Encíclica Evangelium Vitae* – 1995 (João Paulo II) e o do-

cumento sobre a *Dignidade da pessoa que está morrendo* – 1999 (Declaração final da V Assembléia da Pontificia Academia da Vida). Avançamos com os pronunciamentos do magistério de conferências episcopais dos Estados Unidos, França e Canadá. E por fim, apresentamos as chamadas diretrizes avançadas de vida, os testamentos de vida, que têm grande apreço e incentivo por parte não só da Igreja Católica, mas também de outras Igrejas cristãs, e que visam fundamentalmente proteger o ser humano no final da vida, a fim de não se tornar vítima fácil e nem prisioneiro da tecnologia.

### 1. A HERANÇA QUE CHEGA DE PIO XII

O Papa Pio XII – embora não tenha considerado os aspectos pedagógicos da moral, atendo-se a uma moral de princípios objetivos, própria de seu tempo enquanto hoje incluímos os aspectos da subjetividade – antecipou-se aos tempos com notável presciência em relação a toda a problemática que envolve a discussão bioética hodierna em torno do investimento terapêutico na fase final da vida, da dignidade humana e da utilização de todo o instrumental técnico-científico. Em seus numerosos discursos dirigidos aos profissionais da saúde na época, o Papa deixa explícita a posição da moral cristã católica<sup>1</sup>.

Pio XII, enquanto rejeita a eutanásia provocada, aponta para o controle de medicamentos analgésicos para combater a dor, como meio de garantir o respeito pela dignidade e pela autonomia da pessoa durante o processo do morrer.

Enfocando a autonomia, o texto diz que a pessoa não deve fugir das suas responsabilidades para com os outros e para consigo mesmo só porque está no fim:

<sup>1</sup> Cf. FRIDERICHS, E. (Coord.). *Mensagem de Pio XII aos médicos*: alocações de Pio XII a médicos, estomatologistas, farmacêuticos, enfermeiros, enfermeiras, parteiras, estudantes e doentes.

O moribundo não pode permitir, e, menos ainda, pedir ao médico que lhe provoque o estado de inconsciência, se com isso se coloca em estado de não poder satisfazer a deveres morais graves, por exemplo, ao dever de regular negócios importantes, de fazer o seu testamento e de se confessar<sup>2</sup>.

Isso não significa que não se deva tratar adequadamente a dor. A grande preocupação é que o paciente terminal seja protagonista da própria morte e que o controle da dor esteja em função desta realidade.

O pensamento de Pio XII reconhece o valor salvífico do sofrimento humano em certas situações, mas não há nenhuma obrigação de deixar de utilizar analgésicos, quando necessário. Não há um culto à dor ou ao dolorismo; pelo contrário, o alívio da dor é um bem. O valor fundamental é o amor a Deus, não o sofrimento.

Ora, o crescimento no amor de Deus e no abandono à sua vontade não provém, em si, dos sofrimentos que se aceitam, mas da intenção voluntária sustentada pela graça. Esta intenção, em muitos moribundos, pode fortalecer-se e tornar-se mais viva, atenuando-se os sofrimentos do padecente; porque estes agravam o estado de fraqueza e de esgotamento físico, embaraçam o ímpeto da alma e ameaçam as forças morais em lugar de as sustentar. Pelo contrário, a supressão da dor proporciona um alívio orgânico e psíquico, facilita a oração e torna possível uma entrega mais generosa de si mesmo nas mãos de Deus<sup>3</sup>.

A problemática concreta levantada era se a utilização de analgésicos continuava a ser legítima, mesmo quando seu uso tivesse como conseqüência a abreviação da vida. Pio XII resolve a questão lançando mão da distinção entre *direta* e *indireta*.

<sup>2</sup> PIO XII. Trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie (24/02/1957). *AAS*, v. 39 (23/03/1957), p. 129-147. Em português: PIO XII. Discurso... sobre anestesia. In: FRIDERICHS, E. op. cit., p. 340.

<sup>3</sup> FRIDERICHS, E. op. cit., p. 339.

Em primeiro lugar, toda a forma de eutanásia direta, isto é, a administração de narcóticos com o fim de provocar ou apressar a morte, é ilícita, porque nesse caso pretende-se dispor diretamente da vida. Um dos princípios fundamentais da moral natural e cristã é o de que o homem não é senhor nem dono, mas somente usufrui de seu corpo e de sua existência. Ora, o homem arroga-se o direito de disposição direta da vida toda vez que quer encurtá-la como fim ou como meio<sup>4</sup>.

Claro que a visão de Pio XII é a de que a vida humana como dom de Deus é o grande valor, e toda intenção de abreviá-la é imoral. Porém, este não é o caso quando se usam narcóticos com finalidade explícita de aliviar a dor.

Se entre a narcose e o encurtamento da vida não existe nenhum nexos causal direto, posto pela vontade dos interessados ou pela natureza das coisas (e seria o caso se a supressão da dor não pudesse ser obtida senão por meio do encurtamento da vida), e se, pelo contrário, a administração de narcóticos produz por si mesma dois efeitos distintos, o alívio das dores e o encurtamento da vida, então é lícita<sup>5</sup>.

Nessa argumentação utiliza-se o conhecido princípio do duplo efeito, muito popularizado pela moral dos manuais de moral católica, em que um ato tem dois efeitos: um querido e desejado, e outro não. Embasado nisso, Pio XII conclui:

Em resumo, vós nos (...) perguntais: “a supressão da dor e da consciência por meio de narcóticos (quando exigida por indicação médica) será permitida pela religião e pela moral, ao médico e ao paciente (mesmo ao aproximar-se a morte e prevendo-se que o emprego dos narcóticos abreviará a vida)?” É necessário responder que se não houver outros meios e se, dadas as circunstâncias, isso não impedir o cumprimento de outros deveres religiosos e morais: sim<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 341.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 341.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 342.

Pio XII utiliza também a distinção entre *meios ordinários* e *meios extraordinários* ao tentar promover uma morte serena, sem aprovar a eutanásia provocada. Em um dos seus discursos sobre reanimação<sup>7</sup>, ele estabelece três critérios para orientar a discussão. O *primeiro* é que se tem, em caso de doença grave, “o direito e o dever de empregar os cuidados necessários para conservar a vida e a saúde”<sup>8</sup>. O *segundo critério* é que habitualmente este dever “só obriga ao emprego dos meios ordinários (segundo as circunstâncias de pessoas, de lugares, de épocas, de cultura), isto é, dos meios que não impõem nenhum ônus extraordinário para si mesmo, ou para outro”<sup>9</sup>. O *terceiro critério* completa o anterior: “Por outro lado, não é vedado fazer mais do que o estritamente necessário, para conservar a vida e a saúde, com a condição de não faltar a deveres mais graves”<sup>10</sup>.

Os meios de reanimação utilizados são ordinários ou extraordinários? Esta é a questão central. Se são ordinários, devem ser utilizados, se são extraordinários, não existe obrigação de usá-los. Quando se trata de meios extraordinários e

se parecer que a tentativa de reanimação constitui, na realidade, para a família, um exagero, esta pode licitamente insistir para que o médico interrompa as suas tentativas, e ele pode licitamente obedecer à família<sup>11</sup>.

O texto deixa explícito que este procedimento não é eutanásia provocada.

Não há, neste caso, nenhuma disposição direta da vida do paciente, nem eutanásia, o que jamais seria lícito. Mesmo quando acarreta a cessação da circulação sanguínea, a interrupção das tentativas de

<sup>7</sup> Cf. PIO XII. Discurso... a numeroso grupo de clínicos, médicos e cirurgiões sobre problemas religiosos e morais ligados à reanimação. In: FRIDERICHS. op. cit., p. 343-349.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 345-346.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 346.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 346.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 347-348.

reanimação nunca é, senão indiretamente, causa da cessação da vida, e neste caso cumpre aplicar o princípio do duplo efeito e o do voluntarium in causa<sup>12</sup>.

Para o bioeticista norte-americano Pellegrino, as categorias *ordinário* e *extraordinário* de Pio XII eram categorias éticas, e não uma fórmula clínica ou física para descontinuar ou não aplicar tratamentos. Não pretendiam ser avaliações puramente técnicas, embora tenham sido utilizadas desta forma. Foram propostas como julgamentos morais, isto é, como critérios para uma decisão moral boa ou ruim de não utilizar ou descontinuar determinado tratamento. Mudanças de tecnologia médica desde então não mudam o ímpeto moral da linguagem tradicional, embora hoje se utilize com maior frequência os conceitos de proporcionado e desproporcionado. Ele vai preservar o conteúdo moral de ordinário e extraordinário e sugerir o uso apropriado do conceito de futilidade, como um instrumento hermenêutico de prudência em ligar o ensinamento moral tradicional com a sua aplicação num determinado caso particular. A idéia de futilidade está implícita no ensinamento de Pio XII sobre os meios ordinários e extraordinários, e, quando utilizada como um julgamento prudente, pode evitar alguns dos perigos da “estigmatização” automática e da desvalorização da vida de certos pacientes vulneráveis<sup>13</sup>.

Resumindo o posicionamento de Pio XII, percebe-se que ele está preocupado em humanizar a situação do paciente terminal. Fala da distinção entre *meios ordinários* e *meios extraordinários* em relação ao direito e ao dever de empregar os cuidados necessários para conservar a vida e a saúde. Enquanto condena claramente a eutanásia, ele rechaça a distanásia, afirmando que ninguém é obrigado a usar meios extraordinários para manter a vida. Ele estabelece como princípio básico o direito e o dever de empregar os meios ordinários para conservar a vida e a saúde. Somente é obrigação, porém, usar meios ordinários que não impõem nenhum ônus extraordinário para si mesmo

<sup>12</sup> Ibidem, p. 348.

<sup>13</sup> Cf. PELLEGRINO, E. *Decision at the end of life: the use and abuse of the concept of futility*, p. 223.

ou para outros. Determinadas cirurgias ou tratamentos caros no exterior podem ser legitimamente recusados, nesta perspectiva. O fato de não ser obrigado a fazer algo não tira a liberdade de fazê-lo, e esta é a terceira consideração que Pio XII apresenta. É permitido apelar para meios extraordinários, com a condição de não faltar com deveres mais graves<sup>14</sup>.

## 2. A CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ: DECLARAÇÃO SOBRE A EUTANÁSIA

Este documento da Santa Sé<sup>15</sup> reafirma o valor da vida humana como sendo “o fundamento de todos os bens, a fonte e a condição necessária de toda a atividade humana e de toda a convivência social”<sup>16</sup>, e rejeita o suicídio e a eutanásia. O documento tem uma preocupação em definir precisamente o que entende por eutanásia:

uma ação ou omissão que, por sua natureza ou nas intenções, provoca a morte a fim de eliminar toda a dor. A eutanásia situa-se, portanto, ao nível das intenções e ao nível dos métodos empregados<sup>17</sup>.

Não utiliza a expressão eutanásia quando analisa outros tipos de intervenção nos pacientes, tais como: 1) o uso de analgésicos com a intenção de controlar a dor, mas que tem como efeito indireto a abreviação da vida da pessoa; 2) a decisão de não iniciar ressuscitação cardiorrespiratória ou de interromper terapêuticas de manutenção de vida em circunstâncias bem determinadas. No primeiro caso, reafirma a posição de Pio XII que este uso de analgésicos é legítimo, o meio usado é bom e a intenção é aliviar a dor e o sofrimento, não abreviar a vida. No segundo caso, avançando na terminologia

<sup>14</sup> Cf. MARTIN, L. Eutanásia, mistanásia, distanásia e ortotanásia. In: CAMILLIANUM – ISTITUTO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA PASTORALE SANITARIA. *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, p. 478.

<sup>15</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração sobre a eutanásia*.

<sup>16</sup> Ibidem, col. 172.

<sup>17</sup> Ibidem, col. 173.

utilizada por Pio XII ordinário/extraordinário, sugere a utilização de uma terminologia mais precisa, de *meios proporcionados* e *não-proporcionados*. Respondendo à pergunta se era preciso em todas as circunstâncias recorrer a todos os meios possíveis, a Declaração diz que os moralistas respondiam que nunca se era obrigado a usar meios extraordinários. Esta resposta, que continua válida em princípio, precisa ser aperfeiçoada, por causa da imprecisão do termo e da rápida evolução da terapêutica.

Por isso, há quem prefira falar de meios “proporcionados” e “não proporcionados”. De qualquer forma, poder-se-á ponderar bem os meios bem como o tipo de terapêutica a usar, o grau de dificuldades, o custo e as possibilidades de aplicação, em confronto com o resultado que se pode esperar, atendendo ao estado do doente e as suas forças físicas e morais<sup>18</sup>.

Há uma preocupação em proteger a dignidade do ser humano sofredor perante possíveis abusos da tecnologia biomédica:

Hoje é muito importante proteger, no momento da morte, a dignidade da pessoa e a concepção da vida cristã contra um “tecnicismo” que corre o perigo de se tornar abusivo<sup>19</sup>.

Existe o dever básico para cada pessoa de cuidar da saúde, mas deve existir uma proporcionalidade entre os meios usados para se realizar esta tarefa e os resultados previsíveis esperados.

Diante da situação de não ser possível a recuperação e ante a realidade da morte iminente e inevitável,

é lícito, em consciência, tomar a decisão de renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida, sem contudo interromper os cuidados normais devidos ao doente em casos semelhantes<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem, col. 174.

<sup>19</sup> Ibidem, col. 175.

<sup>20</sup> Ibidem, col. 176.

### 3. O PONTIFÍCIO CONSELHO *COR UNUM*: QUESTÕES ÉTICAS RELATIVAS AOS DOENTES GRAVES E MORIBUNDOS

O Conselho Pontifício *Cor Unum* publicou em 1981 um documento intitulado *Questões éticas relativas aos doentes graves e moribundos*<sup>21</sup> em que desaconselha a utilização do termo eutanásia, por não se configurar como tal nas seguintes situações:

1) Para iniciar *cuidados terminais* destinados a tornar menos dolorosa a fase final da doença (reidratação, cuidados de enfermagem, massagem, intervenções médicas para aliviar a dor).

2) Para indicar a *decisão de renunciar a certas intervenções médicas* que não são adequadas à situação do doente (na linguagem tradicional, “decisão de renunciar aos meios extraordinários”). Neste caso não se trata de uma decisão de causar a morte, mas de manter o bom senso em relação aos recursos técnicos, não agir irracionalmente e comportar-se segundo a prudência.

3) Para indicar uma intervenção que visa o alívio do sofrimento do doente, mesmo com o risco de abreviar a vida. Esta intervenção faz parte da missão do médico, que não é somente curar ou prolongar a vida, mas também proporcionar cuidados ao doente e aliviar o sofrimento.

### 4. O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA

Ao comentar o quinto mandamento, *não matarás* (Ex 20,13), o Catecismo (1993) diz:

A interrupção de procedimentos médicos onerosos, perigosos, extraordinários ou desproporcionais aos resultados esperados pode ser legítima. É a rejeição da “obstinação terapêutica”. Não se quer dessa

<sup>21</sup> Cf. PONTIFICAL COUNCIL *COR UNUM*. Questions of ethics regarding the fatally ill and the dying. In: O'ROURKE, Kevin D.; BOYLE, Philip. *Medical ethics: sources of catholic teachings*, p.114.

maneira provocar a morte; aceita-se não poder impedi-la. As decisões devem ser tomadas pelo paciente, se tiver a competência e a capacidade para isso; caso contrário, pelos que têm direitos legais, respeitando sempre a vontade razoável e os interesses legítimos do paciente.

Mesmo quando a morte é considerada iminente, os cuidados comumente devidos a uma pessoa doente não podem ser legitimamente interrompidos. O emprego de analgésicos para aliviar os sofrimentos do moribundo, ainda que com o risco de abreviar seus dias, pode ser moralmente conforme à dignidade humana. Se a morte não é desejada, nem como fim, nem como meio, mas somente prevista e tolerada como inevitável. Os cuidados paliativos constituem uma forma privilegiada de caridade desinteressada. Por esta razão devem ser encorajados<sup>22</sup>.

Na linha da estrita fidelidade à tradição, este documento incorpora conceitos hodiernos tais como: autodeterminação do paciente, obstinação terapêutica e cuidados paliativos.

## 5. A PONTIFÍCIA ACADEMIA DE CIÊNCIAS: A DETERMINAÇÃO DA MORTE

A Pontifícia Academia de Ciências<sup>23</sup>, no documento sobre o *Prolongamento da vida e a determinação da morte* (21 de outubro de 1985), assume oficialmente dentro da Igreja Católica o novo conceito de morte cerebral, inicialmente elaborado pelo comitê da Universidade de Harvard em 1968, época do início dos transplantes cardíacos. É importante lembrar que este é um marco histórico, pois é o documento que assume oficialmente, no âmbito católico, o novo conceito de morte cerebral.

<sup>22</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, p. 594, n. 2278 e 2279.

<sup>23</sup> Cf. PONTIFICAL ACADEMY OF SCIENCES. Report on prolonging life and determining death (oct. 21, 1985). In: O'ROURKE, K.; BOYLE, P. *Medical ethics: sources of catholic teachings*, p.155.

Em relação à *definição de morte*, é dito que uma pessoa está morta quando sofreu uma perda irreversível de toda a capacidade de integrar e coordenar as funções físicas e mentais do corpo. A morte ocorre quando: a) as funções espontâneas cardíacas e respiratórias cessaram definitivamente, ou b) verificou-se uma cessação irreversível de toda a função cerebral. O grupo de especialistas que elaborou esse documento analisou a utilização dos diversos métodos clínicos e instrumentais que permitem constatar essa parada irreversível das atividades cerebrais, como por exemplo o eletroencefalograma.

No que se refere aos tratamentos médicos, o grupo de especialistas os entende como sendo todas as intervenções médicas, tecnicamente complexas, disponíveis e apropriadas para um determinado caso.

Se o paciente está em coma permanente e irreversível, o tratamento não é exigido, mas todo o cuidado deve ser prestado, inclusive alimentação. Se clinicamente existe uma possibilidade de recuperação, o tratamento é exigido. Caso o tratamento não beneficie o paciente, pode ser descontinuado, mas o cuidado não deve cessar. Por cuidado, o grupo entende a ajuda ordinária prestada aos pacientes, tal como a compaixão, o apoio afetivo e espiritual devido a todo ser humano em perigo.

*Prolongamento artificial das funções vegetativas*: em caso de morte cerebral, a respiração artificial pode prolongar a função cardíaca por tempo limitado. Esta sobrevivência induzida dos órgãos é indicada quando se prevê um prolongamento em vista de um transplante. A doação de órgãos deve, em todas as circunstâncias, respeitar as últimas vontades do doador, ou o consenso da família.

## 6. O PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS PROFISSIONAIS DA SAÚDE: CARTA AOS PROFISSIONAIS DA SAÚDE

Este documento<sup>24</sup>, elaborado oficialmente pelo organismo da Santa Sé conhecido como Pontifício Conselho da Pastoral da Saúde, apresenta uma

<sup>24</sup> Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS PROFISSIONAIS DA SAÚDE. *Carta aos profissionais da saúde*.

preciosa síntese, em forma didática, dos principais posicionamentos do magistério católico, em comunhão

estreita com a tradição, em questões éticas polêmicas ligadas ao *nasc*, ao *viver* e ao *morrer*. Publicado em 1995, leva em conta a Encíclica *Evangelium Vitae*. Interessa-nos resgatar a seção do final da vida, a necessidade de proteger a dignidade da pessoa que está morrendo do tecnicismo que pode se tornar abusivo, e que diz um grande *não* ao que ela denomina *furor terapêutico*.

A medicina dispõe, com efeito, de meios em condições de retardar artificialmente a morte, sem que o paciente receba com isto nenhum benefício real. É simplesmente mantido em vida ou se consegue apenas prolongar-lhe um pouco a vida, ao custo de ulteriores e duros sofrimentos. Tem-se, neste caso, o chamado “furor terapêutico”, que consiste no emprego de meios extenuantes e pesados para o doente, condenando-o de fato a uma agonia prolongada artificialmente. Isto tudo contrasta com a dignidade do moribundo e com a obrigação moral de aceitar a morte e deixar finalmente que ela siga o seu curso. A morte é um acontecimento inevitável da vida humana: não se pode retardá-la inutilmente tentando afugentá-la a todo custo<sup>25</sup>.

Diante da grande polêmica hodierna em torno da alimentação e da hidratação, o documento se posiciona contra a sua suspensão:

A alimentação e a hidratação, mesmo artificialmente administradas, caem no rol dos cuidados normais devidos sempre ao doente, quando não se tornam pesadas para ele: a sua indébita suspensão pode ter o significado de verdadeira e própria eutanásia<sup>26</sup>.

A seguir o documento recapitula os pontos principais da doutrina de Pio XII em relação à utilização de analgésicos, à supressão da consciência, ao

<sup>25</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 128-129.

risco de antecipar a morte, à questão da verdade ao doente e fornece dicas de assistência pastoral, ou seja, a vivência solidária junto aos que estão na fase final da vida<sup>27</sup>.

## 7. A ENCÍCLICA *EVANGELIUM VITAE*: SOBRE O VALOR E A INVOLABILIDADE DA VIDA HUMANA<sup>28</sup>

Ao ler a realidade contemporânea, o Papa João Paulo II aponta para uma cultura de morte que precisamos combater comprometendo-nos com a cultura da vida. Diz ele que

hoje, na seqüência dos progressos da medicina e num contexto cultural freqüentemente fechado à transcendência, a experiência do morrer apresenta-se com algumas características novas. Com efeito, quando prevalece a tendência para apreciar a vida só na medida em que proporciona prazer e bem-estar, o sofrimento aparece como um contratempo insuportável, de que é preciso libertar-se a todo custo. A morte, considerada como “absurda” quando interrompe inesperadamente uma vida ainda aberta para um futuro rico de possíveis experiências interessantes, torna-se pelo contrário uma “libertação reivindicada” quando a existência é tida como já privada de sentido porque mergulhada na dor e inexoravelmente voltada a um sofrimento sempre mais intenso<sup>29</sup>.

João Paulo II constata que houve um grande progresso na área médica de intervir na vida. Afirma o Sumo Pontífice que

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 130-147.

<sup>28</sup> Esta Encíclica foi publicada em 25 de março de 1995, data, no calendário litúrgico, da festa da Anunciação à Nossa Senhora que, segundo a tradição católica, é a portadora da verdadeira vida, pois gerou Jesus para a humanidade.

<sup>29</sup> JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Evangelium Vitae sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*, p. 91.

por meio de sistemas e aparelhagens extremamente sofisticadas, hoje a ciência e a prática médica são capazes de resolver casos anteriormente insolúveis e de aliviar ou eliminar a dor, como também de sustentar e prolongar a vida até em situações de debilidade extrema, de reanimar artificialmente pessoas cujas funções biológicas elementares sofreram danos imprevistos, de intervir para tornar disponíveis órgãos para transplante<sup>30</sup>.

Neste contexto, o Papa diz que surge a tentação da eutanásia (que é firmemente rechaçada) e aponta para a problemática que está na outra ponta da eutanásia, ou seja, o prolongamento artificial da vida, a *distanásia*. Afirma João Paulo II:

Distinta da eutanásia, é a decisão de renunciar ao chamado "excesso terapêutico", ou seja, a certas intervenções médicas já inadequadas à situação real do doente, porque não proporcionadas aos resultados que se poderiam esperar ou ainda porque demasiado graves para ele e para a sua família. Nestas situações, quando a morte se anuncia iminente e inevitável, pode-se em consciência renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida, sem contudo interromper os cuidados normais devidos ao doente em casos semelhantes<sup>31</sup>.

Continua o Sumo Pontífice:

Há sem dúvida a obrigação moral de se tratar e procurar curar-se, mas essa obrigação há de medir-se segundo as situações concretas, isto é, impõe-se avaliar se os meios terapêuticos à disposição são objetivamente proporcionados às perspectivas de melhoramento. A renúncia a meios extraordinários ou desproporcionados não equívale ao suicídio ou à eutanásia; exprime, antes, a aceitação da condição humana diante da morte<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 94.

Neste contexto maior de grandes novidades que a medicina vem trazendo para a vida do ser humano, João Paulo II lembra e vê com simpatia os *cuidados paliativos*,

destinados a tornar o sofrimento mais suportável na fase aguda da doença e assegurar ao mesmo tempo ao paciente um adequado acompanhamento humano. Neste contexto, entre outros problemas, levanta-se o da licitude do recurso aos diversos tipos de analgésicos e sedativos para aliviar o doente da dor, quando isso comporta o risco de lhe abreviar a vida (...). Já Pio XII afirmara que é lícito suprimir a dor por meio de narcóticos, mesmo com a consequência de limitar a consciência e abreviar a vida, "se não existem outros meios e se, naquelas circunstâncias, isso em nada impede o cumprimento de outros deveres religiosos e morais". É que, neste caso, a morte não é querida ou procurada, embora por motivos razoáveis se corra o risco: pretende-se simplesmente aliviar a dor de maneira eficaz, recorrendo aos analgésicos postos à disposição pela medicina. Contudo, "não se deve privar o moribundo da consciência de si mesmo, sem motivo grave"<sup>33</sup>.

#### 8. A PONTIFÍCIA ACADEMIA PARA A VIDA: A DIGNIDADE DA PESSOA QUE ESTÁ MORRENDO

Um das mais recentes iniciativas da Igreja Católica para aprofundar a questão da dignidade humana na fase final da vida foi a realização da V Assembléia Geral da Pontifícia Academia para a Vida. Este evento foi realizado no Vaticano (24-27 de fevereiro de 1999) e tratou da temática *a dignidade da pessoa que está morrendo*. Peritos dos mais distantes recantos do planeta reuniram-se para discutir a questão a partir de suas competências específicas: medicina, filosofia, psicologia, sociologia e teologia<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>34</sup> Cf. PONTIFÍCIA ACADEMIA PRO VITA. *The dignity of the dying person: proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*.

Difícil encontrar novidades, a não ser a reafirmação daquelas verdades fundamentais que já fazem parte da tradição da Igreja. Percebe-se uma ênfase maior, em termos de novidades, num ou noutro aspecto da evolução da medicina no combate à dor e ao cuidado do sofrimento. Não falta, claro, a rejeição explícita da eutanásia.

Em relação ao tema deste livro, a distanásia, destacamos a declaração final da V Assembléia. Este documento inicia reafirmando o *valor da vida humana*:

Queremos, em primeiro lugar, reafirmar que a vida humana é sagrada e inviolável em todas as suas fases e situações. Nunca um ser humano perde a sua dignidade em qualquer circunstância física, psíquica ou relacional em que se encontre. Portanto, todos os que estão no processo de morrer merecem e exigem o respeito incondicional que é devido a toda a pessoa<sup>35</sup>.

A missão do médico perante a situação de morte iminente e inevitável é assim delineada:

Quando o médico tem consciência de que já não é possível impedir a morte do paciente e que o único resultado do tratamento terapêutico intensivo seria juntar ao sofrimento mais sofrimento, deve reconhecer os limites da ciência médica e da sua intervenção pessoal e aceitar a inevitabilidade e a inelutabilidade da morte. Então, o respeito pela pessoa que está morrendo exige mais do que nunca o dever de evitar toda espécie de "obstinação terapêutica" e de favorecer a aceitação da morte<sup>36</sup>. — *Conscientes de que a missão da medicina é cuidar mesmo quando não existe cura* —, o empenho do médico e dos outros profissionais da saúde deve prosseguir na aplicação atenta e eficaz da chamada "terapia proporcionada" e cuidados paliativos<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 25.

É lembrado que no acompanhamento do paciente terminal, o controle da dor, o acompanhamento humano, psicológico e espiritual são ações tão nobres e essenciais quanto as intervenções terapêuticas que visam à cura<sup>38</sup>. Lança-se um alerta para que se evite o "abandono terapêutico", que consiste em não utilizar tratamentos ou terapias que aliviariam o sofrimento por motivos estritos de ordem econômica.

## 9. PRONUNCIAMENTOS DE ALGUMAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS SOBRE A DISTANÁSIA

Diversas Conferências Episcopais de países desenvolvidos, onde a presença invasiva da tecnociência interfere decisivamente na vida humana, de acordo com a problemática ética emergente da realidade, tentam aplicar para seu país as diretrizes éticas cristãs católicas ligadas à dignidade humana no final da vida. A problemática sensível é sempre a eutanásia. Na verdade não temos argumentos ou posicionamentos novos, mas sim, numa linha de fidelidade estreita à Santa Sé, a reafirmação das posições clássicas da ética católica neste campo (lembança constante de Pio XII), com matizações regionalizadas, é claro. Neste sentido vejamos mais de perto o que dizem os bispos norte-americanos, franceses e canadenses. A opção por essas três conferências, duas norte-americanas e uma européia, se faz em função de que são realidades de países desenvolvidos, onde temos muito mais influência da tecnologia no viver cotidiano das pessoas, mas de modo todo particular na área hospitalar. Os pronunciamentos de conferências de países periféricos geralmente relacionam-se a problemas de exclusão social do que a questões éticas provocadas pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 26.

### 9.1 As diretrizes éticas para os serviços de saúde católicos dos Estados Unidos

Segundo os bispos norte-americanos, o propósito destas *diretrizes éticas e religiosas* é, de um lado, reafirmar os parâmetros éticos de comportamento na área da saúde que decorrem do ensinamento da Igreja sobre a dignidade da pessoa e, de outro, prover um guia de autoridade sobre certas questões morais que os serviços de saúde católicos enfrentam hoje<sup>39</sup>.

Em um tempo de novas descobertas médicas, rápido desenvolvimento tecnológico e constantes mudanças sociais, o novo tanto pode ser uma oportunidade para um avanço genuíno na cultura humana quanto pode levar a políticas e ações contrárias à dignidade e vocação da pessoa. Este documento é fruto de um longo trabalho coletivo de consulta junto aos profissionais da saúde e líderes eclesiais que refletiram sobre as grandes mudanças tecnológicas de nosso tempo que afetam diretamente a área da saúde, julgando-as à luz dos princípios da razão e segundo a verdade revelada, com o objetivo de oferecer um ensino com autoridade e um guia sobre as responsabilidades morais e pastorais que a fé cristã implica. Embora a Igreja não possa fornecer uma resposta pronta para todo dilema moral, existem muitas questões às quais ela sugere um guia normativo e uma direção<sup>40</sup>.

O diálogo entre ciência médica e fé cristã tem como objetivo primeiro o bem comum de todas as pessoas. Ele pressupõe que a ciência e a fé não se contradizem. Ambas estão fundamentadas no respeito pela verdade e liberdade. À medida que um novo conhecimento e novas tecnologias se expandem, cada pessoa deve formar uma consciência correta baseada em normas morais para a área da saúde<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cf. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. *Ethical and religious directives for catholic health care services*, p. 1.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 5.

A tarefa da medicina é cuidar mesmo quando não pode mais curar. Os médicos e seus pacientes devem avaliar o uso da tecnologia à sua disposição. A reflexão sobre a inata dignidade da vida humana em todas as suas dimensões e sobre o objetivo do cuidado médico é indispensável para formular um julgamento moral verdadeiro a respeito do uso de tecnologia para manutenção da vida. O uso de tecnologia de sustentação de vida é julgado à luz do sentido cristão de vida, sofrimento e morte. Somente desta maneira os dois extremos podem ser evitados: de um lado, uma insistência na tecnologia inútil ou onerosa, mesmo quando um paciente possa legitimamente desejar utilizá-la; de outro lado, a descontinuação de tecnologia com a intenção de causar a morte<sup>42</sup>.

Em relação à hidratação e à nutrição medicamente assistidas, existem declarações de bispos, de conferências episcopais católicas e do comitê pró-vida da Conferência Episcopal dos Estados Unidos. Essas declarações, embora sejam contra a eutanásia, concordam que a hidratação e a nutrição não são moralmente obrigatórias, quer quando não trazem conforto para a pessoa que está diante da morte iminente, quer quando não podem ser assimiladas pelo seu corpo. O comitê de atividades pró-vida da Conferência Episcopal Católica dos Estados Unidos ressalta a necessidade de distinguir entre questões que já foram resolvidas pelo magistério e questões que exigem mais reflexão, como por exemplo, a da moralidade de descontinuar a nutrição e a hidratação de uma pessoa que está em "estado vegetativo persistente", reconhecido clinicamente<sup>43</sup>.

Na essência, essas diretrizes nascem a partir da tradição da Igreja, embasando-se nos principais documentos da Santa Sé relacionados ao assunto, especialmente a *Declaração sobre a Eutanásia* (1980), evidenciando um estreita sintonia de espírito e forma, até na formulação dos argumentos.

Lemos assim nas seguintes diretrizes:

n. 56: A pessoa tem a obrigação moral de usar meios ordinários ou proporcionais de preservar sua vida. Meios proporcionais são aque-

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, p. 21.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, p. 22.

les que no julgamento do paciente oferecem uma esperança razoável de benefício e não implicam um peso ou gasto excessivo sobre a família ou a comunidade.

n. 57: A pessoa pode deixar de utilizar os meios extraordinários ou desproporcionais de preservar a vida. Meios desproporcionais são aqueles que no julgamento do paciente não oferecem uma esperança razoável de benefício ou implicam um peso excessivo, ou impõem gastos exorbitantes à família e à comunidade.

n. 58: Deve haver uma presunção em favor de prover nutrição e hidratação para todos os pacientes, incluindo os pacientes que necessitam de nutrição e hidratação medicamente assistida, desde que os benefícios sejam maiores em relação ao que se considera oneroso para o paciente.

n. 61: Os pacientes devem estar livres de dor, tanto quanto possível, de forma que eles possam morrer de maneira confortável e com dignidade, e no lugar onde desejarem. Uma vez que a pessoa tem o direito de se preparar para sua morte enquanto plenamente consciente, ela não deve ser privada da consciência sem uma razão maior. Os remédios capazes de aliviar ou suprimir a dor podem ser dados para a pessoa que está morrendo, mesmo se esta terapia causa indiretamente a abreviação da vida da pessoa, contanto que a intenção não seja de apressar a morte. Os pacientes, experimentando sofrimento que não pode ser aliviado, devem ser ajudados a apreciar o sentido cristão do sofrimento redentor<sup>44</sup>.

Em relação à nutrição e à hidratação de pacientes terminais, a Conferência Nacional dos Bispos Católicos dos Estados Unidos, mediante o comitê de atividade pró-vida, em uma *declaração sobre os direitos dos pacientes terminais*, manifestou-se a favor de que sempre se providencie a nutrição e a hidratação, argumentando assim:

<sup>44</sup> Ibidem, p. 23. Para uma compreensão mais abrangente do pensamento católico norte-americano na área da saúde, consultar a obra clássica na área de McCORMICK, Richard A. *Health and medicine in the catholic tradition: tradition in transition*.

Porque a vida humana tem valor inerente e dignidade independentemente de sua condição, a todo paciente devem ser providenciadas medidas que possam efetivamente preservar a vida, sem que sejam um peso grave. Uma vez que alimento e água são necessidades básicas para todos os seres humanos e podem ser geralmente providenciados sem os riscos e o ônus que oferecem os meios de sobrevivência mais agressivos, a lei deve estabelecer uma forte presunção em favor de seu uso<sup>45</sup>.

Nos Estados Unidos a Conferência dos Bispos Católicos dispõe de seu braço direito para atuar e implementar as decisões éticas no mundo da saúde sob a ótica cristã-católica, a forte Associação Católica da Saúde dos Estados Unidos, com sede em St. Louis, no Estado do Missouri. Esta organização além de realizar inúmeros congressos e *workshops*, também publica excelente material na linha de orientações éticas e pastorais diante dessas situações profundamente polêmicas<sup>46</sup>.

### 9.2 Pronunciamento da Conferência Episcopal da França

Trata-se da *Declaração dos bispos franceses sobre a eutanásia*, tornada pública mediante o Conselho Permanente em 23 de setembro de 1991<sup>47</sup>. No que diz respeito distanásia, os bispos franceses constatam que hoje o ser humano receia muito um fim de vida indevidamente prolongado, por medo de que se torne muito oneroso, pelas dores intensas e continuadas.

Se por um lado hoje em dia se espera muito dos recursos da medicina, sobretudo a cura nos casos de doença, por outro também existe o medo de ser forçado contra a própria vontade, uma inútil

<sup>45</sup> NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (Committee on Pro-Life Activities). The rights of the terminally ill. *Origins*, v.16, n. 12, p. 222-224, 1986. In: O'ROURKE, K., BOYLE, Ph., op. cit, p. 154.

<sup>46</sup> Cf. KASSEKERT, R. *Life support treatment decisions: legal and moral concerns*.  
<sup>47</sup> Cf. CONSELHO PERMANENTE DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA FRANÇA. *Declaração dos Bispos franceses sobre a eutanásia*. *SEDOC*, v. 24, p. 599-608, 1992.

obstinação terapêutica. Estamos cientes das dificuldades de decisão neste campo, mas julgamos importante lembrar a posição da Igreja: todo homem "tem o direito e o dever, em caso de doença grave, de receber os cuidados necessários para preservar a vida e a saúde". Semelhante dever, todavia, não implica para ele recorrer a meios terapêuticos inúteis, desproporcionados ou que lhe imponham um ônus que considere extremo para si próprio ou para outros<sup>48</sup>.

Determinados tratamentos excessivamente onerosos e que trazem pouco ou nenhum benefício devem ser interrompidos:

É legítimo abster-se de tratamentos que podem trazer poucos benefícios em comparação com os dissabores, contrariedades, efeitos nocivos ou sacrifícios que iriam trazer. É possível suspender tais tratamentos quando seus resultados forem decepcionantes. Um justo respeito pela vida humana não exige mais que isso. Uma verdadeira preocupação pelo bem dos doentes graves que chegam "à fase terminal da vida", às vezes, leva a ceder o lugar para dar, com frequência, prioridade a outras formas de assistência<sup>49</sup>.

Quanto ao alívio da dor e ao cuidado com o sofrimento humano, os bispos enaltecem a filosofia de cuidados paliativos e manifestam sua alegria pelo fato de o governo francês ter incentivado o desenvolvimento dos cuidados paliativos.

Nós levamos o nosso apoio mais firme e nossos mais sinceros encorajamentos a todos aqueles que desenvolvem atualmente os "cuidados paliativos". Com essa palavra queremos aludir aos métodos de assistência e tratamento da dor e de outras fontes de mal-estar já

<sup>48</sup> Ibidem, p. 600.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 600.

aplicados em várias instituições, principalmente no famoso *Saint-Christopher's Hospice*<sup>50</sup>.

### 9.3 Pronunciamento da Conferência Episcopal do Canadá

O Conselho Permanente da Conferência Episcopal do Canadá enviou em 26 de outubro de 1994 um memorando sobre *A eutanásia e o suicídio assistido*<sup>51</sup> ao Senado do país, explanando a posição católica no debate acerca de algumas emendas à constituição canadense, especialmente quanto à eutanásia e ao suicídio assistido. É claro que é uma firme oposição a qualquer emenda legislativa que abra a porta ao suicídio assistido ou à eutanásia e apresenta um amplo arrazoado de fundamentação filosófico-teológica neste sentido em duas partes fundamentais: a) *uma comunidade arraigada na responsabilidade e na compaixão*. Nesta parte são abordados: os direitos da pessoa na comunidade, a liberdade e o controle, a piedade ou a compaixão; b) *a pessoa à sombra da morte*: a vida como relação, controle ou responsabilidade mútua?

Em relação à *vida e à morte*, a vida é vista como algo que escapa completamente ao nosso controle e do qual devemos cuidar sempre. É oportuno fazer aqui uma distinção fundamental entre matar e permitir a morte, entre a morte natural e a morte provocada. A morte é parte integrante da vida, sobre a qual, em definitivo, não temos nenhum tipo de controle.

Em uma sociedade marcadamente tecnológica como a canadense, com ampla utilização da tecnociência na área médica de cuidados da saúde, em que facilmente nos ilude a possibilidade de controlar tudo, alerta-se para alguns riscos e problemas:

Hoje temos à nossa disposição uma ampla gama de meios técnicos capazes de prolongar a vida ante a morte. Ao mesmo tempo,

<sup>50</sup> Ibidem, p. 601. A França aprovou em 9 de junho de 1999 a Lei n. 99-477, que visa garantir o direito de acesso aos cuidados paliativos. O apoio da Conferência Episcopal da França para aprovação deste dispositivo legal foi de suma importância.

reconhecemos que em muitos casos não podemos derrotar a morte. Com efeito, os intentos de controlar a morte, com freqüência, não fazem mais do que prolongar os sofrimentos dos pacientes. Se reconhecemos que a vida forma uma unidade, devemos aceitar os limites da nossa capacidade de atuar.

Embora atribuamos à vida um grande valor, não consideramos a vida física um valor absoluto que se deve conservar a todo o custo. A morte não é um mal nem uma derrota, mas parte da condição humana. A doutrina da Igreja reconhece que a morte é "inevitável" e que, mesmo não querendo apressá-la, deveríamos ser capazes de aceitá-la com plena responsabilidade e dignidade<sup>52</sup>.

Em relação aos tratamentos, a posição clássica da Igreja é retomada nas seguintes palavras:

Os tratamentos médicos inúteis ou os métodos desproporcionados que não fazem mais que prolongar o processo de morte não são obrigatórios. Não se pode considerar suicídio assistido ou eutanásia a recusa ou a interrupção de um tratamento doloroso e excessivo. Permitir a um paciente morrer não significa matá-lo. São dois atos essencialmente diferentes. Além disso, os doentes "na fase terminal podem pedir e obter os analgésicos necessários para aliviar as dores e os sofrimentos que, mesmo de forma não intencional, possam encurtar a sua vida"<sup>53</sup>.

Este documento nos permite reconhecer os limites no que se refere à vida e à morte. A morte não é o fim que se propõe com a interrupção ou a recusa do tratamento. De qualquer modo, a morte chegaria com ou sem a terapia, e a interrupção do tratamento, com freqüência, tem pouco efeito sobre o momento da morte.

<sup>51</sup> Cf. CONSELHO PERMANENTE DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DO CANADÁ. A Eutanásia e o suicídio assistido. *L'Osservatore Romano*, p. 4-6, mar. 1995.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 5.

O memorando do episcopado canadense questiona o poder da medicina no seu intento de querer controlar tudo e faz um apelo para se cultivar a humildade:

A nossa sociedade acredita na mentira segundo a qual a medicina moderna controlaria a qualidade e o momento da morte e da vida. Na realidade, controlamos poucas coisas. A nossa capacidade de ressuscitar, prolongar ou curar é parcial e efêmera. Reconhecer esses limites e continuar a ser realmente humilde perante a morte é uma característica da posição católica<sup>54</sup>.

Ao concluir esta seção sobre a visão do magistério da Igreja, seja da Santa Sé ou de algumas conferências episcopais escolhidas (americana, francesa e canadense), lembramos o grande teólogo moralista católico Bernhard Häring, que dedicou muito da sua vida à reflexão ética sobre os desafios da ética cristã católica diante do progresso da medicina. Em relação à distanásia afirma:

Quanto à aproximação da morte, sabemos que existem hoje enormes possibilidades de prolongar a vida de um modo que não convém a ninguém, nem ao doente nem à sua família. Muitas vezes, não se trata tanto de "acrescentar" uma verdadeira vida aos dias do paciente, mas antes de acrescentar dias dolorosos ao processo da morte<sup>55</sup>.

Na verdade a questão a ser colocada não é *se vamos morrer*, questionando a mortalidade constitutiva de nosso ser, com base num sonho de uma medicina infalível que, na busca insana de encontrar a cura da morte, tenta nos presentear com o dom da imortalidade. A única questão a ser colocada é *quando e como*, e é nesta perspectiva que se situa todo empreendimento do paradigma do cuidar, quando as forças declinam, a velhice chega e avizinha-se o final.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>55</sup> HÄRING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo*. v. III, p. 97.

## 10. OS TESTAMENTOS DE VIDA E A PROTEÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA NO FINAL DA VIDA

Está aumentando muito o número de casos de pacientes em fase terminal dos quais não se conhecem os valores e preferências, e que não são mais capazes de falar por si próprios. Tem-se perguntado quais seriam as intervenções a serem feitas ou descontinuadas que os beneficiariam. Na esperança de obter indicações claras em termos de procedimentos, vão se tornando sempre mais comuns, em muitos países do mundo desenvolvido, legislações ou propostas de lei que se propõem a solicitar às pessoas, em caso de hospitalização, ou mesmo em pleno gozo de saúde, a expressão de suas próprias "vontades" em relação à fase final da vida, transmitindo-as antecipadamente aos médicos ou aos familiares, mediante a elaboração de um documento escrito e/ou a nomeação de um tutor.

Existe a preocupação legítima de reafirmar o direito do paciente de escolher entre as diversas possibilidades terapêuticas disponíveis, diante da ameaça de vir a se encontrar em situações clínicas em que pode facilmente se tornar um objeto fácil da obstinação terapêutica. Junto com isso, cresce a tendência de ir além desta expectativa, até o ponto de se reivindicar o direito de recusar qualquer intervenção médica, ou até o extremo de exigir a colaboração do médico na concretização do "direito de morrer".

Mas o que se entende por "testamento de vida" (*living will*)? São as disposições dadas em vida por uma pessoa acerca das escolhas terapêuticas que serão implementadas na fase final de sua vida. Neste documento inclui-se o conceito de "morte natural", no sentido de vontade de morrer sem recorrer a qualquer meio, proporcionado ou não, de sustento vital. Com este documento procura-se recusar tais intervenções terapêuticas, caso a pessoa seja vítima de uma grave doença que comprometa profundamente a "qualidade de vida".

Existem hoje outros documentos que contemplam as disposições dos pacientes acerca de tratamentos que não implicam necessariamente a vontade de eutanásia. Temos assim as chamadas "diretrizes avançadas de vida" (*Advanced Directives*), documento que deixa claro as preferências dos pacien-

tes em termos de tratamentos médicos e que devem ser respeitadas pelos profissionais da saúde, caso o paciente seja incapaz (inconsciência, coma profundo etc.). Estes documentos exigem alguns tipos de intervenção e exclu- em outros, ou chamam a atenção para valores pessoais a respeitar, ou ainda nomeiam uma pessoa que pode decidir no lugar do paciente, o procurador (*proxy decision maker*).

Na verdade, estes documentos procuram, de um lado, honrar a autode- terminação da pessoa (autonomia) e, de outro, evitar que as pessoas sejam vítimas e prisioneiras da tecnologia que busca a cura da morte; enfim, que não se prolongue a agonia e se adie a morte.

### 10.1 Algumas notas sobre as origens destes documentos

Há um grande envolvimento da Igreja Católica Americana nesta área. Em 1974, a *Associação dos Hospitais Católicos dos Estados Unidos* propôs um documento, conhecido como *Christian Affirmation of life*<sup>56</sup>. Existe uma preocupação no horizonte expressa por Spagnolo ao dizer que

a perspectiva moral de quem exclui explicitamente a dimensão transcendente da pessoa vai se organizar com o fim específico de difundir a eutanásia mediante os testamentos de vida<sup>57</sup>.

O documento legal que usa pela primeira vez o termo *living will* foi promulgado em 1976 pelo Estado da Califórnia e é conhecido como *Natural Death Act*. É uma lei que reconhece a qualquer adulto o direito de dispor

<sup>56</sup> Eis o documento na íntegra: *Afirmção cristã da vida – direções para o meu tratamento*

<sup>57</sup> "À minha família, amigos, pastor, médico e advogado:

Por causa da minha fé cristã na dignidade da pessoa e destino eterno em Deus, peço que, caso eu venha a me tornar paciente terminal, seja informado do fato, de modo que eu possa me preparar emocional e espiritualmente para morrer, sem por isso deixar de lutar pela vida.

antecipadamente sobre a recusa de “terapias de suporte vital”, quando se encontrar “no extremo da condição existencial”. Aos poucos, leis análogas foram adotadas em outros estados americanos e desde 1991 entrou em vigor uma lei federal sobre a autodeterminação do paciente (*Patient Self Determination Act*). Com isso reconhece-se o direito de cada pessoa de tomar decisões sobre as terapias médicas que lhe dizem respeito, incluindo o direito de recusar ou aceitar tratamentos médicos ou cirúrgicos e de formular declarações antecipadas de vontade, que o médico deve levar em consideração<sup>58</sup>.

Tenho o direito de tomar minhas próprias decisões no que se refere a tratamentos que poderiam prolongar indevidamente o processo do morrer. Caso eu me torne incapaz de tomar estas decisões e não existindo chances razoáveis de recuperação, peço, então, que não se usem eticamente medidas extraordinárias para prolongar a minha vida, mas que a dor seja aliviada no caso de se tornar insuportável, mesmo que disso resulte abreviação da minha vida (medidas extraordinárias, eticamente falando, são as medidas que não oferecem razoável esperança ou benefício, ou então, quando utilizadas, são altamente onerosas, provocam dor ou outro inconveniente). Contudo, nenhum tratamento deve ser utilizado com a intenção de abreviar minha vida.

Peço que minha família, amigos e comunidade cristã unam-se a mim em oração ao preparar-me para morrer. Peço também que, após minha morte, outros continuem a rezar por mim, de modo que possuirei, com a Graça de Deus, a vida eterna”. (Segue assinatura da pessoa, data e assinatura de duas testemunhas).

Esta é a fórmula para os cristãos católicos, mas também este mesmo tipo de documento existe para os cristãos protestantes e para os que não acreditam ou não têm religião. Entre as funções mais requisitadas hoje aos capelães nas instituições cristãs de saúde nos Estados Unidos, para além da assistência pastoral, inclui-se a missão de lidar com toda esta área das questões éticas, procurando ajudar a discernir aquelas escolhas que protejam a dignidade da pessoa no final da vida.

SPAGNOLO, A. G. O bem dos pacientes e os limites dos testamentos de vida, p. 8.

<sup>58</sup> Para uma compreensão mais aprofundada desta questão das diretrizes avançadas de vida, Cf. SASS, H. M.; VEACH, R.; KIMURA, R. (Orgs.). *Advance directives and surrogate decision making in health care*. SASS, H. M. *Advance directives. Encyclopedia of Applied Ethics*, v. 1, p. 41-49. No contexto brasileiro, já começam a aparecer alguns sinais salutarés da importância desse documento. É o caso da publicação do CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DE SÃO PAULO (*Aids e ética médica*), que entre os inúmeros verbetes contempla de uma forma pioneira um especificamente sobre *testamento*. Transcrevemo-lo na íntegra: “Bastante utilizado em alguns países, o testamento em vida é um instrumento pelo qual o paciente, quando ainda lúcido e integralmente capacitado para tomar decisões a seu

## 10.2 O empenho do episcopado espanhol

Em 1989, a *Conferência Episcopal Espanhola*, a partir de um documento sobre a eutanásia e a assistência aos moribundos, difundiu o chamado *testamento vital*, como meio de evangelização, para promover a boa morte entre os cristãos. Neste documento, na segunda parte, são especificadas algumas exigências, como a recusa de meios desproporcionados em situações críticas irrecuperáveis, a rejeição da eutanásia, a recusa do prolongamento abusivo e irracional do processo do morrer, o pedido de cuidados paliativos, entre outros<sup>59</sup>. É claro que a postura cristã afirma a vida e que recusar a

respeito, e sabendo que num futuro próximo irá perder essa condição, estabelece a sua vontade quanto aos recursos que deseja ver utilizados na manutenção de sua vida na fase terminal.

Evidentemente, tal instrumento não tem valor legal, mas somente indicativo. É aceito que, dentro da legalidade e da ética, deve o médico respeitar a vontade do paciente que, no entanto, não pode obrigar o profissional a atos antiéticos. Assim, por exemplo, não pode haver um testamento em vida solicitando eutanásia, quando o paciente se encontra em situação degradante e irreversível, obrigando o médico a executá-la. Pode, no entanto, sugerir até que ponto o paciente desejaria que fossem utilizados recursos extraordinários para o prolongamento de sua vida. Mesmo assim, caso o médico assistente sinta que os termos do testamento em vida se chocam com a visão de como atuar de uma maneira profissionalmente correta, deve deixar isso claro ao paciente, se ele ainda estiver lúcido ou caso contrário, aos familiares e responsáveis, e solicitar-lhes a substituição por outro profissional que não tenha restrições quanto à atuação médica sugerida.” p. 86.

<sup>59</sup> Eis o documento na íntegra em espanhol: *A mi familia, a mi medico, a mi sacerdote, a mi notario*: “Si me llega el momento en que no pueda expresar mi voluntad acerca de los tratamientos médicos que se me vayan a aplicar, deseo y pido que esta declaración sea considerada como expresión forma de mi voluntad, asumida de forma consciente, responsable y libre, y que sea respetada como si se tratara de un testamento. Considero que la vida en este mundo es un don y una bendición de Dios, pero no es el valor supremo absoluto. Sé que la muerte es inevitable y pone fin a mi existencia terrena, pero desde la fe creo que me abre el camino a la vida que no se acaba, junto a Dios. Por ello, yo, el que suscribe (nombre y apellidos) pido que si por mi enfermedad llegara a estar en situación crítica irrecuperable, no se me mantenga en vida por medio de tratamientos desproporcionados o extraordinarios; que no se me aplique la eutanasia activa, ni que se me prolongue abusiva e irracionalmente mi proceso de muerte; que me administren los tratamientos adecuados para paliar los sufrimientos.

obstinação terapêutica não é decidir contra a vida, mas simplesmente constatar que a morte tornou-se inelutável, e que lutar contra ela só prejudicaria a condição do doente e comprometeria sua dignidade<sup>60</sup>.

A Conferência Episcopal Espanhola fez um grande trabalho de conscientização sobre *El testamento vital* junto à comunidade católica espanhola, para evitar qualquer possibilidade de aplicação da eutanásia de um lado, e ao mesmo tempo evitar a distanásia, ou seja, a aplicação de tratamentos inúteis, dolorosos e fúteis, de outro.

Recentemente foi aprovada na Espanha, a *Ley Catalana sobre el testamento vital* (Lei n.21/2000, de 29 de dezembro de 2000)<sup>61</sup>. Para que o testamento de vida tenha validade, segundo esta nova lei, deve ser assinado

---

Pido igualmente ayuda para asumir cristiana y humanamente mi propia muerte. Deseo poder prepararme para este acontecimiento final de mi existencia, en paz, con la compañía de mis seres queridos e el consuelo de mi fe cristiana.

Suscribo esta declaración después de una madura reflexión. Y pido que los que tengáis que cuidarme respetéis mi voluntad. Soy consciente de que os pido una grave y difícil responsabilidad. Precisamente para compartirla con vosotros y para atenuaros cualquier posible sentimiento de culpa, he redactado y firmo esta declaración. (Firma y fecha)". Cf. Editorial. *Humanizar*, n. 55, p.5, mar./abr. 2001.

<sup>60</sup> Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL ESPANHOLA. *La eutanasia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, p. 76-87.

<sup>61</sup> Eis na íntegra o capítulo 8 que trata das "voluntades anticipadas" da *Ley catalana sobre el testamento vital* (Ley 12/2000, de 29 dez. 2000):

1. El documento de voluntades anticipadas es el documento dirigido al médico responsable, en el cual una persona mayor de edad, con capacidad suficiente y libremente, expresa las instrucciones a tener en cuenta cuando se encuentre en una situación en que las circunstancias que concurren no le permitan expresar personalmente su voluntad. En este documento, la persona puede también designar a un representante, que es el interlocutor válido y necesario con el médico o el equipo sanitario, para que la sustituya en el caso de que no pueda expresar su voluntad por sí misma.

2. Debe haber constancia fehaciente de que este documento há sido otorgado en las condiciones citadas en el apartado 1. A dicho efecto, la declaración de voluntades anticipadas debe formalizar-se mediante uno de los siguientes procedimientos: a) Ante notario. En este supuesto, no es precisa la presencia de testigos. b) Ante tres testigos mayores de edad y con plena capacidad de obrar, de los cuales dos, como mínimo, no deben tener relación de parentesco hasta el segundo grado ni estar vinculados por relación patrimonial con el otorgante.

perante um notário, ou então perante três testemunhas que não tenham parentesco ou relação patrimonial com o interessado. Também este documento deverá ser entregue à instituição de saúde onde a pessoa enferma vai ser atendida, para que seja incorporado na sua documentação clínica. Qualquer pessoa que padeça de uma enfermidade incurável, dolorosa e mortal pode deixar sua vontade expressa para não ser mantida viva por meios artificiais.

## CONCLUSÃO

A leitura dos principais documentos da ética cristã católica evidencia alguns critérios básicos que perpassam todos os documentos que resumidamente destacamos.

Percebe-se nos documentos eclesiais mais recentes uma saudável preocupação em distinguir a discussão da eutanásia daquela da distanásia. Qualquer ação de não-investimento ou de interrupção de tratamento facilmente ainda é confundida e vista como eutanásia, sem maiores matizações. Evita-se, portanto, esta confusão. A Encíclica *Evangelium Vitae* faz este reparo ao dizer que "distinta da eutanásia é a decisão de renunciar ao chamado 'excesso terapêutico'".

É uma profunda afirmação da vida, mas que não se identifica com a absolutização da dimensão biológica do ser humano. A vida humana é um bem fundamental, mas não um valor absoluto. Esta tradição procura o resgate da dignidade humana que integra a morte na vida. A negação da morte abre as portas para a obstinação terapêutica. Existe uma forte consciência de limite de investimentos terapêuticos. Daí nascem a sabedoria e a necessidade de discernimento de quais sejam os investimentos terapêuticos que não honram a dignidade do ser humano. A postura cristã afirma a vida, e recusa a obstinação terapêutica.

A realidade da dor e do sofrimento humanos exige uma atenção especial. O uso de analgésicos para aliviar a dor, mesmo que indiretamente abrevie a vida, é eticamente aceitável. É o efeito indesejado do efeito desejado, que é o alívio da dor e do sofrimento (princípio do duplo efeito). Nesta perspectiva,

a filosofia dos cuidados paliativos é altamente valorizada e recomendada sua implementação.

Em situações críticas, mais especificamente de pacientes em estado vegetativo persistente e de neonatos problemáticos, não se deve negar a alimentação e a hidratação. Estes procedimentos devem ser considerados um cuidado normal e ordinário, portanto obrigatório.

A aceitação do critério de morte cerebral passa a ser o verdadeiro critério de morte humana. Este conceito, surgido em 1968 na Universidade de Harvard com o início da era dos transplantes, foi assumido pela Pontifícia Academia de Ciências em 1985, portanto, 17 anos após seu surgimento. Normalmente os avanços científicos que interferem decisivamente na vida humana sempre são vistos com prudência máxima e dificilmente são logo endossados.

Para proteger os pacientes do risco de tratamentos fúteis e inúteis, que dão guarida à distanásia, apóia-se as diretrizes avançadas de vida (ex. *living wills*), como documentos que visam garantir a voz do mais frágil e vulnerável

Enfim, a perspectiva da teologia moral é abordar a questão da dignidade humana no adeus à vida, afirmando que a vida e a saúde são bens fundamentais que permitem a conquista de tantos outros bens, mas que não são bens absolutos. A vida nesta terra é finita e a morte é um fenômeno natural que deve ser visto como parte integrante da existência humana, e não como um inimigo a ser combatido a qualquer custo. O sentido que se dá ao viver e ao morrer é o que importa. A tradição cristã reconhece que existem circunstân-

cias em que a pessoa pode, legitimamente, sacrificar sua saúde e sua vida, por exemplo, para salvar a vida de outra pessoa. Reconhece, também, que há momentos em que se deve lutar para afastar a morte, em situações de esperança real de cura e momentos em que se deve parar de lutar contra e simplesmente abraçá-la<sup>62</sup>.

## Bibliografia

BENESTAD, B. The distorted understanding of human dignity in liberal regimes. In: CORREA VIAL, Juan de Dios; SGRECCIA, Elio (Ed.). *The dignity of the dying person: proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 368-372.

CAMILLIANUM – ISTITUTO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA PASTORALE SANITARIA. *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*. Diretores da edição brasileira: Calisto Vendrame e Leocir Pessini. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Paulus, 1999. 1407 p. (Dirigido por Giuseppe Cinà, Efsio Locci, Carlo Rocchetta e Luciano Sandrin).

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis. Vozes; São Paulo: Loyola, 1993. 831 p.

CATHOLIC HEALTH ASSOCIATION OF THE UNITED STATES. Pain management. Theological and ethical principles governing the use of pain relief for dying patients. *Health Progress*, p. 30-39, jan./fev. 1993.

CATHOLIC HEALTH ASSOCIATION OF THE UNITED STATES. *Care of the dying: a catholic perspective*. St. Louis: [s.n.], 1993. 68 p.

<sup>62</sup> Este artigo apresenta resultados da minha tese doutoral: *Viver com dignidade a própria morte: reexame da contribuição da ética teológica no atual debate sobre a distanásia*, defendida no dia 13 de setembro de 2001, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Pe. Márcio Fabri dos Anjos, aos leitores: Prof. Dr. Pe. José Benedito Simão, Prof. Dr. William Saad Hossne, Prof. Dr. Paulo Antonio de Carvalho Fortes e ao presidente da mesa: Prof. Dr. Pe. Antonio Manzatto.

CELAM/DEPAS – Conselho Episcopal Latino-Americano/Departamento de Pastoral Social. *Guia da Pastoral da Saúde para a América Latina e o Caribe*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2000. 94 p.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPANHOLA – Comité episcopal para la defensa de la vida. *La eutanásia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana e la actitud de los católicos*. Madrid: Palabra, 1993. 122 p.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração sobre a eutanásia* (05/5/1980). AAS, vol. 72 (15/06/1980): 542-552. (Edição brasileira: *SEDOC*, v. 13, n. 134, p. 171-176, 1980).

CONSELHO PERMANENTE DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DO CANADÁ. A eutanásia e o suicídio assistido. Posição católica no debate acerca de algumas emendas à constituição canadense. (26 de outubro de 1994). *L'Osservatore Romano*, n. 9, p. 4-6, 4 mar. 1995. Cf. a publicação do mesmo documento em *O Mundo da Saúde*, v. 20, n. 7, p. 243-252, 1996.

CONSELHO PERMANENTE DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA FRANÇA. Declaração dos Bispos franceses sobre a eutanásia. *SEDOC*, v. 24, p. 599-608. 1992.

CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Aids e ética médica*. São Paulo: Cremesp, 2001. 94 p.

FERES, José García. Testamentos vitales: una necesidad ética. *Humanizar*, n. 55, p. 36-37, mar./abr. 2001.

FRIDERICH, Edvino, S.J. (Coord). *Mensagem de Pio XII aos médicos: alocuções de Pio XII a médicos, estomatologistas, farmacêuticos, enfermeiros, enfermeiras, parteiras, estudantes e doentes*. 2. ed. Porto Alegre: Paulinas, 1961.

GAFO, Javier. *10 palabras clave en bioética*. Navarra: Verbo Divino, 1994. 379 p.

\_\_\_\_\_. *La eutanásia: el derecho a una muerte humana*. Madrid: Temas Hoy, 1989. 236 p.

HÄRING, Bernhard. *Medicina e moral no século XX*. Lisboa: Verbo, 1974. 294 p.

\_\_\_\_\_. *Livres e fiéis em Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*. São Paulo: Paulinas, 1979-1984. 3 v.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Evangelium Vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana* (25/03/1995). AAS, vol. 137 (2/5/1995): 401-522. (Edição brasileira: São Paulo: Loyola, 1995. 148 p).

\_\_\_\_\_. *Carta Apostólica Salvifici doloris: o sentido cristão do sofrimento humano*. (11/2/1984). AAS, vol. 76 (1/3/1984): 201-250. (Edição brasileira: São Paulo: Paulinas, 1984. 70 p).

KASSEKERT, Rosemary. *Life support treatment decisions: legal and moral concerns*. Saint Louis: The Catholic Health Association of the United States, 1985. 17 p.

MARTIN, Leonard. Eutanásia, mistanásia, distanásia e ortotanásia. In: CAMILLIANUM – ISTITUTO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA PASTORALE SANITARIA. *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*. Diretores da edição brasileira: Calisto Vendrame e Leocir Pessini. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Paulus, 1999. p. 467-482 (Dirigido por Giuseppe Cinà, Efsio Locci, Carlo Rocchetta e Luciano Sandrin). McCORMICK, Richard A. *How brave a new world? Dilemmas in Bioethics*. Washington: Georgetown University, 1981. 459 p.

\_\_\_\_\_. *Health and medicine in the catholic tradition: tradition in transition*. New York: Crossroad, 1987. 173 p.

NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. *Ethical and religious directives for catholic health care services*. Washington: [s.n.], 1996. 35 p.

O'ROURKE, Kevin D.; BOYLE, Philip. *Medical Ethics: sources of catholic teachings*. St. Louis: The Catholic Association of the United States, 1989. 335 p.

PELLEGRINO, Edmund. Decision at the end of life: the use and abuse of the concept of futility. In: CORREA VIAL, Juan de Dios; SGRECCIA, Elio (Ed.). *The dignity of the dying person: proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 219-241.

PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de Bioética*. 5. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2000. 527 p.

PESSINI, Leocir. *Morrer com dignidade: Até quando manter a vida artificialmente?* 4. ed. Aparecida: Santuário, 1994. 110 p.

\_\_\_\_\_. Distanásia: até quando investir sem agredir? *Bioética*, v. 4, n. 1, p. 31-43, 1996.

PIO XII. *Trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie* (24/02/1957). AAS, vol. 39 (23/03/1957): 129-147.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. *The dignity of the dying person: proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life* (Vatican City, February 24-

27 1999). In: CORREA VIAL, Juan de Dios.; SGRECCIA, E. (Ed.). *The dignity of the dying person: proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. 479 p.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS PROFISSIONAIS DA SAÚDE.

*Carta aos profissionais da saúde*. São Paulo: Paulinas, 1995. 159 p.

SASS, Hans-Martin; VEATCH, Robert; KIMURA, Rihito (Org.). *Advance directives and surrogate decision making in health care*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998. 311 p.

SASS, Hans-Martin. Advance Directives. In: *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 1, p. 41-49.

SPAGNOLO, Antonio G. Bioética di fine di vita: beneficiabilità, autonomia e responsabilità. *Camillianum*, v. 11, n. 22, p. 345-354, 2000.

\_\_\_\_\_. O bem dos pacientes e os testamentos de vida. *L'Osservatore Romano*, n. 36, p. 8, 7 set. 1996.

Pe. Leocir Pessini é Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

## ALGUNS PONTOS SOBRE O MATRIMÔNIO COMO *FÆDUS*

Pe. Luiz Henrique Bugnolo

### 1. O MATRIMÔNIO NO CONTEXTO DA ALIANÇA

Deus chama o universo à criação e, ao tomar tal iniciativa, faz com ele uma aliança perene. Deus não cria o universo para o destruir mais tarde, mas para que atinja a plenitude do sétimo dia. Tanto assim é que, ao terminar a criação e antes de descansar, Deus viu que tudo era muito bom (Gn 1,31).

Essa aliança universal de Deus com a criação torna-se mais clara na criação do Homem como imagem e semelhança sua (Gn 1,26). Porém, Deus não criou o varão sozinho. Ele os criou homem e mulher para, juntos, serem fecundos e dominarem a terra. Assim, homem e mulher são portadores de igual dignidade e co-responsáveis pela vida um do outro, de sua posteridade e de toda a Natureza. Essa posteridade humana será o sinal da eficácia da aliança (Gn 1,28-30) e será o que a realizará ao longo da História (Gn 12,2-3).

“A criação alcança sua perfeição última com a realidade do casal. No relato da criação da mulher, o livro do Gênesis expressa a imensa generosidade que Deus mostra ao homem, dotando-o de uma companhia com a qual pode estabelecer uma aliança entre iguais, na medida de seus desejos, com vigor suficiente para plenificar sua vida de sentido”<sup>1</sup>.

Como nos ensina Inocêncio III, na Carta *Gaudeamus in Domino*, dos começos de 1201: “Uma costela foi convertida em mulher, e a Escritura divina atesta que, ‘por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá à sua

<sup>1</sup> FLÓREZ, G. *Matrimonio y Familia*. p. 90.

mulher e serão os dois uma só carne' (Ef 5,31, Gn 2,24, cf. Mt 19,5); não disse 'três ou mais' e sim 'dois'; nem disse: 'se unirá às suas mulheres', sim 'à sua mulher'<sup>2</sup>. Esta aliança entre "um homem" e "uma mulher" implicava em comunhão, participação, respeito à mesma e fidelidade da parte do homem e da mulher, na reciprocidade de ambos em relação ao outro, tal como aquela entre Deus e a criação e entre Deus e o homem, em particular.

Dessa forma, podemos dizer que a aliança matrimonial é sinal eficaz, ainda que imperfeito, por causa da limitação imposta pelo pecado humano, da aliança de Deus com toda a criação.

Esta aliança entre homem e mulher é feita em pé de igualdade entre ambos, como livres devem ser as duas vontades que a assumem. Se não for assim, teremos a dominação de um sobre o outro e nunca uma aliança<sup>3</sup>. Sendo esta aliança humana um sinal eficaz daquela de Deus com a criação, mostramos que a aliança criacional também é assumida na liberdade e falamos aqui notadamente da liberdade humana. Ainda que Deus tenha colocado uma cláusula restritiva na sua aliança com o homem (Gn 2,27), este aceita-a livremente e Deus, ao respeitar essa liberdade, não o impedirá de pecar, mesmo com a consequência de sua quebra.

Ora, como o homem se tornou infiel à aliança divina, nada o impedirá que possa ser infiel também na sua aliança matrimonial, também com o seu consequente rompimento. Não podemos nos esquecer que, no primeiro pecado, ambos têm participação, tanto o homem quanto a mulher<sup>4</sup>.

Porém, ainda que o homem tenha se tornado infiel, Deus continua chamando-o à plenitude da vida e chamando homem e mulher para alcançarem-na juntos em uma aliança de amor. Por isso, uma vez constituída a aliança matrimonial, homem e mulher não poderiam e nem podem voltar atrás e rompê-la. Daí, não caberem as razões que permitiriam o rompimento do

<sup>2</sup> INOCÊNCIO III. Carta *Gaudeamus in Domino*. In: Denzinger-Hünermann (DH) 778.

<sup>3</sup> PIO XI. Encíclica *Casti Connubii* In: DH 3701.

<sup>4</sup> FLÓREZ, G. *Matrimonio y Familia*. p. 90 (nota 7).

matrimônio, pois, se a aliança de Deus é irrevogável, também o é na vida matrimonial, sinal eficaz da primeira.

Se ocorrer o rompimento do matrimônio, a aliança matrimonial, que deve ser sinal daquela de Deus com toda a criação e com o homem em particular, deixará de expressar "o mistério da irrupção de Deus no mundo e vinculação única que ele instaura com a humanidade"<sup>5</sup>.

Por isso, todo adultério, negação de possibilidade de posteridade, repúdio, traição, dentro do matrimônio, são sinais da possibilidade real do rompimento da aliança de Deus, por parte do homem.

Ainda que no dilúvio Deus mostre a sua ira, propõe-se a uma nova aliança (Gn 6,18) e a estabelece (Gn 8,21), novamente através de casais humanos: Noé, sua mulher, seus filhos e as mulheres de seus filhos.

Mesmo quando Deus particulariza a "expressão" da aliança, sem que esta deixe de ser universal, na vocação de Abraão, não o chama sozinho. Este toma Sara, sua mulher, que lhe dará a posteridade legítima (Gn 21,1-7), e, com ela e outros, parte para o lugar que Deus lhe havia indicado e ali viverá fiel à aliança assumida.

Diante de tal particularidade, Israel sempre irá compreender Deus como seu esposo. "A experiência histórica de Israel em suas relações de aliança com Javé tem as suas características típicas da experiência nupcial. Deus se propõe à sua comunidade como esposo – e esposo ciumento, que não admite seja dado a outros aquele único amor que só cabe a ele"<sup>6</sup>. Também o homem e a mulher não podem destinar seu amor/aliança a outros que não sejam eles mesmos. "(...) fidelidade (...) deve-se unicamente ao outro cônjuge, nem a este lhe seja negado nem a nenhum outro permitido; nem tampouco ao cônjuge mesmo se conceda o que, por ser contrário aos direitos e leis divinas e alheio em alto grau à fé conjugal, não pode jamais se conceder. Portanto, esta

<sup>5</sup> ROCCHETTA, C. *Os Sacramentos da fé*. p. 428.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 428.

fidelidade exige antes de tudo a absoluta unidade do matrimônio, que o Criador mesmo preestabeleceu no matrimônio de nossos primeiros pais, ao não querer que se desse senão entre um só homem e uma só mulher (...)”<sup>7</sup>.

Assim, ao longo de todo o Antigo Testamento deparamo-nos com tudo isso. Desde Ex 20,5, passando por Dt 4,24, a figura nupcial para expressar as relações de Deus com Israel aparece aos nossos olhos. Nós a encontramos nos Salmos (45; 68; 103), nos profetas (Jeremias, Ezequiel, Dêutero-Isaías e, de modo todo particular, Oséias, para quem a novidade da aliança reatada é expressa em símbolos nupciais e é restabelecida na justiça, no amor e na fidelidade eterna – 2,25). Isto sem falarmos no Cântico dos Cânticos, que muitos interpretam alegoricamente para falar do amor de Deus por Israel, mas que, na verdade, fala do amor de “um homem” por “uma mulher”<sup>8</sup>.

Assim, os termos utilizados para falar da aliança de Deus com Israel são caracteristicamente nupciais e vice-versa. *Berith* (aliança) está intimamente ligado a *hesed* (amor) e, por conseqüência, à *emunah*, ou seja, outra forma de designar a aliança de Deus com Israel e que expressa tanto a fidelidade amorosa quanto a perseverança de amor que homem e mulher trocam no matrimônio e estão a elas obrigados. Desta relação, o surgimento de *qine'ah*, que é o ciúme diante de um possível rival e que mostra que o amor estabelecido entre homem e mulher, como parceiros de uma aliança, é um amor exclusivo, que não admite divisão nem concorrência, como não admitia divisão nem concorrência o amor entre Javé e Israel<sup>9</sup>. “Neste sentido, o que vigorava para a aliança entre Javé e Israel podia ser aplicado a cada particular da vida conjugal. (...) ‘Javé é testemunha entre ti e a mulher de tua aliança’”<sup>10</sup>. Dessa forma, as alianças que homem e mulher trocam no matrimônio significam todo o amor de Deus pelos homens e um selo (marca) de

<sup>7</sup> PIO XI, Papa. Encíclica *Casti Connubii*. In: DH 3706.

<sup>8</sup> HEUSCHEN, J. Cântico dos Cânticos. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. colunas 237-239.

<sup>9</sup> ROCCHETTA, C. op. cit., p. 431.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 431.

fidelidade”<sup>11</sup>. Ainda que as alianças sejam apenas um sinal da aliança amorosa de Deus, “o mais importante é ser fiel a quem se jurou fidelidade. Quem é infiel ao seu companheiro de casamento está quebrando a aliança com Deus”<sup>12</sup>.

Daí entendermos Ex 20,14.17, quando Deus condena o adultério, pecado próprio de quem é adulto casado. Quem adultera é infiel, rompendo a aliança de fidelidade assumida no matrimônio. Conseqüentemente, quem adultera prostitui-se e, como prostitutas, entregam-se a qualquer um ou a qualquer amor passageiro. Esse comportamento nunca expressará a aliança e a fidelidade de Deus, que exigem exclusividade, tanto em relação ao próprio Deus como a qualquer um dos parceiros<sup>13</sup>.

Daí entendermos o episódio da samaritana, no Evangelho de João. “A samaritana aparece como a mulher que teve cinco maridos e aquele que ela tem não é seu marido (Jo 4,17ss). Atendendo à linguagem dos profetas, é a ‘esposa adúltera’ ou ‘prostituída’ (...), isto é, o Israel que abandonou o verdadeiro Deus para seguir outros deuses. (...) Como no livro de Oséias, que constitui o pano de fundo do episódio da samaritana, Jesus ‘lhe fala ao coração’, para que volte ao primeiro amor (Os 2,16)”<sup>14</sup>.

Jesus condenará duramente o adultério, equipara o desejo ao ato, mesmo tendo se mostrado misericordioso no episódio da mulher adúltera (Jo 8,11). “Jesus retoma esta imagem para condenar a falta de fé de seus contemporâneos, pois chama de geração adúltera os incrédulos que exigem sinais e os infiéis que se envergonham dele e de seu Evangelho”<sup>15</sup>, apresentando-os como aqueles que se recusam a fazer, nele, uma aliança definitiva com Deus.

Para Paulo, os adúlteros não entrarão no Reino de Deus (1Cor 6,9), pelo fato do adultério não ser apenas um caso jurídico, mas uma verdadeira

<sup>11</sup> FLÓREZ, G. op. cit., p. 90 (nota 8).

<sup>12</sup> BORTOLINI, J. *Os sacramentos em sua vida*. p. 133-134.

<sup>13</sup> Cf. DH 3706 e ROCCHETTA, C. op. cit., p. 428.

<sup>14</sup> MATEOS & CAMACHO. *Evangelho – figuras e símbolos*. p. 99.

<sup>15</sup> LACAN, M.-F., Adultério. In: LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulário de Teologia Bíblica*, coluna 16.

transgressão à vontade de Deus. Em 1Tes 4,1-8, Paulo retomará a questão da santidade de vida e de fidelidade a Deus, quando exorta os cristãos de Tessalônica a viverem santamente quando casados.

Transgredir as leis do matrimônio e a fidelidade intrínseca a elas acaba por se tornar a grande transgressão da aliança, selada por Deus através da História da Salvação, estabelecida definitivamente no sangue de seu Filho, Jesus Cristo.

## 2. MATRIMÔNIO: SACRAMENTO DE CRISTO E DA IGREJA

Assim como Israel entendia Javé como seu esposo fiel, também a Igreja entenderá Jesus Cristo como seu Esposo amado, a partir de suas próprias palavras, quando se apresenta como o Esposo<sup>16</sup>.

Paulo, na Carta aos Efésios, falará do amor de Cristo por sua Igreja, pela qual se entrega, “a fim de purificá-la com o batismo de água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim também os maridos devem amar as suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos (...) É grande este mistério: refiro-me à relação de Cristo e a sua Igreja” (Ef 5,25-28a.32).

“Com efeito, ao apresentar a relação de Cristo com a Igreja à imagem da união nupcial do marido e da mulher, o autor desta Carta fala, do modo mais geral e, talvez, fundamental, não só da realização do terno mistério divino, mas também do modo em que esse mistério se expressou na ordem visível, do modo em que se fez visível e, por isso, entrou na esfera do Sinal. Com o termo ‘sinal’ entendemos aqui simplesmente a ‘visibilidade do Invisível’. O mistério escondido desde os séculos em Deus – ou seja, invisível –, se fez visível antes de tudo no mesmo acontecimento histórico de Cristo. E a relação de Cristo com a Igreja, que na Carta aos Efésios se define ‘mysterium magnum’,

<sup>16</sup> TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA: Mt 9,15. p. 1874 (notas f e g).

constitui a realização e o concreto da visibilidade do mesmo mistério. Contudo, o fato de que o autor da Carta aos Efésios compare a relação indissolúvel de Cristo com a Igreja com a relação entre o marido e a mulher, isto é, com o matrimônio – fazendo ao mesmo tempo referência às palavras de Gênesis (2,24), que com o ato criador de Deus instituem originariamente o matrimônio – (...) – no contexto do próprio mistério da criação – como ‘visibilidade do Invisível’, até a origem mesma da história teológica do homem. Pode-se dizer que o sinal visível do matrimônio ‘em princípio’, enquanto está vinculado ao sinal visível de Cristo e da Igreja no vértice da economia salvífica de Deus, transpõe o eterno plano de amor à dimensão ‘histórica’ e faz dele o fundamento de toda a ordem sacramental. Mérito particular do autor da Carta aos Efésios é haver aproximado estes dois sinais, fazendo deles um único grande sinal, isto é, um grande sacramento (*sacramentum magnum*)”<sup>17</sup>.

Assim, retomando o tema de Jesus, Paulo o desenvolverá em várias ocasiões, condenando qualquer possível violação do amor conjugal e da aliança nele selada. Isto porque “Jesus não se contenta em levar o matrimônio à perfeição primitiva que o pecado havia obscurecido. Dá-lhe um fundamento novo que lhe confere sua significação religiosa no Reino de Deus. Pela nova aliança que ele funda no seu próprio sangue (Mt 26,28) torna-se ele próprio o Esposo da Igreja. (...) A submissão da Igreja a Cristo e o amor redentor de Cristo para com a Igreja, que ele salvou, entregando-se por ela, são também a regra viva que os esposos devem imitar; ser-lhes-á possível, pois a graça da redenção atinge seu próprio amor, mostrando-lhe o respectivo ideal (Ef 5,21-33). A sexualidade humana, da qual se devem apreciar com a devida prudência as exigências normais (1Cor 7,1-6), é agora assumida numa realidade sagrada que a transfigura”<sup>18</sup>.

Dessa forma, a condição do homem e da mulher, dentro do matrimônio, corresponde à relação entre Cristo e a Igreja. Assim sendo, o matrimônio é um sinal sacramental dessa união misteriosa, tornando-se a reprodução visível

<sup>17</sup> JOÃO PAULO II, Papa. *Matrimonio, amor y fecundidad*. p. 76-77.

<sup>18</sup> WIÉRNE, C. Casamento. In: LÉON-DUFOUR, X. *op. cit.*, coluna 138.

da relação que existe entre Cristo e a Igreja, elevando-se, ao mesmo tempo, à dignidade daquilo de que participa<sup>19</sup>.

Podemos dizer que "(...) a imagem do *esposo* e da *esposa* insiste na iniciativa de Deus: foi ele quem primeiro amou e escolheu a esposa. (...) A imagem insiste também no caráter interpessoal das relações entre Deus e sua Igreja. Enfatiza o caráter de liberdade no amor e de reciprocidade no Dom. Ao amor de iniciativa da parte de Deus deve corresponder o amor da Igreja; com efeito, que seria um amor sem retorno, sem reciprocidade? Finalmente, a imagem insiste nos dons permanentes do esposo à esposa. (...). Os membros podem livremente subtrair-se à influência vivificante do Cristo e do Espírito, assim como a doença pode atingir um membro qualquer do corpo humano, mas nada pode separar o esposo da esposa"<sup>20</sup>.

Por isso, o sacramento do matrimônio acaba por se transformar numa "aliança no Senhor", assumida na fé. Conforme ensina Aliaga Girbés, "no matrimônio cristão, a graça é comunicada em virtude da obra de Cristo. Porém, por outra parte, ao homem e à mulher batizados que querem se casar 'no Senhor', a graça não se lhes dá à margem da fé ou sem fé alguma. Assim se explica a dinâmica normal do nascimento e do desenvolvimento de toda a vida cristã a partir da fé. (...) O homem é exortado pela Palavra de Deus e crê em Jesus Cristo como seu Redentor (...). Quando se casa, o faz evidentemente à luz da fé, de sua pertença a Cristo, ao qual pede que eleve seu amor conjugal com a força e com a incondicionalidade do *ágape* redentor"<sup>21</sup>.

Em vista disto, chama-nos a atenção o Concílio Vaticano II: "O autêntico amor conjugal é assumido no amor divino e enriquecido pela força redentora de Cristo e pela ação salvífica da Igreja, pois os cônjuges, de maneira eficaz, são conduzidos a Deus, ajudados e reforçados na sublime missão de

<sup>19</sup> CONCILIORUM ŒCUMENICORUM DECRETA (COD). Constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) 11. p. 857-858.

<sup>20</sup> LATOURELLE, R. Igreja. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. p. 443.

<sup>21</sup> *Compendio de teologia del matrimonio*. p. 193.

pai e mãe. Por isso, os cônjuges cristãos são fortalecidos e como que consagrados por um especial sacramento para os deveres e a dignidade de seu próprio estado (...)"<sup>22</sup>.

Dessa maneira, o sacramento do matrimônio só encontrará sentido pleno se for entendido dentro do universo salvífico sacramental da Igreja. Sendo a Igreja sacramento do Senhor glorificado, é seu prolongamento e atuação. "Assim, os sacramentos são ações de Cristo e da Igreja. Não são nem mais de Cristo nem mais da Igreja: são de Cristo e da Igreja. Antes de ser este ou aquele sacramento, é um ato pessoal do próprio Cristo celeste que se apodera de nós, no plano da visibilidade de sua Igreja. (...) Atividade salvífica de Cristo celeste sob a aparição de um ato eclesial. Só podem ser chamados sacramentos porque são atuação da Igreja sacramento"<sup>23</sup>.

Portanto, se, para existir sacramento é necessária a condição de eclesialidade, maior ainda a exigência dela para o sacramento do matrimônio, que será aquele que, mais perfeita e humanamente visível, tornará compreensível a união de amor e fidelidade entre Cristo e a Igreja<sup>24</sup>. Assim nos dirá Tomás Rincón-Pérez: "Por isso, é impensável um matrimônio de batizados tão somente natural, isto é, não sacramental, não incerto no mistério pascal"<sup>25</sup>.

Se, na criação, vemos o amor de Deus por ela simbolizado na união do homem e da mulher, no sacramento do matrimônio deparamo-nos com a última palavra do Pai revelada ao ser humano, Cristo, que realiza a redenção, figura da aliança definitiva e eterna proposta ao homem. Portanto, há uma continuidade entre a criação e a redenção. Em última análise, o Verbo levou à

<sup>22</sup> COD. Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS) 48. p. 1101. Ver também GS 52. In: COD, p. 1105-1106.

<sup>23</sup> PISO, A. *Teologia Sacramentária Geral*. p. 42.

<sup>24</sup> Remetemos, sobre este aspecto, à tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), por Alfeu PISO. *Igreja e Sacramentos*, principalmente às páginas 212-213.

<sup>25</sup> *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*. p. 286.

perfeição a gramática humana da comunicação entre o homem e Deus, na qual se insere o matrimônio como ato salvífico de Cristo no tempo da Igreja.

À medida em que o homem e a mulher expressarem isso em sua aliança matrimonial, como sacramento do amor de Cristo por sua Igreja (amor de salvação), demonstrarão o ponto de chegada desta união. Reveste-se, assim, o sacramento do matrimônio, da riqueza escatológica que por si propõe.

A Jerusalém celeste de que nos fala o Apocalipse (21,9b-11) é a própria Igreja, unida indissolivelmente a seu Esposo e, em Ap 21,19-20, as pedrarias e cores deixam uma impressão global de solidez e esplendor, reflexo da glória divina e a descrição do peitoral do sumo sacerdote. Aqui, o sumo sacerdote é o próprio Cristo, que é o artífice ou pontífice da união com a Esposa, esta mesma Esposa que, junto com o Espírito, clama: "Vem!" (Ap 22,17a).

Assim dizem os esposos quando dão seu "sim" no sacramento do matrimônio, ou seja, dizem um ao outro: "vem", como diz a Igreja ao seu Amado, agora numa aliança indissolúvel, "pois o amor é mais forte do que a morte" (Ct 8,6).

Da mesma forma que é fecunda a união conjugal Cristo/Igreja, deve ser também o sacramento do matrimônio, pois, novamente, a posteridade, como no Antigo Testamento, é o sinal de que a aliança de Cristo com a Humanidade continua e é eficaz, sem a possibilidade de rompimento e sem necessidade de repetição.

"De fato, o Matrimônio, como sacramento celebrado pela Igreja no tempo entre a primeira e a última vinda de Cristo, é tanto reapresentação atual de sua fidelidade no passado como prefiguração de sua fidelidade no futuro. O fundamento do Matrimônio no *ôt* (ato prefigurativo – acréscimo nosso), realizado por Jesus ao assumir a parte do esposo de Israel, reflete seja o contexto judeu, no qual ele falou e agiu profeticamente, seja a liturgia cristã, na qual os esposos simbolizam durante a peregrinação terrestre da Igreja a alegria escatológica que os espera no Reino"<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> ROSATO, Philip J. *Introdução à Teologia Sacramentária*. p. 89, apud SCHILLEBEECKX, E., *Il matrimonio, realtà terrena mistero di salvezza*.

### 3. MATRIMONIALIS FÆDUS NO DIREITO CANÔNICO ATUAL

Percebemos que o Código de Direito Canônico (CIC) de 1917 não se preocupa em dar uma definição do que seja o matrimônio. Tanto o c. 1012 quanto os c.c. 1081 e 1082 não trazem uma definição, mas apenas dizem tratar-se de um contrato e que, entre batizados, não pode haver um contrato matrimonial que não seja sacramento.

Na vigência do Código pio-beneditino o matrimônio era entendido apenas como um contrato, produzido pelo consentimento entre pessoas hábeis segundo o direito, livremente dado e que não pode ser suprido por nenhuma autoridade humana, pelo qual ambas as partes se davam e recebiam o direito perpétuo sobre o corpo, com o fim de gerar prole<sup>27</sup>.

No antigo CIC o argumento de que o sacramento do matrimônio seja um contrato baseia-se no fato de que, como em qualquer outra relação contratual, se constitui pela manifestação livre de duas vontades legitimamente manifestadas. "Na realidade, ao ato da celebração do matrimônio não falta nenhum dos elementos que integram todo contrato. Há um concurso de duas vontades que se obrigam mutuamente a uma prestação: a cópula conjugal ordenada a ter filhos. O que mutuamente se entregam os cônjuges, ao se casarem, não é a cópula em si mesma, mas o direito a realizá-la, ao qual acompanha a obrigação respectiva"<sup>28</sup>.

Contudo, passaram a existir estudiosos, não seguidores da corrente contratualista, que refutavam tal entendimento. Diziam que, caso o matrimônio fosse apenas um contrato assumido por vontade das partes, poderia reger-se pelas leis gerais dos contratos, ou seja, a todo contrato corresponde um distrato, caso as partes não tenham mais vontade de mantê-lo. Estaria aberta a porta ao divórcio e a conseqüente quebra da aliança matrimonial. Também alegam

<sup>27</sup> CIC/1917: c.c. 1012, 1081 e 1082.

<sup>28</sup> DOMINGUES, L. M. In: LOBO, A. A. et. al. *Comentarios al Código de Derecho Canónico*. p. 429.

que, se fosse mero contrato, o matrimônio poderia ter suas cláusulas livremente estatuídas. Porém, isto não se dá, uma vez que os cônjuges não têm liberdade de acrescentar ou retirar ou restringir qualquer das normas que regem o matrimônio. Na Encíclica *Casti connubii*, Pio XI ensina que o matrimônio “foi protegido, confirmado e elevado não com leis dos homens, mas do próprio autor da natureza, Deus, e do restaurador dessa mesma natureza, Cristo Senhor; leis, por fim, que não podem estar sujeitas ao arbítrio dos homens, nem sequer com o acordo contrário das partes”<sup>29</sup>.

Segundo essa corrente temos a seguinte situação: “1.º: que o sacramento do matrimônio surge por um acordo de vontades entre os contraentes. 2.º: que o conteúdo ou matéria sobre o qual recai este consentimento está determinado por normas superiores à vontade dos contraentes e à própria competência dos ordenamentos jurídico-positivos. 3.º: que tanto este conteúdo quanto o regime da vida matrimonial está regido por normas de Direito divino, determinadoras da substância, propriedades e fins do matrimônio e por ele subtraídas ao livre acordo das vontades (*ius cogens*)”<sup>30</sup>.

Por causa da diferença de compreensão existente entre as duas correntes, Bernardez Cantón afirma que, “em síntese, enquanto os contratualistas fixam preferencialmente sua atenção no aspecto consensual do matrimônio (*in fieri*), os institucionalistas, no momento de fixar a essência do mesmo, atendem primordialmente ao aspecto da entidade matrimonial enquanto sociedade conjugal ou vínculo (*in facto esse*)”<sup>31</sup>.

Não podemos mais fazer uma abordagem do matrimônio usando de forma pura qualquer uma das duas teorias.

Assim, hoje, devemos ter claro que o matrimônio não é um simples contrato, como qualquer outro, nem uma mera instituição, à qual se adaptam simplesmente os nubentes. “Por isso, inclinamo-nos por falar do matrimônio *in*

*fieri* como *contrato institucional* e do matrimônio *in facto esse* como *instituição contratual*, pois participam, de algum modo, dessas duas realidades jurídicas, sem contudo enquadrar-se plenamente em nenhuma delas”<sup>32</sup>.

Ao fazermos a relação entre o que acontece no matrimônio como *fædus* com o tema tratado no n.º 1, veremos que, de fato, o matrimônio é um contrato no momento de sua celebração (*in fieri*) que perdura nos seus efeitos, irrevogavelmente, ao longo da vida dos nubentes, numa vivência de comunhão de vida toda (*in facto esse*) e não apenas para gerar prole. Também a *berith* (*fædus*) de Deus com a criação e com o homem em particular teve seu momento puramente contratual. Entretanto, ela permanece por toda a História da Salvação. Se assim não fosse, ou seja, se não implicasse numa comunhão de vida toda entre Deus e o homem, no momento do pecado Deus teria deixado o homem sozinho e não haveria a possibilidade de reconciliação e reconstrução.

Assim, podemos distinguir dois momentos no matrimônio: matrimônio *in fieri* e matrimônio *in facto esse*. “(...) o matrimônio em sentido próprio é a comunidade ou sociedade conjugal – quer dizer, o matrimônio *in facto esse* –. Ao matrimônio *in fieri* – à celebração – se aplica o termo matrimônio por extensão”<sup>33</sup>.

Apesar de utilizar, em vários cânones, o termo contrato, o CIC de 1983, no c. 1055, § 1, aborda o matrimônio como *fædus* (“*matrimoniale fædus ...*”), que podemos traduzir como aliança, pacto, contrato, etc. Porém, neste cânão a tradução que melhor expressa a mente do Legislador é aliança. Segundo o Dicionário Aurélio, aliança tem os seguintes sentidos, entre outros: “ajuste, pacto, *união por casamento* (grifo nosso); cada um dos pactos que Deus fez com os homens; e relação estabelecida entre indivíduos ou grupos sociais através de casamentos ordenados (...)”<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> DH 3700.

<sup>30</sup> BERNARDEZ CANTÓN, A. *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico*, p. 44.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>32</sup> HORTAL, J. *O que Deus uniu*, p. 23.

<sup>33</sup> FORNÉS, J. El sacramento del matrimonio (Derecho Matrimonial). In: ARRIETA, J.I. et. al. *Manual de Derecho Canonico*, p. 605.

<sup>34</sup> DICIONÁRIO ELETRÔNICO AURÉLIO. *Aliança*.

Assim vai nos ensinar Cifuentes: “Ninguém pode negar a relevância que tem esta aliança: é a causa eficiente do matrimônio. (...) Daí a importância decisiva da vontade dos cônjuges para determinar a validade do matrimônio, já que só pelo consentimento livre e legitimamente manifestado, se origina um matrimônio concreto. Se a coincidência das vontades faltou ou foi viciada por alguma razão, o matrimônio é inválido e a lei não pode suprir com procedimentos formais essa falta de consentimento.”<sup>35</sup> O consentimento necessário para se estabelecer essa aliança conjugal pode ser expresso tanto por palavras quanto por sinais<sup>36</sup>.

O grande García Faílde ensina que “o consentimento dos contraentes, precisamente por ser a causa subjetiva, única e insubstituível, eficiente, da existência da cada ‘*totius vitae consortium*’ concreto, constitui como que o centro de todo o sistema matrimonial canônico tanto substantivo quanto processual”<sup>37</sup>.

Ao comentar o c. 1057, § 1, do atual CIC (“O matrimônio é produzido pelo consentimento legitimamente manifestado entre pessoas juridicamente hábeis; esse consentimento não pode ser suprido por nenhum poder humano”), Vincenzo Fagiolo ensina: “segue-se que o matrimônio, na sua realidade concreta, depende não somente do livre encontro do homem com a mulher, mas também de um princípio de ordem superior: a vontade de Deus, que, se deixou à livre vontade humana o concretizar-se ou não o vínculo, a ela não deixou a liberdade de continuá-lo ou rompê-lo à vontade. (...) Por querer divino foi decretado que a formação do vínculo matrimonial entre os dois sexos seja deixada à livre determinação dos contraentes, que nenhum poder humano pode validamente suprir”<sup>38</sup>. O próprio c. 1057, § 2, fala da irrevocabilidade dessa aliança contraída no matrimônio. Por isso que, apesar da contratualidade do matrimônio, temos de concordar com Cifuentes que o contrato não pode coincidir com o matrimônio, por não ser a sua essência. Aquilo que se busca

no sacramento do matrimônio não é a simples celebração de um contrato, mas de uma aliança para se aderir a um estado de vida, ou seja, através de um momento meramente contratual os contraentes aderem a um estado de comunhão de vida toda<sup>39</sup>. Daí podermos dizer que a essência do matrimônio *in facto esse* está no *consortium totius vitae*, ou seja, na relação jurídica de comunidade de vida toda, regulamentada pelo direito natural e divino. Tal comunidade de vida toda que vem expressar a comunhão de vida toda existente entre Deus e a criação, entre Deus e a Humanidade, entre Jesus Cristo e sua Igreja. No matrimônio, além da geração e educação da prole, os cônjuges devem buscar uma integração tal de vida que lhes possibilite uma plena comunhão sexual, física, material, espiritual, volitiva, moral e intelectual. “É este o caráter próprio do matrimônio, que se distingue essencialmente de qualquer outra união que possam contrair duas pessoas em razão de fins particulares: econômicos, organizativos, culturais, etc”<sup>40</sup>.

Sendo esta aliança toda própria, assumida como uma “aliança no Senhor”, em que a condição da eclesialidade é fundamental, para os cristãos ela se reveste de uma outra característica toda particular que, à luz do c. 1055, § 2, não pode ser deixada de lado. Diz o cânon: “Portanto, entre batizados não pode haver contrato matrimonial que não seja, ao mesmo tempo, sacramento”. A inseparabilidade do contrato e do sacramento é doutrina comum no Magistério eclesiástico<sup>41</sup> e, nos termos do c. 1055, § 1, é o mesmo contrato natural entre homem e mulher que Cristo elevou à dignidade de sacramento. “Afirmar que esse contrato matrimonial é, além do contrato matrimonial, SACRAMENTO é afirmar que dito contrato tem, além de suas virtualidades próprias, a potencialidade característica do sacramento do matrimônio de inserir a vida dos cônjuges na missão redentora de Cristo e da Igreja, de causar nos côn-

<sup>35</sup> CIFUENTES, R. L., *Novo Direito Matrimonial Canônico*, p. 14.

<sup>36</sup> INOCÊNCIO III. Carta *Cum apud sedem*. In: DH 756.

<sup>37</sup> GARCÍA FAÍLDE, J. J. *La nulidad matrimonial hoy*. p. 27.

<sup>38</sup> FAGIOLO, V. In: PINTO, P. V. *Commento al Codice di Diritto Canonico*. p. 618.

<sup>39</sup> CIFUENTES, R. L. *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>40</sup> CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico-pastorale*. p. 167.

<sup>41</sup> Entre outros pode-se citar: INOCÊNCIO III. Carta *Cum ex iniuncto* (DH 769); EUGÊNIO IV. *Bula sobre a união com os armênios Exsultate Deo* (DH 1327); CONCÍLIO DE TRENTO, 24.<sup>a</sup> Sessão (11 de novembro de 1563), can. 1 (DH 1801); PIO VI. Carta *Deesemus nobis* (DH 2599). Para um maior elenco, remetemos a DH k9a.

judges a graça do estado que os ajude a cumprir seus deveres de esposos cristãos e de pais de famílias cristãos”<sup>42</sup>. Assim, entre batizados contrato e sacramento são inseparáveis, como nos ensina Chiappetta: “Não existe, entre eles, contrato matrimonial que não seja sacramento, nem sacramento que não seja contrato matrimonial. Contrato e sacramento formam uma única realidade, pela qual o sacramento não pode ser considerado como qualquer complemento ou acessório ao contrato. A identidade entre um e outro é perfeita”<sup>43</sup>.

No *Syllabus*, Pio IX condena as proposições que dizem que o sacramento é apenas um acessório ao contrato, sendo apenas uma bênção nupcial, e que entre os cristãos pode se dar um verdadeiro matrimônio em virtude do contrato civil sem ser sacramento<sup>44</sup>.

Segundo Domingues, ao comentar o CIC de 1917, o sacramento só se dava no momento da celebração do contrato, não se identificando com o vínculo resultante dele. De acordo com sua opinião, o matrimônio não é um sacramento que imprime caráter, não é permanente, em que pese não se poder contrair novo matrimônio enquanto existir o vínculo do primeiro<sup>45</sup>.

Não podemos concordar com a opinião do autor. Concordamos que o matrimônio não imprime caráter em sentido estrito, tal como o batismo, a confirmação e a ordem. Mas se o sacramento não permanece no vínculo, não podemos mais falar de sacramento. Pelo menos não mais poderemos falar que o matrimônio seja um sacramento da união esponsal indissolúvel, perpétua, irrepitível, portanto, que *permanece* na História, entre Jesus Cristo e a Igreja.

Porém, entendendo que o sacramento se dá no contrato e na permanência do vínculo, podemos dizer que, de certa forma, o matrimônio imprime uma *espécie de caráter*. A característica fundamental do caráter é a sua irrepitibilidade. Ora, enquanto permanecer o vínculo matrimonial, e não ape-

nas no momento do contrato, é impossível contrair novo matrimônio (salvo dispensa *super rato*). Ainda que haja dúvida quanto à validade do vínculo existente, a proibição ainda existe até que se prove o contrário, nos termos do c. 1060.

Aqui podemos fazer a relação entre o sacramento do matrimônio e o da eucaristia. Nesta, o sacramento permanece enquanto permanecerem as aparências das espécies, também no matrimônio o sacramento permanece enquanto permanecer o vínculo. Chiappetta irá nos dizer: “Tal doutrina, (...), é feita sua por Pio XI na Encíclica *Casti Connubii*; ‘o sacramento do matrimônio pode ser considerado sob dois aspectos: enquanto se celebra e enquanto permanece após a sua celebração. Ele, de fato, semelhante à Eucaristia, que é sacramento não só quando acontece, mas também enquanto perdura: *sacramentum permanens*. Do mesmo modo, até que os cônjuges estiverem vivos, sua união é sempre sacramento de Cristo e da Igreja’. Pode-se dizer que o sacramento do matrimônio opera nos esposos uma consagração permanente, análoga àquela dos sacramentos que imprimem caráter (batismo, confirmação e ordem sacra). Por isso, os esposos cristãos possuem na Igreja um estado particular próprio, com obrigações e direitos específicos”<sup>46</sup>.

Assim, podemos considerar tanto o matrimônio *in fieri* (celebração) quanto o matrimônio *in facto esse* (permanência do vínculo e *consortium totius vitae*) como sacramento, podendo entendê-los como dois momentos diferentes e inseparáveis de uma mesma realidade, o sacramento do matrimônio em sua totalidade *permanente* na história de vida do casal que o assume.

#### 4. O DIREITO NATURAL E CANÔNICO DE CONTRAIR O *FÆDUS*

Não é de nosso interesse tratar de quem não pode contrair a aliança matrimonial.

Por ser um direito natural e, para os que têm fé, também divino o acesso ao matrimônio, há autores que não admitem a oposição, por parte da

<sup>42</sup> GARCÍA FAÍLDE, J. J. *op. cit.*, p. 56.

<sup>43</sup> CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canonico*. p. 168.

<sup>44</sup> PIO IX. *Syllabus*, § VIII, 66, 73. In: DH 2966, 2973.

<sup>45</sup> DOMINGUES, L. M. *op. cit.*, p. 434.

<sup>46</sup> CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canonico*. p. 169.

autoridade civil ou eclesiástica, de impedimentos perpétuos ou absolutos. Admitem apenas a oposição de impedimentos temporários e relativos a determinada situação ou em relação à união de uma pessoa com determinada pessoa. Pregam ainda que, para a proibição ser perpétua, somente a pessoa pode abdicar dele<sup>47</sup>. Em vista disto, pode-se afirmar que o *ius connubii* (direito ao matrimônio) é de direito natural, pessoal e intransferível<sup>48</sup>. Somente quanto ao seu exercício depende de ato livre anterior, é que fica ele totalmente descartado. Não sendo desta maneira, a pessoa não pode abrir mão dele. Pode se manter celibatário ou virgem, como diz São Paulo (1Cor 7,8-11), mas o direito ao matrimônio continua a existir para ser exercido à hora em que seu titular quiser.

Tão importante é o direito ao matrimônio que todas as legislações o contemplam como um dos direitos fundamentais da pessoa humana e somente por graves e justas razões restringem-no. Ainda que reste dúvida quanto à habilitação ou não da pessoa para contrair ou não o matrimônio, até que não se prove o contrário deve-se presumir pela possibilidade de seu exercício. Por ser um direito inalienável, sua limitação ou proibição, se não estiverem fundadas em adequadas e graves razões, constituem, como afirma Paulo VI, na *Populorum progressio*, uma clara violação da dignidade humana, pois, “sem direito inalienável ao matrimônio e à procriação não há dignidade humana”<sup>49</sup>. E, se houver leis limitativas, estas devem ser interpretadas restritivamente, segundo Hervada<sup>50</sup>.

Por ser esse um direito natural e divino, a Igreja possui sobre ele competência própria e originária, diante do que determina o c. 1059: “O matrimônio dos católicos, mesmo que somente uma das partes seja católica,

<sup>47</sup> LOBO, A. et. al. *Comentarios al Código de Derecho Canónico*. p. 482 (ao comentar a posição de Blat).

<sup>48</sup> GARCÍA FAÍLDE, J. J. *op. cit.*, p. 16.

<sup>49</sup> PAULO VI, Papa. Encíclica *Populorum progressio* 37. In: DH 4455.

<sup>50</sup> HERVADA, J. In: LOMBARDIA, P. & ARRIETA, J. I. *Código de Derecho Canónico*. p. 628.

rege-se não só pelo direito divino, mas também pelo canônico, salva a competência do poder civil sobre os efeitos meramente civis do matrimônio”. A Igreja possui competência própria sobre o matrimônio de seus fiéis, aqueles nela batizados ou nela recebidos e que, em ambas as hipóteses, não se tenham dela afastado por um ato formal, segundo os c.c. 1117 e 1124.

Por essa dupla regência (natural e divina), voltamos aos ensinamentos de Chiappetta, que afirma: “a autoridade exclusiva da Igreja sobre o vínculo matrimonial dos católicos é uma consequência direta da inseparabilidade entre contrato e sacramento, afirmada no c. 1055, § 2. É fundamentada também sobre a particular importância que tem o matrimônio ainda que prescindindo de seu caráter sacramental, na vida religiosa dos fiéis, da família e da própria comunidade eclesial. É, por outro lado, de se notar que entre o c. 1059 do novo Código, o qual limita a competência da Igreja ao matrimônio dos católicos, e o c. 1016 do Código pio-benedictino, que estende a competência da Igreja sobre todos os batizados, não existe nenhum contraste, pois o c. 1059 não entende afirmar um princípio doutrinal, mas somente estabelecer uma norma disciplinar de fato, justificada pela experiência ecumênica (...). A isenção dos batizados não católicos das leis matrimoniais da Igreja constitui uma das mais notáveis inovações do Código atual”<sup>51</sup>.

Quanto à competência das Igrejas que não estejam em plena comunhão com a Sé de Roma, é de cada Igreja e a Igreja Católica assim o reconhece, conforme o Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (UR), do Concílio Vaticano II<sup>52</sup>. Convém lembrarmos que o Romano Pontífice tem autoridade sobre matrimônios não católicos quando usa do instituto do *privilegio petrino*<sup>53</sup>.

Assim, “compete em particular à Igreja estabelecer os requisitos necessários para a validade e liceidade da celebração matrimonial (c.1108ss.), declarar autenticamente os impedimentos matrimoniais de direito divino e cons-

<sup>51</sup> CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canónico*. p. 173-174.

<sup>52</sup> UR 16. In: COD. p. 917.

<sup>53</sup> Remetemos para a obra de Rubens Miraglia ZANI. *Casamentos nulos*. p. 20.

tituir para os batizados os impedimentos de direito eclesiástico, julgar por direito próprio as causas matrimoniais dos batizados (c. 1671), conceder a dispensa 'super rato' (c. 1698), punir os atentados contra o matrimônio (c. 194, § 1, n. 3; 694, § 1, n. 2; 1041, n. 3; 1044, § 1, n. 3; 1394), etc"<sup>54</sup>.

E. por ser originária, própria e independente por direito divino, a competência da Igreja não está vinculada a nenhuma autoridade humana. Perfeita e plena por compreender toda a autoridade sobre o matrimônio de seus fiéis, ou seja, autoridade legislativa, judicial e penal, tanto sobre o próprio sacramento quanto sobre seus efeitos. Pio VI, na *Carta Deesemus nobis*, deixa bem clara esta situação, ao responder ao Bispo de Mottola sobre como deveria ser interpretado o c. 12 da 24ª Sessão do Concílio de Trento<sup>55</sup>. Condenando as proposições do Sínodo de Pistóia, realizado de 18 a 28 de setembro de 1786, Pio VI, pela *Constituição Auctorem fidei*, define: "58: A proposição que estabelece que os esposais propriamente ditos contêm um ato meramente civil, que dispõe sobre a celebração do matrimônio e que devem sujeitar-se inteiramente às prescrições das leis civis, como se o ato que dispõe a um sacramento não estivesse sujeito por essa razão ao direito da Igreja, é falsa, lesiva ao direito da Igreja enquanto aos efeitos que provêm dos esposais em virtude das sanções canônicas e derogativa da disciplina estabelecida pela Igreja. 59: A doutrina do Sínodo que afirma que 'originariamente só à suprema autoridade civil correspondia opor ao contrato do matrimônio impedimentos do gênero que o fazem nulo e se chamam dirimentes, direito originário' que se disse além disso 'estar conexo essencialmente com o direito de dispensá-los', acrescentando que, suposto assentimento ou conivência dos príncipes pode a Igreja constituir justamente impedimentos que dirimem o contrato mesmo do matrimônio', como se a Igreja não houvera sempre podido e não pudera constituir por direito próprio nos matrimônios dos cristãos impedimentos que

<sup>54</sup> CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canônico*. p. 174. Remetemos ainda para a outra obra do mesmo autor: *Il matrimonio: nella nuova legislazione canonica e concordatária*. p. 450-52.

<sup>55</sup> DH 2599.

não só impedem o matrimônio, mas que o fazem nulo quanto ao vínculo, pelo qual estão unidos os cristãos, ainda que em terra de infiéis, e dispensar deles: é fato dos cânones 3, 4, 9 e 12 da sessão 24 do Concílio de Trento e herética. 60: (...) enquanto atribui à autoridade civil o direito de abolir ou restringir os impedimentos estabelecidos ou aprovados por autoridade da Igreja e igualmente pela parte que supõe que a Igreja pode ser despojada pela autoridade civil do direito de dispensar sobre os impedimentos por ela estabelecidos ou aprovados, é subversiva da liberdade e da autoridade da Igreja, contrária ao Tridentino e proveniente do princípio herético acima condenado"<sup>56</sup>.

Essa competência originária da Igreja muitas vezes entrou em choque com a competência do Estado.

No Brasil, chegou-se a uma solução bastante razoável para se evitar o conflito.

É possível, conforme determina a Lei n.º 6015/73, o casal processar a sua habilitação civil tanto antes como depois do casamento religioso e inscrever este último no Registro Civil, para que possa provocar os efeitos meramente civis do mesmo. A lei complementar ao c. 1067 exige a habilitação para o casamento civil para a preparação ao casamento religioso<sup>57</sup>.

"Como se observa, a lei brasileira facilita amplamente o processo para o reconhecimento dos efeitos civis do matrimônio religioso reconhecido, isto, católico, do protestante, do muçulmano e do israelita. Não se admite, porém, o que se realiza em terreiros de macumba, centros de baixo espiritismo, seitas umbandistas, etc., que não correspondem às formas religiosas reconhecidas pela lei. É muito positiva a orientação pastoral seguida no Brasil no sentido de realizar **apenas** (grifo nosso) a cerimônia do casamento canônico para depois fazer a sua inscrição no Registro Civil. Desta maneira fica bem gravada na consciência dos nubentes que só existe para eles um verdadeiro casamento — o religioso — que a inscrição no Registro Civil tem um valor limitado aos seus

<sup>56</sup> DH 2658-2659.2660 (2.ª parte).

<sup>57</sup> CNBB. *Código de Direito Canônico: Legislação complementar*.

efeitos civis; e que o matrimônio produzirá seus efeitos tantos civis como religiosos a partir da celebração do casamento religioso”<sup>58</sup>.

Assim, fiel aos seus próprios ensinamentos, a Igreja não pode abrir mão de seu direito de legislar sobre o matrimônio de seus fiéis, definindo quem pode ou não contraí-lo, em que pese o seu respeito às legislações civis das várias nações pelas quais se encontra espalhada no mundo inteiro. Isto também nos garante uma disciplina comum e universal e dá aos seus fiéis a segurança necessária quando decidirem exercer seu direito natural de contrair a aliança matrimonial.

## 5. CONCLUSÃO

A própria Igreja reconhece a importância da celebração do casamento civil como forma de resguardar os direitos de cada uma das pessoas da família, principalmente dos filhos.

Já não há mais aquela condenação, quase que chegando a um anátema, que passou a existir de forma mais acentuada no século passado. O que a Igreja condena nas legislações civis é a possibilidade de que muitas delas oferecem de se conseguir o divórcio. Destrói-se, assim, o vínculo matrimonial civil e está aberta a porta para que os divorciados entrem numa segunda ou mais uniões, além de contribuir para a formação de uma mentalidade divorcista, anti-humanista e anti-evangélica. Se aqueles que se divorciam não têm uma vida eclesial muito ativa, pouco se lhes dá. Porém, isto atinge também pessoas que têm consciência de sua responsabilidade diante de Deus, da Igreja, do outro e do mundo, e sabem que o que estará em jogo é a sua salvação eterna. Queremos deixar claro que, neste trabalho, não estamos simplesmente condenando os que já se divorciaram. Este assunto exige muitas e profundas reflexões e este não é o lugar nem o momento.

<sup>58</sup> CIFUENTES, R. L. *op. cit.*, p. 155.

Na Igreja só conhecemos dois estados: o celibato e o matrimônio. Todavia, os que escolhem o primeiro são uma minoria em vista do grande número de fiéis que buscam realizar-se no sacramento do matrimônio.

Por isso, precisamos levar nossos fiéis, que buscam o sacramento do matrimônio, a compreenderem a importância de seu ato, não só para suas vidas, mas para a vida de seus filhos, da Igreja e da própria sociedade como um todo. Têm os noivos que compreender que o mistério que vivem no sacramento do matrimônio é um sinal eficaz do mesmo mistério que une Jesus Cristo à Igreja, numa comunhão de vida toda, assumida numa **aliança** irrevogável de amor, assumida também “no Senhor” e para uma comunhão de vida toda.

Esse *fœdus matrimonialis* conduz marido e mulher a esse *consortium totius vitæ*, irrepitível e indissolúvel como irrepitível e indissolúvel é a união Cristo-Igreja, onde buscarão, à luz do mistério de Cristo e da Igreja, uma comunhão de vida em todos os aspectos. Comunhão essa que deverá ser fecunda, como fecunda é a união Cristo-Igreja. Assim como Jesus Cristo, o Esposo, e a Igreja, a Esposa, geram sempre novos filhos para Deus, da mesma forma deverão marido e mulher gerar filhos para si, para Deus e para o mundo, num sinal da perpetuidade da aliança assumida e concretizada na História. Nunca poderemos nos esquecer das palavras de São Paulo, referindo-se ao matrimônio: “Este mistério é grande: eu afirmo em relação a Cristo e à Igreja” (Ef 5,33).

## Bibliografia

### I – FONTES:

BÍBLIA – *Tadução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1994. 2480 p.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. In: ALBERIGO, G. et. al. (Coord.). *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*. Edizione bilingue. Bologna: Dehoniane, 1991. p. 849-900.

\_\_\_\_\_, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo *Gaudium et Spes*. In: ALBERIGO, G. et. al. (Coord.). *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*. Edizione bilingue. Bologna: Dehoniane, 1991. p. 1069-1135.

\_\_\_\_\_, Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio*. In: ALBERIGO, G. et. al. (Coord.). *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*. Edizione bilingue. Bologna: Dehoniane, 1991. p. 890-920.

EUGÊNIO Pp IV. Bula *Unionis Armenorum*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 549-552 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

INOCÊNCIO Pp III. Carta *Cum apud sedem*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 335 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

\_\_\_\_\_, Carta *Gaudeamus in Domino*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 335 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

JOÃO PAULO Pp II: *Matrimônio, amor y fecundidad*: Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio. Barcelona: Palabra, 1988 (Tradução: *L'Osservatore Romano* en español). 281 p.

PAULO Pp VI. Carta Encíclica *Populorum Progressio*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 1237-1247 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

PIO Pp VI. Constituição *Auctorem fidei*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 674-709 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

\_\_\_\_\_, Carta *Deesemus nobis*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 673-674 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

PIO Pp IX. Sylabus. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 752-763 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

PIO Pp XI. Carta Encíclica *Casti connubii*. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Versión castellana de la 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999. p. 939-951 (Tradução coordenada por Domènec Guimerà).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Código de Direito Canônico: e legislação complementar*. São Paulo: Loyola, 1987. 874 p.

## II – AUTORES:

ALIAGA-GIRBÉS, E. *Compendio de teologia del matrimonio*. 2. ed. Valência: EDICEP, 1994. 246 p.

ALONSO LOBO, A. et. al. *Comentarios al Código de Derecho Canónico*. v. II. Madrid: BAC, 1963. 912 p.

BERNARDEZ CANTÓN, A. *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico*. 9.66 ed.. Madrid: Técnos, 1998. 302 p.

BORTOLINI, J. *Os sacramentos em sua vida*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. 155 p.

CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico-pastorale*. v. II. Napoli: Dehoniane. 1988. 1298 p.

\_\_\_\_\_, *Il matrimonio: nella nuova legislazione canonica e concordataria*. Roma: Dehoniane. 1990. 904 p.

CIFUENTES, R. L. *Novo Direito Matrimonial Canônico*. Rio de Janeiro: Marques-Saraiva, 1988. 505 p.

Dicionário Eletrônico Aurélio.

FLÓREZ, G. *Matrimonio y Familia*. Madrid: BAC, 1995. 285 p. (Sapientia Fidei – Serie Manuales de Teología).

FORNÉS, J. El sacramento del matrimonio. In: ARRIETA, J. I. et. al. *Manual de Derecho Canónico*. 2. ed. Pamplona: EUNSA, 1991. p. 605-699.

GARCÍA FAÍLDE, J. J. *Nulidad matrimonial, hoy*. 2. ed. Barcelona: Bosch, 1999. 699p.

HEUSCHEN, J. Cântico dos Cânticos. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971. Colunas 237-240.

HORTAL, J. *O que Deus uniu*: lições de Direito Matrimonial Canônico. São Paulo: Loyola, 1991. 192 p.

LACAN, M.-F. Adulterio. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971. Colunas 22-23.

- LATOURELLE, R. Igreja. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. 1094 p.
- LOMBARDIA, P.; ARRIETA, J. I. *Código de Derecho Canonico*. Pamplona: EUNSA, 1984. 1227 p.
- MATEOS, J.; CAMACHO, F. *Evangelho: figuras e símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1992. 217 p.
- MIGUÉLEZ DOMINGUÉZ, L. et. al. (Org.). *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*. 5. ed. Madrid: BAC, 1959. 1092 p.
- PINTO, V. (Org.). *Commento al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Urbaniana University Press, 1985. 1162 p.
- PISO, A. *Igreja e Sacramentos: Renovação da Teologia Sacramentária na América Latina*. Roma: 1995. 257 p. (Tese Gregoriana – Serie Teologia 3).
- \_\_\_\_\_, *Teologia Sacramentária Geral*. Ribeirão Preto, 1992 (Apostila, Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto – CEARP). 92 p.
- RINCÓN-PÉREZ, T. *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*. Pamplona: EUNSA, 1998. 365 p.
- ROCCHETTA, C. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ROSATO, P. *Introdução à Teologia Sacramentária*. São Paulo: Loyola, 1999. 135 p.
- WIÉRNE, P.-J. Casamento. In: LÉON-DUFOUR, X. (Org.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1987. 1117 p.
- ZANI, R. M. *Casamentos nulos*. Aparecida: Santuário, 2000. 62 p.

Pe. Luiz Henrique Bugnolo é Mestre em Direito Canônico pelo Instituto de Direito Canônico da Pontifícia Faculdade de Teologia “Nossa Senhora da Assunção” e Professor de Direito Canônico no Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto – CEARP (Instituto de Teologia “Dom Miele”).

## A QUESTÃO URBANA: PENSANDO A METRÓPOLE PAULISTANA DO SÉCULO XXI

*Dra. Amália Inês Geraiges de Lemos*

### ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS SOBRE O ESPAÇO

Antes de falar da metrópole, vamos analisar o conceito e o conteúdo do espaço geográfico. O espaço geográfico é a categoria maior que contém os lugares, as paisagens, as regiões e os territórios. Por exemplo, a metrópole paulistana é um espaço constituído por lugares, paisagens, regiões e territórios.

As categorias espaço e tempo existem a partir da consciência do homem. Embora ao longo do processo histórico não se as tenha concebido como uma unidade, hoje cada vez mais, é necessário ter uma visão de conjunto. A relação espaço-tempo nos dá a perspectiva de totalidade com a qual temos de analisar a questão urbana, quer se trate de uma pequena cidade ou de uma metrópole. Nessa situação o que é o espaço? Como defini-lo?

Não queremos dar uma lista de conceitos dos mais diversos geógrafos das diferentes escolas que fizeram a formação do pensamento geográfico, só direi que é o ambiente onde os seres vivos existem, se desenvolvem, realizam a sua existência. Desse espaço genérico, nos interessa ver o do homem. Como Milton Santos diz, o espaço é a sua morada e também a sua prisão. Ele é o significado e o produto da sua existência e ao mesmo tempo o lugar onde se realizam todas as ações sociais. O espaço é produto e a mesmo tempo produção de todas as manifestações da sociedade. Numa sociedade de classe ou de grupos diferentes, o espaço é igualmente uma expressão dessa realidade.

As cidades modernas se apresentam como as mais complexas estruturas construídas pela sociedade, e representam uma união indissolúvel do espaço e do tempo. Não podemos deixar de considerar na análise da metrópole, a relação dialética lugar-mundo.

Definimos cidade hoje como uma região de lugares e, ao mesmo tempo, um lugar, porque ela é uma totalidade, o que significa ter suas próprias leis de ação e realização.

Como considerar o lugar hoje? Historicamente a geografia era definida como a disciplina que estudava os lugares. Mas o conceito de lugar era sustentado exclusivamente nas formas físicas: planícies, planaltos, montanhas, rios, etc. Diferentes momentos teórico-metodológicos das ciências como um todo e da geografia em especial deram outro conteúdo aos conceitos de lugar e de territórios.

Um lugar é entendido como um âmbito de base territorial que se define pelo seu caráter ou conjunto de significados associados a esse âmbito. Os lugares a que nos referimos como um componente de nossa identidade de sujeitos, como centro de significados, como condição da própria existência, foco de vinculação emocional para os seres humanos, como contexto para as nossas ações; o lugar como expressão de paisagem e cultura, de experiências e significações diferenciadas. O lugar concentra os pensamentos e os sentimentos de seus habitantes, dando conteúdo e formando novas territorialidades. Lugar, dentro desta nossa interpretação, tem um denso conteúdo de cotidianidade marcado pela cultura e pelo imaginário. A história de um lugar engloba a do mundo e a da sociedade, afirmamos consultando Lefebvre.

No lugar habitam os homens todos juntos, vivendo, unindo-se, emocionando-se. No lugar se identificam os conflitos e as alianças que lhe dão vitalidade. É onde os homens exercitam sua condição de cidadãos; o mundo os objetiviza (os torna objetos); é no lugar que os homens se humanizam ou se tornam selvagens. Nos lugares, o espaço e o tempo constroem e reconstroem incessantemente a habitabilidade dos seres humanos.

Mas, há outras concepções de lugar, com um conteúdo mais econômico-político. Assim Milton Santos<sup>1</sup> se expressa: "...o lugar como a extensão do acontecer homogêneo ou do acontecer solidário que se caracteriza por dois

<sup>1</sup> SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 37.

gêneros de constituição: uma é a própria constituição territorial, a outra é a norma, a organização, os regimes de regulação". Continua o autor nos informando que: "(...) é pelo lugar que revemos o mundo e o ajustamos à nossa interpretação, pois, nele o recôndito, o permanente, o real triunfam, afinal, sobre o movimento, o passageiro, o imposto de fora". A partir dos conceitos de território, de normas e regimes de regulação, há nesta definição outra forma de aceitar o tempo que integra esse lugar.

O lugar, o espaço vivido, está intimamente ligado às experiências e ao tempo próprio delas, que é o cotidiano. O cotidiano dá essência ao lugar. "A vida cotidiana –nos diz Agnes Heller– é a vida de todo homem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico". Continua a autora afirmando que não se pode fugir da cotidianidade e que todo homem por mais "insubstancial" que seja, também não vive exclusivamente da cotidianidade<sup>2</sup>.

Ao nos referirmos ao lugar que nos identifica e dá sentido à nossa existência e à nossa cotidianidade, que sentido podem ter os milhões de habitantes de nossa cidade que habitam em lugares tão carentes e tão sem qualidade de vida?

Todas as identidades são construídas. O essencial é saber como, do que, por quem, e para que se constroem essas novas identidades. A construção da identidade se realiza com elementos do lugar, da história, da biologia, das instituições produtivas e reprodutivas, a memória coletiva e as fantasias pessoais, os aparelhos do poder e as revelações religiosas. Mas os indivíduos, os grupos sociais, e as sociedades processam todos esses elementos e os reordenam em seu sentido, segundo as determinações sociais e os projetos culturais implantados na sua estrutura social e no marco espacial. Toda construção social da identidade sempre se realiza num contexto marcado pelas relações de poder. Castells considera também o que denomina de "identidades territoriais" de base local onde as pessoas se socializam e interatuam em seu entorno local: nos bairros, nas cidades, nos subúrbios residenciais e constroem redes sociais

<sup>2</sup> Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. p. 17.

entre seus vizinhos. Constroem-se aí redes de identidades de base local. Nos movimentos sociais urbanos, as pessoas se descobrem e defendem interesses comuns, onde se compartilham situações de vida e se constroem novos sentidos para aquele lugar e as condições pelas quais se luta. Ao longo da história, a cidade vai produzindo novos sentidos aos seus lugares e ao espaço construído, resultado de um processo em constante conflito de interesses e valores dos diferentes atores sociais em oposição.

Monsenhor Tarcísio Justino Loro<sup>3</sup> escreveu um artigo no qual considera o “espaço como direito do cidadão”, e arrola algumas categorias desse espaço vital para a existência do cidadão. O autor fala do espaço do mercado, espaço do poder, espaço da circulação, espaço de instrução, espaço do trabalho, espaço da violência, espaço da moradia. Todas essas subdivisões pertencem a uma única categoria maior que é a do espaço geográfico. Segundo Lefebvre, é nele que os homens produzem e se reproduzem na sua prática espacial, formando lugares, territórios, paisagens e regiões. Os espaços também são lugar de representação onde a sociedade se representa, e o espaço monumental é o jogo das substituições entre o religioso, o político e o econômico que trocam simbolicamente seus atributos do poder.

### OS ESPAÇOS DA METRÓPOLE PAULISTANA NO SÉCULO XXI

A nossa cidade de São Paulo, a qual tomarei como referência para a exposição, é uma metrópole, tanto nacional como latino-americana, só superada pela cidade do México.

O que significa ser metrópole? Como se formou? Ser metrópole não é só uma forma espacial, é antes de mais nada expressão de um processo civilizatório, onde se realiza o mais alto grau hierárquico da dimensão e de

<sup>3</sup> LORO, Tarcísio Justino. Jornal *O São Paulo*, São Paulo, 25 abr. 2001, p. 4.

qualidade do processo de urbanização, onde as pessoas conseguiriam, a partir de uma divisão do trabalho, viver com menos exclusão, com menor grau de desigualdade.

O processo de metropolização na sua relação com o resto do país e em seu próprio território é uma categoria histórica, seu conteúdo muda no curso do tempo formando e relacionando novos espaços. Este espaço, que Milton Santos define como “acumulação desigual dos tempos”, foi produto das relações de dois grandes atores sociais: a burguesia e a classe operária. Estas relações destruíram antigas formas e construíram novas, que podemos periodizar considerando três momentos determinantes:

De 1880 a 1950: A metrópole comercial ou dos fazendeiros do café, como a denomina Pierre Monbeig<sup>4</sup>. Nesta cidade o espaço era compacto, contido, fechado, como uma proteção contra a imensidão que a rodeava. A praça, a igreja e a rua são os lugares públicos por excelência e os centros de socialização da população urbana não muito numerosos. A praça da Sé, o largo de São Francisco, o largo de São Bento, a praça da República e até a Avenida Paulista são as áreas de concentração das atividades urbanas. Há uma mistura do espaço residencial com o das atividades urbanas: comércio, serviços, atividades cultural-intelectuais e administrativas, entre outras. No espaço compacto, as ruas tortuosas mostram a não existência de meios mecânicos de circulação de pessoas e mercadorias. A cidade é do pedestre e o tamanho dela não era superior a três quilômetros para permitir a circulação. No começo do século, com a intensificação dos meios técnicos, há necessidade de abrir novos lugares para torná-los aptos aos novos meios de circulação. O trem e o bonde abrem e formam novos bairros com outras perspectivas. A ferrovia expande a cidade e as suas margens localiza-se a produção

<sup>4</sup> Pierre Monbeig, professor francês, fez parte do grupo de professores europeus contratados para fundar a universidade de São Paulo em 1934. Era geógrafo e escreveu uma obra clássica sobre a ocupação e formação do Estado de São Paulo: *Pioneiros e fazendeiros*. São Paulo: Hucitec, 1985.

industrial e os bairros operários. Castells afirma que neste processo “se assiste à subordinação total do marco urbano às exigências e aos ritmos das unidades produtivas”.

Do ponto de vista urbanístico, o plano Haussmann<sup>5</sup>, realizado em Paris, era o modelo a seguir e o sistema de grandes bulevares e praças são traçados em todas as cidades a partir do Rio de Janeiro, na época a capital da República. Junto com este plano urbanístico surgem as preocupações concretas com infra-estruturas, higiene, moradia, solo, que paulatinamente vão mercantilizando-se e implantando uma segregação sócio-espacial, que até esse momento nas nossas cidades não eram tão evidentes.

Era o tempo em que “ir à cidade”, significava ir ao centro. Praticavam-se os atos corriqueiros da vida urbana: fazer compras, resolver problemas em repartição pública, ir ao cinema. Os cinemas eram lugares de luxo e riqueza que se freqüentavam para “ver e ser visto”: Marabá, Marrocos, Ipiranga, Olido... os nomes evocavam fausto e fantasia. Era o tempo em que os pobres não existiam em tanta quantidade e não estavam no centro.

De 1950 a 1980: A metrópole industrial. A cidade tem grande necessidade de espaço para se expandir e abrigar os milhões de migrantes e as novas atividades. Força de trabalho e produção industrial, eis o binômio com que o capitalismo concorrencial produz a metrópole paulistana, constituída pelos lugares dedicados à produção -indústria com capitais internacionais- e os lugares definidos para o consumo -comércio, residências e serviços.

A paisagem é formada por uma população enxotada do campo e jogada na cidade e a qual nunca perguntaram se tinha vocação urbana para aceitar a ideologia da vida fácil, do enriquecimento rápido, da vida com o conforto da modernidade: luz, água corrente, telefone, escolas, moradia de tijolos e tetos de telhas, lazer ... enfim, “o brilho das luzes da cidade” que trouxeram a São Paulo quase 5 milhões de migrantes predominantemente nordestinos e mineiros.

Este segundo período mostra uma metrópole que se apresenta em uma crise urgente de moradia, de infraestrutura, de condições e qualidade de vida que nada tem que ver com as perspectivas sonhadas. O final dos anos 70 apresenta uma sociedade organizada em movimentos sociais para lutar pelos grandes problemas urbanos e a nova consciência sobre a questão ambiental que se formava com a magnitude da cidade e das massas metropolitanas. Houve massificação da sociedade urbana e, conseqüentemente, uma massificação dos lugares: loteamentos em massa para populações em massa massificaram as formas de vida e as mentalidades na metrópole. A pobreza e a cultura da pobreza, do desterrado que perdeu as referências do lugar e sua identidade e que procura reconstruir uma nova, sem que as circunstâncias na metrópole o permitam, se traduzem na paisagem urbana.

Nessas circunstâncias, o conteúdo espacial formado é o da relação dialética centro-subúrbio, que, embora compondo um todo, tem características diferenciadas, formando dois modos de organização espacial e dois conjuntos de lugares com realidades diferentes. O centro apresenta um alto valor histórico anexado às finanças e à gestão, sendo os lugares onde se concentram as residências das classes de maior poder aquisitivo. A área suburbana —o próprio nome o indica— está formada por um espaço constituído de lugares com conteúdos de segregação sócio-econômica e cultural, com mínimas condições de sobrevivência, e que a partir dos anos 70 é denominada de “periferia”, com conotação sociológica pejorativa.

Em 1980 a metrópole paulistana possui cerca de 15 milhões de habitantes dos quais 70%<sup>6</sup> moram em casas de autoconstrução, produto das suas mãos e cultura, na área da periferia. Nos municípios de Embu, Franco da Rocha e Jandira, praticamente 90% das moradias são de mutirão. Outros como Itapevi e Francisco Morato estão aproximando-se desse índice. “O fenômeno da autoconstrução traz em si a marca da exclusão”, já que os trabalhadores que ganham de dois a cinco salários mínimos de renda familiar não têm outras alternativas de conseguir residir sem pagar aluguel.

<sup>5</sup> Barão Haussmann, engenheiro francês que transformou a cidade de Paris na primeira metade do século XIX, convertendo-a na “mais bela cidade do mundo.”

<sup>6</sup> Os dados estatísticos são informações do censo IBGE e SEADE.

De 1970 a 1999, o número de favelas e de barracos cresceu em tal magnitude que hoje 20% da população paulistana reside nesses lugares sem as mínimas condições de existência humana.

Não foram considerados, todavia, nem os moradores de cortiços, nem os que ocupam lugares "clandestinos". Sabemos que 800 mil pessoas construíram seus barracos em áreas de mananciais, lugares proibidos pelo risco de poluição das águas, e por isso convivem com a insegurança de serem expulsos a qualquer momento.

Enfim, poderíamos continuar a expor a quantidade enorme de carências que essa população sofre: de escolas, de hospitais, de pronto socorro, de transportes etc. Toda a produção científica, assim como os dados dos órgãos públicos podem informar-nos a respeito.

A descrição exposta até o momento nos apresenta a área metropolitana de São Paulo fragmentada e com grandes carências, a tal ponto que hoje a importância da questão ambiental é determinada pela pobreza concentrada no seu espaço.

A partir do final dos anos 80, entramos no que podemos denominar a "São Paulo metrópole mundial". Este será o terceiro período dentro da formação da cidade, que se nos apresenta como um conjunto de lugares onde dominam os ícones da sociedade de consumo e das aparências.

Giddens denomina este período "a modernidade tardia", que se considera desde o final do século XX até o início deste que vivenciamos. Outros autores como Castells o denominam "sociedades em redes". Como o analisaríamos nós, cidadãos de país pobre, o que os sociólogos denominam de "sociedade de excluídos"? Embora esse termo tenha nascido no seio das sociedades dos países ricos, na nossa realidade sempre foram excluídos, já que o Estado nunca foi um verdadeiro fomentador do bem estar social. Milton Santos afirma que, em meio século, houve no Brasil e na América Latina três formas de dívida social e de maneiras do Estado e suas políticas enfocá-las.

1. A pobreza incluída, a pobreza de sempre, dispersada no campo e existente nas cidades, mas considerada uma pobreza acidental, pelas secas, pelas más colheitas, pobreza com perspectivas.

2. A partir da concentração nas cidades e em especial nas metrópoles, a marginalidade, reconhecida e estudada como uma doença, um patos da civilização e um produto da divisão nacional e internacional do trabalho.

3. Este novo tipo de pobreza, do qual se toma consciência a partir da década de 80 do século XX, considerada uma pobreza estrutural, que alguns sociólogos denominam de exclusão social. Ela é tanto do ponto de vista ético e político uma grande dívida social. Produto da globalização, uma disseminação planetária da pobreza e mais ainda da miséria. A produção científica e técnica, além das novas formas de produção, são responsáveis por essa pobreza.

José de Souza Martins afirma que não existe exclusão social, existe a contradição própria, as vítimas dos processos sociais, políticos e econômicos excludentes. A pobreza hoje mudou de forma, de âmbitos e de conseqüências. Esta nova pobreza é uma pobreza sem perspectivas de ascensão social, não oferece mais a alternativa de possibilidades a ninguém como se tinha anteriormente. Há igualmente nesta nova situação o problema moral, de desvalorização e de longos períodos de tempo sem perspectivas de trabalho. O emprego se tornou cada vez mais escasso, e voltar ao mercado de trabalho nas circunstâncias que se tinha anteriormente tornou-se mais difícil. A reintegração, quando acontece, não se dá nos padrões clássicos, e o indivíduo cai numa deformação moral.

Os participantes das novas classes sociais da sociedade em redes, segundo Castells, podem ser considerados: os desinformados que só possuem imagens, os subinformados que vivem inseridos no turbilhão e os informados que selecionam, ordenam e podem pagar pela informação. A população excluída dessas redes não tem mais utilidade. No mundo atual se vale pelo que se pensa ou o que se é capaz de pensar. A produção importante é a do conhecimento. Este, mais a informação e a tecnologia, são as fontes diretas do poder hoje. Eis é o novo paradigma do mundo.

Tudo, o poder, a riqueza, a tecnologia, a informação, se estrutura numa rede global. Os mercados financeiros são o centro de todas as economias e

determinam boa parte das nossas vidas. Mas a experiência, a democracia, a identidade são locais, do lugar. Vivemos a dinâmica entre o que vale como o global e o que nos diz respeito, o que nos interessa localmente.

A cidade mundial possui nos seus territórios três dimensões: as redes, as instituições e especialmente a localização das sedes das empresas.

O trabalho e os que dele participam, definem os territórios da cidade mundial. Hoje, os serviços são considerados como a essência do significado do trabalho.

Os tempos do trabalho e o tempo de vida estão imbricados e se materializam no tempo de consumo, que é sinônimo de capacidade de consumo.

Se pudéssemos ter um mapa que representasse os lugares da metrópole deste período, mostraria uma cidade amuralhada, fechada em condomínios onde há um desperdício da terra urbana, obrigando o município a se encarregar de apresentar os serviços mais exigentes para uma população de alto consumo. Veja-se Alphaville, Aldeia da Serra e Parque dos Príncipes, entre outros. No próprio centro da cidade, bairros de classe alta como Jardim América e Jardim Europa, para mencionar apenas os mais tradicionais, já estão fechando suas ruas com cancelas onde para poder entrar é necessário um documento de identificação. Os próprios prédios nos quais habitamos têm uma parafernália de grades, televisores e demais elementos de alta tecnologia, inventados para a indústria do medo e da segurança.

A cidade mundial está materializada nos arredores do eixo Nova Faria Lima, Luis Carlos Berrini, Av. Nações Unidas, bairros do Itaim, Vila Olímpia e arredores de Santo Amaro, onde está a grande concentração de serviços de escritórios de tecnologia e de consultorias, além da sede de bancos internacionais. Observam-se também nessas áreas a presença de grandes hotéis de altíssima classe como o Meliá e o Transamérica, além de grandes shoppings e prédios de eventos. Completa-se a paisagem desses bairros com residências de alto padrão. Vivemos a sociedade do espetáculo e do símbolo e como consequência do consumo, e sua geografia mostra esta realidade.

No outro pólo, hoje há numerosas famílias morando nas ruas e debaixo dos viadutos. A prefeitura de São Paulo calcula que no centro do seu município há 4 mil pessoas dormindo e “fazendo seu lar” na rua. Os novos nômades da sociedade carregam durante o dia os mínimos objetos que possuem para poder ocupar um lugar, que já está delimitado e pelo qual lutam pela posse, nas marquises dos edifícios da cidade.

A Folha de São Paulo (26/7/2001) nos informa que das 180 pontes e viadutos que a paisagem da cidade nos mostra 55 estavam ocupadas por famílias, sendo que dos 16 viadutos que possui a marginal do Tietê 3 haviam moradores, sendo que alguns moravam neles há mais de 16 anos. Informa o jornal ainda que sob o viaduto Grande São Paulo, na Vila Prudente (zona leste da cidade), a favela “Paraguai” possui, além dos clássicos barracos, bares, açougues, mercearias e até floriculturas. Não vamos considerar neste, os problemas legais, ou a insegurança por falta de condições mínimas de infraestruturas, como são comprovados pelos freqüentes incêndios e inundações. Estes são os verdadeiros problemas ambientais da metrópole.

Frente à presente realidade mostrada pelo espaço geográfico de São Paulo, qual é hoje o significado da caridade? Este grande valor do cristianismo possui a sua essência variando no tempo e no espaço. O que é caridade hoje para nossa cidade é diferente tanto para uma cidade alemã quanto, no outro extremo, para uma cidade africana. Em todas as circunstâncias exige de nós responsabilidade e compromisso. A própria distribuição geográfica do espaço e dos lugares é um grito da cidade pela falta de caridade.

Para terminar, vou continuar citando Castells, numa entrevista ao jornal El País, em Madrid (fevereiro de 2000), onde o autor menciona quais são os valores da sociedade da informação: a autonomia individual, o projeto, a criatividade, a inovação, a navegação em rede, ou seja, a sociedade do conhecimento. Esta sociedade já tem saudades da família, cuja forma patriarcal está desaparecendo; da pátria, dissolvida no Estado/rede; do emprego de trabalho fixo, que ninguém mais o terá nos próximos dez anos; e especialmente de Deus, mais questionado e mais necessário que nunca num mundo de turbulências.

## Bibliografia

- CASTELLS, Manuel. *The informational city*. vol. II. Oxford: Blackwell, 1989.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LEMOS, Amália Inês Geraiges. A metropolização nos países do Terceiro Mundo. *Revista do Departamento de Geografia*, São Paulo, FFLCH-USP, 1999, pp. 7-37.
- MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e meio técnico científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Por uma geografia nova*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Amália Inês Geraiges de Lemos  
é professora titular do Departamento de Geografia - FFLCH-USP

## DUAS ABORDAGENS SOBRE O DOGMA DO INFERNO: CARLOS BAZARRA E JUAN LUIS SEGUNDO

*Dr. Afonso Maria Ligorio Soares*

A realidade do sofrimento e da morte foi sempre um espinho para nós humanos. Prova incontestável de nossa pequenez, em confronto direto com nossa ambição de poder e perenidade. A origem e a sobrevivência das religiões até hoje têm muito a ver com o esforço homérico de resolver o enigma de nossa existência.

Para completar o quadro e torná-lo mais complexo, as imagens de uma vida futura, vitoriosa sobre a morte terrena, nem sempre ajudaram a aliviar de maneira sadia as angústias do "lado de cá". Tomemos como exemplo a visão escatológica popularizada pelo cristianismo ao longo de vários séculos. Como dormir tranquilos, sabendo que, a qualquer momento, Deus poderia nos pegar desprevenidos, e nos arrebatá-los deste mundo para um destino eterno de torturas e suplícios infernais? Quantos sermões dominicais não incutiram uma miríade de escrúpulos nas pessoas, ameaçando-as com a inexorabilidade do fogo do inferno? Que estrago não foi feito na espiritualidade cristã quando se insistiu na imagem de um Deus severo, vingativo, injusto até, pois, poderia, a seu bel-prazer, escolher a hora de nossa morte, e assim nos predestinar ao céu ou às profundezas do abismo?

Ao longo da história da igreja, o destino final da humanidade foi sempre entendido plasticamente através de duas configurações radicais e extremas: o inferno (frustração e condenação eternas) e o céu (o pleno desabrochar do ser humano). Hoje, os teólogos cristãos encontram-se tão cientes quanto embaraçados pelo dano causado por tais imagens na fé e na vivência das pessoas. Há uma visível tendência a não se falar muito nisso, mas o problema é que, no fundo, continuamos querendo respostas para tais questões.

Tentativa simpática de apresentar uma resposta cristã atual e coerente, e destinada a um público mais amplo, é a nova obra da recém-criada coleção “Iniciação Teológica”, de Paulinas Editora: *A esperança não engana: reflexões sobre o inferno*, de Carlos Bazarra<sup>1</sup>.

O Autor, professor emérito de teologia na Universidade de León e Salamanca e atual diretor da seção de teologia do ITER, em Caracas, compôs uma obra assumidamente divulgativa, que culmina em algumas considerações mais homilético-pastorais. Assim, Bazarra pretende enfrentar o delicado tema da dor infernal e da condenação eterna procurando reavivar a esperança na misericórdia do Senhor.

Sem nunca perder de vista o mundo latino-americano, terra de povos crucificados, o Autor introduz a reflexão considerando os infernos deste mundo; pois, só através destes tem consistência a consideração do inferno eterno (cap. 1). Numa manobra inteligente, desloca, desde o início, a perspectiva de abordagem do imaginário infernal, desculpando ao Deus cristão da pecha de criador (também) do inferno. Deus não quer os infernos deste mundo, nem os fez; nós os fizemos (cap. 2). A partir daí, Bazarra dedica os capítulos seguintes a tentar explicar o que Deus faz (ou deveria fazer) com os fabricantes de infernos.

Deixando-se guiar, neste ponto, pela perspectiva de Juan Luis Segundo e Andrés Torres Queiruga, o Autor afirma que o agir de Deus é pedagógico (aprendizagem de segundo grau, diria Segundo) e vai, pouco a pouco, preparando o espírito humano para acolher a Boa Notícia de Jesus de Nazaré (cap. 3). Daí ser preciso uma distinção atenta entre o simbólico e o diabólico (cap. 4), seguida de uma descrição do diabólico, assim como é contemplado pela Bíblia e pelo magistério cristão (cap. 5). Para o Autor, anjos e diabos constam nesses textos como pressuposto cultural e não como definição dogmática.

<sup>1</sup> No original: *La esperanza no defrauda: meditación sobre el Infierno*. Bogotá, Paulinas, 1996.

Após um parêntese bem-humorado sobre algumas descrições “realistas” do demo (cap. 6), o passo seguinte é revisitar a escatologia atual em sua tentativa de conciliar dois dados dogmáticos: a justiça de Deus e a misericórdia divina. Assim, Bazarra vai desafiando as primeiras tentativas de se superar a idéia de eternidade infernal (cap. 7); uma amostra do sentir dos teólogos a respeito (cap. 8); o significado da expressão “desceu aos infernos”, que ele traduz como solidariedade com os pecadores até as últimas conseqüências (cap. 9).

Em seguida (cap. 10 a 12), considera as três principais tentativas de saída para uma melhor articulação entre liberdade e inferno. A costumeira crê no inferno ou no céu eternos, com um purgatório “temporal”; ela enfatiza o peso das decisões livres do ser humano. A segunda, de sabor origenista, mas, de certo modo, reatualizada, dentre outros, por von Balthasar, conta com um inferno “temporal”. Através de um processo de purificação e restauração de todas as coisas em Deus (apocatástase), que, no fundo, identificaria o inferno com o purgatório, seu alvo é a concretização da salvação universal. A última hipótese sugere a morte eterna dos condenados; inexistiria algo como o inferno, já que os pecadores seriam aniquilados e somente os salvos viveriam eternamente.

Ensaçando uma resposta, Bazarra propõe o tema da presença de Deus na ausência (cap. 13) para dizer que, da ausência de Deus nos condenados, não se pode deduzir um inferno como culminância do mal. Em abstrato, pode-se até imaginar um rechaço total do ser humano a Deus. Mas nunca negar a superabundância de sua graça.

Por outro lado, se inferno houver, este significa a total ausência do próximo em nossa vida (cap. 14): “a ausência ontológica de Deus, inevitável para toda criatura, se faz digna de punição em nós quando se reveste e se concretiza de ausência humana” (p. 95). Daí ser autêntica atitude cristã diante do inferno o esforço por combatê-lo com todas as nossas energias. É o que o Autor chama de tarefa de descrucificar (cap. 15), que procura “alegremente (...) construir entre todos uma eternidade sem inferno” (p. 106).

Fechando o assunto, uma consideração sobre o satanismo em nossos dias (cap. 16). O Autor acaba admitindo que a questão de saber se Satanás representa uma realidade ontológica ou pessoal é teologicamente insolúvel; mas reconhece que, pastoralmente, é preciso insistir sempre na responsabilidade pessoal, na força da graça e no amor misericordioso de Deus nosso Pai.

A reflexão final (cap. 17) e a conclusão, de cunho pastoral e levemente poéticas, insistem na esperança como autêntica solução cristã para o que ainda permanece no mistério. “Com a graça de Deus”, conclui Bazarra, “temos direito a um final feliz”.

Dentro de uma faixa de obras de nível divulgativo-pastoral, o pequeno livro de Bazarra é um achado. Bem escrito, apresenta satisfatoriamente as principais linhas de abordagem do problema, e, fiel à realidade latino-americana, insiste numa atitude ativa de solidariedade com os crucificados de hoje e luta pela superação dos infernos deste mundo. É, sem dúvida uma boa opção para um público mais amplo, ou mesmo para aqueles que precisem de subsídios para o ensino da teologia a iniciantes.

Para leitores, entretanto, que pretendam aprofundar a reflexão, uma boa dica é o último livro escrito por Juan Luis Segundo, e publicado postumamente: *O inferno como absoluto-menos: um diálogo com Karl Rahner* (São Paulo, Paulinas, 1998).

Encarando de frente o assunto, J. L. Segundo esclarece, desde o início que não se pode confundir as explicações mais difusas entre as pessoas (mesmo entre padres e pastores) com aquilo que faz parte da genuína Tradição cristã. Em segundo lugar, recorda-nos que também a concepção cristã sobre nosso destino após a morte passou por uma segura evolução.

Por isso, é prudente que se tenha o maior cuidado hermenêutico na utilização de textos bíblicos e de reflexões teológicas ulteriores (cap. 1). Quando os evangelhos colocam na boca de Jesus expressões como “fogo que não se apaga” ou “geena”, “verme que não morre”, “trevas exteriores” e “ranger de dentes”, isso não pode ser confundido com as descrições medievais, dantescas, sobre o inferno. Em nenhum lugar Jesus se serve de tais expressões para

responder à pergunta sobre o que é o inferno. Todas as vezes que elas aparecem em seus discursos Jesus está explicando o que é que Deus ama ou odeia na conduta humana.

Segundo está convencido de que nenhuma dessas imagens bíblicas constitua uma descrição geográfica. Trata-se de uma linguagem simbólica que, como se sabe, quer nos passar um *sentido*, jamais uma informação científica. Relendo, por exemplo, a conhecida perícopa do “Juízo Final” (Mt 25,31-46), o Autor atesta que o centro de sua mensagem é reconhecer qual o critério do juiz divino, a saber, o amor concreto que as pessoas tiverem tido pelo próximo necessitado. O saldo final para os que insistirem na omissão ou nas más ações será “afastar-se de Deus” e “ir para o fogo eterno, nas trevas, com muito choro e ranger de dentes”.

Essa imagem comporta aspectos positivos e negativos. O positivo é valorizar o resultado das opções livres de cada ser humano. Quem não amou o irmão nesta vida, na realidade se afastou de Deus. Portanto, após a ressurreição final, continuará afastado (do amor) de Deus. Seu defeito, porém, é que, ao pretender trocar em miúdos o que significa ficar longe de Deus, envereda por uma seqüência de figuras (ser jogados no fogo, trevas, choro) que mais parecem um castigo enviado por um deus vingativo.

O Apóstolo Paulo consegue evitar a armadilha escolhendo outras imagens para falar do “Juízo Final” (1Cor 3,10-15). Ele admite que nossas ações na vida terrena são sempre uma mistura de bem e de mal. Não dá para separar os bons e os maus de forma absoluta e definitiva (Rm 7,25b). Só naquele “Dia” derradeiro se manifestará “o que vale a obra de cada um”. Nossa obra nesta terra passará pelo fogo purificador, que destruirá o que tiver sido fruto do egoísmo e fará entrar na glória aquele cadinho de amor que vier de cada um de nós. Na perspectiva de Paulo, não está em jogo a vida eterna da pessoa, mas antes a perenidade de sua obra terrena.

J. L. Segundo recorda-nos que o IIº Concílio Ecumênico do Vaticano acolhe essa visão paulina na *Gaudium et Spes*. O nº 39 reconhece que o sentido da história humana é colaborar com Deus em vista da nova terra e do novo céu, onde entrará tudo aquilo que, por amor, tiver sido gerado neste mundo.

O teólogo uruguaio destaca três fortes argumentos contrários à idéia popular de inferno (cap. 3). O primeiro consiste na impossibilidade de identificar, ao longo de uma história de vida, “quando”, de fato, alguém disse um “não” plenamente consciente, livre e total a Deus. Hoje sabemos que nossas opções são condicionadas por várias circunstâncias e fatores, alguns deles até mesmo inconscientes.

O segundo argumento, de sabor paulino, diz respeito à vitória da graça redentora de Cristo. Segundo Paulo, quando estávamos na mais torpe condição a que pode chegar um ser humano, Deus veio em nosso socorro (Rm 5,6-10). Portanto, nunca, por mais pecados que a humanidade possa cometer, estaremos em uma situação pior do que aquela em que Deus nos achou ao decidir nos redimir. Que podemos temer, então?

O último argumento apela para a pretensa felicidade eterna dos que entrarem na glória. A fé cristã garante que será salvo quem aprender a amar nesta terra; pois, amar é experimentar já aqui a graça de Deus, e a graça já é o “começo da glória”. Ora, quem ama se compadece do sofrimento dos irmãos. Como, então, poderia alguém, que passou a vida se preocupando pelo bem do próximo, ser eternamente feliz no céu, sabendo que muitos de sua gente estarão eternamente infelizes sob as penas do inferno? Por acaso, o céu eterno tornará tais pessoas insensíveis e indiferentes à dor alheia?

A favor da necessidade de uma condenação eterna colocam-se, em vez, dois argumentos, igualmente poderosos (cap. 4). O primeiro insiste no fato de que as pessoas vão tecendo livremente, ao longo da vida, algumas opções fundamentais. Estas estarão de tal modo entranhadas em seu íntimo que será difícil se desvencilhar delas na Hora H. A condenação ou a bem-aventurança eternas apenas ratificarão o que realmente fomos durante nossa vida. O segundo argumento, que complementa o primeiro, apela para a absoluta seriedade da liberdade. Esta pode ferir gravemente o próximo e ofender terrivelmente a Deus. Se, no final, Deus acabar concedendo uma anistia ampla, geral e irrestrita a todos, isso significaria que a história humana inteira, com seus tremendos sofrimentos, tragédias e injustiças, terá sido apenas um mero pasatempo de Deus às nossas custas. Teremos sido nada mais que marionetes em suas divinas mãos.

Como sair desse impasse sem ofender a genuína revelação cristã? J. L. Segundo admite a devida dose de razão aos argumentos pró e contra a eterna condenação. Entretanto, convida-nos a ter cautela para não confundir teologia com biologia, física, geografia ou futurologia. A teologia trabalha a partir de certezas de fé, e estas foram plasmadas em determinados contextos antropológico-culturais a fim de propor um valor ou sentido último à existência humana. Toda escatologia baseia-se em uma antropologia.

Para elucidar a questão no último capítulo (cap. 5), nosso Autor retoma os três critérios teológicos que analisou antes (cap. 2) a fim de dirimir as dúvidas e avaliar os argumentos expostos. O primeiro consiste em privilegiar aquilo para o qual aponta, de maneira “direta”, a linguagem analógica usada na Bíblia, ou seja o problema central que essa linguagem quer resolver. O segundo aconselha a não admitir, na descrição do destino ultraterreno do ser humano, nenhum elemento que, por não ter sido eleito por este, signifique um “castigo” criado por Deus, algo acrescentado à culpa, seja na própria qualidade da pena, seja na sua duração. O terceiro pleiteia que a sentença escatológica “não pode ir além daquilo que se oferece ao ser humano como sua responsabilidade” mais clara e obrigatória: o bem que se faz ou se deixa de fazer na “história” do relacionamento de cada um com seus semelhantes. Se a escatologia corresponde ao “sim” ou ao “não” dado pela liberdade humana a Deus, também é verdade que não existe uma pura relação com Deus, sem nenhuma mediação histórica. Porque esta suporia uma opção “infinita” que não entra nas possibilidades de nenhum ser humano (p. 219-220).

Isto posto, parece claro que Deus não pôde “falar” do que aconteceria depois da morte do ser humano, a não ser usando para tal a única linguagem que nos é compreensível: aquela que faz surgir as palavras das realidades que já experimentamos aqui, dentro desta existência espaço-temporal.

Segundo retoma, então, sua conhecida díade - fé-ideologia; sentido-eficácia - para falar da dupla linguagem que utilizamos simultaneamente. Na ordem do sentido, criamos um *absoluto* do dever-ser (valores), ao subordinar-lhe qualquer outro bem que poderia ser obtido renunciando a ele. Não obstante, o poder real, transformador, dessa opção absoluta não indica que a *totalidade* do ser ou da *causalidade* tenha sido posta a serviço desse valor ou sentido.

Assim, diz Segundo, uma antropologia realista não pode admitir para o ser humano outra liberdade, a não ser aquela que vá de um *absoluto menos* a um *absoluto mais*. A categoria de *absoluto* pertence à ordem do sentido, enquanto que *o menos ou o mais* refere-se à ordem da eficácia e responde à utilização maior ou menor - nunca total - do ser e da causalidade em prol de um projeto ou valor qualquer. Todos os atos maus, assim como os bons, são opções *finitas* em seu próprio ser de atos humanos, mesmo quando versam sobre um ser Infinito. Uma escatologia não atenta a essa dupla medida, conclui nosso Autor, simplesmente desconhece a humanidade existente neste mundo (p. 227).

Assim, “o ‘inferno’ é - nada mais, nada menos - a dor com que atingimos os outros, ou a que, podendo-a evitar, não o fazemos por temor, preguiça ou costume; numa palavra: por egoísmo” (p. 246). Donde a expressão estranha, embora digitalmente justa, que Segundo prefere para se referir ao inferno: “o absoluto menos”, isto é, “o absoluto que, em vez de criar e construir amor, constitui o extremo setor ‘menos’ de nossas opções, sempre limitadas e finitas. E, portanto, não compatíveis com uma pena de dano, entendida como o resultado de um não tão total quanto impossível para o ser humano” (ibid.).

Como sempre, será o leitor a decidir se este ensaio póstumo do teólogo uruguaio merece um lugar destacado dentre os que se esforçam por traduzir de modo sadio e coerente a revelação cristã sobre o inferno. Fica a impressão de que as longas disquisições e desdobramentos da dialética segundiana correm o risco de levar o leitor a saltar fora antes de chegar a bom porto - o que seria uma pena. Este, entretanto, parece ser o preço que o Autor aceitou pagar para construir uma obra aversa a dogmatismos e centrada na tarefa de nos ensinar a pensar.

Afonso Maria Ligorio Soares é Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e professor de Teologia na PUC-SP e no Instituto de Teologia da Diocese de Santo André.

Impresso na gráfica da  
Pia Sociedade Filhas de São Paulo  
Via Raposo Tavares, km 19,145  
05577-300 - São Paulo, SP - Brasil - 2001