

LIBERDADE COMO UTOPIA: atravessando a História do Cristianismo revivendo risos, lágrimas, mortes e ressurreições

* Doutor em Ciências Sociais e Religião e Mestre em História da Igreja; Para Sandra, minha utopia primeira.

*Adailton Maciel Augusto**

Quem não toma decisões não tem perguntas a fazer, e não é capaz sequer de arriscar uma hipótese que o habilite a formular um problema e procurar na história a sua resposta.

Karl Mannheim em Ideologia e Utopia

Resumo:

Augusto lida com a temática da utopia como busca da liberdade no cristianismo ao longo de sua história. Inicialmente, apresenta as grandes linhas de pensamento da Igreja até o fim da Idade Média, como um primeiro passo para se compreender os tempos modernos e a Teologia. Depois de apresentar os principais traços do Renascimento, o autor passa a apresentar os elementos mais significativos da Reforma e do Concílio de Trento. Com a descrição da era das revoluções e da nova sociedade que surge com a industrialização, o autor apresenta a nova fisionomia da Igreja neste meio. Uma Igreja de face nova e sonhadora que brota do Vaticano II e se desdobra nas diversas conferências episcopais latino-americanas é apresentada com os grandes desafios da Igreja contemporânea sinalizando também um lugar especial para a Teologia da Libertação. Os movimentos espiritualistas transnacionais são apresentados como propostas de um novo modelo utópico bem como os desafios do momento atual para a Teologia.

Palavras-chaves: História da Igreja: utopia; Igreja: modernismo; Igreja: utopia

Abstract:

Augusto deals with the issue utopia as freedom in the realm of the Christian history. As a first step he presents the main lines of the Church thought in the history until the end of the Medieval Age as a light in order to understand the Modern Times and its Theology. Some traits of the renaissance are signed up and Augusto presents also some meaningful moments and issues of the Reform and of the Trent Council. In the realm of the industrialization, the new European society and the revolutions of the last two centuries the Catholic Church, via some documents, try confirm its identity and expression. From the Vatican II Council a new and somewhat dreaming Church grows up and takes its roots in Latin America alongside with the new ideas of the Latin American Assemblies during the last three decades. Here also the Liberation Theology takes its place. At the end of the essay, Augusto drops some lights and reflections in order to understand the Transnational Spiritualistic Movements and its relationship to a new kind of utopia. Some challenges to the Theology are, eventually presented.

Key-words: Church History: utopia; Church: modernism; Church: utopia.

INTRODUÇÃO

Este artigo parte dos chamados *domínios da história*¹ buscando tecer algumas considerações sobre o lugar do imaginário utópico na História do Cristianismo e suas significações variando de contexto para contexto. Aliás, o cristianismo nasceu com o selo da utopia² e fecundou o tempo e o espaço posteriores, com variantes re-significações onde o sonho de Jesus confundiu-se com os sonhos humanos gerando, às vezes, desfigurações dolorosas da verdade evangélica. Nossa intenção é, pois, rememorar situações onde a utopia (ação dinâmica de existir) subsiste perante ideologias que buscaram apreender realidades continuamente mutantes.³

O processo de construção da História do Cristianismo dá-se como um movimento cíclico e dinâmico onde o sagrado instituído relaciona-se ativamente com o sagrado selvagem ou não-domesticado.⁴ Nesta complexidade do sagrado é interessante notar que a mentalidade utópica sempre esteve fortemente instigando pessoas, movimentos e ações. O que se percebe é a nítida complexidade de justificativas sustentando os ideais utópicos.⁵

¹ Referência à criteriosa obra organizada por dois historiadores brasileiros de profunda seriedade; cito: CARDOSO, C. F. – VAINFAS, R. (Eds.), *Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia*. 4ª Edição. Rio de Janeiro, Campus, 1997.

² CROSSAN, J. D., *O Nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo, Paulinas, 2004; NOGUEIRA, P. A. de S., *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2003; HORSLEY, R. A. – HANSON, J. S., *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995.

³ Cf. K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre, Globo, 1954, p. 81.

⁴ As categorias de *sagrado instituído* e *sagrado selvagem* tomamos de Roger Bastide em obra, recentemente, traduzida para língua portuguesa. Cf. R. BASTIDE, *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006, pp. 250-275.

⁵ Merece destaque a importante pesquisa do economista alemão Franz Hinkelammert em torno daquilo que designa como *ingenuidade utópica no que concerne à percepção na realidade social*. Cf. F. HINKELAMMERT, *Crítica à Razão Utópica*. São Paulo, Paulinas, 1988.

No processo de afirmação da religião cristã, uma compreensão do fator *utopia* encontramos nas próprias ações de Jesus relatadas nas fontes referentes aos cristianismos originários.⁶ O projeto de Jesus é a plenitude da vontade do Pai manifestada na totalidade do existir e que envolvia, principalmente, os *pequeninos* de seu tempo. Tudo perpassava a vida concreta, e a *concretude* do ser é o corpo e suas ansiedades.⁷ Deus que se mostra no corpo tem sua máxima revelação na própria corporeidade divino-humana de Jesus. Logo, as utopias emergentes de tal momento, passam todas pelo equilíbrio entre reino da necessidade e reino da liberdade.

Particularmente, assumimos como referenciais, as pesquisas de Crossan⁸ e Meier⁹ que, insistentemente, vinculam a imagem de Jesus a seu contexto histórico, cotidiano e comum. Sobretudo em Crossan, é importante notar o quão Jesus, em suas práticas, insere-se e vai além da condição humana limitada. Suas pesquisas conseguem contemplar um Jesus envolto no cotidiano das pessoas comuns e suas buscas de sentido em torno do pão, da saúde e do prazer (sensibilidade).

Em breve, os caminhos da história conduzirão a utopia do sentido pleno para um horizonte de parcialidades, paixões e interesses. Mas não se resumirá a isso. Ainda o sonho de Jesus sobreviverá.

1. A UTOPIA APRISIONADA: O PECADO, A MORTE, O MEDO E A CIDADE CELESTE

A tradição teológica medieval, que identificou a Igreja com o Império Cristão, destituiu a mentalidade cristã utópica de uma de suas mais originais características: a *liberdade*.¹⁰ Tal destituição ocorre, processualmente, no exato momento em que duas modalidades de produção teológica se estabelecem, forjando a sociedade medieval no que concerne à sua cosmovisão de ordem, medo¹¹ e absolutização e universalização da verdade. Falamos de uma teologia clássica, erudita e ao mesmo tempo de uma teologia popular, de raiz não-monástica, marcada pela oralidade, pela imaginação ritual e simbólica.

Gostaria de justificar tal postura apresentando um quadro sintético do cristianismo que se estabeleceu durante a época medieval. Divido a solidificação da lógica religiosa medieval, da utopia da liberdade, lógica que predominará na visão utópica cristã, em quatro momentos.

1.1. Igreja da Cristandade: o palácio, o banquete e a vaidade

Costumo dizer para meus alunos e alunas das faculdades de Teologia onde leciono em São Paulo que percebemos uma mu-

⁶ Cito, aqui, cinco contribuições de pesquisadores, que enfocam a questão com base nas fontes originárias porém, com olhar e conclusões que se completam: ECHEGARAY, H., *A prática de Jesus*. 3ª edição. Petrópolis, Vozes, 1990; SCARDELAY, D., *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1998; HAIGHT, R., *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2003; HOORNAERT, E., *O Movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994; COMBLIN, J., *Vocação para a Liberdade*. São Paulo, Paulus, 1998.

⁷ WATT, I., *Mitos do individualismo moderno*. Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

⁸ CROSSAN, J. D., *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

⁹ MEIER, J. P., *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. As raízes do problema e da pessoa. 3ª edição. Rio de Janeiro: Imago, 1992, vol 1.

¹⁰ LE GOFF, J. - SCHMITT, J. C., *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, EDUSC, 2006, 2 vols.

¹¹ DELUMEAU, J., *História do Medo no Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

dança radical na História da Religião Cristã no exato momento em que autoridades eclesiásticas do mundo antigo começaram a freqüentar palácios e banquetes com Constantino e Teodósio, enfim, o ambiente da corte.¹² Parece-me que a vaidade e poder realmente inebriam.¹³

Tecendo um olhar abrangente sobre a Idade Média, merece destaque, num primeiro momento, a afirmação do modelo único de Igreja: a Igreja da Cristandade onde, de início, dois impetradores romanos merecem destaque por seu favorecimento à religião cristã: trata-se de Constantino (303-338) e Teodósio (360-395). Entende-se por cristandade a união de interesses entre a Igreja e o Estado, entre poder religioso e poder político, com interesses comuns. Nossos dois personagens perceberam a força ideológica do cristianismo que podia servir ao Império. Com Constantino estabelece-se a liberdade de culto, com Teodósio o cristianismo é conduzido a ser a religião oficial do Império. Neste momento, *ser cidadão romano* significava *ser cristão*. Tal circunstancialidade terá notória influência na re-significação do cristianismo. Se pensarmos na espiritualidade, por exemplo, é aqui o momento onde profetismo contestador dá lugar ao profetismo de situação. O martírio de sangue, corpóreo, material vai, gradualmente, assumindo um caráter mais espiritualizante. O diabólico não está mais encarnado nas forças idolátricas personificadas pelo estado romano e, sim, nas paixões do corpo. Importante ressaltar o quanto a espiritualidade monacal foi fundamental no estabelecimento de tal visão.

A Igreja ganha em influência, pompa, visibilidade estética, mas perde na sua dinâmica intramundana, ou seja, sua *vocação para a liberdade*.¹⁴

2.2. Cristianização do Império Romano – séc. VI-IX: Carlos Magno e Papa Leão III

Num segundo momento da Cristandade temos Carlos Magno e Leão III: o primeiro representando o poder temporal e o segundo, o poder espiritual. Ambos estão na base da sedimentação do modelo de cristandade e promovem a cristianização do Império Romano (Séc. VI-IX), isto é, implementam em todas as linhas os valores da Igreja. Surgem igrejas suntuosas, criam-se as escolas episcopais. A liturgia, a vida sacramental e a moral são os pilares básicos vida eclesial-eclesiástica. Fundamenta-se a sociedade da ordem: realeza, nobreza e clero começam a usufruir mais e mais de um *status* que, gradualmente, se revelará, em forma e conteúdo, degenerativo para a Igreja cristã.

Importante notar o quanto a noção de ordem limitará e orientará as possíveis vontades sonhadoras que posteriormente

¹² STRONG, R., *Banquete: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

¹³ Ainda é clássica entre nós a instigante pesquisa de Norbert Elias onde o autor analisa as mudanças de costumes e coloca o lugar referencial de mudança com sendo a cortesia e a vaidade. ELIAS, N., *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994, vol. 1.

¹⁴ Alusão ao sugestivo trabalho do teólogo J. COMBLIN, *Vocação para a Liberdade*. São Paulo, Paulus. 1998.

¹⁵ LE GOFF, J., *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

¹⁶ DUBY, G., *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

¹⁷ D'HAUCOURT, G., *A Vida na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

¹⁸ VAUCHEZ, A., *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

surgirem, no sentido da utopia celestial. Penso que quatro vertentes podem ser apresentadas e vistas como exemplificadoras do direcionamento das vontades para a utopia celestial: a economia,¹⁵ as relações de gênero,¹⁶ o cotidiano¹⁷ e a espiritualidade.¹⁸

Neste período, a Igreja volta-se contra os inimigos político-religiosos: hunos, godos, visigodos, ostrogodos, vikings, magiares, judeus, o islã, enfim, os bárbaros, que compunham grupos étnico-culturais que não comungavam com os ideais (valores de economia-sociedade, educação, simbólico e cultura) do Império cristão. Ser cristão é mostrar-se assumidamente católico, universal, unido, sem alternativas. Ressurgem discursos e práticas anti-heréticas. As Cruzadas, a heresia dos cátaros (o famoso massacre do vale de Languedoc), os valdenses, as lágrimas de Heloísa, o orgulho de Pedro Abelardo, os debates entre Bernardo de Clairvaux e o próprio Abelardo. Enfim, tudo caminhando para a confirmação do espírito católico-escolástico que predominará na tradição cristã católico romana até os dias atuais.

Não se deve reduzir a construção de tal cenário, unicamente, ao personagem Carlos Magno. A noção de sacro-império-romano-germânico evidencia muito mais completamente o que objetivamos mostrar. Merece destaque, ainda sugerir que é com Oto III e Silvestre II (Séculos IX-X), respectivamente, poder temporal e poder religioso, que se consolida mais formalmente o projeto de cristianização sincrética entre Roma e barbárie.

1.3. Gregório VII e a Reforma Monástica: síntese de um processo entre Cluny e Cister

Entre os Séculos X e XI temos Gregório VII e a reforma gregoriana. Uma síntese de todo este processo, encontramos no *Dictatus Papae*: famoso opúsculo banhado de linguagem monárquico-teocrática onde se consolida a divinização do poder espiritual em detrimento do poder temporal. A reforma fez uma hierarquização de práticas e valores, mexendo no imaginário e no simbólico de grupos e pessoas envolvidas mais diretamente nas tensões eclesíásticas e eclesiais da época.

Num primeiro plano, criou-se todo um novo processo teórico conduzindo e cerceando toda criação-discussão teológica como literalmente ligada à figura do Pontífice: a Teologia torna-se submissa ao Direito Canônico (*Código de Graciano*) e a Escritura deve ser entendida como catecismo. A riqueza da pluralidade de se perceber o Evangelho nos sinais dos tempos é agora aprisionada na direção de um único intelecto.

Num segundo plano, elabora-se um projeto de fazer com tais criações teóricas sejam repassadas para dentro e para fora da Igreja (*ad intra* e *ad extra ecclesia*). Para dentro da Igreja, o

fortalecimento de um corpo clerical, de peritos que dêem sustentação a tal teoria ao mesmo tempo que se incentiva a afirmação dos *oblato*s, filhos doados ao convento e o tema do celibato. Para fora, considerando aqui a grande massa da população, a técnica de afirmação da reforma passa pela comunicação. Nada mais direto que a arte, seja oral ou visual, passando pelos sermões, pelo teatro, pela música, pela arquitetura, pela literatura. Toda a arte da época retrataria com incidência a mulher, sua demonização e a morte, bem representada no ritual das exéquias.

1.4. Pós Reforma Gregoriana: a Escolástica, a Dialética e o Nominalismo

Após a reforma gregoriana, temos nos Séculos XII e XV um grande movimento intelectual de debate sobre metodologia filosófico-teológica. Destacam-se três grandes correntes: Escolástica, cujos maiores expoentes foram Anselmo, Bernardo, Pedro Lombardo e santo Tomás de Aquino e em cujo cerne está a lógica e a metafísica aristotélica. É a pré-determinação, o *a priori* como fundamental no ato de conhecer; a dialética cujo maior expoente foi Pedro Abelardo;¹⁹ e o nominalismo, cujo expoente que permanecerá vivo entre nós por séculos será Guilherme de Ockham que introduzirá, no ato de conhecer, com propriedade, a necessidade de um exercício maior de aproximação entre o particular e os universais, ou o individual e o total.

O cenário está quase preparado para o desfecho final! Um terreno fértil se estabelece para o advento de um tempo novo: do indivíduo, do interesse próprio, da liberdade, da democracia, da república. O que não se imaginava é que a sociedade aberta também criaria seus mitos,²⁰ onde se reacenderia a questão da ordem e do medo tão criticados pelos defensores de uma sociedade iluminada. Escolhem-se nem tanto inimigos de uma ordem sócio-religiosa, mas os inimigos do mito do progresso e do desenvolvimento.

2. BREVE SÍNTESE COMO DIRETRIZ: UMA HERMENÊUTICA DA RELAÇÃO CRISTIANISMO, UTOPIA E MODERNIDADE

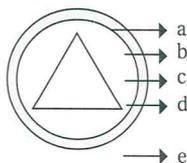
O ponto de partida para um entendimento do moderno está na codificação do imaginário sócio-religioso medieval que passa e sobrevive na religiosidade moderna. Podemos resumir alguns aspectos de tal construção, da seguinte forma:

- *Economia* que se caracteriza pelo modo de produção feudal, isto é, um sistema descentralizado que congrega uni-

¹⁹ Síntese do período, encontramos na preciosa obra de J. LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2003.

²⁰ Mais recentemente, foi Francis Fukuyama quem apregoou o mais falacioso de todos os mitos, ao sugerir que o melhor de todos os mundos já havia chegado com a queda do muro de Berlim. Cf. J. FUKUYAMA, *O fim da história e último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1990.

Graficamente e de forma simples, representamos assim:



- a) Rei
- b) Nobreza
- c) Clero
- d) A burguesia: comerciantes e artesãos
- Camponeses livres
- e) Escravos e Servos

²¹ EVANS, G. R. *Agostinho: Sobre o Mal*. São Paulo, Paulus, 1995. Torna-se importante sempre ressaltar que a biografia de Agostinho varou o tempo como sendo o próprio movimento de elevação de alguém que busca o encontro definitivo com sua utopia verdadeira. Na história do cristianismo, nenhum personagem adquiriu importância e reverência mais que o mestre de Hipona. Na compreensão do lugar da utopia na vida cristã, ainda seu diário é a referência. Cf. S. AGOSTINHO, *Confissões*. Bragança Paulista, Universitária São Francisco, 2003.

²² KLEIN, H. S., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Alianza, 1986.

²³ Tal perspectiva de análise é sugerida por J. SZACHI, *As Utopias ou a Felicidade Imaginada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

dades de produção agrárias, onde a propriedade da terra é fator primeiro de riqueza;

- * *Sociedade* em estamentos, camadas estabelecidas a partir de critérios sanguíneos e familiares. Uma sociedade de privilégios.
- *Política* com as monarquias teocráticas e seus embates pela condução da vida social;
- *Cultura e Ideologia* com o poder do conhecimento e o renascimento.

O modelo é sustentado por uma aura que é o intelecto religioso, isto é, a teologia e a filosofia cristãs. Estamos na sociedade da ordem: o rei governa, o nobre guerreia, o clero reza e o povo trabalha. A sociedade da ordem sugere, que ninguém pode mudar a ordem porque isto significa contrariar a vontade divina. Este modelo passa a ser questionado a partir da modernidade. As ideologias tinham sustentação na teologia que, por sua vez, tinha a filosofia como sua serva. Filosofia é a concepção de mundo. Na Idade Média Cristã esta filosofia (concepção) é a da ordem (Platão, Paulo, neoplatonismo, maniqueísmo, santo Agostinho) onde existem seres superiores e seres inferiores, ordenadamente. Representam o mundo do espírito (de Deus), seres superiores e o mundo do corpo (do mal), seres inferiores. Santo Agostinho sistematizou isso e dentro da filosofia maniqueísta vai trabalhar a Graça (superior) e o Pecado (inferior).²¹ Importante, aqui, perceber o quanto esta Teologia, de modo oficial, vai sustentar a exploração que houve, por exemplo, na América Latina no período das Colonizações.²²

Neste contexto é que a dinâmica da esperança afirmou-se na história do cristianismo moderno: dois projetos caminharam intercambiando-se de acordo com as situações vigentes. Partindo do pressuposto que as utopias jamais se completarão, porém já trazem consigo algo concreto.

Sugerimos, a seguir, lugares e situações onde o novo, como posição realista-otimista, cria ora movimento de libertação-elevação²³ ora acaba sendo reprimido por instâncias não conformes a vôos além do vôo ortodoxo limitado.

Por detrás de todo o cenário anteriormente apresentado estaria o elemento filosófico. Fator que dará sustentação milenar para as aproximações e dissociações entre ideologia e utopia, entendidas, aqui, no sentido de Mannheim, onde os detentores do poder produzem e reproduzem ideologias e os destituídos de poder decisório encantam e re-encantam o existir com suas utopias cotidianas e estruturais.

A Tradição Cristã Antiga e mais originária, que vai do Movimento de Jesus à Terceira Geração (c. 100-130 d.C.) afirmou-se como uma original experiência de equilíbrio entre o ser vivente

micro e o ser vivente macro, entre o corpóreo e o pneumático, o macroestrutural e o microestrutural. Daí a importância, na práxis cristã de tal período, das exigências éticas da conjugação entre macrorressurreições e minirressurreições. Um divisor de águas entrará em cena somente nas primeiras décadas do século III, com o modelo teológico desenvolvido pela Escola de Alexandria onde predominariam Panteno, Orígenes, Plotino e Porfírio.²⁴ Aliás, tal Academia marcará profundamente a toda a produção teológica posterior, inclusive, nossa concepção mais imediata de Utopia-Sonho-Esperança. Talvez, esteja aqui, a gênese de toda problemática posterior da Teologia Cristã, como um todo, ao deparar-se com ser humano real e cósmico e um numinoso que com a encarnação se mostra *humain, trop humain*.

Chegamos assim, nos portais da idade moderna e o contexto era: *Decadência* do sistema feudal (ligado ao crescimento populacional), mudança geopolítica na Europa, a filosofia da sociedade da ordem começa a ser questionada, as ciências, as cidades inchadas gerando conflitos, o mercado; *Capitalismo* em solidificação com o mercantilismo e as inovações técnico-científicas; *Medo* gerado em torno das guerras, da grande peste e da fome. Do ponto de vista religioso, começa-se a questionar: o abandono de Deus? O diabo entre nós? Emergem movimentos milenaristas e messiânicos?²⁵ Numa relação dialética de combinação, estes fatores de temor tendem a desestabilizar a sociedade da ordem; *Mentalidade renascentista* como reencantamento da cultura clássica greco-romana com a liberdade de expressão e a integralidade do humano; *Mentalidade reformista* com influências ou contributos dos movimentos reformadores, dos quais se destacam: Francisco de Assis, Joaquim de Fiore, John Huss (pai do protestantismo alemão), John Wyclif, John Wessel, Guilherme de Ockham (Nominalismo), Mestre Eckhart.

A gênese deste mundo moderno ocidental (católico, protestante, plural, secular) está no medievo, como bem sugere Hilário Franco Júnior²⁶ e em sua incapacidade, lá por fins do século XIV e durante todo o século XV, de dar sentido às exigências reais do cotidiano de pessoas e grupos que viveram à época. As estruturas dominantes, macro e micro, não foram suficientes para dar sentido aos exigentes anseios da época.

3. AS UTOPIAS MODERNAS E A CEGUEIRA DA TEOLOGIA

Este período é de reafirmação, retomada, busca dos valores filosófico-culturais do mundo greco-romano clássico, adaptando-os à realidade europeia dos Séculos XV-XVI. Esses valores estão consolidados pelos renascentistas num *grito de liberdade*

²⁴ Uma rica síntese de suas proposições encontramos em P. BROWN, *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, pp. 110-164.

²⁵ J. DELUMEAU, *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

²⁶ FRANCO JÚNIOR, H., *Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

diante do pessimismo, do simplismo da cultura medieval para dentro dos horizontes religiosos. Esse *grito* passa pelo corpo e alma complementares, pelo humano. O medieval tornou, para os renascentistas, o existir por demais transcendente, plenificado de metafísica.

Como explicitar o fator Renascentismo? Várias são as justificativas: as cidades, o mercantilismo, a mentalidade milenarista e apocalíptica, a insuficiência das respostas eclesiásticas, as invenções, as *descobertas* e conquistas. Como fator sintético diríamos que a realidade de uma crise de sentido seja o elemento gerador da novidade: a tríade Guerra, Peste e Fome (Séculos XIV–XV) conduzindo a uma cultura do medo evidencia nossa postura. Além disso, o renomado historiador das mentalidades Jean Delumeau deixa-nos preciosas pistas sobre tal questão.²⁷ Também a literatura da época brindou-nos com seis preciosidades que vão desde Geoffrey Chaucer e seus *Contos de Canterbury*, seguido por Dante Alighieri e a sutileza da *Divina Comédia*, Giovanni Boccaccio e seu *Decameron*, Erasmo e o *Elogia da Loucura*, François Rabelais e seu irônico e sarcástico *Gargântua e Pantagruel* e, por fim, Campanella com sua *Cidade do Sol*. São obras que retrataram cada uma com o seu estilo o mundo novo emergente.

A cultura estava aprisionada nos mosteiros e estava disponível para poucos. E, de fora, vem uma pergunta sobre a nova maneira de se ver a vida. Há uma fome de agir e saber, consequência desses fatores.

No contexto geopolítico, temos os primeiros contatos com a *novidade* (descobrimientos), os deslocamentos. O centro desloca-se da terra e sangue (mundo feudal) para o ouro e prata (mundo das novas *descobertas*). Este contato com o *novo* leva a um deslocamento do povo europeu de uma ordem para o contato com a *des-ordem*, com o mundo alternativo. Seja Constantinopla dominada pelos turcos Otomanos (1453), seja a conquista da América pelos espanhóis (1492), que não deixa de manifestar-se também no plano espiritual,²⁸ o deslocamento faz emergir nova vida, novas utopias, novos sonhos. Lembramos que, em tal contexto, é que aparece a famosa *utopia* de More,²⁹ retratos imaginários de um espaço e de tempo ideais projetados para o futuro.

A filosofia (incluindo a arte e a compreensão de mundo) renascentista³⁰ tem sua expressão maior no humanismo. Neste período ainda não há a ruptura com o religioso. O renascimento busca trazer as concepções helenistas de liberdade. Aqui, é reconfigurada a linguagem sobre ação do existir.³¹ Dois símbolos desse período têm influência vital na compreensão do religioso, são eles: os *movimentos reformadores* (1517-1559)³² e o *Concílio de Trento* (1545-1563). Pensamos, aliás, que um personagem

²⁷ DELUMEAU, J., *História do Medo no Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

²⁸ SUESS, P., *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis, Vozes, 1992.

²⁹ MORE, T., *A Utopia*. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

³⁰ SEVCENKO, N., *O Renascimento*. 5ª edição. São Paulo, Atual, 1987.

³¹ Cf. J. B. LIBÂNIO, *A Volta à Grande Disciplina*. 2ª edição. São Paulo, Loyola, 1984, pp. 23-77.

³² A melhor síntese que sugiro sobre a temática é de C. LINDBERG, *As Reformas na Europa*. São Leopoldo, Sinodal, 2001.

como Nicolau Maquiavel (1469-1527) e seu modelo político de governo não devem estar confinados a uma ausência em tal cenário que em *O Príncipe expressava seu mais profundo desprezo pela idéia medieval de uma lei moral limitando a autoridade do governante. A obrigação suprema do governante é manter o poder e a segurança do país que governa. O Príncipe não deverá temer a adoção dos meios que o capacitam a realizar essa obrigação, quaisquer sejam eles (...)*.³³

³³ Cf. E. MCNALL BURNS, *História da Civilização Ocidental*. São Paulo, Globo, 1998, pp. 420-421.

4. AS UTOPIAS EM MIGALHAS: UM MOSAICO DE INTERPENETRAÇÕES ENTRE A TRADIÇÃO E O NOVO

A modernidade, em essência, não é uniforme: usamos, para representá-la a metáfora das migalhas e do mosaico. O processo de racionalização e as três revoluções técnico-científicas conseqüentes confirmaram, mais ainda, tal proposição. Em tal contexto e pensando em religião, o espectro que ronda o cristianismo chama-se racionalização e secularidade. É, partindo de tais processos, que devemos situar a presença da construção de imaginários utópicos no horizonte moderno. Para o cristianismo, duas situações determinam a cosmovisão religiosa que se processará nos quinhentos anos de modernidade ocidental.

4.1. Os movimentos reformadores: utopias negativas e utopias positivas

Que perigosa mentalidade utópica quiseram fazer prevalecer os chamados reformadores no interior da sociedade católica européia do século XVI? Mas, o que pretendiam afinal? A Reforma pode ser compreendida como um movimento histórico-filosófico-religioso, contextualizado basicamente na Alemanha, França e Suíça, países estes que tinham uma geopolítica favorável para isso. O cenário é o da desagregação dos feudos, somado ao embrião dos Estados nacionais³⁴ e, conseqüentemente, toda a filosofia que trazia consigo (pensamento Moderno).

Era um *Movimento* de contestação à Igreja dos Privilégios (Igreja hierárquica, seja de pessoas, seja de categorias), que brota de uma concepção teológica que formaliza privilégios. Uma crítica radical ao modelo de Igreja de Cristandade e ao método da Escolástica.

Foi um movimento que considerou a compreensão do lugar do *sujeito-eu* (nascimento da modernidade) na experiência do divino, sua fundamentação é Rm 1,17: *o justo vive pela fé*. Importante, aqui, é a variedade de mitos que foram criados na modernidade em torno da noção de sujeito eu-indivíduo e individualismo.³⁵

³⁴ Sobre a temática de estado monárquico e nacional cf. E. LE ROY LADURIE, *O Estado Monárquico*. França, 1460-1610. São Paulo, Companhia das Letras, 1994; P. BURKE, *A Fabricação do Rei*. A construção da Imagem Pública de Luis XIV. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

³⁵ WATT, I., *Mitos do individualismo moderno*. Fausto – Dom Quixote – Dom Juan – Robinson Crusoe. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

Estava inserido no espírito da modernidade nascente, onde o elemento central é a cidade (burgo), como horizonte do privado. Enquanto o contexto católico continua preso à tradição feudal (filosofia metafísica medieval), os reformadores, de modo geral, e sua teologia estavam no espírito da Modernidade (filosofia moderna); as preocupações pastorais brotavam dos privilégios construídos em torno da Cristandade. Em síntese, os movimentos reformadores sugerem uma re-encarnação das fontes evangélicas e o espírito das comunidades primitivas. A originalidade mais fiel do Jesus, revelado como Filho de Deus, estaria em tal contexto.

4.2. O Concílio de Trento: utopias negativas e utopias positivas

A reação católico-romana a tais proposições está condensada num acontecimento símbolo que foi o Concílio de Trento (1545-1563): dogmático, inflexível, doutrinador. Sua intenção é celebrar o Mistério e não satisfazer expectativas. O auge do processo inquisitorial é o auge do Concílio.³⁶ Logo, torna-se fácil perceber como foi rápida e eficiente sua aplicação. Conforme Libânio, o Concílio é:

um fator da construção da identidade católica 'hors-concours'. Nas suas pegadas, a Igreja pós-tridentina vai assentar esta sua identidade sobre três pilares: criação de novo imaginário social; enquadramento do novo agente ministerial: clero (bispos e sacerdotes); enquadramento do fiel. Por sua vez, ela disporá nessa tarefa ingente de quatro forças principais: o exemplo de santidade de muitos de seus membros, de místicos, de Ordens Religiosas renovadas e recém criadas, de missionários e da própria cidade de Roma; o medo; o poder econômico, político, moral, cultural da Igreja mesma e em articulação com o poder civil e o princípio moderno da 'eficácia'.³⁷

A pedagogia pastoral justificada pela punição, decorrente da queda original, cerceia, limita, também em tal contexto, qualquer forma heterodoxa de ação cristã que não a sugerida pelos dirigentes do Concílio. Esquemáticamente, os limites do imaginário utópico propostos pelas decisões conciliares podem ser resumidos, em linhas gerais, da seguinte forma: o Dogma como verdade inquestionável; a hierarquização de categorias funções sociais e religiosas; os bispos com residência fixa; o eixo de controle passando pelas paróquias; a construção dos seminários como centros de formação integral; a obrigatoriedade do celibato para os futuros sacerdotes; incentivo às devoções santorais; o lugar primordial de Maria na vida do cristão católico-romano; a

³⁶ Cf. BARROS, M. N. A. de. *As Deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro, Record, 1998; BETHENCOURT, F., *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000; FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 16ª edição. São Paulo, Graal, 2005; RANKE-HEINEMANN, U., *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio Janeiro, Record, 1999; DELUMEAU, J., *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru: EDUSC, 2003, 2 vols.

³⁷ Cf. J. B. LIBÂNIO, *A Volta à Grande Disciplina*, op. cit., p. 40.

definição do caráter setenário dos sacramentos; a definição do caráter unitário do Catecismo; o Código de Direito Canônico comprovado como regulador da fé; a versão *Vulgata* da Escritura oficializada para o fiel católico-romano.

5. A SECULARIZAÇÃO E O VATICANO I

O racionalismo e a Ilustração dão seqüência a um tempo de pequenas e ácidas querelas entre o espírito religioso e o espírito laico. O auge de tais situações encontramos no movimento da secularização.³⁸ Desloca-se a religião para esfera do privado. Isso não significa que se abandonou ou se aniquilou a religião. Ao falarmos de secularização, estamos utilizando um conceito polissêmico que tem várias significações. No princípio deriva de *século*, o tempo normal, o passar dos dias, a cotidianidade que deve diferenciar-se dos dias nefastos.

A secularização, a nosso ver, deve ser compreendida como uma evolução através da qual muitos elementos que eram tidos como sagrados vão entrando no mundo do profano. Para nós, ainda é Max Weber (1864-1920) quem melhor caracteriza tal processo, designando-o de *desencantamento do mundo*.³⁹

Gostaríamos de apresentar quatro sentidos para a palavra secularização. O primeiro, como sendo o ato de tornar as coisas seculares ou leigas. O segundo como sujeição dos elementos à lei civil, processo que começou com a Revolução Francesa. O terceiro sentido é o da dispensa dos votos sagrados ou monásticos. Um quarto sentido vincula-se às íntimas relações entre laicização e violência.

Assumiremos, aqui, uma compreensão de secularização como o abandono do elemento religioso visto como o único direcionador da vida social. Importante perceber que a secularização, ao sugerir a dissociação entre sagrado e profano, produz novas sacralizações.

Com a passagem do sagrado para o profano desencadeia-se um processo de des-sacralização. Tal des-sacralização produz, assim, novas sacralizações. Acreditamos, que no sentido sociológico, não haja uma sociedade humana sem sacralizações. Não existe sociedade humana que não sacralize certos fatos ou coisas. Por exemplo, o espaço sagrado mais fascinante e temeroso da contemporaneidade, é o *mercado*. Passamos por um processo de secularização que não elimina o sagrado, mas traslada o sagrado tradicional para novas sacralizações. Sacralizações, em certos casos, convertidas em atitudes idolátricas. A sacralização do mercado é exemplo típico de uma sacralização idolátrica.⁴⁰ Mas o que caracterizaria a idolatria do mercado?

³⁸ Toda reflexão apresentada no corpo do texto sobre a temática da secularização retiro de anotações feitas em diálogos com o Dr. Júlio de Santa Anna, por ocasião de um estudo sobre *Raízes e História da Secularização* no segundo semestre de 1993.

³⁹ WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 2001.

⁴⁰ Desenvolvemos ampla pesquisa sobre o tema em nossa tese doutoral em Sociologia da Religião. Cf. AUGUSTO, Adailton Maciel. *Sacralização do Mercado: novos encantamentos e o auto-engano no status epistemológico das ciências da religião*. São Bernardo Campo: UNESP, 2001.

O Dicionário da Academia Real Espanhola, quando dá o conceito de ídolo, oferece duas opções: primeiro: *figura de uma falsa divindade, a qual se presta adoração*; e segundo, *pessoa ou coisa excessivamente amada*. Poderia dizer-se, amada com aquele amor que somente corresponde dedicar a Deus. É proposto a nós amar o mercado. Entrega-se o ser ao mercado. Depõem-se as convicções morais: somente se aceitam as exigências do mercado. Suas leis são mais importantes e parecem ser mais imperiosas que outras prescrições relativas à vida humana. O mercado parece ser, então, um deus que propõe como única moral aceitável o conjunto das leis que o regulam. Não há outra moral a ser aceita, senão a do mercado, que transforma em competidores e inimigos aqueles que participam nele (a menos que façam alianças e contratos). Nesta luta que caracteriza o mercado livre existem aqueles que ganham e perdem, que sacrificam ao ídolo e que são sacrificados. O ídolo não se satisfaz sem esta violência.⁴¹

⁴¹ Cf. J. de SANTA ANA, *O amor às paixões*. Crítica Teológica à Economia Política. Aparecida, Santuário, 1989, p. 56.

⁴² BERMAN, M., *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da modernidade. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; CERTEAU, M. de, *A invenção do cotidiano*: 1. artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994; BETHENCOURT, F., *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2000; GARAUDY, R., *Dançar a Vida*. 7ª impressão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980; _____, *Deus é necessário*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995; GAY, P., *O Século de Schnitzler*: a formação da cultura da classe média: 1815-1914. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

⁴³ Cf. HORKHEIMER, M. – ADORNO, T., *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

⁴⁴ O que apresentamos nesse estudo é uma vinculação entre projeto social da burguesia e projeto ideológico da burguesia. Tal combinação é imprescindível para a compreensão de nossa proposta.

Nos horizontes do capitalismo contemporâneo, o direcionamento da produção de novas sacralizações, está intimamente ligado a uma classe social: a burguesia. A burguesia é uma classe social que só existe através de contradições. Quando emerge na história do Ocidente começa a contradizer a nobreza e o clero. Uma análise minuciosa da sociedade européia dos séculos XIV e XIX, mostra como se desenvolveu esta contradição.⁴² É uma classe *oprimida* que busca a libertação do *antigo regime*.

Três elementos caracterizam o processo social sonhado pela burguesia até os dias atuais. Num primeiro momento é a busca da autonomia e da liberdade (a mentalidade iluminista).

Num segundo momento e vinculado ao primeiro, estabelece-se a idéia de *ressentimento*. Para a conquista da liberdade e da autonomia a luta é imprescindível, mas não é uma luta promovida pelo ideal da liberdade, mas pelo ressentimento. Nietzsche (1844-1900) foi o que mais refletiu isso no pensamento ocidental. A burguesia é, *a priori*, ressentida, entendendo ressentimento como uma expressão da consciência social daqueles que sentem que não tem um lugar social ou não são acolhidos na sociedade.

Um terceiro elemento vincula-se a uma nova racionalidade: a racionalidade instrumental que procura a eficiência e o utilitarismo.⁴³ A contribuição da Escola de Frankfurt no campo da teoria crítica foi, justamente, mostrar como funciona tal racionalidade.

O sistema do Ocidente com seu ideário burguês,⁴⁴ apresenta-se como mundial (global) a partir das navegações. Durante muitos anos Amsterdã foi considerada o centro do sistema; basicamente entre (1600–1740). O evento revolução industrial (1750–1890) eleva Londres ao centro, porém mantendo a mes-

ma organicidade. De 1890 em diante há um direcionamento para a costa leste dos Estados Unidos, no pós-guerra da secessão, até fins dos anos do século passado.

Hoje percebemos uma nova transformação desta economia, porém a organicidade e o ideal projetado permanecem intactos.

O mercado não pode ser entendido metafisicamente e, sim, analiticamente. Neste sentido, dizemos que o capitalismo que se formou na modernidade é o capitalismo oligopólico. Há poucos poderes que devem deixar uma pequena margem para a concorrência. Há uma política de preços para controlar o mercado. A história da evolução do capitalismo, nos últimos 300 anos, nos revela tal enunciado. Se não, vejamos: o capital entre 1760 e 1800 tinha um caráter agro-exportador. O capitalismo dominante entre 1800 e 1920 tem um caráter industrial e, sobretudo, vinculado a indústria automobilística. Dos anos 50 do século XX até os dias atuais a predominância é do capitalismo financeiro onde três sujeitos se auto-afirmam: *mercado de risco, ciranda financeira e bolsa de valores*.

No projeto de afirmação da modernidade burguesa, duas vertentes se entrelaçam: a dominação e a contradição. Se existem transições dentro da estratificação social, o projeto social burguês, justamente, busca sustentar que as referidas transições se façam dentro de certa ordem (que corresponde à ordem social). É importante, sempre recordar que também a cosmovisão medieval delimitou-se totalmente partindo do pressuposto da ordem e da lei. Tal ordem, a burguesa, é legitimada, pois a imagem que se tem da sociedade é de um corpo. Existe uma funcionalidade em tal sociedade. Quando existem des-funcionalidades é necessário intervir com corretivos apropriados.

O projeto de sociedade burguês sobrevive considerando uma ordem que é sustentada por certas leis. A lei é mais importante que a ordem dentro do projeto social da burguesia. Tudo sobrevive a partir da legitimação que é chamada de funcionalismo. Se para Keynes o agente econômico vincula-se ao Estado, para Hayek não é possível que o Estado desempenhe um papel ativo na economia. O lugar do estado deve ser tomado pelo mercado. No mercado existe uma *mão invisível* que toma nossa agressividade e a transforma no melhor dos mundos possíveis. Eis a utopia das sociedades dominadas pelo mercado.

Partindo deste pressuposto, logo de início, uma questão se nos apresenta: qual era a identidade-imaginária (*ethos*) da atuação católica e os caminhos escolhidos na relação com tal cenário? A resposta apreendida na história é simples: consolidou-se o chamado *espírito anti-modernista*. Várias são as frentes que se mostravam como problema, ameaça ou dilema para as ambi-

⁴⁵ Entendemos *era das revoluções*, aqui como o processo de afirmação acelerada da autonomia do sujeito, somada ao espírito democrático e ao processo de secularização. Basicamente, referimo-nos ao período 1760-1945. Estas atitudes de pensamento conduziram a mudanças substanciais na compreensão do existir e do estar no mundo. Do ponto de vista prático parece-me que o *novo* incomodava por demais a milenar tradição católica. Aqui, citamos: a industrialização, a ferrovia, a eletricidade, a fotografia, o cinema, o rádio, o telégrafo-telefone, o avião, o automóvel e o petróleo.

⁴⁶ Acreditamos que seja Eric Hobsbawm, historiador inglês, quem melhor interpreta o período das *revoluções* com sua trilogia: *A Era das Revoluções* (1789-1848), *A Era do Capital* (1848-1875), *A Era dos Impérios* (1875-1914). Todos estão publicados pela editora brasileira Paz e Terra, do Rio de Janeiro.

⁴⁷ Temos neste documento o elenco, a lista de 80 proposições que sugeriam os erros da época para a seguir condená-los em bloco. Aliás, Pio IX, neste quesito, foi muito incisivo lembrando que desde sua primeira encíclica, *Qui pluribus*, de 9 de novembro de 1846, identificava os erros da época com a negação dos valores sobrenaturais.

ções cristãs, de modo especial, as católicas: digamos que o espírito da *era das revoluções*,⁴⁵ que naquele contexto, mostrava-se efervescente como nunca, seria elemento central para se entender os movimentos de ação-reação da Igreja católica.⁴⁶

A *era das revoluções* tocava basicamente o todo da vida humana: o plano econômico-social e o plano político-ideológico. Utilizando categorias que denotem melhor o contexto: o plano micro-estrutural e plano macro-estrutural. Em síntese: o problema estava na nova sociedade emergente e no modo como a Igreja e o fiel católico devia se postar ante tal sociedade. Era uma questão sócio-religiosa: iluminismo, liberalismo, democracia e ideais republicanos. Sendo assim, o dilema estaria no *modus operandi* que a instituição assumiria ante tal cenário. Uma instituição que moldou, sustentou e alimentou a ideologia que protegia a antiga sociedade medieval não tinha mais o controle do todo da vida social, no caso, a sociedade secular. Que fazer, então, em tal situação?

Talvez o dilema estivesse no método escolhido para se tratar questões nascidas no seio da vida social secularizada. No convívio com a nova ordem social que *gestou-se* no movimento renascentista, a postura católica era de ceticismo puro. Cinco fontes básicas já resumiam o *espírito anti-modernista* desde a metade do século XIX, a posição católica: a *Mirari Vos*, a *Quanta Cura*, o *Syllabus Errorum*,⁴⁷ o *Vaticano I* o *Código de Direito Canônico* de 1917.

Torna-se muito importante notar o quão presentes estarão, de forma direta ou indireta, na vida da Igreja, e em sua doutrinação do, sobre e para o laicato, por exemplo, as cinco fontes citadas acima. Elas serão até o Vaticano II, os suportes máximos e os reguladores da fidelidade-ação do laicato.

Lentamente, verificou-se também um grande despertar do laicato, sobretudo a partir do apelo de Pio XI, para uma participação ativa dos leigos no apostolado hierárquico, através da *ação católica*. Não se admitia uma concepção de laicato ativo autônomo e livre. A compreensão de ação laical estava sempre vinculada ao ministério hierárquico. Urgências de evangelização fizeram com que, gradualmente, o laicato assumisse lugar de destaque na busca de afirmação de uma sociedade concebida como católica. Investe-se no estabelecimento de um modelo evangelizador definido como romanização e restauração que buscará justamente resgatar a influência social católico-romana em todas as possíveis instâncias da vida social. O que se busca é solidificar uma instituição forte no interior de uma sociedade ameaçada por inimigos perigosos à ordem e naturalidade das verdades.

Tal estratégia não foi capaz de acompanhar a velocidade das sociedades industrializadas e que gradualmente, fez emergir

novas questões de ordem existencial, material e espiritual. Nova dinâmica utópica estava por eclodir.

6. O VATICANO II: SAGRADA ESCRITURA COMO FUNDAMENTO DA IGREJA E ALMA DA TEOLOGIA

O Vaticano II é um acontecimento-paradigma de uma Igreja com espírito voltado para o diálogo. Tendo-se como ancoragem a América Latina, está aqui o começo de um novo período na história. Aqui, o momento é de abertura de possibilidades para o surgimento das mais variadas experiências e também uma compreensão maior para aquelas que necessitavam de um maior apoio profético por parte da Igreja-Instituição.

A emergência do Concílio se dá em um momento de profunda dúvida sobre os caminhos a serem seguidos pelas diversas sociedades mundiais. A experiência nazi-fascista, as correntes filosóficas não tão afinadas com o pensamento da Igreja tridentina e romanizante, a Segunda Grande Guerra, as revoluções socialistas, a industrialização, a realidade do conflito subdesenvolvimento *versus* desenvolvimento, a crise dos mísseis entre EUA, Cuba e URSS, são alguns fatos, dentre tantos, que influenciaram e forneceram a perspectiva para o Concílio (*ad extra ecclesia*) e que favoreceram o amadurecimento da idéia de uma Igreja do diálogo. É evidente que no interior da Igreja, as respostas a esses acontecimentos vinha se dando no cotidiano. No contexto de América Latina e Brasil, mais precisamente, relacionado com a chamada Igreja popular, podemos citar alguns movimentos que devem ser vistos como influentes para o novo, como antecipação e ruptura⁴⁸ em direção ao Concílio e à Igreja Popular. Dentre muito temos: *o movimento bíblico, o movimento litúrgico, a renovação teológica da eclesiologia, a renovação da doutrina social da Igreja e o movimento da mística da pobreza.*⁴⁹

O Concílio Vaticano II significou para a Igreja da América Latina uma redefinição de sua própria missão. O rompimento de uma imagem ou modelo de Igreja como *sociedade perfeita* de base constantiniana e presa a interesses de corporação. O modelo emergente é o de Igreja sacramento para o mundo, *solidária com o gênero humano e com sua história.*⁵⁰ Além das inovações assumidas pelo Concílio no universo da teologia bíblico-litúrgica, podemos citar mais dois horizontes que serão retomados e trabalhados: a renovação teológica da eclesiologia⁵¹ e da doutrina social da Igreja no diálogo Igreja-mundo.⁵²

A Conferência de Medellín (1968) é a concretização da reinterpretção do Vaticano II à luz da realidade latino-americana. A temática da conferência estendeu-se diante de questões perti-

⁴⁸ SZACHI, J., *As Utopias ou a Felicidade Imaginada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

⁴⁹ TEIXEIRA, F., *A gênese das Ceb's no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo, Paulinas, 1988, p. 204.

⁵⁰ GAUDIUM ET SPES n. 1.

⁵¹ Cf. F. TEIXEIRA, *A gênese das Ceb's no Brasil*, op. cit., p. 228.

⁵² Idem, p. 241.

nentes como a crise econômica, política e ideologia do sistema de dominação, os movimentos populares e o surgimento dos regimes de dominação repressiva. É a abertura de caminho para a *Igreja dos pobres*. A irradiação do testemunho cristão diretamente ao povo pobre torna-se a questão central. Para o filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, aqui o pobre *transforma-se no lugar de todas as opções, discussões, ações*.⁵³

⁵³ DUSSEL, E. A Igreja ante a renovação do Concílio e de Medellín (1959-1972). In DUSSEL, E. (Ed.), *História Liberationis: 500 anos de História da América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1999.

O mérito maior de Medellín foi o reconhecimento da situação de espoliação e miséria somada a desequilíbrios estruturais que eram comuns no continente latino-americano. Mas não se limita a essa observação. Vai mais longe, quando procura, à luz do Concílio, encontrar perspectivas de libertação e um modo de estar presente como Igreja no *sitz im leben* da América Latina. Realidade e contexto sócio-político-econômico e ideológico é uma constante nos tópicos do documento.

Conforme Faustino Teixeira, os bispos reunidos em Medellín *constatarem a grave realidade social do continente: subdesenvolvimento, miséria, colonialismo externo e interno, marginalização e violência institucionalizada. Diante desta tomada de consciência do presente, reconhecem que a igreja esteve muito mais próxima das minorias dominantes (...). Tendo refletido sobre estes dados, os bispos reunidos conscientizaram-se da necessidade de uma ação eficaz a favor do homem deste Continente. O grande objetivo dinamizador desta ação era a libertação dos pobres*.⁵⁴

⁵⁴ Cf. F. TEIXEIRA, *A gênese das Ceb's no Brasil*, op. cit., p. 292.

Toda a hermenêutica da realidade foi efetuada à luz da Palavra de Deus e a conclusão a que se chega é de que a Igreja Latino-Americana *tem uma missão a cumprir, sua mensagem destina-se preferencialmente àqueles que têm 'fome e sede de justiça'*.⁵⁵

⁵⁵ Idem, p. 293.

As luzes de Medellín inspiraram práticas proféticas e transformadoras em diversas partes da América Latina. Segundo Krischke,

os grupos e movimentos cristãos progressistas mais em evidência foram os formados por sacerdotes de esquerda, como movimentos sacerdotais, já que o seu status clerical influenciou muito na propagação e visibilidade das novas posições, dentro da igreja e no conjunto da sociedade (...). Tais movimentos cresceram rapidamente ao final da década e inícios dos anos 70, alcançando um número de participantes, em países como Argentina (cerca de 400 sacerdotes) e Chile (cerca de 500). Sua denominação variou de país a país: 'Sacerdotes do Terceiro Mundo' (Argentina, fundados em 1968); 'Movimento Onis' (Peru, 1968); 'Movimento de Golconda' (Colômbia, 1969); 'Igreja e Sociedade' (Bolívia, 1969); 'Cristãos para o Socialismo' (Chile, 1971) etc. Sacerdotes progressistas também fundaram grupos e lançaram campanhas no Brasil, no México,

na América Central e em quase todos os países do continente, embora com graus diferentes de coesão interna e impacto sobre a opinião pública, na maioria devido aos controles mais estritos e à repressão policial já imperantes sobre estes setores em várias partes.⁵⁶

É, aqui, em Medellín, que as Ceb's são reconhecidas como acontecimento eclesial. Dá-se valor à perspectiva das Ceb's em sua dimensão de eclesialidade, onde a vivência e a comunhão fraterna são os princípios que norteiam as práxis dos militantes.

Passados dez anos da Conferência de Medellín, a Igreja latino-americana se fez presente em Puebla. Foi o momento de refletir e criar elementos para a tarefa fundamental da Igreja que é a Evangelização, levando em conta o momento histórico presente e o lugar geográfico-cultural da América latina. Há a retomada por parte dos bispos dos principais elementos de análise da realidade feita em Medellín. Nesta leitura conclui-se que houve um agravamento da situação, o que conduz o documento de Puebla. Há a condenação explícita da diferença crescente entre ricos e pobres, como também os regimes de caráter totalitário são condenados pelo abuso do poder e pela violação dos direitos humanos.

A Conferência não se limita simplesmente às denúncias, há lugar também para o anúncio. O eixo central de referência do documento de Puebla é: opção objetiva, profética e solidária pelos pobres. A opção implica conversão em direção à libertação dos espoliados e a justiça social é a bandeira da ação libertadora.

A libertação não se dá com limitações de parcialidade, ela deve ser integral. É assim que se nos apresenta o próprio documento quando diz que é *uma libertação que se vai realizando na história, a libertação de nossos povos e a nossa própria pessoal, e abrange as diversas dimensões da existência: o social, o político, o econômico, o cultural e o conjunto de suas relações.*⁵⁷

Outro dado que merece destaque, em Puebla são as perspectivas abertas para a Igreja Popular. A Igreja da Base⁵⁸ é valorizada como espaço de sensibilidade da fé e de celebração comunitária onde, constantemente, se busca articulação da oração e da ação. Há, nas Ceb's, a experimentação de um Deus encarnado, e isso é visto, como um dos fenômenos mais importantes que aconteceram nos últimos anos na América Latina.

A Conferência de Santo Domingo na República Dominicana, no ano de 1992, levando-se em conta o *inverno da Igreja* dos anos 80 a que se referia Karl Rahner, se dá num contexto de expectativa ante o espanto produzido pelas transformações conjunturais ocorridas desde a última conferência em Puebla.

Assumindo os anos 80 como sendo de imposição de identidade neoromanizante, é óbvio que essas influências se fariam

⁵⁶ Cf. P. J. KRISCHKE, *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1979, p. 86.

⁵⁷ CELAM. *Conclusões de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979, n. 483.

⁵⁸ TORRES, S. (Ed.), *A Igreja que surge da base: eclesiologia das comunidades cristãs de base*. São Paulo, Paulinas, 1982.

presentes nas Conclusões de Santo Domingo, onde a questão Evangelização e Cultura é preocupação da Assembléia. Aqui, a opção pelos empobrecidos permanece sendo referencial acrescentando-se a questão da *inculturação* como o grande desafio da evangelização. Infelizmente, a ótica de leitura apresenta-se por demais moralista, casuística e não objetiva. A revelação dessa atitude vemos quando se diz que a raiz de nossas crises não é primeiramente sócio-econômica, mas ético-cultural. Somado a esse ponto outro fato que merece destaque ao analisarmos, as conclusões da Assembléia é a eliminação, durante a conferência da palavra *libertação* e a sua substituição pelo termo *promoção*. Para José Comblin, não há muito avanço pois a promoção humana permaneceu separada da evangelização ou pelo menos a *relação entre ambas ficou muito relativizada (...). A mensagem de libertação ficou esquecida ou voluntariamente afastada.*⁵⁹ O que permanece é apenas uma *preocupação pelo social*. A modernidade ou *pós-modernidade*,⁶⁰ como preferem alguns, com a questão do pluralismo e o conceito de democracia⁶¹ em efervescência necessita de um mergulho mais profundo que discursos que fundamentem no prisma ético cultural ou de natureza transcendental assumidos por Santo Domingo em determinados momentos. A economia de mercado com seus fetiches de sedução precisam ser compreendidos não como discursos ideológicos absolutizantes ou com a-politicismo espiritualizante e, sim, com alternativas de presença *kairológica* e profética junto às várias instâncias sociais para que haja mais compreensão e menos arrogância na descoberta de uma pedagogia que corresponda a tempos novamente de *deuses dançantes*.

⁵⁹ CF. J. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, p. 102

⁶⁰ Idem. pp. 316-320

⁶¹ NOVAES, A. (Ed.), *A Crise da Razão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

6.1. A Teologia da Libertação: utopia da defesa da integralidade do existir

A visão de mundo de que o grupo de João Paulo 2º comungava no final da década de 1970 identificava nas desavenças ideológicas um fator de desagregação e enfraquecimento da Igreja. Tratava-se de reencontrar o caminho da unidade em torno dos preceitos essenciais da religião e de reconquistar o terreno que se perdia para outras confissões ou para a descrença de uma sociedade marcada pelo materialismo e o consumismo.

Com João Paulo 2º, a autoridade centralizadora do papa fortaleceu-se de maneira acentuada, e a evangelização renovou-se como militância no sentido de um retorno a valores dos quais a Igreja não havia propriamente se afastado, mas que, desde o Concílio Vaticano II, diluíam-se na pregação de cunho social.⁶²

Entendida como ação libertadora de uma certa teologia apri-sionada numa gaiola⁶³ e ação de primazia da vida e do sujeito

⁶² Editorial Jornal Folha de S. Paulo. Editorial. 3 de abril de 2005, p. A2.

⁶³ Cf. R. ALVES, *Religião e Repressão*. São Paulo, Loyola, 2005, pp. 7-18.

humano diante da lei e do poder⁶⁴ as falácias geradas em torno da Teologia da Libertação (TdL),⁶⁵ talvez sejam as mais contundentes revelações de intencionalidade de destituição da mentalidade utópica, encarnada num modelo de ação cristã não centralizada de hegemonia clerical.⁶⁶

É Pablo Richard que em obra recente nos brinda com uma síntese criativa do que afinal propõe a Teologia da Libertação: dotada de uma forte mística da pobreza em direção ao excluído, é uma teologia ética cuja fonte primeira de inspiração estaria nas palavras sonhadoras de Jesus que se diz mensageiro da vida. Nas luzes do Vaticano II, ela espalhou-se pelos quatro cantos do mundo mostrando-se voz profética dos empobrecidos e excluídos. Sua utopia: vida e liberdade.

Toda uma pedagogia de desarticulação-repressão da TdL foi meticulosamente articulada desde inícios dos anos 80 e aplicada nos anos subseqüentes com extrema eficácia pela cúria romana.⁶⁷ Aliás, a morte do papa João Paulo II fez com que aparecessem mais vivamente balanços de pontificado onde especialistas manifestaram opiniões das mais variadas tendências. Tal variedade resume-se a meu ver entre o papa mais contraditório do século XX e o papa *alma do mundo*.⁶⁸

Naquele momento, prevalecia, oficialmente uma compreensão de mentalidade utópica que se afirmava negando a mentalidade utópica de uma práxis religiosa mais conflitante, porém que movimentava-se em direção ao novo e não à novidade.

6.2. Os Movimentos Espiritualistas Transnacionais: a Nova Evangelização e o esvaziamento da esperança profética

Os Movimentos espiritualistas transnacionais (MET) nascidos no contexto complexo do século XX e alimentados em gênese por uma eclesiologia romano-cêntrica e no velho mito da cristandade européia,⁶⁹ são tendências de atitude religiosa com forte ênfase no dogma-mistério, na moral e na liturgia. Uma evidência notória, está na articulação de tais movimentos com estratos bem situados e beneficiados do sistema social vigente.⁷⁰

Tamayo-Acosta é veemente ao sugerir que a aproximação de João Paulo II com o *Opus Dei*, iniciada na década de 1960, seja o começo de tudo. Nos anos 80 e 90, com a ascensão da *Obra* à cúpula do Vaticano, há uma intervenção maior na estratégia e na implementação do processo de restauração da Igreja Católica sob a direção do papa e a orientação teológica do então cardeal Ratzinger.⁷¹ Leonardo Boff afirma que *trata-se de associar poder religioso com poder social, não pela via de poder de Estado, mas com os portadores de poder social como profissionais liberais de alto escalão, executivos de empresas nacionais e*

⁶⁴ Cf. P. RICHARD, *Força Ética e Espiritual da Teologia da Libertação no contexto atual da globalização*. São Paulo, Paulinas, 2006, p. 80.

⁶⁵ As invectivas de dom Boaventura Kloppenburg contra a chamada *igreja popular* evidenciam tal postura. Cf. B. KLOPPENBURG, *Igreja Popular*. Rio de Janeiro, Agir, 1983, pp. 77-132.

⁶⁶ Cf. L. BOFF, Um projeto do Vaticano para a América Latina. Em *Revista de Cultura Vozes*, 83 (1989), pp. 737-756.

⁶⁷ Pensamos que não existam muitas dúvidas de tal fato pela farta publicação de trabalhos científicos e pesquisas sobre tal questão. Ainda como referência citamos os casos que marcaram o campo religioso católico na década de 1970 e 1980: São Félix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga; Recife, dom Hélder Câmara; São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns.

⁶⁸ A título ilustrativo, acredito que as opiniões opostas de Hans Küng e Antônio Marchionni, por ocasião da morte de João Paulo II, sintetizam nossa interpretação. Os artigos foram publicados no jornal *O Estado de S. Paulo*, Caderno Especial, 3 de abril de 2005, pp. H18 - H19.

⁶⁹ Cf. L. BOFF, Um projeto do Vaticano para a América Latina, op. cit., pp. 745-752.

⁷⁰ Os movimentos mais representativos entre nós são: Renovação Carismática Católica; Opus Dei; Comunhão e Libertação; Focolarinos; Equipes de Nossa Senhora; Legionários de Cristo; Lúmen 2000, Cursilhos de Cristandade.

⁷¹ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, O Poder da Opus Dei. Em *Folha de S. Paulo*. Caderno Especial. 06 de abril de 2005, p. 8.

*multinacionais, professores universitários e pessoas opulentas da sociedade.*⁷²

⁷² Cf. L. BOFF, Um projeto do Vaticano para a América Latina, op. cit., p. 754.

⁷³ Cf. I. G. da S. MARTINS, Os papas e o Opus Dei. Em *Folha de S. Paulo*. 10.04.05, p. A3.

A opção por tal via de modelo evangelizador onde a promoção humana dentro da ordem social dominante seja marcadamente acentuada alimenta a prática de tais movimentos.⁷³ Através de tais movimentos é aplicada de modo sutil a re-significação do símbolo utopia. Utopia, sim, mas não geradora de caos e sem *espiritualidade*. Aliás, por quantas vezes ouvimos a direta provocação: falta o Mistério para essa gente da *libertè*. Há uma *diluição líquida* da utopia, entendida como projeto, a construir-se na história vista como palco de tensões constantes. Aliás, tal compreensão de história, nasceu da capacidade da teologia crítica sair de seu claustro monacal e abraçar-se, por exemplo às ciências humanas e, mais recentemente, à biologia. Esse vôo de liberdade para além do modo clássico de se fazer teologia teve horizontes curtos. Prevalece, na instância romana, curial e episcopal a idéia de utopia não mais como projeto, mas, sim modelo a ser implantado.

Falta, a nosso ver, uma inserção maior na complexidade e tensões da realidade social. É evidente que exigir de tais movimentos uma crítica a tal sociedade seria uma inversão de seu credo. Logo impossível; sua vocação é de colaboração, comunal com a ordem vigente e não de desordenamento radical das estruturas.

Qual compreensão tais grupos religiosos carregam ao se tratar da mentalidade utópica: uma Igreja triunfante que vencerá possíveis adversários que desfiguram valores tidos como eternos e imutáveis. A noção de utopia, por conseguinte, trará forte sentido de consciência religiosa de pertença à Igreja verdadeira de Cristo.

Entre modernidade e pós-modernidade as utopias se re-significaram. Utopia é antecipação entre o novo e a novidade. Ela só aparece quando há a possibilidade de escolha e, historicamente, as escolhas emergem em situações de crise e as crises são momentos de ruptura e decisão.⁷⁴

No campo religioso contemporâneo, e portadoras de utopias românticas (utopias positivas como sugere Jerzy Szachi),⁷⁵ merecem destaque, aqui, a nosso ver, dois modelos de fenomenologia religiosa: as compreensões advindas do neopentecostalismo pseudo-protestante⁷⁶ e do pentecostalismo da Renovação Carismática Católica. Citamos tais experiências por sua inserção e sucesso na via midiática. Seus projetos de divulgação e testemunho do cristianismo não sobreviveriam e alcançariam tamanha relevância social sem a apropriação da linguagem midiática⁷⁷ onde o simbólico e o emocional mostram-se como indicadores essenciais da verdade da religião proposta. O dado con-

⁷⁴ Reiteramos que uma introdução consistente sobre tal perspectiva, na ótica da *longa duração*, também encontramos nas contribuições do historiador J. DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. Uma Cidade Sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 2001; *Mil Anos de Felicidade*. Uma História do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; *O que sobrou do paraíso?* São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

⁷⁵ SZACHI, J., *As Utopias ou a Felicidade Imaginada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

⁷⁶ Apresento, aqui, as predominantes *produções de sentido* presentes na sociedade brasileira atual e vinculadas à chamada *teologia da prosperidade*, cito: *Igreja Universal do Reino de Deus*, *Igreja Internacional da Graça de Deus*, *Comunidade Sara Nossa Terra* e *Igreja Renascer em Cristo*.

⁷⁷ MARTINO, L. M. S. *Mídia e poder simbólico*. Um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo, Paulus, 2003.

clusivo é que, para além da emoção sadiamente conduzida, o que se mostra é um mimetismo absolutizado e direcionado para um encontro coletivo e catártico ao redor das lágrimas comuns, das dores, das quedas, das carências e dos sucessos.

Partindo deste fato social dois problemas se colocam evidentes: tais produções de sentido sustentam-se com o critério maior de decomposição do ser humano integral num feixe de posturas com centralidade na dor, na lágrima, no vazio, na limitação e nas mortes cotidianas. Estas contingências são vistas univocamente como que vinculadas à ação divina. A eficiência da ação divina está na regulação dos insucessos ou desequilíbrios que ocorrem durante a experiência do viver. Deus é solução. Aqui a ideologização de Deus; a loucura de Deus que é condicionado a solucionar, satisfazer nossas incapacidades limítrofes.

Tal contexto é ideal para a emergência de utopias religiosas com um forte teor romântico. É, justamente, o que ocorre ao analisarmos com profundidade as práticas assumidas por tais tendências religiosas. A centralidade assumida pela experiência em detrimento da afirmação da crença é, em nossa compreensão, o dado mais significativo para uma hermenêutica criteriosa do fato.⁷⁸

CONCLUSÃO

Todo pensamento social moderno contém tanto críticas como elaborações ou reelaborações de utopias. Existe até mesmo a utopia da sociedade que não produza mais utopias, utopia que Dante já havia vinculado ao inferno: *Vós, que entraís, deixai aqui toda esperança*.⁷⁹

Afinal, que utopias restarão? Entre as utopias positivas (românticas, fantasiosas) e as utopias negativas (posição realista, otimista) pode parecer que os caminhos sejam insuficientes. Não vemos de tal modo, é uma questão de hermenêutica. Enquanto sua essência disser respeito a atitudes inspiradoras de saídas alternativas, a utopia sobreviverá. Enquanto vidas florescerem, roseiras secarem, conflitos bélicos persistirem, intolerâncias resurgirem, precisamos sonhar. Perceberemos melhor a força das utopias quando delimitarmos melhor o horizonte do impossível. Enfim, precisamos jogar por terra o mito da plenitude da perfeição: tal ação ocorre no instante em que assumimos que pode ser tanto uma *história das possibilidades* como uma *história das impossibilidades humanas*.⁸⁰ Esquemáticamente, representamos assim:

⁷⁸ Cf. L. R. BENEDETTI, *A experiência no lugar da Crença*. In ANJOS, M. F. dos, (Ed.), *Experiência Religiosa: risco ou aventura?* São Paulo, Paulinas, 1998, pp. 13-31.

⁷⁹ Cf. F. HINKELAMMERT, *Crítica à Razão Utopica*. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 6.

⁸⁰ Entre o limite e o ilimitado na História, muito coisa se produziu nos últimos anos. Para um aprofundamento da questão, vale conferir: COX, H., *A Festa*

dos Foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia. Petrópolis, Vozes, 1974; BAKHTIN, M., *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.* São Paulo/Brasília, Hucitec/UNB, 1987; MINOIS, G., *História do riso e do escárnio.* São Paulo, UNESP, 2003; VINCENT-BUFFAULT, A., *Da Amizade.* Uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996; _____, *História das Lágrimas: séculos XVIII-XIX.* São Paulo, Paz e Terra, 1988.

⁸¹ A mais bela representação que me ocorre estaria em Fiódor M. Dostoievski e seu belo *Os Irmãos Karamazov.*

⁸² Cf. F. HINKELAMMERT, *Crítica à Razão Utópica*, op. cit., pp. 255-307

⁸³ CAMPELLO, C. (Ed.), *Tenso equilíbrio na dança da sociedade.* São Paulo, SESC, 2005.

UTOPIA – tentativa de chegar lá
O mais próximo possível →

FIM
PLENITUDE DA
PERFEIÇÃO

Utopia é de uma situação o mais próximo da plenitude da perfeição. Só que esta plenitude não existe neste horizonte de vida.⁸¹ O Paraíso (plenitude da perfeição) é espera. Historicamente, ele nunca existiu. Parece-nos que certa interpretação cristã incorre em erro grosso ao simplificar o tão complexo conceito de utopia.

Acreditamos que as hipóteses críticas levantadas pelo economista alemão Franz Hinkelammert sobre os projetos utópicos ocidentais merecem, um vislumbre por parte de teólogos(as) sistemáticos(as) e estudantes de teologia.⁸² Sua sugestão de que toda utopia seja compreendida através dos quadros de categorias que elaboram pensamentos sociais é bastante pertinente mas, talvez, ainda muito ausente nas visões teológicas de certos movimentos eclesiais cristãos, seja no plano católico-romano, seja no plano protestante.

Como desafio mais urgente pensamos que o *status epistemológico* da Teologia necessite, com urgência, de uma configuração para além das ciências humanas clássicas (digo, aqui, filosofia e sociologia). Parece-me que a mentalidade utópica cristã tradicional ainda permanece intimamente ligada a tal perspectiva. Confirmando-se minha hipótese permaneceria uma atitude de auto-engano por parte dos criadores e recriadores do saber teológico no trato da questão utópica, pelo menos na chamada sociedade pós-industrial, marcada por quatro grandes linhas de conhecimento que são: teoria da complexidade ou da cosmogonia, gênero, movimento étnico e pluralismo cultural.⁸³

Terminamos aqui nosso texto provocativo com uma convicção: lágrimas, perdas, mortes na história nunca impediram que logo a seguir, na herança da mesma situação, o riso e festa tomassem conta das estruturas e do cotidiano.