

Vanildo Luiz Zugno

Vocês todos são irmãos!

Reflexões sobre identidade e Vida Religiosa



VANILDO LUIZ ZUGNO

Vocês todos são irmãos!

Reflexões sobre identidade e Vida Religiosa



ESTEF
Porto Alegre
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Zugno, Vanildo Luiz

Vocês todos são irmãos! Reflexões sobre identidade e vida religiosa. 1. ed. / Vanildo Luiz Zugno – Porto Alegre : ESTEF, 2013.

104 p.

ISBN 978-85-99481-26-4

Livro em formato eletrônico (522 KB, formato PDF).

1. Religião. 2. Vida religiosa. I. Título.

CDU 271

Bibliotecária responsável: Andréa Fontoura da Silva –

CRB10/1416

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	04
VIDA RELIGIOSA E IDENTIDADES: uma reflexão a partir dos novos contextos sociais e eclesiais.....	08
OS RELIGIOSOS LEIGOS NA IGREJA: uma aproximação teológica.....	47
RELIGIOSOS LEIGOS: qual nossa identidades?.	70
INTERCONGREGACIONALIDADE NA VIDA RELIGIOSA: um olhar ao presente a partir da história.....	83

APRESENTAÇÃO

No acontecer eclesial e social do período pós-conciliar na América Latina, a Vida Religiosa (VR) jogou um papel importante por colocar-se junto aos empobrecidos que demandam justiça, naqueles lugares que representavam o que não queremos para nossos povos e onde se sonhava o novo a construir. Nos últimos anos, as mudanças por que passam nossas sociedades e a Igreja levaram a um arrefecimento do profetismo e a questionamentos sobre o papel e a identidade da VR. Muitas vezes os questionamentos são radicalizados e chega-se mesmo a perguntar sobre se há um futuro para a VR.

Durante os seis anos em que participamos da Equipe de Assessoria Teológica da Presidência da CLAR (Confederação Latinoamericana e Caribenha de Religiosos e Religiosas) tivemos a oportunidade de, em diversos espaços geográficos e culturais, escutar, conversar e tentar vislumbrar elementos que nos possam ajudar a encontrar caminhos. Dentro desta dinâmica de animação da VR, também tivemos a oportunidade de participar de vários encontros latino-americanos e brasileiros de religiosos irmãos. Fruto destes encontros e reflexões surgiram estes textos que, mesmo tendo sido já publicados de forma individual, decidimos reuni-los e oferecê-los com a

finalidade, não de apresentar certezas e pontos finais, mas suscitar diálogos e, quem sabe, alguma luz no caminhar que, com certeza, será de longo prazo.

No primeiro texto, guiado pela perspectiva dos Estudos Culturais, reunimos elementos teóricos para repensar a identidade da VR. Depois de caracterizar a “mudança de época” que vivemos, refletimos sobre três pontos que devem ser pensados quando, enquanto religiosos e religiosas, buscamos reconstruir nossas identidades: o que entendemos por identidade; como se constrói uma identidade e porque escolhemos esta ou aquela identidade. É uma reflexão de cunho antropológico necessária e decisiva neste momento de crise e busca e que pode interessar a todos os religiosos e religiosas.

Os dois textos seguintes tem como pano de fundo específicos a VR de irmãos, este grupo tão desconhecido dentro da Igreja e da própria VR. São reflexões de cunho teológico. Na primeira, de caráter eclesiológico, constatamos que o status eclesial dos religiosos leigos é algo ainda não definitivamente estabelecido. O clericalismo faz com que sejam identificados com o estado clerical, afastando-os da origem laical própria da Vida Religiosa (VR). Isto não é resultado apenas de uma determinação canônica, mas de uma construção teológica não consequente com a compreensão cristã de salvação. Soteriologia deficitária que tem suas consequências na Eclesiologia e na Teologia dos Ministérios. Para resgatar o específico da VR leiga masculina é necessário repensar a compreensão cristã de salvação e, a partir dela, construir uma Igreja-comunidade-de-iguais onde carismas e

ministérios específicos possam multiplicar-se e serem colocados a serviço da construção do Reino.

No terceiro texto, depois de assinalar algumas mudanças pelas quais a Vida Religiosa (VR) está passando, propomo-nos repensar a identidade dos religiosos leigos a partir do paradigma trinitário onde a relação é o que faz a identidade. No âmbito eclesial, esta reconstrução da identidade exige um novo paradigma eclesiológico capaz de superar uma eclesiologia hierárquica em favor de uma igreja-comunidade-de-iguais. No âmbito social, as relações com os setores populares marginalizados é o espaço onde os irmãos leigos poderão reconstruir sua identidade.

Por fim, no quarto e último texto, voltado à questão da intecongregacionalidade, depois de analisar, em grandes traços, a evolução da Vida Religiosa no decorrer da história em seus grandes tipos – monástica, mendicante e da missão – detemo-nos sobre as origens e características da VR missionária que, nascendo na modernidade, caracteriza-se pela missão especializada na solução de problemas sociais pontuais. Com efeito, no mundo pósmoderno os problemas que deram origem às atuais congregações religiosas ou já não existem ou se apresentam de forma diferente e o paradigma do *agir em rede* tomou o lugar da especialização. Intercongregacionalidade e transcongregacionalidade surgem então como possibilidade de futuro para a VR que já não será mais congregacional mas algo novo ainda a construir.

O título desta coletânea – “Vocês todos são irmãos” – remete ao texto de Mt 23,8 onde Jesus propõe como identidade de seus discípulos, discípulas e toda a multidão a superação de

qualquer relação de tipo hierárquico e a fraternidade e sororidade como aquilo que identifica o ser seu seguidor. Esta frase serviu como inspiradora de vários de nossos encontros de religiosos irmãos e certamente continuará a nos inspirar em buscas futuras.

Nosso agradecimento a todos aqueles e aquelas que, nas muitas oportunidades em que pudemos partilhar e conversar nos ajudaram com novos elementos e perspectivas que, esperamos, continuem a serem ampliadas.

VIDA RELIGIOSA E IDENTIDADES: uma reflexão a partir dos novos contextos sociais e eclesiais

No acontecer eclesial e social do período pós-conciliar, na América Latina e Caribe, a Vida Religiosa (VR), seja na pessoa dos religiosos e religiosas, seja através de suas instituições de comunhão e articulação como a Confederação Latinoamericana de Religiosos e Religiosas (CLAR) e as Conferências Nacionais, jogou um papel fundamental. Isso não tanto pelo seu valor numérico, mas por colocar-se naqueles lugares onde, de forma real ou simbólica, se jogou o futuro da Igreja e das sociedades latino-americanas: junto aos empobrecidos que demandam justiça, nas fronteiras da sociedade, naqueles lugares que representavam o que não queremos para nossos povos e onde, ao mesmo tempo, se sonhava o novo que almejamos construir.

Nos últimos tempos, os embates sociais e eclesiais e as mudanças radicais por que passam nossas sociedades e a Igreja - nem sempre na direção que se esperava - levaram a um arrefecimento de profetismo no meio da Vida Religiosa e a questionamentos sobre o papel e a identidade da VR nestes novos tempos.

Guiados pela perspectiva dos Estudos Culturais e tendo como referência o texto de Kathryn Woodward, “Identidade e

diferença: um introdução teórica e conceitual”¹, buscamos reunir elementos que nos ajudem na tarefa de repensar um destes pontos: a identidade da VR e, dentro dela, dos homens e mulheres que apostam sua existência nesta forma de vida.

Por que falar de nossas identidades?

Falar de “identidade” e “crise de identidade” tornou-se um lugar comum, hoje, tanto na sociedade como nos ambientes religiosos, nas Igrejas cristãs e, dentro destas, nas comunidades de Vida Religiosa. Por que isso acontece? No dizer de Mercer, “a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (*Apud* WOODWARD, 2008, p. 19).

O que poderia estar causando “dúvida e incerteza” a ponto de colocar em questão as concepções fixas, coerentes e estáveis que tínhamos sobre nós mesmos, tanto pessoal como institucionalmente? Cremos que a resposta está naquilo que se convencionou chamar de “mudança de época”². É a mudança de paradigma de humanidade que gera dúvidas e incertezas sobre o nosso ser no mundo e nos obriga a pensar as identidades, inclusive, a do ser religioso.

¹ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: um introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. Pp. 7-72

² Cf. NEUTZLING, Inacio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In *Convergência*, Brasília,n. 409, marco/2008, p. 107.

Para o objetivo desta nossa reflexão, cremos necessário fazermos breves referências a algumas crises de identidade que nos parecem fundamentais para desenhar o marco da realidade de “mudança de época” em que nos movemos para, dentro dele, pensarmos nossas identidades.

Crise das identidades culturais

A globalização, tal qual a vivemos hoje dentro da hegemonia do capitalismo financeiro e comercial, é sobretudo marcada pela sua dimensão econômica. Ela não deixa, no entanto, de ter um profundo impacto no modo como os seres humanos se pensam no mundo, ou seja, no mais profundo daquilo que compreendemos por cultura. A necessidade de estimular o comércio entre países e nações e a consecução desse objetivo através da construção de meios de transporte e comunicação cada vez mais rápidos e massivos fez com que povos e culturas até poucas décadas quase que totalmente alheios uns aos outros se tornassem, em pouco tempo, vizinhos e conviviais. Todos estamos perto de todos e o que, até pouco tempo, era exótico, está ao nosso lado ou porque nós nos deslocamos até ele ou porque ele veio até nós.

Se, num primeiro momento, houve uma avalanche cultural uniformizadora no sentido de estender o modo de vida norteamericano a todos os rincões do mundo, num segundo momento e numa tendência que se acentua cada vez mais, há um movimento de homens e mulheres do Sul em direção ao Norte em busca de melhores condições de vida oferecidas pelo sonho americano ou europeu.

Os Estados Unidos estão rapidamente deixando de ser uma nação *wasp* (Branca, anglo saxônica e protestante) para ser cada

vez mais plural e diversificada, seja no que tange à cor da pele, como à cultura e religião. Em não mais do que algumas décadas, hispânicos e negros constituirão mais da metade da população norte-americana.

Na Europa, seja do Leste, Norte ou Sul, cada vez mais ouve-se o discurso da necessidade de recuperar a “identidade cultural europeia”. Anders Behring Breivik, autor do massacre de jovens membros do Partido Trabalhista norueguês em 22 de julho de 2011, ao afirmar que matou seus próprios compatriotas trabalhistas, apresentou-se como defensor do nacionalismo e inimigo do multiculturalismo e da presença islâmica em seu país³. Breivik, infelizmente, não é exceção. Ele apenas é uma amostra extrema de movimentos xenófobos e racistas que, em países como a França, conseguem amealhar em torno de um quarto do eleitorado total e, nas regiões rurais e periferias abandonadas das grandes cidades, até 35 % dos votos⁴.

Xenofobia e racismo são as respostas mais frequentes à quebra das uniformidades e à subversão das hegemonias culturais. Mesmo na América Latina isto é presente. Basta ver como bolivianos e paraguaios são tratados na Argentina e no Brasil; os nicaraguenses na Costa Rica, os peruanos no Chile, os haitianos na República Dominicana e em quase todos os países do continente...

³Breivik choca tribunal com descrição de assassinatos na Noruega. *Carta Capital*, 20/04/2012. <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/breivik-choca-tribunal-com-descricao-de-assassinatos-na-noruega>>. Acesso em: 28/06/2012.

⁴O que mudou na direita em França. Disponível em: <<http://pt.euronews.com/2012/04/24/o-que-mudou-na-direita-em-franca>> Acesso em 28/06/2012

No Brasil, o racismo contra os nordestinos também é expressão da quebra do hegemonia cultural da elite branca paulistana, como o afirmou o ex-prefeito de São Paulo, Cláudio Lembo.⁵

Crises das identidades econômicas

No imaginário econômico moderno, os países do Norte sempre são representados como os “países ricos”. Os do Sul, países pobres. Até pouco tempo era assim... A geografia econômica do mundo também está mudando de forma acelerada. Já vinha mudando, é verdade, com a ascensão da China e a conformação do Bloco do Brics (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). A crise bancária que teve seu primeiro estouro em 2008 nos Estados Unidos e que agora, em 2011-2012, toma conta da União Europeia levando à falência Irlanda, Portugal, Grécia, Itália, Espanha e não se sabe onde vai parar, mudou completamente o imaginário. Agora são os países do Norte que pedem socorro ao FMI e se veem submetidos aos seus ditames e, por ironia da história, são os do Sul os que emprestam. A dinâmica econômica do mundo não é mais puxada por Estados Unidos, Europa e Japão. O empuxo para que o mundo continue crescendo economicamente vem da China e esta tem como parceiros comerciais principais os países do Sul. O mapa-múndi da economia virou de cabeça para baixo.

⁵Veja íntegra da entrevista com Cláudio Lembo. 26/07/2006. Disponível em: <<<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1080460-EI306,00-Veja+integra+da+entrevista+com+Claudio+Lembo.html>>> Acesso em: 28/06/2012

No Brasil, a emergência de uma nova classe média mudou radicalmente o panorama da sociedade. Os números indicam que ocorreu uma considerável mobilidade social nos últimos anos: entre 2004 e 2010, 32 milhões de pessoas ascenderam à categoria de classes médias (A, B e C) e 19,3 milhões saíram da pobreza. Os 94,9 milhões de brasileiros que compõem a nova classe média correspondem a 50,5% da população – ela é dominante do ponto de vista eleitoral e do ponto de vista econômico. Detém 46,24% do poder de compra (dados 2009) e supera as classes A e B (44,12%) e D e E (9,65%).⁶

A reação dos “velhos ricos” diante da Nova Classe Média é a sensação de perda de exclusividade: agora “qualquer pobre” pode andar de avião e por isso os aeroportos estão sempre entulhados, as ruas estão cheias de carros porque “qualquer um” pode comprar um carro zero financiado em 90 vezes, “todos” podem viajar para o estrangeiro e, como não estão habituados a administrar seu dinheiro, esbanjam comprando quinquilharias, não existem mais restaurantes exclusivos onde se possa almoçar com tranquilidade com pessoas do mesmo nível social... Uma breve observação da linguagem do dia-a-dia nos noticiários feitos pela e para a elite tradicional, nos mostram o quanto isto está presente.

Crise das identidades políticas

A vida política do século XX foi caracterizada pela tensão Leste-Oeste. Desde a tensão nuclear da “Guerra Fria” na Europa até as “guerras quentes” nos mais recônditos rincões da África,

⁶45 *Curiosidades sobre a Nova Classe Média*. Disponível em <<http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58>> Acesso em 28/06/2012.

Ásia ou América Latina, tudo era politicamente valorado a partir do embate entre Capitalismo e Comunismo, Democracia ou Estado Totalitário. A desagregação da União Soviética pareceu a muitos ser o ponto de partida para o Fim da História, uma era de paz e prosperidade sob a hegemonia americana (FUKUYAMA, 1992). Ledo engano... O que vimos surgir depois do fim do confronto Leste-Oeste foi o fenômeno de zonas de caos (Balcãs, Cáucaso, Golfo Pérsico, Região dos Grandes Lagos, Chifre da África, Oriente Próximo, Norte da África) e de novas agrupações que, em torno a países-líderes como a China, Índia, Irã, Turquia, África do Sul, Brasil, Venezuela, etc., buscam construir, a nível nacional e regional, novos projetos políticos com uma clara proposta de multilateralismo. Nesse cenário, a ONU com seu Conselho de Segurança gerador e mantenedor da Guerra Fria, perde cada vez mais o seu poder de regulação nas relações internacionais.

No Brasil, a vitória de Lula em 2002 significou o início da consolidação de um novo grupo político no poder a nível nacional, regional e local. Grupo liderado por setores que se identificam com o socialismo e que, para manter a hegemonia, buscam a aliança com setores nacionalistas, do empresariado nacional, dos movimentos ecológicos, étnicos, feministas, da diversidade sexual e outros grupos que buscam construir uma sociedade onde todos possam conviver harmoniosamente e ter acesso aos bens necessários para uma vida digna.

A reação a essa nova realidade política vai desde a tentativa de ridicularização da pessoa do Presidente Lula pelo fato de ser nordestino, só falar português e fazê-lo incorretamente, até as reiteradas tentativas de, através de meios midiáticos e judiciários, reverter o resultado das urnas através de falsos

escândalos e processos deles decorrentes. Todos lembramos do caso do “grampo sem áudio”⁷ em que o Ministro do STF Gilmar Mendes acusou Lula de ter mandado gravar, em 2008, uma conversa sua com o então senador Demóstenes Torres⁸. Não por acaso, os mesmos nomes – mais o ex-ministro Nelson Jobim – ressurgem no contexto da CPI do Cachoeira e do julgamento do dito Mensalão numa conversa que ninguém ouviu...

Crise das identidades religiosas

As religiões fazem parte dos núcleos mais profundos das culturas. Do ponto de vista sociológico, elas são as formas através das quais um determinado grupo dá estabilidade e perenidade à sua constituição e, pela sacralização, tenta manter a sua identidade em lugares e circunstâncias que lhe são adversas. Quando uma cultura entra em crise, o último elemento a se desfazer é o religioso. No momento em que a identidade religiosa se dilui ou muda, o grupo tende a desfazer-se rapidamente e ser assimilado por outros que lhe impõem a sua forma religiosa.

Por isso, as crises de identidade cultural vem, normalmente, acompanhadas de crises religiosas. No mundo culturalmente globalizado, as religiões deixaram de ser regionais e assistimos hoje a um entrevero de religiões em todos os

⁷ NASSIF, Luis. *Grampo sem áudio*: a suspeita que não pode ser esquecida. 28/03/2012. Disponível em <<<http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/grampo-sem-audio-a-suspeita-que-nao-pode-ser-esquecida>>> Acesso em 28/06/2012

⁸ ESCOSTEGUY, Diego; JUNIOR, Policarpo. De olho em nós. *Veja*, São Paulo, Edição 2073 13 de agosto de 2008. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/130808/p_056.shtml>> Acesso em 28/06/2012

continentes. Se, na globalização do Séc. XVI e XVII foi o cristianismo que se espalhou, do Ocidente para os cinco continentes, hoje são as religiões do Oriente e da África que se espalham pelo Ocidente. Minaretes islâmicos estão presentes em todas as grandes cidades da Europa e as multicoloridas bandeiras de oração do budismo tibetano as acompanham bem de perto e, não muito longe dali, soam os tambores das religiões africanas...

No Brasil esse fenômeno da mudança de pertença religiosa atinge níveis talvez não encontráveis em nenhum outro país. O Catolicismo Romano, que em 1970 representava 98,8% dos brasileiros, 40 anos depois viu sua representatividade baixar para 64,4% da população. Essa perda deu-se em favor do Protestantismo que passou dos 5,2% em 1970 a 22,2 em 2010. Já a porcentagem dos Sem religião saltou de 0,8% a 8,0 no mesmo período⁹. Só esses dados nos mostram que, num período de 40 anos, 80 milhões de brasileiros passaram por alguma forma de mudança na sua identidade religiosa. Mudança que tem sempre dois momentos dramáticos: a ruptura com a tradição da qual faz parte e a assunção de uma nova identidade religiosa.

A reação identitária às dúvidas e incertezas religiosas geradas por essas mudanças se expressa na emergência massiva do fundamentalismo religioso. Como bem nos lembra Dreher (2006), se, normalmente, depois dos acontecimentos do 11 de setembro, associamos *fundamentalismo* com *islamismo*, não podemos esquecer que o fundamentalismo é, nas suas origens, ocidental e cristão. Tanto quanto existem fundamentalistas islâmicos, existem

⁹IBGE. *População por religião*. Disponível em <<<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&sv=32&t=populacao-por-religiao-populacao-presente-e-residente>>> Acesso em 28/06/2012

fundamentalistas budistas, hinduístas e cristãos e, dentro do cristianismo, em todas as suas confissões. E, muitas vezes, são tão ou mais violentos que os fundamentalistas que se reivindicam islâmicos.

Crise das identidades católico-romanas

O importante numa assembleia conciliar cristã não é tanto a assembleia em si. O mais decisivo é a forma como as decisões conciliares são recebidas pela comunidade dos fiéis. Isso vale para todos os Concílios na história da Igreja e vale tanto mais para o Vaticano II que tentou colocar o Catolicismo Romano em diálogo com a sociedade e a cultura moderna. Foi uma tentativa de reconstruir a identidade católica que tocou pontos fundamentais como a Teologia, a Liturgia, a Moral e a Pastoral da Igreja. Cinquenta anos depois da abertura do Concílio, ainda estamos vivendo intensamente o período de recepção que, como todos conhecemos, nem sempre foi positiva.

Antes do Concílio, a definição do que era ser Católico Romano era clara para todos: ir à Missa aos domingos (rezada em latim), prestar culto a Virgem e obedecer ao Papa. Depois do Concílio, a variedade dentro do mundo católico romano é tal que, por vezes, nos sentimos mais próximos na nossa identidade quando estamos junto com pessoas de outras confissões cristãs do que com os membros de nossa própria comunidade paroquial... Imaginemos colocar juntos um grupo de católicos romanos da Fraternidade Pio X, da Opus Dei, da Renovação Carismática Católica, dos Focolarinos, das Comunidades Eclesiais de Base, da Pastoral da Terra... Cada grupo desses pensa a identidade católico-romana de um modo muito diferente do outro e nem sempre reconhece a pertença dos outros grupos à sua própria identidade.

No campo teológico, a variedade vai de grupos que consideram que o Vaticano II nunca deveria ter existido e de ter sido ele a causa da crise da Igreja, até aqueles que consideram que o Concílio foi insuficiente e que é necessário ir muito além das reformas nele propostas.

A posição que cada um desses grupos – assim como outros tantos que existem no interior da Igreja – diante dos problemas econômicos, políticos e sociais que vive a humanidade não é menos variada, e perpassa todas as variantes do espectro ideológico e político.

Os governos de João Paulo II e Bento XVI caracterizaram-se por uma tentativa ferrenha de enquadrar os movimentos extremos dentro da Igreja. Com os tradicionalistas, a tática usada foi a cooptação. Com os progressistas, a repressão. O resultado, o acirramento das tensões e uma “crise de identidades” que, entre os tradicionalistas, leva a um fundamentalismo estético e ritualístico cada vez mais ostensivo e, entre os progressistas, a uma crise de pertença que deságua, muitas vezes, no afastamento das atividades institucionais católicas.

Crise das identidades na Vida Religiosa

A Vida Religiosa foi um dos setores da Igreja que mais tentou encarnar o espírito do Concílio e, como não podia deixar de ser, a que mais sofreu o impacto das transformações radicais na identidade do mundo católico. Se, até o Concílio, a Vida Religiosa era vista, na definição de Thomas de Aquino, como o “estado ou caminho da perfeição”¹⁰, ela passa a ser caracterizada por duas

¹⁰TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Caxias do Sul, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/UFRGS, 1980, II-II, q. 184, a. 5, ad 2um;

imagens que indicam instabilidade: “seguimento” e “transfiguração” (*Vita Consecrata*, passim)¹¹.

A constatação não podia ser outra:

Nestes anos de renovação, a vida consagrada atravessou, como de resto outras formas de vida na Igreja, um período delicado e árduo. Foi um período rico de esperanças, de tentativas e propostas inovadoras, visando revigorar a profissão dos conselhos evangélicos. Mas foi também um tempo com as suas tensões e angústias, ao longo do qual experiências até generosas nem sempre foram coroadas de resultados positivos (VC, 13).

Se juntarmos a esse fator eclesial de reconstrução de identidade católico-romana os outros fatores por nós acima referidos, de mudanças culturais, políticas, econômicas e religiosas em que a VR se sente envolvida, é fácil constatar o porquê da dificuldade em reconstruir uma nova identidade. Sobre um solo movediço, é muito difícil construir um edifício sólido...

Para as congregações femininas, a reconstrução da identidade de VR tornou-se ainda mais desafiadora devido às imensas transformações da sociedade nas questões de gênero. Na realidade brasileira, as mulheres, de proibidas de trabalhar fora de casa sem a licença do marido passam a constituir praticamente a metade da força de trabalho e, pouco a pouco, vão conquistando renda e poder dentro das empresas e na sociedade (LAURO, 2010, p. 143-167). Como repensar a VR feminina dentro desta nova

11-II, q. 186, a. 2, ad 1um.

¹¹ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal*/Vita Consecrata. 1996. Disponível em

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/document_s/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_po.html> Acesso em 30/06/2012

realidade em que as jovens mulheres, potenciais candidatas à VR, encontram na sociedade múltiplas ofertas para a realização pessoal?

Os religiosos irmãos partilham com as religiosas mulheres uma outra situação que também mexe profundamente com suas identidades: as atividades no campo da educação, saúde e assistência social que, tradicionalmente, eram o campo de missão de religiosas e religiosos irmãos, vão sendo hoje supridas cada vez mais e melhor pelo mercado e pelo Estado. Saúde e educação tornaram-se *mercadoria* extremamente disputada por grandes empresas nacionais e internacionais que captam o mercado das classes A, B e parte da C. O Estado, através de políticas públicas cada vez mais sólidas e articuladas, supre as necessidades de saúde e educação para o restante das classes C, D e E. Os hospitais mantidos por religiosos e religiosas se vêem expremidos entre o SUS e os Planos de Saúde. As Instituições educacionais, ou optam pelo nicho de mercado da classe A e B e competem com as grandes empresas educacionais, ou aderem ao PROUNI e outros programas compensatórios governamentais e suas condicionalidades, abdicando de um projeto próprio.

No campo da Assistência Social, outro setor de tradicional presença das congregações religiosas femininas e masculinas de irmãos, a melhora dos indicadores sociais causada pelos Programas de Transferência de Renda e as ações governamentais e de ONGs fez com que religiosos e religiosas se tornassem um a mais entre os outros ou então se transformassem em agentes subsidiários das agências governamentais de assistência.

Muitos religiosos e religiosas que, no período pós-conciliar e movidos pela mística da “inserção”, haviam optado por viver sua vida religiosa entre os pobres, sentem que sua missão não

mais tem sentido e buscam outras formas de vivência ou simplesmente abandonam a VR.

Muitas outras crises ou fatores de crise poderiam ser elencados como constitutivos dessa “mudança de época” que estamos vivendo. Cremos, no entanto, serem, os acima elencados, suficientes para que possamos dar um passo e, assim situados no contexto, passarmos a conversar sobre as identidades em crise.

Identidade ou identidades?

Segundo Woodward, ao falarmos em identidades, uma primeira questão a ser resolvida é se nos compreendemos a partir de uma perspectiva *essencialista* ou uma perspectiva *não-essencialista* de identidade (WOODWARD, 2008, p. 12). Segundo ela, uma definição essencialista da identidade sugeriria que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características *que todos* os membros do grupo partilham e que não se altera ao longo do tempo.

Uma compreensão não-essencialista, por sua vez, focalizaria as diferenças, assim como as características comuns ou partilhadas, tanto entre os membros do grupo quanto entre os membros do grupo e outros grupos sociais e as transformações que a identidade foi sofrendo no decorrer do tempo.

Nesta segunda opção, mais do que falar em identidade ou crise de identidade (no singular), deveríamos falar em identidades ou crises de identidades (no plural) querendo com isso significar, por um lado, que nenhuma pessoa ou grupo social tem uma identidade única e definitiva, mas que todos nós jogamos, ao longo da vida, com uma variedade imensa de identidades conforme o contexto e as relações que estabelecemos. Isso nos

leva a uma primeira afirmação: *toda identidade tem que ser historicamente pensada*.

Por outro lado, ao falar de identidades, é necessário ter em conta também que, na medida em que cada membro de uma relação social redefine sua própria identidade, está, simultaneamente, criando a necessidade de os outros membros da relação também redefinirem suas próprias identidades. Daí a segunda afirmação: *toda identidade é relacional e múltipla*. Vejamos, por separado, cada um desses tópicos.

Identidades e historicidade

Uma compreensão essencialista da identidade, assim como o exige o pensamento metafísico, prescinde de historicidade. Esta, por definição, exige a possibilidade de se pensar a mudança. Quando não há historicidade, a identidade é dada de uma vez para sempre e não pode ser modificada.

Os guardiães da identidade tornam-se, ao mesmo tempo, guardiões das origens. São eles os responsáveis para contar as origens do grupo, que, normalmente, passa a ser situada num passado mítico dos pais/mães fundadores em que tudo era perfeito.

Em todos os momentos de crise de identidade, há uma necessidade de se voltar às origens do grupo para recontar como tudo começou, pois “a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação [...] que, muito frequentemente, é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão” (WOODWARD, 2008, p. 25).

No atual momento de crise da VR, essa busca de um passado mítico que nos ajude a mantermo-nos vivos neste momento de crise e, se possível, sairmos dela com a cabeça

erguida, é notória a busca pela “volta às fontes”, pela “redescoberta do carisma fundacional”, pela “volta ao primeiro amor”, pela “refundação”... Todas expressões que deixam revelar essa necessidade de reconstruir a identidade através de um redizer a história do grupo.

Em todas essas buscas do passado ideal, várias perguntas precisam ser respondidas:

- a) Existe uma verdade histórica única que possa ser recuperada?
- b) Qual a história que pesa? A história de quem? Se existem diferentes versões do passado, como nós negociamos entre elas?
- c) Tendo presente a pluralidade de posições diante do passado, qual herança histórica teria validade? Ou seríamos levados a uma posição relativista, na qual todas as diferentes versões teriam uma validade igual, mas separada? (WOODWARD, 2008, p. 25).

Recontar o passado é, acima de tudo, uma forma de sacralizar ou dessacralizar o presente. Quando o passado é recontado, é necessário sempre explicar a posição histórica e cultural específica de quem o faz no presente dos acontecimentos críticos. Com efeito, há duas formas de contar o passado.

A primeira é aquela fundamentalista em que um grupo busca recuperar a *verdade* sobre seu passado na *unicidade* de uma história e de uma cultura partilhadas. Estabelecida a história verdadeira e una, todos os que ousam contá-la diferentemente, são excluídos do grupo. Qualquer mudança na narrativa é vista como sacrilégio e seus autores como traidores da verdadeira identidade e, afim de que esta não seja conspurcada, passíveis de eliminação.

A segunda forma é aquela que vê a busca de uma identidade histórica não tanto como uma volta ao passado do qual se busca uma reconstrução, mas a elaboração de um projeto de vida. Com isto não se quer afirmar que não haja uma história real e comum, “mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, *o passado sofre uma constante transformação*” (WOODWARD, 2008, p. 28, grifo nosso).

Essa segunda compreensão, ao ver a identidade não apenas como uma resposta à pergunta “quem sou eu?”, mas uma resposta à pergunta “o que posso ser?”, dito em outras palavras, como uma questão de “tornar-se”, permite aos que buscam sair da crise passar de uma posição meramente passiva, de amoldamento a um tipo ideal do passado, a uma postura ativa que lhes permite serem “capazes de posicionar a si próprios e reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum” (WOODWARD, 2008, p. 28).

Identidades e pluralidade

Uma das características da modernidade tardia em que vivemos, é a infinita possibilidade de vivermos simultaneamente em diferentes ambientes. Nas sociedades feudais, a família de nascimento determinava a condição econômica, social e política para o resto da vida. O filho de ferreiro nascia ferreiro, vivia como ferreiro, morria como ferreiro e passava para seus filhos a condição de ferreiro... A sua condição estava inscrita no sobrenome. Deixar de vivê-la significava tornar-se um pária social, não ter identidade nenhuma.

Na sociedade escravocrata brasileira, a identidade era construída a partir da cor da pele: ou você é branco ou é negro, escravo ou livre. Mesmo depois do fim da escravidão, a clivagem

social ainda é feita a partir da chave racial: igrejas para brancos e igrejas para negros, clubes para brancos e clubes para negros, trabalho de branco e trabalho de negro...

Nas sociedades industriais, é a classe social que vai determinar a identidade de cada pessoal e grupo. Ou se é patrão ou se é empregado, dono dos meios de produção ou assalariado que vende sua força de trabalho. A identidade é construída a partir das relações de trabalho.

No mundo pós-industrial, surgiram diferentes possibilidades de organização da produção e, resultante disso, a possibilidade da criação de novas e múltiplas formas de situar-se nas relações sociais que passam a ser definidas não mais apenas a partir da inserção do indivíduo no processo produtivo, mas numa série de outros fatores que vão criando novos campos sociais onde vivemos identidades com um maior grau de relação ou compartimentação entre elas.

É possível hoje navegar por diversos espaços – trabalho, escola, política, lazer, religião, família, etnia, idade, gênero... – mantendo entre eles um distanciamento de modo que, em cada um desses espaços, podemos viver uma identidade diferente.

No dizer de Hall, “embora possamos nos ver, seguindo o senso comum, como sendo a ‘mesma pessoa’ em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo” (*Apud* WOODWARD, 2008, p. 30).

A crise de identidade provinda desta nova realidade se torna ainda mais forte, pois, como já nos assinala a forma verbal utilizada na frase acima citada, nem sempre podemos escolher a posição que ocupamos na multiplicidade de relações sociais. Na

maior parte das vezes, a escolha da própria identidade não compete ao sujeito. Pelo contrário, *somos posicionados* e nossa identidade é construída de forma alheia ao nosso querer:

Em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um destes contextos. Em certo sentido, somos posicionados – e também posicionamos a nós mesmos – de acordo com os ‘campos sociais’ nos quais estamos atuando (WOODWARD, 2008, p. 30).

Tanto quanto podemos falar que estamos em busca de construção de nossa identidade, devemos, em humilde e realista resignação, afirmar que nossa identidade está sendo construída pelos outros na medida em que, através de suas ações e afirmações, colaboram profundamente na nossa localização na teia de relações sociais que constituem a nossa identidade.

A realidade da modernidade tardia que possibilita e, na prática, impõe múltiplas identidades a cada indivíduo e a cada grupo, também atinge o mundo eclesial e a Vida Religiosa que, tradicionalmente, se constituiu em torno à afirmação de uma identidade única para todos os seus membros, que já não é mais possível viver num mundo pluriforme e multifacetado que exige a capacidade de viver, simultaneamente, diversas identidades. Poderíamos quase, com certa dose de exagero e ironia, dizer que, hoje, a dupla identidade é problema apenas para aqueles e aquelas que só tem uma identidade!

É comum ouvirmos os lamentos de religiosos e religiosas que expressam a dificuldade em viver a sua vida religiosa e ser, ao mesmo tempo, diretor de escola e administrador de hospital. Os

funcionários o veem como patrão ou patroa e ele ou ela sente que essa identidade choca com seu ser irmão ou irmã. Ou o religioso ou religiosa que quer ir ao cinema, passear no parque, ir à praia e não ter que vestir-se ou comportar-se do jeito que a sociedade representa o religioso ou religiosa. Ou o religioso ou religiosa que, num conflito social, toma o lado dos pobres, quando, tradicionalmente, a VR era vista como aliada dos ricos. Ou o religioso e religiosa que, institucionalmente, são ricos e, pessoalmente, optam por viver como pobres e têm, tanto sua opção pessoal como sua pertença institucional, questionados por aqueles que, num e noutro extremo da escala social, com ele convivem.

O desafio, nesse novo contexto do qual não podemos fugir, é não tanto o de construir uma identidade única, mas o de aprender a viver com as tensões e conflitos que surgem entre as diferentes e até mesmo contraditórias expectativas e normas sociais que cada uma destas identidades traz consigo.

A construção das identidades: um jogo de poder

Até agora apenas contatamos que estamos num momento histórico de crises de identidades e que não é mais possível voltar ao mundo pré-moderno em que cada pessoa e cada grupo social tinham uma identidade definida com a qual nascia, vivia e morria. Estamos num mundo em que cada pessoa e cada grupo vive e convive com múltiplas identidades das quais nem sempre é senhor e que necessitam ser constantemente reconstruídas.

Para quem vive esta situação e tem a consciência de que dela não pode sair, surge uma pergunta: como são construídas, mantidas e transformadas as identidades?

No dizer de Woodward, “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença” de modo que “a identidade não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença” (WOODWARD, 2008, p. 39-40). Cada pessoa e cada grupo social consegue imaginar-se a si mesmo em seu ser único e irrepetível na medida em que constata que os outros são diferentes dele. Deste modo, “a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente, na forma de oposições [...] em que as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre ‘nós’ e ‘eles’ (WOODWARD, 2008, p. 41).

Oposição que é marcada por uma valoração. O diferente, na medida em que não é o que nós somos, sempre é classificado como inferior ou superior, melhor ou pior do que nós. Se fosse igual a nós, não seria diferente, seria um de nós e, portanto, não teria a capacidade de nos provocar a pensar quem somos.

Esse modo de pensar que, substancialmente, domina até hoje o Ocidente, é vivenciado, consciente ou inconscientemente, na construção quotidiana de identidades. Cada pessoa ou grupo estabelece, a partir de um consenso, tácito ou explicitamente negociado, aquilo que é bom para si e, a partir desse ponto ideal, um sistema de classificação que dá sentido ao mundo social, e constrói significados (WOODWARD, 2008, p. 41).

Dentro desta lógica, quando estabelecemos que um determinado elemento faz parte de uma identidade, em nosso caso, a da Vida Religiosa, estamos dizendo que esse elemento é bom e que tudo aquilo que com ele não se idêntica é, ou melhor ou moralmente detestável. E mais: estamos confirmando ou desconfirmando o lugar social ocupado por

aquelas pessoas e grupos que, em sua vida, encarnam ou rejeitam esse valor.

Tudo seria muito tranquilo, nestas afirmações, não fosse o fato de que todas as identificações e valorações, delas decorrentes, por sua vez são fruto de uma construção histórica de indivíduos e grupos sociais... Dito de outra forma: estabelecer identidades é estabelecer poder, dizer quem pode e quem não pode fazer parte do grupo, dizer quem, dentro do grupo, manda, por encarnar mais de perto o ideal desenhado, e quem obedece, por não se aproximar, no seu modo de ser, daquilo que todos reconhecem ser o melhor.

Por isso, questionar identidades grupais é uma forma radical de deslegitimar o poder exercido dentro de um grupo. Propor novas identidades é sempre propor uma mudança no exercício do poder, seja nas formas, seja nas pessoas. Toda transformação de identidades implica em revolução, em mudança de lugar social e estabelecimento de novas relações, que implicam não somente as pessoas que fazem tal opção, mas todos aqueles que, pelo deslocamento de uns, tem seu próprio lugar social questionado e precisam situar-se dentro da nova hierarquia social por eles não desejada.

Dentro desta lógica, a construção da identidade é *feita negativamente*, ou seja, através da eliminação de todos aqueles que, fora do grupo, se apresentam como diferentes e, por isso, potencialmente questionadores da identidade em questão, na medida que, com sua diferença, podem alterar a ordem social e provocar mudanças que afetarão todas as identidades.

Essa dinâmica de *afirmação negativa* da identidade tem seu reflexo no interior do grupo, na medida em que busca eliminar todos aqueles que, dentro do grupo, manifestem

qualquer traço desviante daquilo que é apresentado como ideal do grupo. Todo indício de uma possibilidade do diferente no interno do grupo é vista por este como ainda mais perigosa que o inimigo externo. Com efeito, este é possível de identificar e eliminar. Ao passo que o inimigo interno, como faz parte do “nós”, torna-se mais difícil de dizer seu nome, pois, ao nomeá-lo, sofre-se o risco da cisão interna que tornaria o grupo mais débil frente aos inimigos externos.

A busca de uma identidade que não se dá conta desta dinâmica pode, quando levada aos extremos da vigilância, levar a uma paranoia identitária capaz de ver um ataque inimigo, seja interno como externo, na mínima manifestação da diferença.

Há uma possível alternativa à *afirmação negativa* da identidade? Sim, mas ela exige mudar radicalmente o padrão daquilo que entendemos por identidade. Ela implica em perceber a diferença como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo e, nesta sua condição plural e indefinida, como enriquecedora.

Mudança que não é fácil, pois implica superar o princípio ontológico que afirma que “o ser é e o não-ser não-é” e que a possibilidade de uma terceira possibilidade também é excluída, e abraçar a lógica ecológica de que o mundo é um devir constante onde a diversidade é fonte de vida, e de que, quando maior for a diversidade, seja no mundo como no interior dos grupos, maior será a riqueza de possibilidades para todos.

Nesta lógica a verdadeira identidade não seria a resultante da eliminação das diferenças, mas fruto da possibilidade de cada um ser diferente do outro. Em vez de

dizer “o que nos mantém unidos é o fato de todos pensarmos e sermos iguais e diferentes de todos os outros”, poderíamos dizer que “a única coisa que nos une é o fato de sermos todos diferentes uns dos outros” e que “precisamos do diferente para sermos nós mesmos”.

A construção das identidades: um jogo de símbolos

O que diferencia o ser humano dos outros animais – ao menos naquilo que a nós humanos nos é dado perceber – é a capacidade de dar sentido aos dados objetivos da realidade. Enquanto para um animal uma coisa sempre é compreendida e expressa com um único significado, para o ser humano ela pode ter diferentes e infinitos significados.

Um pedaço de pedra, para o ser humano, além de uma realidade mineral, pode significar uma casa, uma pedra, uma obra de arte, um deus... São esses diferentes significados dados às realidades materiais que formam aquilo que chamamos de “cultura”. As diferenças culturais são compostas pela soma dos diferentes significados que os seres humanos, em diferentes épocas e lugares, dão às mesmas coisas.

E. Cassirer, ao propor o estudo do ser humano enquanto ser cultural, define-o como *animal symbolicum* vivendo num universo constituído por linguagem, mito, arte e religião que constituem os “fios variados que tecem a teia simbólica, a emaranhada teia da experiência humana” (CASSIRER, 1994).

Dentro desta compreensão da humanidade vivendo dentro de um universo simbólico, Ricoeur (1960), ao perguntar-se sobre a realidade do mal, faz a afirmação de que “o símbolo dá a pensar”.

Para Ricoeur, símbolo é “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primeiro, literal designa, por acréscimo, um outro sentido indireto, secundário, figurado que só pode ser aprendido através do primeiro” (RICOEUR, 1978, p. 15). Mais adiante precisa o autor a sua compreensão de símbolo: "Diferentemente de uma comparação que consideramos de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude" (RICOEUR, 1978, p. 244).

Como vemos, todo símbolo leva em si uma dupla intencionalidade: os símbolos visam um sentido primeiro, literal, e através deste um segundo sentido que só é acessível pelo primeiro (RICOEUR, 1978, p. 244). A realidade nunca nos é acessível diretamente. Ela só nos chega através de símbolos que, por sua vez, são interpretados e remetem a outros símbolos.

E mais: por maior que seja o esforço de neutralidade que o sujeito coloca ao tentar compreender o mundo, ele sempre estará envolto, na sua interpretação, pelos símbolos que lhe permitem compreender o mundo e pelos símbolos que ele próprio produz na sua compreensão do mundo. E isso é de tal modo forte que somos assimilados pelos símbolos. Dentro dessa lógica, nossas identidades são, muitas vezes, contra a nossa vontade, não tal qual nós quereríamos que fossem, mas aquilo que os símbolos que utilizamos para representar-nos expressam.

Se aceitamos a afirmação de que o símbolo dá o que pensar, inclusive o de nossas identidades de religiosos e, como dissemos anteriormente, ao nos situarmos no mundo através de nossas relações, construímos a nossa identidade e a identidade dos outros – sem esquecer que os outros, ao construírem as suas

identidades, também constroem as nossas e que isso é perfeitamente legítimo –, concluímos que essa construção não é uma atividade neutra nem linear, mas feita no âmago de lutas e interesses. Reconhecemos assim que toda construção de identidade torna-se também uma luta de identidades simbólicas. Luta que pode expressar-se através de duas formas extremas que sempre se manifestam conjuntamente: a idolatria e a iconoclastia.

No mundo bíblico, ídolo é aquele objeto, fruto das mãos humanas, incapaz de dar vida e ao qual se sacrificavam vidas humanas (2Rs 17,16-17)¹². O ídolo por excelência é Baal. No mundo cananeu, Baal é o deus da fertilidade. É aquele que, segundo seus adoradores, é capaz de garantir a fecundidade tanto dos homens como dos animais. Seu culto é feito através do sacrifício dos filhos em sinal de gratidão à generosidade de Baal na certeza de que ele dará mais filhos. Essa relação de fé é ritualizada através da sacralização ritual das relações sexuais. Se olharmos o fato, isentos de toda valoração teológica e moral, a divindade baal, enquanto símbolo dos anseios de um povo que busca a própria sobrevivência, é, na intencionalidade com que foi criado, boa.

¹²2Rs 17,16-17: “E deixaram todos os mandamentos do SENHOR seu Deus, e fizeram imagens de fundição, dois bezerros; e fizeram um ídolo do bosque, e adoraram perante todo o exército do céu, e serviram a Baal. Também fizeram passar pelo fogo a seus filhos e suas filhas, e deram-se a adivinhações, e criam em agouros; e venderam-se para fazer o que era mau aos olhos do SENHOR, para o provocarem à ira.” A mesma realidade é descrita pelo profeta Ezequiel: “Portanto dize à casa de Israel: Assim diz o Senhor DEUS: Contaminai-vos a vós mesmos à maneira de vossos pais? E vos prostituístes com as suas abominações? E, quando oferecis os vossos dons, e fazeis passar os vossos filhos pelo fogo, não é certo que estais contaminados com todos os vossos ídolos, até este dia?” (20,30-31).

O contraditório, para Israel, é que o culto a Baal exige o sacrifício dos filhos primogênitos o que, em si mesmo, é a negação de toda possibilidade de descendência tal qual fora prometida por Deus a Abraão. Se, para os cananeus, o culto a Baal é eficaz na sua lógica de “entregar o que promete”, para Israel que compreende a sua relação com Deus a partir da promessa de descendência (Gn 12,1-2), o sacrifício dos primogênitos não pode realizar o que se propõe e por isso não é legítimo para expressar a relação com Deus. A desqualificação teológica e moral do culto a Baal e, por extensão, do próprio Baal, a ponto de deixar de ser chamado “deus” e passar a ser chamado “ídolo” só é possível com uma reinterpretação do sentido do mundo a partir de uma outra compreensão da divindade.

Ressignificação não é fácil, como bem o demonstra o drama vivido por Abraão no não-sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-17) e que só é concluída através do estabelecimento de um novo símbolo para significar a relação de Abraão com Deus: Isaac não é sacrificado e em seu lugar é sacrificado um cordeiro (v. 13). Dizendo com mais propriedade: Abraão não se nega a assumir o símbolo de sua fidelidade a Deus que é o sacrifício de seu filho (v. 16.18). Ele substitui um símbolo – Isaac – por um outro símbolo, o carneiro. Há uma mudança simbólica e o símbolo carneiro passa a ser símbolo do símbolo Isaac. Com isso consegue o povo de Israel, na figura de Abraão e no não-sacrifício de Isaac, romper com a lógica do culto que, por exigir a vida dos filhos, é visto como idolátrico.

Como vemos, no mundo dos símbolos, a diferença entre *deus* e *ídolo* depende do ponto de vista dos adoradores. Numa sociedade de relações conflitivas, a afirmação valorativa de um símbolo depende de quem tem o poder de estabelecer o sentido de

cada símbolo. O que hoje é considerado divino pode, amanhã, ser considerado idôlatrico e vice-versa.

A única forma de garantir o esquecimento definitivo do significado dos símbolos, tanto dos antigos que já perderam seu sentido original como dos novos que tentam apresentar-se como alternativa de sentido e apagar da memória a realidade que eles representavam, é a destruição dos símbolos, a iconoclastia. Desde o profeta Miquéias (1,7) que prega a destruição dos deuses samaritanos, passando pelas *damnatio memorie* romanas até o Grande Expurgo de Stálin e a explosão, por parte dos talibãs, das estátuas de Buda de Bamyian, destruir os símbolos é uma forma de destruir um mundo de relações que constituem identidades e tentar impedir que elas se recomponham e voltem como forma de perturbação da nova ordem vigente.

Que tem tudo isso a ver com a VR e as suas tentativas de, nestes tempos de crise, buscar uma identidade que lhe possibilite dialogar com o mundo cambiante e, nele, reconstituir-se em busca de um novo futuro?

Basicamente, três coisas aqui podem ser elencadas como necessárias de serem pensadas. A primeira é que, na construção de identidades, *o simbólico é tão importante quanto o real*. E isso vale ainda mais para a Vida Religiosa que se move, primariamente, no mundo da religião, a qual, basicamente, se constitui de símbolos. Por definição, dentro da teologia cristã, o acesso direto a Deus é impossível, pois sua pessoa vai além de toda possibilidade de abarcamento por parte do ser humano. A Ele só temos acesso indiretamente, através dos símbolos que, na linguagem cristã, chamamos de Sacramentos. Dentro da linguagem sacramental da tradição da Igreja acolhida pelo Concílio de Trento e que compreende o

sacramento como “um símbolo de uma realidade santa e a forma visível de uma graça invisível”¹³, um símbolo é tanto mais legítimo quanto mais sua visibilidade remete à invisibilidade da graça divina. Com efeito, segundo o próprio Concílio de Trento, dentro da própria realidade sacramental há uma hierarquia simbólica, pois nem todos os sacramentos tem a mesma capacidade de tornar visível a graça invisível de Deus¹⁴. Toda a Igreja (LG 1) e, dentro dela a VR (LG 44), tem sua identidade constituída na perspectiva sacramental. Consequência disso é que uma identidade religiosa é considerada tanto mais autêntica quanto mais ela for vista como intimamente relacionada a Deus. Na “disputa de interpretações” em que se constitui a identidade sacramental de religiosos e religiosas, a disputa não é de um simples poder, mas a do poder sagrado. Por isso, a disputa por identidades religiosas se constitui, muitas vezes, numa verdadeira cruzada, numa guerra santa onde podem se manifestar, na sua forma extrema, tanto idolatria como para iconoclastia.

Em segundo lugar, é necessário lembrar que os símbolos religiosos são os mais profundos em significação

¹³ CONCÍLIO de Trento, 13 Sessão, 11 de outubro de 1551: Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia, Cap. 3. In: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

¹⁴ CONCÍLIO de Trento, 7 Sessão, 03 de março de 1547: Decreto sobre os Sacramentos, Cânon 3. Para o Concílio, a Eucaristia é o mais importante dos sacramentos pelo fato de ela, além de compartilhar com os outros sacramentos o poder de santificar àqueles que a eles recorrem, na Eucaristia se encontra, antes mesmo que o busquemos, o próprio autor da santificação. Cf. CONCÍLIO de Trento, 13 Sessão, 11 de outubro de 1551: Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia, Cap. 3.

dentre os símbolos construídos pelas diferentes culturas. A VR, pela “consagração” sinalizada pelo “compromisso sagrado dos votos” (LG 44), torna-se, sem temor a exagero, toda ela um símbolo do sagrado e tudo o que a ela se refere passa a ser visto, por extensão, como ligado ao sagrado. Por isso a VR é, tomando a expressão de Rudolf Otto¹⁵, tão *fascinante* e, ao mesmo tempo, pode tornar-se insuportavelmente *horripilante*. Fascinante porque oferece ao comum dos mortais a possibilidade de sair do quotidiano e, de força imediata, experimentar aquilo que é imaginado pelo comum dos mortais como divino. Horripilante quando aquilo que era suposto ser “estado ou caminho de perfeição”¹⁶, torna-se estado ou caminho de perversão, isto porque, além de não entregar aquilo que tinha prometido, mostra-se na realidade como sendo exatamente o contrário do divino, ou seja, diabólico e, como tal, ao invés de dar vida e sentido à existência humana, conduz ao absurdo e à morte.

Com efeito, muitos símbolos que fazem parte do mundo da VR e dos quais parece impossível dissociar-se, no quotidiano da vida das pessoas que dela fazem parte ou com ela se relacionam, acabam tendo não um efeito salvífico, mas um efeito de danação, de condenação, de desumanização.

Para não pensar em coisas mais essenciais, tomemos apenas o exemplo do hábito que se tornou, para muitos, um dos símbolos da VR. São Bento, em sua Regra, tem claro o

¹⁵*Fascinatum et tremendum*. OTTO, Rudolf. *Le sacré*. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1969. p. 27ss.

¹⁶THOMAS de Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, a. 5, ad 2um; 11-II, q. 186, a. 2, ad 1um.

objetivo do hábito. Sua simplicidade e praticidade deve ser tal que o monge se identifique, pelo vestir, com o comum dos homens do lugar: “Não se preocupem os monges com a cor e qualidade de todas essas coisas, mas sejam as que se puderem encontrar no lugar onde moram e as que puderem ser adquiridas mais barato” (55,1)¹⁷. Na história da VR, todos sabemos que, com o decorrer do tempo e o esquecimento do sentido primeiro do hábito, este se tornou símbolo de separação do comum dos mortais e de poder dos religiosos sobre os outros cristãos e toda a sociedade. Foi preciso esperar o Vaticano II para lembrar que “o hábito religioso, como sinal de consagração, seja simples e modesto, simultaneamente pobre e condigno, e, além disso, consentâneo com as exigências da saúde e acomodado às condições de tempo e lugar e às necessidades do ministério” (PC 17). Não é, pois, de admirar, que ainda hoje, 50 anos depois do Vaticano II, ainda se teime em discutir sobre como devem ser os hábitos... Desfazer-se de ídolos, com efeito, não é nada fácil.

Em terceiro e último lugar, constatamos que, assim como a idolatria, a iconoclastia também é uma tentação permanente e forte. Um exemplo clássico da tentação iconoclasta na disputa por identidades na VR é a queima de todas as *Vidas de Francisco* ordenada pelo Capítulo de Paris de 1266 sob o comando de Boaventura de Bagnorreggio (1217-1274). Este, tendo assumido o Generalato da Ordem em 1257, propôs-se, como objetivo maior do seu governo, combater os joaquimitas e os espirituais que, na pretensão de manter a

¹⁷ BENTO, São. *Regra de São Bento*. Disponível em: <http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%2055>. Acesso em 02/07/2012.

fidelidade à intuição originária do movimento franciscano, contrapunham-se à tendência predominante na Ordem de acomodar-se às exigências da Igreja e da sociedade e esquecer o espírito revolucionário do Pobre de Assis. Para impor a sua compreensão da identidade franciscana, Boaventura compõe a *Legenda Maior* e a *Legenda Menor* e, para que no futuro não voltasse a haver dúvidas, manda queimar todos os outros escritos.¹⁸

Outras ordens e congregações, com certeza, experimentaram atitudes semelhantes a essa. E mais: infelizmente a sanha pirômana, além de ensandecer-se contra livros e outros objetos materiais que possam trazer presente uma memória incômoda, muitas vezes se dedicam a eliminar, material e simbolicamente, àqueles e àquelas que, no presente, tentam constituir uma prática alternativa dentro das instituições ou nas relações destas com a Igreja e sociedade.

Os *Autos da Fé* e as fogueiras da Inquisição, é bem verdade, não mais existem na sua forma medieval. Nas perseguições religiosas do presente, juiz e carrasco se confundem no anonimato de burocracias anônimas que humilham e destroem através de condenações sem acusação, sem processo e sem possibilidade de defesa a todo aquele e aquela que tentam criar novas identidades para o ser cristão.

¹⁸ PEDROSO, Carlos Correa. *Fontes Franciscanas*. P. 23. Disponível em <<

A escolha da identidade

Colocando-nos na perspectiva de um modo não-essencialista de pensar as identidades que, afirma-se que as identidades não são dadas, mas construídas (ver seção 2 desta reflexão) e sabendo que a construção de identidades implica em árduo labor histórico e simbólico (seções 3 e 4), resta ainda uma pergunta a responder: por que escolhemos determinada identidade e não outras que também são disponíveis? Por que investir tantos esforços e, às vezes, até a própria vida, para ser aquilo que muitos gostariam que não fôssemos? Ou ainda, porque ser aquilo que os outros esperam que sejamos, se isso não é exatamente aquilo que sonhamos?

Com efeito, se, por um lado, é verdade, como pretendemos demonstrar anteriormente, que sempre vivemos nossas identidades num contexto social no qual o significado das lutas e símbolos independem, na maior parte das vezes, da nossa vontade, por outro lado, não é menos verdade que, “quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos” (WOODWARD, 2008, p. 55).

A questão que se coloca aqui é a do implicação da subjetividade na construção das identidades. À pergunta “quem eu sou?”, respondemos olhando ao nosso redor e analisando as nossas relações. À pergunta “o que posso ser?”, só podemos responder situando-nos na luta social e simbólica que condiciona as possibilidades de construção de identidades. Mas há ainda uma pergunta a responder: “o que quero ser?”

Os fatores históricos e sociais podem explicar a construção de uma determinada identidade, por exemplo, a identidade de

religioso nesta ou naquela Congregação. Mas eles não podem explicar a opção que um jovem faz ao assumir essa identidade e a decisão pelo investimento pessoal nessa construção.

A Teologia da Vocação costuma responder à essa pergunta com a afirmação de que é “um chamado de Deus”. Mais do que responder, a afirmação acrescenta outro fator que torna a questão anda mais complexa. De fato, se aceitamos a afirmação de que é Deus quem chama, com isso não respondemos à questão primeira que é a de por que a pessoa se dispõe a responder afirmativamente ao chamado. A menos que se pense num Deus impositivo que não deixa opção às pessoas. Mas aí já não se trataria do Deus cristão e não poderíamos mais falar em “vocação” mas apenas em “imposição”. O fator complicativo seria o de perguntar-se sobre a garantia de ser a voz de Deus ou uma outra voz que o ouvinte confunde como sendo a voz de Deus... Ou seja, voltamos à estaca zero!

Sem desconsiderar a dimensão espiritual ou da fé nas escolhas que fazemos na construção de nossas identidades e sem desconsiderar toda a verdade da teoria marxista que, através do materialismo histórico e dialético, demonstrou de maneira coerente que muitas de nossas escolhas são determinadas pelo lugar que ocupamos no processo de produção social de bens, temos que, com Freud e Lacan, reconhecer que o irracional e o inconsciente também jogam um papel muito importante nas nossas escolhas.

Como nos lembra Woodward,

A ‘descoberta’ do inconsciente, de uma dimensão psíquica que funciona de acordo com suas próprias leis e com uma lógica muito diferente da lógica do pensamento consciente

do sujeito racional, tem tido um considerável impacto sobre as teorias da identidade e da subjetividade (2008, p. 62).

Dito em outras palavras, muitas vezes construímos nossa identidades a partir daquilo que não sabemos que queremos ou até mesmo daquilo que não queremos ser. Muitos dos nossos sonhos de VR, por mais generosos que sejam do ponto de vista humanitário e mais solidamente fundamentados em reflexões bíblicas, retiros, liturgias e mais bem iluminados por anos e anos de estudos e especializações, tem em sua origem, a necessidade de resolver um conflito psíquico ou a expressão da satisfação de um desejo frustrado.

E isso, devemos notar, não é bom nem mau. É simplesmente um fato que nos mostra, por um outro ângulo, que as identidades são sempre um desafio a ser encarado cada vez de novo rompendo a ilusão da definitividade e da unicidade do ser humano. Somos transitórios e complexos e, assim, também são e serão nossas identidades, tanto pessoais como institucionais.

Concluindo...

A reflexão sobre as identidades, para completar seu ciclo, precisa sempre responder a quatro questões. A primeira é a de perguntar-se sobre as razões que nos levam a falar em identidades. Precisamos identificar os conflitos do presente que solapam nossas certezas e seguranças e nos provocam a pensar sobre o nosso próprio ser. De forma ilustrativa e sem a pretensão de esgotamento da questão, constatamos, no primeiro momento de nossa reflexão, que vivemos em uma época de mudança que exige, por todos os lados, que nos resituemos neste mundo,

mesmo sabendo que a transitoriedade é a única realidade definitiva.

A segunda tarefa é a de responder à pergunta “quem somos?”. Na tentativa de respondê-la, no segundo passo de nosso percurso, constatamos que é necessário despirmo-nos da ilusão essencialista de que as identidades são dadas de uma vez por todas. A configuração das identidades se dá no fragor das relações sociais através da diferenciação e identificação que fazemos com as pessoas e grupos com os quais nos relacionamos. Toda construção de identidade tem, assim, uma dimensão ativa e uma dimensão passiva. Ao mesmo tempo que construímos nossas identidades, somos construídos pela construção das identidades daqueles e daquelas que conosco se relacionam.

Na terceira parte analisamos os dois grandes cenários onde se desenrola a construção das identidades: o social e o simbólico. Ambos são conflitivos e, da correlação de forças que neles se desenvolve, vem a resposta à terceira pergunta, sobre “quem podemos ser?” Despimo-nos aqui de uma outra pretensão: a de que podemos ser o que quisermos. Na realidade, só podemos ser aquilo que as condições sociais e culturais do tempo que nos cabe viver nos permitem ser.

Por fim, a quarta pergunta que precisamos responder: “o que queremos ser?” nos chama atenção sobre as motivações que nos levam a assumir uma determinada identidade quando poderíamos assumir outra também possível. Nessa escolha, mais do que a argumentações de tipo racional e espiritual, precisamos estar atentos aos mecanismos psíquicos inconscientes que motivam as escolhas identitárias. Estar atentos não para reprimi-los, mas para, tendo consciência das motivações inconscientes,

permitir que o potencial de toda nossa complexa humanidade encontre a sua realização nas escolhas que fazemos.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO

45 *CURIOSIDADES sobre a Nova Classe Média*. Disponível em http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58. Acesso em 28/06/2012.

BENTO, São. *Regra de São Bento*. Disponível em: <http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%2055>. Acesso em 02/07/2012.

BIBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BREIVIK choca tribunal com descrição de assassinatos na Noruega. *Carta Capital*, 20/04/212.

<<http://www.cartacapital.com.br/internacional/breivik-choca-tribunal-com-descricao-de-assassinatos-na-noruega>>. Acesso em: 28/06/2012.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 29 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

DREHER, Martin N. *O que é fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

ESCOSTEGUY, Diego; JUNIOR, Policarpo. *De olho em nós. Veja*, São Paulo, Ed. 2073

13 de agosto de 2008. Disponível em <http://veja.abril.com.br/130808/p_056.shtml> Acesso em 28/06/2012.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

IBGE. *População por religião*. Disponível em <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&sv=32&t=populacao-por-religiao-populacao-presente-e-residente>>. Acesso em 28/06/2012.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*. 1996. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_po.html>. Acesso em 30/06/2012

LAURO, Bruna R. *Direitos e conquistas da Mulher*: as várias formas de luta pela cidadania. *Vianna Sapiens*, Juiz de Fora v. 1, edição especial - out/2010. p. 143-167.

NASSIF, Luis. *Grampo sem áudio*: a suspeita que não pode ser esquecida. 28/03/2012. Disponível em <<http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/grampo-sem-audio-a-suspeita-que-nao-pode-ser-esquecida>>. Acesso em 28/06/2012.

NEUTZLING, Inacio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In *Convergência*, Brasília, n. 409, p. 107-131, março/2008.

O QUE MUDOU na direita em França. Disponível em: <<http://pt.euronews.com/2012/04/24/o-que-mudou-na-direita-em-franca>>. Acesso em 28/06/2012.

OTTO, Rudolf. *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1969.

PEDROSO, Carlos Correa. *Fontes Franciscanas*. p. 23.

Disponível em <

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CFoQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.procas.org.br%2Farquivos%2FLivros%2Ff_franciscanas.doc&ei=4TvyT8S7NKL10gHf1e37Ag&usg=AFQjCNGOA-AViLlTUu5nQbC6zNj5yYM5qQ>. Acesso em 07/07/2012.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p. 15.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Livre II: La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Caxias do Sul, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/UFRGS, 1980.

VEJA ÍNTEGRA da entrevista com Cláudio Lembo. 26/07/2006.

Disponível em:

<<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1080460-EI306,00->

[Veja+integra+da+entrevista+com+Claudio+Lembo.html](http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1080460-EI306,00-Veja+integra+da+entrevista+com+Claudio+Lembo.html)>. Acesso em: 28/06/2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: um introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 7-72.

OS RELIGIOSOS LEIGOS NA IGREJA: uma aproximação teológica.

Para começar, deve-se reconhecer que os religiosos leigos somos uma ínfima minoria na VR e que esta, por sua vez, representa uma parcela numericamente insignificante dentro do conjunto do cristianismo. Na Igreja Católica Romana, a VR representa em torno a 0,12%. Se olharmos a VR, 70% é composta por religiosas. Os religiosos homens completam os outros 30%, sendo 18% clérigos e 12% leigos¹.

Estamos falando então de um pequeno grupo (os religiosos leigos) dentro de outro grupo pequeno (os religiosos homens) num grupo um pouco maior (a VR masculina e feminina) dentro de uma Igreja (a Católica Romana) que é apenas uma entre outras tantas igrejas cristãs...

A consciência da pequenez numérica, no entanto, não diminui sua significância teológica. Diante de Deus, não é a quantidade o que faz a importância, mas a fidelidade a Ele e a Seu projeto. Sem a pretensão de querer assumir a figura do “resto de Israel” (Jr 31,7), temos a consciência de que, se Deus manteve em sua Igreja esta forma de vida, ela é importante e é um chamado de Deus e um caminho de santidade.

¹ Cf. Clodovis Boff (1994, p. 584), em 1989 havia 1.104.285 religiosos/as das quais 893.418 eram mulheres, 175.572 religiosos clérigos e 65.416 religiosos leigos. Com certeza, nos últimos 20 anos, os números mudaram, porém, dificilmente a proporção tenha sido mudada de maneira significativa.

É o que expressa o Vaticano II em *Perfectae Caritatis*, 10:

A vida religiosa laical, tanto de homens como de mulheres, constitui em si mesma um estado completo da profissão dos conselhos evangélicos. Por isso, o sagrado Concílio, que a tem em grande estima, tão útil ela, é à missão pastoral da Igreja na educação da juventude, cuidado dos doentes e outros ministérios, confirma os seus membros na vocação e exorta-os a adaptar a sua vida às exigências modernas.

No entanto, conforme a União dos Superiores Gerais (apud CIARDI, P. 135)

Vinte anos depois do fim do Concílio, a Vida Religiosa leiga masculina permanece não compreendida pela opinião pública e não é valorizada na Igreja, tampouco pelos sacerdotes e um certo número de bispos. A vocação religiosa dos irmãos é avaliada como vocação de segunda categoria, de menor importância. Esta permanece desconhecida e muitas vezes marginalizada, vista negativamente.

A que se deve isso? Nossa intuição é que, como o deixa ver a declaração da União dos Superiores Maiores acima citada, há um problema de linguagem (o *leigo*) que manifesta um problema sociológico (a *opinião pública*) e um problema eclesial (a *não valorização*). Com efeito, o significado das palavras não surge do nada, mas se constrói a partir das vivências. Por trás das palavras, há um problema sobre o sentido da vida cristã e por isso podemos afirmar que há também um problema teológico, sendo a Teologia o campo do saber que busca compreender a vida de fé.

A palavra *leigo*, em quase todas as línguas latinas, está carregada de um sentido negativo. Leigo é aquele que não é experto em uma determinada matéria. No campo religioso, é aquele que não é instruído nas questões religiosas ou aquele que não se importa com essas questões. Em alguns ambientes, leigo é

aproximado ao que não se interessa por questões da Igreja e, em alguns casos, o que se opõem à Igreja. Desse modo, numa sociedade marcada pelo religioso e pelo eclesial como é a nossa, brasileira e latino-americana, para que alguém possa se assumir como leigo sem que isto seja visto como negativo, tem que dar uma boa dose de explicações...

No ambiente eclesial católico romano, se perguntarmos às pessoas “que é um leigo?”, a resposta será quase sempre formulada de forma negativa: é aquele que não é ordenado, um não-clérigo. Ou seja, ser leigo é uma negação, uma deficiência, um ser menos em relação aos clérigos. Não é diferente a realidade entre os próprios religiosos leigos que têm dificuldade ou até se opõem a chamar-se a si mesmo de “religiosos leigos” e preferem dizer “religiosos irmãos”. Estranho, pois o próprio Concílio, como vimos em *Perfectae Caritatis*, n. 10, fala tranquilamente de *vida religiosa laical*...

O Vaticano II, especialmente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, fez um grande esforço para resgatar a compreensão da Igreja Povo de Deus onde todos, por sua pertença a esse Povo, marcada pelo Batismo, participam do Povo Sacerdotal (LG 10-11), profético (LG 12) e real (LG 25-27;34-36). É o Sacerdócio Comum dos Fiéis (LG 10) que faz com que todos os cristãos tenhamos a mesma dignidade diante de Deus.

A Igreja, no entanto, conforme o mesmo Concílio, enquanto comunidade humana, é também uma “sociedade hierarquicamente organizada” (LG 8) onde há uma porção que tem a missão de governar (o clero, principalmente os bispos: LG 6;8;14, etc) e outra porção que necessita ser governada (os leigos: LG 37).

Estes, os leigos, são definidos pelo Concílio de duas maneiras. Primeiro é dito o que eles *não são* e depois o que eles *são*:

Por leigos entendem-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo (LG 31).

Por esta afirmação de LG (e por sua estrutura como um todo) se poderia compreender que na Igreja há três tipos de pessoas (estados): o dos clérigos, o dos religiosos e religiosas e o dos leigos e leigas.

Porém, o mesmo Concílio, ao definir em seguida o que é a VR, diz:

Tendo em conta a constituição divina hierárquica da Igreja, este estado não é intermédio entre o estado dos clérigos e o dos leigos; de ambos estes estados são chamados por Deus alguns cristãos, a usufruírem um dom especial na vida da Igreja e, cada um a seu modo, a ajudarem a sua missão salvadora (LG 43).

Sem deixar lugar a dúvidas, o Concílio diz aqui que na Igreja há somente dois estados: o dos clérigos e o dos leigos. A VR é composta assim por pessoas dos dois estados, não constituindo ela um estado próprio, um terceiro estado intermédio entre o clero e o laicato.

Ao analisar estes textos, alguns tomam uma posição mais afim a LG 31 e acentuam a proximidade da VR com o estado clerical e a distanciam do laicato. No extremo, esta posição chega a uma assimilação da VR masculina à Ordem Clerical e à

clericalização das religiosas que passam a ser vistas como *meio-padres*. Outros acentuam a dimensão laical da VR com o intuito de aproximá-la dos leigos e de superar o clericalismo na Igreja. outros tentam harmonizar as duas afirmações. É o caso de Ciardi (1994, p. 137) quando diz:

Na Igreja existe uma dupla acepção da palavra ‘leigo’, com base numa dupla distinção. Existe a distinção entre leigos e clérigos com base nos ministérios ordenados: é uma distinção que poderíamos chamar de vertical. É um critério de distinção que encontramos no âmbito de um mesmo Instituto, onde há leigos e presbíteros. Todavia, isto não é suficiente para definir o ‘religioso leigo’. Há um outro critério de distinção no Povo de Deus, entre leigos e religiosos, baseado numa vocação específica a um carisma particular: é uma distinção que poderíamos chamar horizontal. Na mesma vida religiosa entram pessoas provenientes de ambas as condições, já dadas pelo primeiro critério de distinção: leigos e clérigos. E o irmão religioso, pelo fato de possuir uma vocação para o seguimento e para a consagração se distingue, como pessoa consagrada, dos leigos. Baseado neste segundo critério de distinção, os irmãos religiosos não podem ser definidos como leigos.

A limitação da afirmação se torna evidente se tentarmos aplicar a mesma lógica aos religiosos clérigos e tentar dizer, parafraseando o autor, que “os religiosos clérigos não podem ser definidos como clérigos”. Com certeza ninguém, hoje, se atreve a isso na Igreja Católica... Ou então, o que é teologicamente mais grave, assumir com todas as letras – tomando as palavras do autor – que a condição laical (dos leigos que não são religiosos) não é

uma “vocação específica” nem constitui um “particular carisma” na Igreja².

O Direito Canônico, ao tentar aplicar o Concílio à normatividade da Igreja Católica Romana, ao falar da composição da Igreja, assim se expressa:

Cân. 207 § 1. Por instituição divina, entre os fiéis, há na Igreja os ministros sagrados, que no direito são também chamados clérigos; e os outros fiéis são também denominados leigos.

Logo em seguida, no segundo parágrafo do mesmo número, esclarece a natureza da VR:

§ 2. Em ambas as categorias, há fiéis que, pela profissão dos conselhos evangélicos, mediante votos ou outros vínculos sagrados, reconhecidos e sancionados pela Igreja, consagram-se, no seu modo a Deus e contribuem para missão salvífica da Igreja; seu estado, embora não faça parte da estrutura hierárquica da Igreja, pertence, contudo a sua vida e santidade.

E diz mais adiante,

Cân. 588 § 1. O estado de vida consagrada, por sua natureza, não é nem clerical nem laical.

§ 2. Denomina-se instituto clerical aquele que, em razão do fim ou objetivo pretendido pelo fundador ou em virtude de legítima tradição, está sob a direção de clérigos, assume o exercício de ordem sagrada e é reconhecido como tal pela autoridade da Igreja.

§ 3. Chama-se instituto laical aquele que, reconhecido como tal pela autoridade da Igreja, em virtude de sua natureza, índole e finalidade, tem empenho próprio, que é definido

² Outra alternativa para harmonizar as duas afirmações é a de BOFF, Clodovis, A dimensão da laicidade da Vida Religiosa, REB, 1994, p. 547-588. Apesar do instigador da reflexão, este texto tampouco parece resolver o problema.

pelo fundador ou por legítima tradição, e que não inclui o exercício de ordem sagrada.

A partir desta definição e seguindo a Matos (2000, p. 56), podemos dizer que há, na forma como está organizada a Igreja Católica Romana hoje, dois tipos de leigos. Os leigos *tout court*, ou seja, “os fiéis batizados que vivem normalmente imersos nas realidades seculares da família e do trabalho” e os “leigos *consagrados* em suas diversas modalidades existenciais”. Quando falamos de religiosos leigos “nos referimos a um homem consagrado que conserva seu *estado laical* sendo membro de um Instituto de Vida Consagrada ‘inteiramente laical’ ou de um Instituto reconhecido canonicamente como clerical”.

O mesmo se poderia dizer dos clérigos. Há clérigos *tout court* e há clérigos que pertencem a um instituto de VR. Aqueles são chamados de *clérigos seculares* e estes de *religiosos clérigos*. Desse modo nos parece que as coisas ficam muito mais claras e muito mais próximas da realidade da vida na Igreja e, nela, dos religiosos.

A VR, em suas origens, tanto históricas como teológicas, é eminentemente leiga. Hoje em dia, numericamente, a maior parte da VR continua sendo leiga. Por que, então, temos que nos fazer, nós, religiosos leigos que optamos por manter nossa condição laical, a pergunta pela nossa identidade? E por quê, às vezes, há um certo malestar, tanto em nós como naqueles que nos ouvem, aos nos referirmos a nós mesmos, com as palavras do próprio Concílio (PC 10), religiosos leigos?

Tentaremos, no passo a seguir, apontar algumas razões teológicas pelas quais chegamos a esta situação. Mais do que exaustivas, querem ser reflexões indicativas e que nos ponham a

pensar, tanto a nós como ao conjunto da VR e à Igreja na qual vivemos.

Teologia do sacerdócio e ministérios eclesiais

Conforme Clodovis Boff (1994, p. 581) há duas razões que fazem com que a VR masculina laical seja relegada em relação à VR masculina clerical: “as necessidades pastorais, especialmente missionárias, que obrigam a fazer uso da VR ou a empurram para a ordenação” e “a importância do culto litúrgico na VR, especialmente as ‘ordenações absolutas’, ou seja, não destinadas a uma Comunidade, mas *ad missam*, ou seja, à celebração das ‘missas privadas’”.

Dando por suposto que a VR é um valor em si e que, por consequência, não pode ser vista apenas a partir da missão e que a missão dos religiosos leigos é tão importante como a dos religiosos clérigos, queremos nos deter no segundo ponto assinalado por Clodovis Boff, em que diz que “tanto num caso como no outro, joga fortemente uma concepção particular (hoje discutível) do sacerdócio (...) visto como base de todos os ministérios e orientado para o altar” (Boff, 1994, p. 581).

Da mesma opinião é Francisco Taborda (1980, p. 50) quando, ao analisar a situação dos irmãos leigos na Companhia de Jesus, diz:

O mal entendido da distinção de jesuítas plenos (padres) e jesuítas plenos, sim, mas não tão plenos (irmãos) provém da concepção pós-tridentida, anti-protestante e sacerdotalista do ministério. Se o padre é ontologicamente superior ao leigo, se ele é o ‘pagé’, que conhece como aplacar a divindade, se ele é o consagrador, então evidentemente que o leigo é um cristão (e, portanto, também um religioso) de segunda categoria. Então só o padre é propriamente Igreja.

(...) No momento em que se reconhece que o ministério é uma **função** na Igreja e que a Igreja como todo é o corpo sacerdotal, então não tem maior sentido que o ministro se dedique a algo (como pesquisa científica, a administração) que lhe tira a possibilidade de exercer o ministério ou vice-versa³.

Seguindo esta linha de raciocínio, vemos que se trata, pois, da questão dos ministérios na Igreja e, neles, especificamente, da questão do sacerdócio e da relação entre ministérios ordenados e ministérios leigos. A Eclesiologia é o campo onde devem ser situados os ministérios. A Igreja, por sua vez, é Comunidade de Salvação, ou seja, o conjunto de homens e mulheres que se sente chamado por Deus – e responde afirmativamente a esse chamado – para ser no mundo sinal e instrumento de sua salvação. Por consequência, o pano de fundo mais amplo, no qual toda Eclesiologia e toda Teologia dos Ministérios se fundamenta, é a Soteriologia. Não temos aqui possibilidade para aprofundar em cada um destes pontos e do encadeamento entre eles. Vamos prosseguir apenas mencionando-os e relacionando-os no limite e na medida em que esta nossa reflexão o exige.

Salvação em Cristo, nova comunidade e novo sacerdócio

Não se pode afirmar, sem forçar o texto, que haja, no Novo Testamento, uma Eclesiologia explícita. Nele, no entanto, estão presentes elementos que servirão como fundamento para a construção da reflexão sobre o ser e o organizar-se eclesial⁴.

³ Sobre a situação dos religiosos clérigos, ver, do mesmo Francisco Taborda: O religioso presbítero: uma questão disputada. Em: CONVERGENCIA, jan/fev 2000, ano XXXV, n. 329, p. 42-52

⁴ Cf. ROLOFF, Jürgen. **A Igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2005

Na tradição bíblica neotestamentária não há nenhuma definição que se aproxime da atual compreensão de ‘leigo’ ou de ‘clérigo. Conforme Tamayo-Acosta (2009)

o termo grego *kleros* de onde provém clero, clérigo, aparece duas vezes no Novo Testamento, porém com um sentido muito diferente ao que tem hoje. At 1,17 utiliza a palavra *kleros* ao falar da eleição de Matias como substituto de Judas no grupo dos Doze. De Matias se diz que obteve um posto no serviço do apostolado. 1 Pd 5,3 designa com essa palavra às partes da comunidade confiadas aos responsáveis. Com Orígenes, *kleros* começa a empregar-se com referência aos servidores eclesiásticos e em contraposição a leigo. esse será o significado que terminará por impor-se. A palavra leigo (do grego *laos*), significa etimologicamente, a pertença a um povo. Não aparece no Novo Testamento e é utilizada, pela primeira vez, na carta de Clemente de Roma aos Coríntios e posteriormente por outros autores (Clemente de Alexandria, Tertuliano, Orígenes...) para referir-se ao povo crente enquanto distinto dos oficiantes do culto, ou aos fiéis em contraposição aos diáconos e sacerdotes.

No Novo Testamento, todo membro da comunidade é parte da mesma realidade chamada por Deus e por Ele consagrada: “Porém vocês são uma raça eleita, um reino de sacerdotes, uma nação consagrada, um povo que Deus fez seu para proclamar suas maravilhas; pois Ele os chamou das trevas para sua luz admirável” (1Pe 2,9). Todo membro da comunidade é parte do mesmo, único e indivisível Povo de Deus e se define a partir de sua relação com Ele. Por sua adesão a Cristo, todo cristão e toda cristã é salvo (Rm 10,9), eleito (Rm 1,6), santo (1Cor 1,2) e discípulo (At 11,26). Juntamente com a expressão Povo de Deus (1Pe 2,10), também as expressões Assembléia de Deus (At 20,28)

e Corpo de Cristo (1Cor 12,27) são usadas para expressar essa particular relação de todos os membros para com Deus.

O que torna os cristãos serem diferentes, não são as relações internas na comunidade. O diferencial do cristão é sua relação com o mundo, que é de uma oposição inconciliável. Os cristãos, já agora, fazem parte da realidade escatológico presente no mundo, rechaçam tudo o que há no mundo e vivem sua vida na radical expectativa da manifestação definitiva de Deus (ALMEIDA, 2006, p. 20).

Nas relações internas da comunidade, o que caracteriza os cristãos é a radical fraternidade/sororidade. A fé comum e a vida em comum são as expressões concretas desta relação (At 6,3; 1Cor 6,6).

Nas comunidades há carismas específicos recebidos por uns e por outros e que são destinados a toda a comunidade. A diversidade de carisma, no entanto, não cria na comunidade qualquer espécie de hierarquia. A diversidade de carismas gera serviço e comunhão (Rm 12; 1Cor 12).

A fundamentação para a compreensão igualitária da comunidade cristã é a superação, em Jesus Cristo, da compreensão veterotestamentária de santidade/salvação e a estruturação da comunidade que resulta desta nova compreensão⁵.

Na compreensão levítico-sacerdotal, a santidade é constituída pela separação de tudo o que é do mundo. Toda a vida religiosa do povo de Israel, especialmente a que gira ao redor do templo, constrói-se a partir das prescrições legais e rituais que estabelecem o que é puro e o que é impuro. O Sumo Sacerdote é,

⁵ Seguimos aqui o proposto por VANHOYE, Albert, **Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le nouveau testament**, Paris , Seuil, 1980.

ao mesmo tempo, guardião e realização pessoal do ideal de pureza legal e ritual e, em virtude desta posição, tem a função de intermediário da salvação entre Deus e o povo. Ele oferece sacrifícios puros em favor dos impuros que não podem fazê-lo.

Os demais membros da comunidade de Israel de definem por sua relação com este “centro de pureza”. Quanto mais perto do mediador, mais perto da salvação; quanto mais afastado do mediador, mais afastado da salvação.

A Encarnação do Filho de Deus é a manifestação, na pessoa de Jesus, da vontade, por parte do próprio Deus, de superar a separação entre Deus e o mundo e a declaração de que, para Deus, nada é impuro ou indigno de salvação. A Ressurreição de Jesus e, em sua carne, da carne de toda a humanidade, é o movimento de divinização (união em Deus) de tudo o que é humano e, na humanidade, de toda a criação (Rm 8,19).

O cristianismo, nascido da raiz judaica, torna-se teológica e historicamente possível na medida em que a comunidade dos seguidores de Jesus logra romper com a barreira cultural, mental, legal, religiosa, social e cultural que separava os judeus dos outros povos e consegue compreender que toda a humanidade, independente de sua condição étnica, social ou de gênero, é digna de Deus e, diante d’Ele, tem a mesma sacralidade e possibilidade de salvação (At 10,15; Gal 3,28; 1Cor 12,13)⁶.

Nesta nova comunidade onde todos vivem a mesma experiência da única e universal salvação em Jesus Cristo, já não há necessidade de mediadores entre Deus e a humanidade: Jesus Cristo é o único e definitivo mediador (1Tim 2,5).

⁶ Cf. CROSSAN, J. D; REED, J. L. **Em busca de Paulo**. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulus, 2007.

Da distinção carismática e ministerial à Igreja hierárquica e piramidal

A passagem da distinção carismática e ministerial (pluralidade de carismas e ministérios nas Igrejas apostólicas) em estruturas funcionais e hierárquicas se introduz na comunidade cristã quando esta deixa de ser uma comunidade escatológica marginal ao Império Romano e passa a assumir as estruturas sociais e a compreensão religiosa imperial que lhes dá fundamento:

Cessadas as perseguições, se distanciam cada vez mais os clérigos e os leigos que a expectativa do martírio aproximava. Suprimido o martírio, o mesmo ideal de vida cristã se rebaixa, desfazendo-se aquela tensão entre ser e dever-ser, indispensável ao crescimento das pessoas e ao aperfeiçoamento das instituições. A Igreja, de certa forma, se reconcilia com o mundo: o ‘mundo’ não persegue mais aos cristãos; a religião cristã é adaptada ao império, o qual não tardará em declará-la religião oficial; o lugar vazio deixado pelos sacerdotes pagãos é agora ocupado com naturalidade pelo sacerdote cristão (ALMEIDA, 2006, p. 49).

A “virada constantiniana” é o ponto simbólico desta mudança que, na realidade, foi um processo historicamente muito mais longo e estruturalmente complexo que começou já no início do séc. II da era cristã e alcançará sua plena expressão no *Decretum Gratiani* (1140-1142) que distingue e opõe clérigos e leigos, estabelecendo uma diferenciação funcional que, na elaboração teológica produzida para justificá-la, torna-se ontológica e dogmática (ALMEIDA, 2006, p. 42-55)

Em tempos práticos, o clero se apropria de forma excludente da capacidade da produção de bens religiosos (liturgia, sacramentos) e da produção de sentido religioso (pregação e teologia). Neste contexto surge a categoria *leigo* com o sentido de pessoas incapacitadas para a compreensão, a produção e a expressão de bens e de sentido religioso e eclesial.

Historicamente, a VR surge nos séculos IV-V como reação a este passo, ou seja, à assimilação, por parte do Império Romano, da comunidade cristã e a conseqüente transformação da Igreja em uma sociedade que copia os valores e os modelos organizativos da sociedade imperial romana. Neste sentido, o movimento monástico quer resgatar a dimensão profético-escatológica do cristianismo através da reconstrução de uma comunidade igualitária na espera atenta do Reino de Deus.

Em suas origens, a VR é predominantemente leiga. Clérigos, na vida monástica, são aceitos na medida em que entrem na dinâmica da convivência igualitária na nova comunidade escatológica. É o que expressa a Regra de São Bento (n. 60):

Se alguém da ordem dos sacerdotes pedir para ser recebido no mosteiro, não lhe seja concedido logo; mas, se persistir absolutamente nessa súplica, saiba que deverá observar toda a disciplina da Regra e não se lhe relaxará nada, de modo que lhe seja dito, como está escrito: "Amigo, a que vieste?". Seja-lhe concedido, entretanto, colocar-se depois do Abade, dar a bênção e celebrar Missa, mas se o Abade mandar. Em caso contrário, não presume fazer coisa alguma, sabendo que é súdito da disciplina regular; antes, dê a todos exemplos de maior humildade. E se, por acaso, no mosteiro surgir questão de preenchimento de cargo ou outro qualquer assunto, atente para o lugar da sua entrada no mosteiro e não para aquele que lhe foi concedido em reverência para com o sacerdócio. Se algum da ordem dos clérigos, pelo mesmo

desejo, quiser associar-se ao mosteiro, sejam colocados em lugar mediano, mas desde que prometam, também eles, a observância da Regra e a própria estabilidade.

Com o passar do tempo, no entanto, as contradições eclesiais e sociais terminam por penetrar na própria VR e esta deixa de ser um espaço alternativo de vida cristã e termina por se identificar com o comum da Igreja e a reproduzir, no seu interior, as relações dissimétricas entre clérigos e leigos.

Durante a Idade Média, o clero assume as funções diretivas, não apenas no interior da Igreja, mas também em muitos âmbitos da vida social. Nobres e letrados reagem a esta tentativa de dominação. Esta disputa entre clérigos e leigos, conhecida como Querela das Investiduras, culminará com o Concordato de Worms (1122) e a imposição da supremacia papal sobre os príncipes e, por extensão, do poder religioso sobre o poder civil.

O fato de a Igreja assumir o poder temporal trouxe consigo, para o interior da Igreja, toda uma série de tensões e contradições próprias da sociedade. Ao tentar dominar o mundo, a Igreja terminou por ser dominada pelos valores do mundo que tanto combatia...

A Reforma Gregoriana, na ânsia de libertar a Igreja dos males em que havia mergulhado, acentuará ainda mais a distância entre a Igreja e o mundo. Profundamente influenciada pelo movimento monástico, a Reforma Gregoriana tentou tomar distância tanto do clero corrupto como dos leigos nobres que tentavam impor seu poder à Igreja. Um dos meios foi tentar afastar o clero do mundo dos leigos. Um resultado, talvez não desejado mas alcançado, foi que, de tanto proteger a Igreja da

submissão aos leigos nobres, terminou por suprimir e dominar ainda mais aos leigos pobres⁷.

Neste ambiente, a Vida Religiosa aparece como um “terceiro corpo” na Igreja (ALMEIDA, 2006, p. 98). Os monges são colocados, com ou sem seu consentimento, no meio da turbulência da disputa do poder e das consequências que deste tipo de disputas sempre surgem...

Em contraposição a esta ordem estabelecida, surgem então os Movimentos Pauperistas que desembocam no surgimento das Ordens Mendicantes: franciscanos, dominicanos e carmelitas. No centro do sonho mendicante está o desejo de um outro tipo de Igreja. Seu sonho é o retorno à originalidade pobre e marginal através do seguimento radical do Evangelho. Nasce ali a proposta de uma VR identificada com Cristo pobre e a serviço dos pobres. A igualdade entre todos os membros – independente do fato de haver entre eles clérigos – e o direito a pregar são as grandes reivindicações destas novas formas de VR.

A impossibilidade ou incapacidade de realizar o “retorno ao Evangelho” e, para que isso fosse possível, as necessárias reformas na Igreja, levará à ruptura na Igreja do Ocidente. Ruptura que está nas origens das Igrejas da Reforma e, através do Concílio de Trento, da afirmação da Igreja Católica Romana. Além das questões dogmáticas levantadas por Lutero, questões disciplinares referentes à posição do clero e dos leigos na Igreja estão entre os pontos disputados.

As Igrejas surgidas da Reforma, em sua grande maioria, seguirão o caminho da dissolução e, inclusive, da negação de

⁷ Cf. SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. Leigo ou simplesmente cristão? CONVERGENCIA, ano XXIX, n. 272, maio 1994, p. 214-223.

qualquer diferenciação entre clérigos e leigos. Na Igreja Católica Romana, o Concílio de Trento e as legislações dele derivadas, acentuarão a diferenciação e o distanciamento entre clérigos e leigos e a submissão destes a aqueles⁸.

A criação de seminários para a formação do clero tem como finalidade formar quadros diretivos altamente especializados, longe da corrupção e das tentações do mundo e dos homens e mulheres – especialmente estas – comuns, ignorantes e tentadoras.

Depois do Concílio de Trento surgiu uma quantidade significativa de congregações que se identificarão não tanto por um estilo de vida, mas por uma missão específica. Uma característica quase geral destas novas congregações é o fato de serem vistas – e na maioria dos casos se assumirem como tal – como uma forma de presença da Igreja numa realidade marginal ou excluída do processo de modernização capitalista – agrícola, comercial ou industrial – da sociedade ocidental. Para isto, sublinha-se a necessidade da obediência das congregações à autoridade eclesiástica (papa e bispos).

Existe também o caso de congregações clericais que fazem surgir, a seu lado e numa relação de dependência, congregações femininas ou associações de leigos que executam tarefas de apoio à sua missão. As Ordens Terceiras, mesmo tendo outra origem e finalidade, são enquadradas dentro deste modelo.

O Concílio Vaticano I é o ponto de exacerbação, através da doutrina da infalibilidade papal, do modelo eclesiológico de

⁸ Ver especialmente “A Doutrina e cânones sobre o Sacramento da Ordem” da 23 sessão de 15 de julho de 1563 (DZ 1763-1778).

centralização clerical excludente que sustenta esta ordem de coisas.

A reação, na sociedade, à clericalização excludente da Igreja, é o surgimento do laicismo: uma sociedade e uma cultura que se organizam prescindindo da presença da Igreja e, por uma equívoca assimilação entre Igreja e Deus, acaba prescindindo do próprio Deus. Este, mesmo que mantido no discurso, torna-se apenas uma entidade impessoal que em nada se interessa pelo mundo e pela humanidade (deísmo). Pode-se, sem dúvida, afirmar que o laicismo é uma reação patológica a uma configuração esquizofrênica de uma Igreja que não mais consegue reconciliar-se com o mundo e que, no interior de si mesmo, tem dificuldade em reconstruir uma relação harmoniosa e cooperante entre clérigos e leigos (TAMAYO ACOSTA, 2009).

O Vaticano II e a tentativa de voltar a dialogar com o mundo leigo

A renovação da Igreja, da qual o Concílio Vaticano II é a expressão maior, tentará traduzir o desejo de uma Igreja Católica Romana em diálogo com a modernidade e na qual todos os cristãos sejam participantes e membros ativos. A tarefa de renovação conciliar ficou, no entanto, a meio caminho. A tensão entre as diferentes e até contraditórias forças eclesiais presentes na Assembléia Conciliar fez que, nos textos conciliares, aparecessem duas distintas eclesiologias. Por um lado está a eclesiologia da Igreja Povo de Deus (LG 1-17). De outro, a eclesiologia que parte da compreensão hierárquica da Igreja (LG 18-38). São dois modos de compreender a Igreja que, mesmo não sendo mutuamente excludentes, revelam sensibilidades eclesiológicas divergentes.

Como dizíamos anteriormente, a razão da manutenção desta dupla eclesiologia é a incapacidade de superar de forma definitiva a dicotomia Igreja-mundo e passar a pensar a presença da Igreja no mundo a partir dos paradigmas da Encarnação e da Ressurreição. Ou seja, assumir radicalmente a compreensão cristã de salvação e suas conseqüências eclesiológicas e, dentro da eclesiologia, os ministérios.

A incapacidade de superação definitiva da dicotomia Igreja-mundo se reflete, por sua vez, na permanência da dicotomia clérigos-leigos na Igreja. Enquanto os primeiros se ocupam das realidades espirituais que dizem respeito à missão intra-eclesial, os leigos se ocupam das realidades temporais (LG 31).

João Paulo II, na Exortação Pos-sinodal *Christifidelis Laici* (n. 9), retoma *Lumen Gentium* e explicita a missão dos leigos no mundo:

Ao responder à pergunta “quem são os fiéis leigos”, o Concílio, ultrapassando anteriores interpretações prevalentemente negativas, abriu-se a uma visão decididamente positiva e manifestou o seu propósito fundamental ao afirmar *a plena pertença dos fiéis leigos à Igreja e ao seu mistério e a índole peculiar da sua vocação*, a qual tem como específico “procurar o Reino de Deus tratando das coisas temporais e ordenando-as segundo Deus”. “Por leigos — assim os descreve a Constituição *Lumen Gentium* — entendem-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, exercem pela parte que lhes toca, na Igreja e no mundo, a missão de todo o povo cristão”.

Mesmo tentando fazer um discurso positivo em relação aos leigos, permanece a divisão de trabalho religioso entre os cristãos. Há, conforme João Paulo II, como que uma “especialização de tarefas” no atuar cristão. Os clérigos se ocupam das *coisas sagradas* enquanto os leigos se ocupam das *coisas do mundo* como se, para Deus, as *coisas do mundo* não fossem, pelo fato da Criação, Encarnação e Ressurreição de Cristo, já situadas no âmbito da salvação, ou seja, sagradas...

Praticamente todos os documentos da Igreja permanecem dentro deste paradigma soteriológico e suas conseqüências eclesiológicas (SOUZA, 1994, p. 216-217).

A VR, como todos o sentimos, sofre as conseqüências desta incompleta reformulação soteriológica e eclesiológica. A VR feminina, apesar de ser mais numerosa e de, muitas vezes, sustentar o labor cotidiano da Igreja, por sua condição de gênero, continua excluída das funções clericais e, por consequência, de toda possibilidade de protagonismo eclesiástico.

A VR masculina também sofre em si as conseqüências deste dualismo eclesiológico. Por um lado, pela assimilação da VR masculina à função clerical, a vocação do religioso leigo termina por ser vista como uma “vocação menor” ou não completamente plena. São religiosos “só irmãos”... Por outro, apesar de gozar de uma certa liberdade em seu campo específico de atuação (saúde, educação, assistência social...), estão sempre sob a possibilidade de ter sua vida e projetos supervisionados por uma autoridade externa, seja o pároco do lugar onde se encontram, ou o bispo.

As Ordens e Congregações Religiosas masculinas mistas, onde há clérigos e leigos, sofrem internamente também por viver em seu interior a assimetria resultante da disparidade na condição

eclesial de clérigos e leigos. Disparidade da qual a impossibilidade de um leigo assumir uma função de superior maior é apenas uma – e com certeza a menos importante – das consequências.

Concluindo...

Voltar a tomar a sério a compreensão cristã de Salvação e suas consequências na Eclesiologia e, dentro da Eclesiologia, a compreensão dos ministérios, é um passo necessário para poder resgatar, tanto na vida da Igreja como na sociedade, a identidade da VR tirando-a do eixo vertical da hierarquia e colocando-a no seu verdadeiro lugar, o dos carismas na Igreja. E mais: isto será consequência da superação da divisão entre Igreja e mundo e sua consequência, a divisão entre clérigos e leigos, de modo que já não haja religiosos clérigos e religiosos leigos, mas, simplesmente, religiosos que sirvam a Deus, ao mundo e à Igreja conforme o carisma que Deus conceder a cada um.

Isto fará bem não apenas a nós, religiosos leigos e VR como um todo. Mas fará bem à Igreja como um todo que sofre para voltar a reconstituir-se como uma comunidade de iguais em Jesus Cristo (FIORENZA, 1995).

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO

ALMEIDA, A. J. de. **Leigos em que?** Uma abordagem histórica. São Paulo, Paulinas, 2006

BOFF, Clodovis. A dimensão da laicidade da Vida Religiosa. REB, 1994, p. 547-588.

CIARDI, Fabio. A vocação do irmão a partir de uma teologia da vida religiosa. *CONVERGÊNCIA*, ano XXIX, n. 271, abril 1994, p. 135-150.

CODIGO DE DIREITO CANONICO. São Paulo, Loyola, 1983.

CROSSAN, J. D; REED, J. L. **Em busca de Paulo**. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulus, 2007.

DENZINGER, Heinrich. **Symboles et définitions de la foi catholique**. Paris , CERF, 1997.

DOCUMENTOS DO VATICANO II. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis, Vozes, 1966.

FIORENZA, E. S. **Discipulado de iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis, Vozes, 1995.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Christifideles Laici**. Disponível em:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_po.html
Acesso em 30 de abril de 2010

MATOS, Henrique. A Vida Consagrada de Irmãos. *CONVERGÊNCIA*, ano XXXV, n. 329, jan/fev 2000, p. 53-62.

ROLOFF, Jurgen, **A Igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo, Sinodal/CEBI, 2005.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. Leigo ou simplesmente cristão? *CONVERGENCIA*, ano XXIX, n. 272, maio 1994, p. 214-223.

TABORDA, Francisco, O religioso presbítero: uma questão disputada. CONVERGENCIA, jan/fev 2000, ano XXXV, n. 329, p. 42-52.

TABORDA, Francisco. O Religioso leigo numa ordem clerical. CONVERGENCIA, ano XIII, n. 129, jan/fev 1980, pp. 46-51.

TAMAYO ACOSTA, Juan José. La Iglesia, una comunidad de iguales, disponible en : [Http://perso.wanadoo.es/laicos/documentacion/776_T_Iglesia-iguales\(Tamayo\).htm#](http://perso.wanadoo.es/laicos/documentacion/776_T_Iglesia-iguales(Tamayo).htm#)

VANHOYE, Albert. **Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le nouveau testament.** Paris, Seuil, 1980.

RELIGIOSOS LEIGOS: qual nossa identidades?

A Vida Religiosa (VR) na América Latina e Caribe, dentro do movimento que resultou na realização do Concílio Vaticano II e, no Continente, com a Conferência Episcopal de Medellín e as subsequentes Conferências do Celam, está passando por um profundo, bonito e – por que não dizê-lo? – muitas vezes, sofrido processo de redescobrimto de sua identidade.

Processo que inclui um momento negativo – talvez o mais doloroso – de desconstrução de uma determinada identidade que já não responde às novas realidades vividas na região. E, o que torna a tarefa ainda mais difícil, surge a necessidade de, simultaneamente, ensaiar a construção de uma nova compreensão de si mesma. E isso sob a pressão da urgência dos tempos e das situações... Tarefa que, mesmo tendo começado antes do próprio Concílio, ainda está a caminho e que, como todo processo, se não é bem conduzido e levado adiante com o devido vigor, pode correr o risco do retrocesso.

Nesse processo, ao pôr-se a caminhar juntamente com a Igreja que já não se pensa a si mesmo em oposição, mas em diálogo com a sociedade, a VR se dá conta, por um lado, que já não pode seguir vivendo como uma *eclesíola* ou *seita*. Por outro lado, também se dá conta que, dentro do mundo em que lhe cabe viver e dentro da catolicidade da Igreja, tem sua contribuição específica a dar enquanto VR.

Caminhar *em* Igreja permitiu à VR redescobrir, além do específico da VR como um todo, também uma grande diversidade de carismas e a riqueza que cada um deles, em diálogo com os outros, pode aportar ao conjunto da VR e à Igreja.

Por outro lado, ao inserir-se na sociedade e, nela, tomar parte nas lutas por libertação do povo pobre, a VR também redescobriu sua dimensão místico-profética e a necessidade de, para torná-la real e explícita, desfazer-se de estruturas, modos de vida, esquemas mentais, teologias, espiritualidades... que, na realidade concreta do Continente, já não são sinal da presença do Reino de Deus.

As lutas dos afrodescendentes e indígenas desafiaram a religiosos e religiosas que trazem no seu corpo – muitas vezes de modo inconsciente ou oculto – as marcas dos 500 anos de uma mestiçagem forçada, a redescobrir-se como afroamericanos/as ou filhos e filhas dos povos originários destas terras e, a partir desta consciência, a pôr-se numa dinâmica de resgate da cultura e dos direitos destes povos e, conseqüentemente, também seu direito de expressar sua fé cristã com as formas e os conteúdos que lhes são próprios.

A proximidade com as mulheres do povo e suas lutas fez com que muitas Religiosas – o grupo mais significativo da VR – se ponha a repensar sua própria condição de mulheres e a comprometer-se na superação das estruturas machistas tanto no âmbito da mesma VR, da Igreja e na sociedade.

O Concílio Vaticano II, ao repensar o ser da Igreja, chamou também a atenção para a realidade eclesial dos leigos. Reconheceu sua plena condição eclesial a partir da teologia do batismo e sua cidadania eclesial através da participação nos

conselhos nos distintos níveis eclesiais e, principalmente, por sua missão no mundo.

Neste contexto de mudanças muito rápidas e profundas em que não sempre houve o tempo, coragem ou força para a devida assimilação, a VR, assim como a Igreja, nos damos conta que, além de seres humanos e cristãos, concretamente, somos homens ou mulheres, negros, negras, brancos, brancas, índios, índias, clérigos, leigos ou leigas... e que temos a necessidade de, nas novas circunstâncias sociais e eclesiais, reconstruir nossas identidades.

No específico da VR, nos damos conta que somos homens e mulheres – e para muitos isso foi uma surpresa e, em alguns casos, até um trauma! – e que, em razão disso, há uma VR feminina e uma VR masculina. E que, entre os religiosos homens, há clérigos e há leigos.

E nos damos conta também que há religiosos leigos vivendo em Congregações exclusivamente laicais e outros vivendo em Congregações ou Ordens onde também há clérigos... E que estas duas situações concretas, no repensar a identidade dos religiosos leigos, fazem grande diferença.

Em resumo, não há apenas *uma identidade* a reconstruir, mas *múltiplas identidades*, pois, a VR, mesmo sendo uma, se apresenta sempre e cada vez mais plural e multiforme.

Tentaremos aqui colaborar na tentativa de repensar a identidade dos religiosos leigos. Nossa reflexão se dará a partir de nossa condição pessoal que é a de um irmão leigo vivendo numa Ordem religiosa em que a maioria de seus membros é clérigo. Isso, temos consciência, condicionará nossa reflexão que, sem deixar de ser particular, quer colocar-se em diálogo com outras experiências.

O paradigma trinitário como possibilidade de reconstrução de identidades na VR

A identidade de todo cristão e toda cristã tem necessariamente, desde o ponto de vista da fé, como seu eixo articulador, o modo de ser do Deus no qual cremos. Assim sendo, nosso paradigma para pensar a identidade não pode ser diferente do que sustenta a experiência cristã, o Deus-trindade.

No ser de Deus, cada uma das pessoas que o configuram – Pai, Filho e Espírito – tem sua identidade ao dar-se plenamente aos outros e, no mesmo movimento, reciprocamente, acolher plenamente o ser dos outros. É o que a teologia trinitária costumou chamar de pericorese trinitária¹.

Ou seja, o modo de ser do Deus-trindade nos ensina que a identidade não é construída a partir de si mesmo, mas a partir do outro. Paradoxalmente, a identidade é constituída na relação com o outro. Em outras palavras, somos capazes de construir nossa identidade na medida em que olhamos, interpelamos e interagimos com os outros e outras e nos deixamos por eles e elas olhar, interpelar e provocar.

Como então, a partir deste paradigma trinitário pericorético, resgatar nossa identidade de religiosos leigos na Igreja e na sociedade? Como acabamos de dizer, com certeza não o lograremos se ficarmos olhando-nos a nós mesmos...

É a partir de uma análise de nossas relações com os outros modos de ser – tanto na VR, como na Igreja e na sociedade –

¹ Cf. BOFF, Leonardo, **A Trindade, a sociedade e a Libertação**, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 156-192. En otra perspectiva diferente, *Vita Consecrata*, cap. I, también sitúa la VR en el ser trinitario de Dios.

buscando perceber como sentimos os outros e as outras – homens, mulheres, indígenas, afrodescendentes, crianças, jovens, adultos, anciãos, camponeses e camponesas... – e como eles e elas nos sentem; como seu modo distinto de ser nos interpela e como nosso ser religioso leigo os e as interpela; como atuamos em relação a eles e elas e como nos deixamos afetar por suas ações sobre nós, aí poderemos sentir, pensar e atuar nossa identidade de religiosos leigos.

A construção das identidades na VR e nas relações eclesiais

Até pouco tempo atrás, cada Congregação ou Ordem era quase sempre um mundo à parte que não se misturava com as outras Congregações ou Ordens. Distância que, às vezes, se tornava competição, seja para mostrar-se mais importante que os outros no interior da Igreja ou na sociedade, seja para arregimentar vocações e clientes para as obras educativas, de saúde ou de assistência social.

Mais recentemente, a VR está tentando caminhar pelas sendeiras da intercongregacionalidade. Às vezes, nestes tempos de crise e escassez de vocações e recursos, faz-se intercongregacionalidade forçados pela necessidade... porém, pode ser que, como diz o dito popular, “das baixas intenções, vem o melhor resultado”.

Seja qual for a motivação que leva religiosos e religiosas de diferentes congregações a atuar conjuntamente, o fato é que, ao por-mo-nos lado a lado, vamos percebendo a riqueza da variedade de carismas e, ao mirar que os outros e outras são diferentes de nós, vamos redescobrimo nossas próprias identidades na volta às

fontes e na atualização dos carismas no confronto com as novas realidades dentro da dinâmica da refundação da VR.

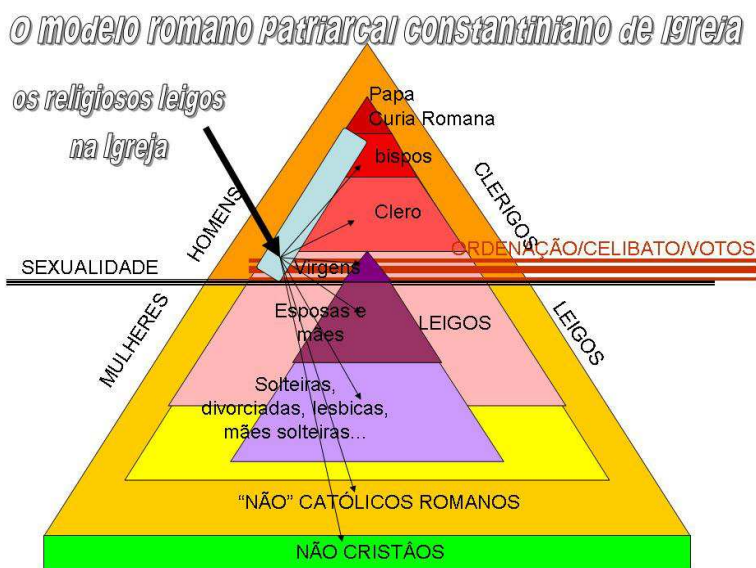
O mesmo acontece nas relações eclesiais. É analisando nossos sentimentos, nossas buscas e nossas ações nas relações com os outros componentes do corpo eclesial – clérigos de diversos níveis, leigos e leigas em seus diferentes modos de ser e status eclesial, cristãos e cristãs de outras confissões eclesiais e também crentes de outras religiões e até mesmo pessoas que não tem um referencial religiosos – e tentando perceber o modo como eles e elas nos sentem, nos interpelam e atuam em relação a nós, que vamos construindo nossa identidade de religiosos leigos na Igreja.

Nesta convivência vamos percebendo a riqueza, mas também o tenso e às vezes doloroso das relações eclesiais. Tensões e sofrimentos que não podem ser simplesmente ignorados ou escondidos, mas assumidos com clareza e consciência cristã para que possam ser superados. É nessas relações que somos formados e vamos reconstruindo nossas identidades. Em meio a tudo isso vamos descobrindo o lugar que nos corresponde na vida real da Igreja e, nela, como são nossas relações com os outros e outras. E, o que é mais importante, vamos refletindo sobre estas relações e em como identificá-las cada vez mais ao paradigma trinitário.

E, como vimos anteriormente, a Igreja, enquanto instituição humana, ainda vive relações assimétricas, onde uns podem e valem mais e outros “não podem” ou valem menos. As razões para isso são várias e se mesclam no claro-escuro da construção eclesial: históricas, teológicas, culturais, de gênero, sexo, raça, idade... Apesar de ser essa uma situação contrária à vontade divina de uma Igreja-comunidade-de-iguais, sempre há

alguma formulação teológica que a sustenta, dado que a teologia é, como toda ciência, uma construção humana condicionada pela situação de quem a produz.

Para ajudar-nos a compreender as assimetrias na Igreja e o lugar onde a VR leiga masculina se ubica, fazemos uma adaptação do esquema eclesiológico proposto por E. S. Fiorenza².



Neste esquema piramidal que retrata o que a autora chama de Modelo Romano Constantiniano Patriarcal de Igreja, vemos que a VR feminina e os religiosos homens se encontram numa

² **Los Caminos de la Sabiduría.** Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, Santander, Sal Terrae, 2004, p. 179.

situação muito semelhante. Ambos os grupos estão localizados num território intermediário da Igreja onde se mesclam submissão e dominação. Para usar uma imagem, poderíamos dizer que se encontram numa “terra de ninguém” ou, numa figura teológico, estão “no limbo”.

As religiosas, neste paradigma de Igreja, sofrem uma dupla submissão. Por sua condição feminina, encontram-se submissas aos homens. Por sua condição leiga, encontram-se em condição inferior na relação aos homens clérigos. Porém, por sua condição de virgens, têm um lugar privilegiado em relação às outras mulheres. Primeiramente, em relação às mulheres esposas e mães e, com muito mais distância, em relação às mulheres não-casadas, mães solteiras, separadas, lésbicas, prostitutas e outras mulheres marginalizadas...

Os religiosos leigos, por sua vez, pela sua condição masculina e pelo celibato, estão numa posição privilegiada em relação a todo tipo de mulher, inclusive as religiosas. Porém, por sua condição de leigos, estão inferiormente situados em relação aos clérigos, sejam estes do clero secular ou religioso e inclusive aos clérigos de suas congregações ou ordens, no caso de religiosos leigos vivendo em congregações mistas.

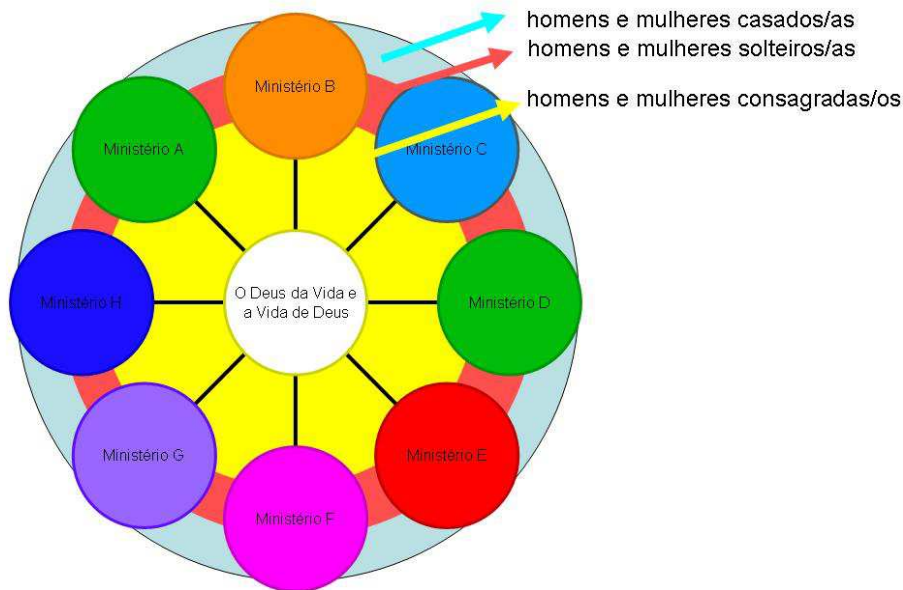
Como se pode ver no esquema, na Igreja há setores que vivem uma situação de *déficit* de cidadania eclesial. Por um ou outro fator, não podem viver ativa e plenamente sua pertença ao Povo de Deus. Ali estão os leigos, homens ou mulheres e, entre estas, as religiosas, os negros e negras, os povos indígenas, os separados e separadas, casais vivendo em segunda união ou em outras situações irregulares diante do Direito Canônico, as mães solteiras, os e as homossexuais, os e as que pertencem a outras igrejas cristãs, etc.

Numa situação de tensão intra-ecclesial, quem está num espaço intermediário tem duas opções: colocar-se do lado de cima, *dos que podem*; ou colocar-se do lado de baixo, *dos que não podem*. Concretamente, a tentação de clericalização da VR leiga masculina é grande e real. Afinal, quem não gosta de estar do lado de cima da pirâmide? Aceitar essa solução, no entanto, seria negar a própria identidade...

A alternativa, a nosso modo de ver, é outra. É intensificar as relações com os que estão abaixo. É na relação com estes setores marginais da Igreja que os religiosos leigos podem reconstruir sua identidade de modo que possam ser, nas suas realidades específicas, uma presença profética de um novo modo de ser Igreja. Uma Igreja que já não se pense de modo hierárquico, mas de modo fraterno-sororal, igualitário, onde a diferença de condição e de carisma sirva, não para a negação, mas para a edificação de todo o corpo ecclesial e, nele, dos que parecem ser os membros mais débeis e necessitados de cuidado (1Cor 12,23).

Um novo modo de ser Igreja que poderia ser assim representado:

Um modelo comunitário ministerial de Igreja



A construção das identidades nas relações sociais

Há outro espaço onde também se constrói a identidade dos religiosos leigos: são as relações sociais. Com efeito, sempre é bom lembrar que, nem a Igreja nem a VR estão fora do mundo. Por bem ou por mal, sempre estamos inseridos numa realidade social, nela somos e com ela interagimos. Mesmo se tentarmos nos afastar da sociedade e romper toda relação com ela, seguiremos sendo, mesmo que simbolicamente, funcionais ou disfuncionais a ela.

Toda realidade social, por mais simples e tranqüila que possa parecer, tem sempre um grau de complexidade e de tensão.

Em todas as realidades sociais há diversos atores com diferentes identidades e com distintos e até contraditórios interesses. Se assim não fosse, já estaríamos vivendo o Reino de Deus...

Enquanto religiosos leigos, nossa identidade também se constrói no modo de sentir, interpelar e atuar ante e/ou com os diversos atores sociais, tanto ativa como passivamente.

Historicamente, a VR, tanto na sua primeira configuração na vida monástica, como na segunda, a VR mendicante, e na terceira, a VR missionária que surge com a modernidade, sempre nasceu e construiu sua identidade na aproximação aos grupos eclesiais e sociais marginalizados em seus respectivos momentos históricos³.

Com o tempo, no entanto, tanto as Ordens religiosas do primeiro e segundo ciclo, como as Congregações do terceiro ciclo, estabeleceram relações privilegiadas com os grupos sociais intermédios e superiores da sociedade e, nessas novas relações, reconstruíram suas identidades e se realocalizaram em um novo lugar social, na maioria dos casos distante dos pobres e excluídos da sociedade. A clericalização da VR foi, ao mesmo tempo, causa e consequência inevitável desta deslocação eclesial e social.

Os religiosos leigos, pela sua condição de marginalidade na Igreja, foram, em muitos casos, os mantiveram laços e relações com os setores sociais e eclesiais que, como eles, eram marginalizados na Igreja e/ou na sociedade.

No período pós-conciliar, dentro da dinâmica da inserção da VR, religiosos e religiosas reataram suas relações com setores

³ Cf. NERY, Irmão, Revisitando os três ciclos da história da Vida Consagrada. CONVERGENCIA, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 339, pp. 25-42, jan/fev 2001.

populares marginais e, como vimos acima, começaram a reconstruir suas identidades plurais na unidade da VR.

Ao lado das religiosas que foram, sem sobra de dúvida, as pioneiras e as mais radicais nesse processo, os religiosos leigos também tiveram uma presença significativa no mundo da inserção. Sua presença solidária e ativa nas lutas dos camponeses, negros, indígenas, sem-terra, sem-teto, moradores de rua, dependentes químicos, migrantes... fizeram com que fossem vistos com outros olhos – bons, do lado dos pobres; maus, do lado dos ricos – e assim se começasse a construir uma outra identidade da VR leiga masculina.

Foi um processo de uma minoria profética, mas que, cremos, assinala o caminho por onde temos que seguir e aprofundar se queremos reconstruir a identidade da VR e da VR leiga que nos ponha outra vez nos caminhos das origens de um novo modo de ser Igreja em busca de uma Nova Sociedade que seja antecipação do Reino de Deus.

Concluindo...

Tempos de crise são sempre tempos de oportunidades. A crise da identidade da VR e, o que aqui nos interessa, da VR leiga masculina, é rica em oportunidades para a reconstrução de identidades.

O trabalho teórico, em nosso caso, teológico, é sempre importante neste momento. Temos que, a partir de nossa condição laical, recolocar as grandes questões teológicas. Seja para libertar a teologia (SEGUNDO, 1978) das amarras que lhe foram postas. Seja para resgatar velhos paradigmas teológicos que nos permitam viver a originalidade da proposta de Jesus.

Seguindo o acima proposto e pensando-o a partir da rica tradição da VR latinoamericana naquilo que mais a caracteriza, a opção pelos pobres e a luta contra toda forma de pobreza e morte, vemos que a reconstrução da identidade da VR masculina leiga pode dar-se sobre dois eixos: na aproximação, diálogo e cooperação com os setores marginalizados na Igreja e na aproximação, diálogo e cooperação com os setores marginalizados da sociedade.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO

BOFF, Leonardo. **A Trindade, a sociedade e a Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1986.

DOCUMENTOS DO VATICANO II. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis, Vozes, 1966.

FIORENZA, E. S. **Los Caminos de la Sabiduría**. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Santander, Sal Terrae, 2004, p. 179.

NERY, Irmão. Revisitando os três ciclos da história da Vida Consagrada. **CONVERGÊNCIA**, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 339, pp. 25-42, jan/fev 2001.

SEGUNDO, Juan Luis. **A Libertação da Teologia**. São Paulo, Loyola, 1978.

INTERCONGREGACIONALIDADE NA VIDA RELIGIOSA: um olhar ao presente a partir da história

A Vida Religiosa (VR) congregacional surgiu com a modernidade, com o fim da modernidade experimenta o seu declínio e, junto com ela, caminha para a extinção! Afirmação tão peremptória pode ser rejeitada por alguns como sem sentido e por outros como simples pessimismo catastrofista.

Um breve olhar sobre a história da VR e sobre a origem da forma congregacional de ser religioso e religiosa e um olhar sobre as novas realidades que o atual momento da modernidade vive, nos mostram, no entanto, que sim, a atual forma de VR organizada em Congregações está, queiramos ou não, caminhando para o seu declínio, talvez definitivo¹.

Mas isso não significa necessariamente uma má notícia. Pode ser o início de uma nova forma de VR que já vai se vislumbrando no horizonte. Neste artigo, partindo de uma retomada histórica das várias formas de VR que se formaram na Igreja do Ocidente, nos propomos ver como, sob o ângulo da missão, as experiências intercongregacionais são, além de uma exigência dos novos tempos, um sinal indicativo de uma nova forma de VR.

¹Para uma análise instigante da atual crise da VR, ver: O'MURCHU, Diarmuid. *Consecrated Religious Life: The Changing Paradigms*. Manila: Claretian Publications ; Maryknoll: Orbis Books, 2005.

A Vida Religiosa monástica e a *fuga mundi*

Por seu caráter profético, a VR sempre foi um fenômeno minoritário estabelecido na liminarietà da Igreja e da sociedade. Desde o início ela foi constituída por pequenos grupos de homens e mulheres que, na decisão de viver radicalmente a proposta do Reino de Deus, abdica dos espaços de poder na Igreja e na sociedade para construir junto aos setores marginalizados comunidades que sejam testemunho das possibilidades da presença de Deus no meio de nós.

E é nos momentos de crise da sociedade e da Igreja que a VR surge como alternativa de recomposição do cristianismo através da volta ao Evangelho de Jesus Cristo colocado como parâmetro utópico para toda a sociedade².

A VR monástica, a primeira historicamente a surgir, foi, ao mesmo tempo, uma crítica à Igreja e à sociedade vigentes e uma proposta de uma nova Igreja e uma nova sociedade. Em meio à mudança de época provocada pela decadência do Império Romano e acelerada pela imigração de povos vindos do oriente e que mudam drasticamente o panorama econômico, político e social da Europa ocidental, homens e mulheres, muitos deles de notável posição social e eclesial, tudo abandonam e vão viver no deserto para ali testemunharem a utopia do Reino de Deus através de uma vida ascética de oração e trabalho, na comunhão de bens e de vida na presença do Abade que representa o único *Abbá-Deus*.

Durante séculos os mosteiros foram, mesmo em meio a contradições, um refúgio seguro em meio a uma sociedade

² Seguimos aqui a caracterização sugerida por NERY, Irmão. Revisitando os três ciclos da história da Vida Consagrada. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 339, pp. 25-42, jan/fev 2001.

marcada pela insegurança e violência. Neles, além do cultivo da memória evangélica de uma comunidade de irmãos, também se colocaram as bases, tanto da ciência como da tecnologia que propiciaram a construção da civilização ocidental. Encaixados dentro da realidade feudal na qual se constituiu a Europa, os mosteiros foram pouco a pouco constituindo-se como feudos aos lado de outros feudos. A diferença era o seu caráter sagrado. Diferentemente dos outros feudos que se constituíam pelo poder das armas, os mosteiros se constituíam pelo poder da fé e, nela embasados, se erigiram como um mundo pleno de sentido e de ação no interior dos muros e nas suas extensões territoriais. Neles, salvação e produção caminhavam unidas. Estar no mosteiro era viver no presente o Reino de Deus, tanto no sentido espiritual como no material. A vida no mosteiro garantia a distância do mundo - lugar de perdição - e o acesso aos bens necessários para a sobrevivência. Sair do mosteiro era voltar para o mundo, para a perdição e, ao mesmo tempo, perder a garantia da sobrevivência.

A crise econômica, política, social e cultural que começou a tomar conta da Europa na virada do primeiro para o segundo milênio e que teve como motores principais o renascimento das cidades e do comércio, fez com que a ordem feudal, da qual a VR monástica fazia parte, entrasse em crise. A “querela das investiduras”, a afirmação das *comunas* como unidades políticas autônomas em relação aos senhores feudais e dos *burgueses* como classe social emergente que buscava a afirmação na sociedade, são sinais de crise no sistema feudal. Para sustentar-se diante dos imperadores e príncipes que querem impor sua vontade ao Papado, este busca o apoio dos monges. De marginais, tanto na sociedade como na Igreja, os monges passam a assumir a função de bispos, papas, príncipes e reis... De sinal alternativo, passam a

ser parte e, muitas vezes, a pior parte: a que quer conservar tudo como está, tanto na sociedade como na Igreja...

A Vida Religiosa mendicante e a itinerância pelo mundo

Neste momento de crise, o Espírito faz surgir um novo tipo de VR, a Mendicante. Junto com outros, Francisco de Assis é um dos que espelham essa nova forma de VR³. Abdicando do voto de estabilidade e da segurança **que** o mosteiro possibilita, o frade mendicante parte pelo mundo, sem levar coisa alguma pelo caminho, nem bordão, nem mochila, nem pão, nem dinheiro, nem duas túnicas (Lc 9,3), com a única finalidade de anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo que se resume no testemunho da paz e do bem em meio a um mundo marcado pela guerra e pela opressão.

Como sinal de seu deslocamento em relação ao velho modelo de VR, o mendicante não quer viver das rendas providas das propriedades fundiárias ou dos benefícios de algum encargo eclesiástico ou social. Para ser livre, o frade vive do trabalho das próprias mãos e da esmola que é a mesa dos pobres. A fraternidade vivida no novo modelo não se restringe aos que vivem dentro dos muros do mosteiro, pois “nosso convento é o mundo” (*Sacrum Commmercium*, 63), mas se abre a todos os homens e mulheres, independente de sua condição social (*maiores* ou *minores*), de sua condição física (sadios ou leprosos), eclesiástica (leigos ou clérigos), moral (trabalhadores e ladrões), religiosa (cristãos ou muçulmanos).

³ Por nossa pertença a uma Ordem de tradição franciscana, as referências à VR mendicante se atêm a esta tradição. As fontes aqui citadas são de TEIXEIRA, Celso Márcio (Org). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

Francisco de Assis, assim como seus companheiros de movimento, têm a clara consciência de que não basta uma reforma na VR. É preciso inovar, criar algo novo. Instado pelo bispo de Assis a adotar a forma de vida monástica ou eremítica (*Tomás de Celano, Vida primeira*, 33), Francisco se recusa e permanece firme no seu propósito de que o único princípio de toda VR só pode ser o Evangelho e que toda regra deve se submeter à regra primeira de “observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade” (*Regra não-bulada*, 1; *Regra bulada*, 1).

Para não cair na tentação do poder e da volta ao centro eclesiástico e mundano, o frade não pode e nem deve assumir nenhuma função de mando, seja na Igreja seja na sociedade. A narrativa hagiográfica do *Espelho da Perfeição* traz presente a memória de Francisco e Domingos e seu cuidado para que os frades não se deixassem tentar pela volta ao antigo modelo de VR. É uma narrativa de tal modo significativa que vale a pena ser trazida na sua íntegra:

Quando São Francisco e São Domingos se encontravam juntos, em Roma, na presença do bispo de Óstia, que depois se tornou Papa, enquanto falavam de Deus em termos mais doces que mel, o Senhor Bispo de Óstia lhes falou assim: "Na Igreja primitiva os pastores e os prelados eram pobres, ardentes de caridade e destituídos de ambições. Por que não faremos de vossos frades bispos e prelados que superarão os outros pelo testemunho e pelo exemplo?"

Estabeleceu-se então um diálogo humilde e piedoso entre os dois santos, não que um quisesse convencer o outro, mas para ceder alternativamente a palavra e levar o outro

a uma resposta. Por fim prevaleceu a humildade de São Francisco em não ser o primeiro a responder, recaindo a escolha sobre São Domingos que humildemente aceitou a incumbência de ser o primeiro a responder. São Domingos então respondeu: "Senhor, com esta experiência meus frades receberiam, por certo, grande honra; mas, tanto quanto puder impedir, não permitirei que eles recebam nem mesmo a aparência de uma dignidade".

Ao ouvi-lo, São Francisco inclinou-se ante o cardeal e lhe disse: "Senhor, meus frades são chamados menores para que não pretendam tornar-se maiores. Sua vocação os obriga a permanecer em posição modesta e a seguir as pegadas de Cristo, a fim de, por este meio, serem elevados mais que os outros aos olhos dos santos. Se, pois, desejais que eles produzam frutos na Igreja de Deus, conservai-os e mantende-os no estado de sua vocação e, mesmo que eles aspirem a alguma honra, fazei-os voltar a sua antiga posição e não permitais que sejam elevados a qualquer dignidade" (43).

Francisco é tão cuidadoso em que os frades não assumam nenhum poder de mando que, na *Regra não-bulada* (VII,1-2) estabelece que “nenhum irmão, onde quer que esteja para servir ou trabalhar para outrem, jamais seja capataz, nem administrador, nem exerça cargo de direção na casa em que serve, nem aceite emprego que possa causar escândalo ou "perder sua alma" (Mc 8,36).

A itinerância talvez seja, dentre todos os elementos que compõem a VR mendicante, a que mais caracteriza este novo estilo de VR, que é “seguir a doutrina e as pegadas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: ‘Se queres ser perfeito, vai, vende

tudo o que tens dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus, e vem e segue-me". E: "Quem quiser vir após mim renuncie a si mesmo e tome a sua cruz e siga-me". E ainda: "Se alguém quiser vir a mim e tiver mais amor ao pai e à Mãe, à mulher, aos filhos, aos irmãos, às irmãs e mesmo à própria vida, não pode ser meu discípulo". E: "Todo aquele que deixar pai ou Mãe, irmãos ou irmãs, mulher ou filhos, casas e campos, por amor de mim receberá o cêntuplo e possuirá a vida eterna" (Mt 19 21; 16,24; Lc 14,26; Mt 19,29); (*Regra não-bulada*, I, 2-6).

A Vida Religiosa missionária e a transformação do mundo

O Espírito inovador de Francisco, Clara de Assis, Domingos de Gusmão e outros pais e mães fundadores e fundadoras da VR mendicante e itinerante encontrou, tanto na Igreja como na sociedade, enormes dificuldades para se estabelecer. E dificuldades também por parte daqueles que, num primeiro momento, tinham entusiasticamente aderido a formas de vida tão radicais. Não é fácil viver permanentemente na itinerância! Dentro do movimento franciscano, tanto por parte de frades como por pressão da Igreja, logo após a morte de Francisco começou um movimento de mitigação da radicalidade original do carisma e de enquadramento eclesial e social da nova forma de VR. Enquadramento que chegou à sua concretização no generalato de Boaventura (1257-1274) e que teve como sinais principais o retorno à vida conventual e a clericalização da Ordem⁴.

⁴Cf. NEGREIROS, Miguel. Primeiro século do Franciscanismo. Disponível em:

<http://www.procasp.org.br/arquivos/Artigos%20PDF/primeiro%20sec%20franciscanismo.pdf> Acessado em 15 de jan de 2011

O sonho de uma VR autenticamente evangélica dentro da nova realidade social que se desenhava, porém, não morreu. Ele continuou vivo na memória de muitos frades que lutavam para manter viva a proposta de Francisco⁵. Angelo Clareno (1247–1337), Pedro João Olivi (1248-1298), Ubertino de Casale (1259–1329), Michele di Cesena (1270-1342) foram, entre outros, frades que, insatisfeitos com os rumos tomados pelo Movimento Franciscano, pregavam uma volta radical ao ideal de pobreza e itinerância⁶. E não eram os únicos... A insatisfação com a situação

⁵Cf. LIMA, Marinalva Silveira. Pedro João de Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana. Disponível em: http://www.usp.br/ran/ojs/index.php/angelusnovus/article/viewFile/67/pdf_2 Acessado em 15 de jan 2011

⁶ Assim resume Negreiros (2011) o triste fim da tentativa de manter viva a intuição de Francisco e Clara: “O Papa tudo fez para pacificar a Ordem e tomou a seu cuidado a proteção dos Espirituais. O próprio Geral esforçou-se por corrigir todos os abusos contra a pobreza e demitiu todos os superiores que haviam sido demasiado duros para com os Espirituais. Tudo foi inútil. Era demasiado profundo o fosso cavado entre os dois grupos. Em vários lugares apareceram comunidades cismáticas dos Espirituais, particularmente na Toscana, na Sicília e na Provença. Muitos deles foram encarcerados e outros excomungados por João XXII, que, com a Bula "Sancta Romana" (1317), condenava os Espirituais de qualquer denominação. Não faltaram sequer as prisões perpétuas e as condenações à fogueira. Ubertino de Casale passou a viver com os Beneditinos mas quis conservar-se franciscano até à morte. Ângelo Clareno, refugiado no monte Subiaco constituiu-se Geral dos "Irmãos de vida pobre" (Fratricelli della povera vita). No seu livro "Apologia pro vita sua", faz a sua declaração de amor à Regra de São Francisco e de fé na Igreja, a quem se sente unido pelo Espírito Santo, embora condenado pela autoridade hierárquica. Tanto Ângelo Clareno como Ubertino de Casale quiseram ser reformadores autônomos e legitimamente reconhecidos, não o tendo, porém, conseguido. Os Clarenos, continuadores dos "fratricelli", aceitaram os Visitadores apostólicos enviados por Martinho V, São João Capistrano e Santiago da Marta. Vieram mais tarde a reconciliar-se com a Igreja sob os pontificados de Eugênio IV (1413-17) e de Sixto IV, que em 1473 os colocou sob a obediência do Ministro Geral da Ordem. Em 1517 integraram-se totalmente nos Irmãos da "Observância".

da Igreja e da sociedade fez com que os clamores por uma reforma da Igreja e da sociedade, cada vez mais necessária e sempre protelada, criassem o clima de convulsão social e eclesial que desagou na Reforma protestante que, por, ironia da história, teve como seu porta-voz principal um monge agostiniano, frei Martinho Lutero.

Disposta a colocar ordem no caos social e eclesial que tomou conta da Europa, a Igreja recorre a sua autoridade máxima, a Assembléia Conciliar em Trento que, para dar conta da extrema situação, durou 15 anos (1545-1560). É neste clima de reforma que aparecem os embriões daquilo que viria a ser a Vida Religiosa *da missão*, modelo até hoje dominante.

As primeiras experiências do que mais tarde viria a constituir as atuais congregações religiosas surgem no final do séc. XIV e início do séc. XV, na Itália. São as *Companhias do Amor Divino*: grupos de clérigos e leigos que se reúnem para rezar, celebrar a eucaristia e trabalhar nos hospitais. Dedicção ao Cristo Eucarístico e ao Cristo presente na pessoa que sofre são as motivações que reúnem essas pessoas que, sem querer renunciar ao seu caráter mundano, se propõem a viver a reforma por tantos desejada na Igreja. Não querem ser nem monges nem mendicantes. Apenas buscam a perfeição e a caridade ali onde Deus é mais visível: na ignorância, na orfandade, na enfermidade.

Destas *Companhias do Amor Divino* surgirão as primeiras congregações religiosas, os *Clérigos Regulares*. O objetivo é a reforma da Igreja através da revitalização da vida sacerdotal e de uma missão apostólica centrada no anúncio de Jesus Cristo e na presença junto aos que mais sofrem na sociedade. Desta experiência nascem as primeiras obras sociais e missionária de grande audácia e envergadura: primeiras escolas gratuitas da

Europa (José de Calazans), assistência sanitária especializada e integral (Camilo de Lélis), reduções e inculturação chinesa e hindu do cristianismo (jesuítas).

No séc. XVIII surgem as primeiras congregações clericais que se dedicarão especialmente à pregação popular. São os padres Montfortianos (1705), Padres do Espírito Santo (1703), Passionistas (1720) e Redentoristas (1732), que incorporam ao grupo alguns irmãos leigos que os auxiliam nas tarefas apostólicas.

Um grupo de religiosos leigos só surgirá na França, em 1681, com João Batista de La Salle e os Irmãos das Escolas Cristãs. Com a onda liberal que toma conta da Europa no séc. XIX, a Igreja passa, na maioria dos países, para a clandestinidade. Muitas congregações são suprimidas e seus bens confiscados. Nesse contexto surgem as *Pias Associações* de clérigos ou leigos que vivem a sua fé no quotidiano da escola, da família, do hospital e de obras assistenciais. Surgidas quase sempre na clandestinidade civil e sob a proteção de algum bispo, estes grupos de homens e mulheres, para garantir sua expansão, buscam a proteção de Roma que, ao mesmo tempo que sente a importância destes grupos para manter viva a fé cristã na Europa, tem medo de sua autonomia laical. É só em 1900 que o Papa Leão XIII, com a Constituição Apostólica *Conditae a Chisto*, reconhece estas congregações. O Código de Direito Canônico de 1917, para completar a obra, tentará estabelecer uma uniformidade entre as congregações e submeter a todas à Cúria Romana.

No âmbito feminino, a situação foi ainda mais difícil. Depois da experiência inovadora de Ângela de Merici (1474-1540) e sua *Companhia de Virgens* que se dedicava à caridade e à educação da juventude, vivendo sem hábito e sem convento, a

bula *Circa pastoralis* (1566) de Paulo V obriga todas as mulheres que desejam a vida religiosa à reclusão conventual. São Vicente de Paulo, para salvar a vida apostólica de suas *Filhas da Caridade*, faz com que renunciem ao título de religiosas. Será a luta de Mary Ward (1585-1645) e suas *Damas Inglesas* que levará Bento XIV a permitir, através da Constituição Apostólica *Quavis justo* (1749) a organização de congregações femininas apostólicas.

Será, no entanto, mais uma vez a realidade social, política e cultural da Europa que se impõem e propiciará o surgimento e o desabrochar de um número incalculável de congregações religiosas femininas de caráter apostólico. Tendo perdido seu poderio com o fim do modelo de Cristandade imposto pela Revolução Francesa e suas similares por toda a Europa, a Igreja verá na VR feminina nascente a possibilidade de, a partir da assistência aos desvalidos, a possibilidade de continuar mantendo uma presença na sociedade.

A Constituição Apostólica *Conditae a Christo* e o Código de Direito Canônico de 1917 colocarão as congregações masculinas e femininas sob o mesmo âmbito de legislação.

A VR de formato congregacional nasce dentro do mundo moderno. E, como não poderia deixar de ser, é marcada, no seu ser e no seu agir, pelo paradigma da modernidade. Dentre os tantos elementos que compõem o modo de ser moderno, há um que influencia profundamente o ser e o agir das congregações e que exige, hoje, ser repensado: a especialização.

Com efeito, enquanto o ideal do sábio clássico é o de saber de tudo um pouco, ter um conhecimento universal (deste ideal nasceram as universidades, lugares onde se disponibilizava um conhecimento sobre todas as coisas existentes), o ideal do sábio moderno é o de saber tudo de apenas uma coisa. O mundo

moderno é o mundo dos especialistas. A ciência foi dividida e subdividida em campos cada vez mais restritos que investigam o mais profundamente possível um objeto cada vez menor. E, o que também é característica da ciência da modernidade, cada ciência apresenta-se com a pretensão de ter a solução para os problemas do mundo e da humanidade e, nessa pretensão, foi se fechando em si mesma e encontrando cada vez mais dificuldades para dialogar com as outras.

A mentalidade de compartimentação presente no mundo das ciências pode também ser notada no campo da produção. Se, no mundo clássico, o ideal era cada pessoa produzir o máximo das coisas necessárias para a sua sobrevivência, no mundo moderno cada pessoa é educada ou treinada para saber fazer com perfeição apenas uma coisa. São os operários especializados. O taylorismo e o fordismo são a operacionalização desta forma de produzir que, se, por um lado, possibilitou um salto quantitativo na produção de bens, por outro, levou a sistemas produtivos desumanizantes criticados por seu caráter alienante e despersonalizante tanto por Karl Marx (*O Capital*) como por Charles Chaplin (*Tempos Modernos*).

Boa parte das congregações atuais, nascidas dentro da modernidade, é marcada pelo espírito de especialização. O carisma fundacional – geralmente de caráter amplo e abrangente – na prática se expressa através de um fazer muito específico: missões populares, missão *ad gentes*, cuidado de santuários, educação do clero, manutenção de hospitais, conversão de protestantes, conversão de judeus, ensino escolar, catequese, cuidado com os órfãos, criação de crianças abandonadas, acolhimento de viúvas, acompanhamento aos migrantes, ensino profissionalizante, adoração ao Santíssimo...

Normalmente, cada congregação se especializou num tipo muito particular de atividade para responder a uma necessidade urgente e emergente num determinado tempo e lugar. E o fez com tamanha dedicação e qualidade que possibilitaram o surgimento de instituições – escolas, hospitais, orfanatos, leprosários... – que ajudaram a amenizar muitos dos problemas criados pelo sistema produtivo moderno e foram assimiladas como características não só do mundo religioso, mas da própria modernidade.

Mudanças que indicam para a intercongregacionalidade

Três mudanças em curso nos últimos tempos fizeram, fazem e, certamente, farão ainda mais com que este paradigma da especialização de atividades como forma de expressão do carisma entre em crise, exija mudanças e, nestas mudanças, crie espaços de intercongregacionalidade. Duas delas se originam nas mudanças sociais e a não há como delas fugir. Ou as aceitamos e com elas trabalhamos ou somos por elas vencidos. A outra vem da dinâmica da Igreja e da VR e exige uma aceitação criativa, por isso mais desafiadora.

A evolução das condições sociais e a releitura do carisma

A primeira e mais simples, mas não por isso menos importante, é a evolução do mundo moderno, tanto no campo econômico como social que fez com que necessidades em outros tempos urgentes hoje não mais estejam presentes. Em certas regiões do mundo, a educação básica para os filhos dos trabalhadores é hoje suprida pelo Estado e, do ponto de vista social, não há mais sentido em se manter escolas religiosas. Do mesmo modo, a atenção à saúde ou aos órfãos. O Estado disso se

ocupa. Mesmo na América Latina, em alguns países onde a doutrina do *Estado mínimo*⁷ havia terceirizado educação e saúde para o *terceiro setor*, alguns Estados voltam a assumir a sua função de oferecer os serviços básicos à população. Pergunta-se então: ainda há sentido na VR dedicada à educação e à saúde nestas regiões?

Diante destas novas realidades⁸, muitas congregações partiram para a chamada *releitura do carisma*. A pergunta a responder é a de como, sem abandonar a intuição fundacional, resituar a vida e a missão da congregação diante das novas realidades econômicas, políticas, sociais e eclesiais? Como manter a identidade forjada no passado num mundo que mudou radicalmente e onde, muitas vezes, não existe mais o problema social ou eclesial que suscitou o surgimento da congregação? Na prática, trata-se de *refundar* a congregação em novas bases sociais e eclesiais.

E, nessa refundação, muitas congregações se deram conta que, apesar da origem, de diferentes fundadores e fundadoras, de longas histórias próprias, no mundo de hoje, tentam, cada uma a seu modo, dar solução ao mesmo problema social. Num mundo de

⁷ Doutrina do Estado mínimo é a compreensão segundo a qual o Estado deve abster-se de toda ação econômica e social e dedicar-se exclusivamente à segurança interna e externa garantindo as condições para o livre funcionamento do mercado.

⁸ A evolução experimentada no âmbito interno da Igreja Católica, tanto em sua organização como na compreensão de seu ser e sua missão no mundo – especialmente com o Concílio Vaticano II – fez com que algumas atividades assumidas por congregações como sua missão específica, deixassem de serem vistas como urgentes e relevantes. Hoje são poucos os católicos que ainda pensam que a conversão dos judeus ou dos protestantes sejam razão suficiente para o existir de uma congregação religiosa... Mesmo a missão *ad gentes* entendida como simples conversão dos pagãos é fortemente questionada.

economia e sociedade globalizada, problemas que em sociedades estáticas e com limites bem definidos pareciam totalmente alheios, hoje se encontram e devem ser juntos tratados. Neste contexto, *para que continuarmos a agir separadamente se podemos agir conjuntamente e assim incidir com mais determinação e eficiência na superação dos problemas?* Em outras palavras, nos damos conta de que *somos muitos para sermos todos originais* e de que é melhor trabalhar juntos do que trabalhar separados. Muitas das experiências intercongregacionais atuais nascem do reconhecimento desta realidade: duas ou mais congregações que na releitura do carisma atual dão-se conta de que, na sua missão, incidem sobre a mesma realidade social, começam a atuar conjuntamente.

Mudança de paradigma: da especialização à rede

A mudança de época possibilitada pelo surgimento das novas tecnologias da informação remodelou não só a base material da sociedade, a economia, mas também o âmbito do Estado e da sociedade e o modo como estes três âmbitos se interrelacionam⁹.

A característica desta nova sociedade é a *rede*: nenhuma realidade pode ser compreendida em si mesma, mas no todo das relações que estabelece com as outras realidades. E isto desde o microcosmo até o macrocosmo. O caminho para o conhecimento não é o de separar e isolar cada coisa em si mesma para poder compreendê-la de forma clara e distinta (Descartes), mas saber relacioná-la com todas as realidades que a circundam e com ela

⁹ Sobre o tema, ver: CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000

interagem. Passa-se da dissecação à interligação. Para compreender o mundo é necessário passar *da especialização à compreensão holística do mundo*.

Dentro dessa compreensão, nos damos conta que nenhum problema existe em si mesmo. Ele sempre está relacionado com outros problemas. E isso também vale para os problemas sociais que as congregações surgidas na modernidade tentaram enfrentar. Tratar os doentes de uma determinada cidade ou região será uma ação ineficiente se junto não tratarmos os problemas de saneamento básico e de nutrição que levam as pessoas à doença. Acolher as crianças órfãs será uma tarefa sem fim se não forem erradicadas as causas da miséria que levam à morte prematura dos pais, à destruturação familiar, à maternidade de adolescentes e ao consequente abandono das crianças. Para solucionar um problema pontual, é necessário agir sobre todos os nós e todas as linhas que unem os múltiplos nós da rede social.

Habitadas a dedicar-se exclusivamente às obras que buscaram concretizar historicamente o carisma fundacional, as congregações religiosas têm dificuldade em ressituar-se neste mundo em rede que exige não apenas um agir intercongregacional, mas pede ir além das próprias congregações e situar-se numa realidade *transcongregacional*, ou seja, uma vida religiosa em que cada um contribui com seu carisma e atividade tradicional num *projeto de sociedade* que ultrapasse o âmbito e os objetivos de cada instituição particular. O desafio, neste novo contexto, é formar uma rede de comunidades religiosas que se decidam a agir conjuntamente sem esperar resultado para a sua própria congregação¹⁰.

¹⁰ A maioria dos projetos intercongregacionais impulsionados pelas Conferências

A inserção e o nascer de uma nova forma de VR

Na América Latina, a *inserção* em espaços sociais marginalizados e abandonados pela Igreja, seja no campo ou na cidade, tornou-se o espaço privilegiado de intercongregacionalidade. Religiosos e religiosas providas de congregações que tem como atividade privilegiada de sua identidade carismática a educação, o cuidado com a saúde, a missão popular ou *ad gentes...* encontraram no *ativismo social* (a luta pela democracia e pela construção de uma nova sociedade) e no *ativismo eclesial* (a construção de uma nova Igreja, particularmente as CEBs) uma nova razão e um novo modo de ser na VR. Na prática, religiosos e religiosas vivendo na inserção se sentem muito mais irmãos e irmãs de outros religiosos e religiosas de outras congregações vivendo a mesma realidade social e eclesial do que dos seus irmãos ou irmãs de congregação de origem que seguem vivendo em realidades sociais e eclesiais de classe média ou abastada.

As diferenças na VR não se dão mais entre os que pertencem a esta ou aquela congregação, a este aquele carisma ou pelas atividades exercidas. O que faz a diferença é o lugar social e eclesial em que cada uma se coloca: ao lado dos pobres que buscam superar sua condição de miséria ou opressão, ou do lado dos setores privilegiados da sociedade que usufruem dos benesses de uma sociedade injustamente desigual.

Essa foi e ainda continua sendo a *intercongregacionalidade prática* que já não se coloca a questão

de Religiosos Nacionais ou pela CLAR vai nesta direção: juntar religiosos e religiosas providos de diferentes congregações e com diferentes aptidões para solucionar uma situação social global.

das congregações particulares. Sua única preocupação é congregar os filhos e filhas de Deus dispersos e sofredores e, na radicalidade da opção evangélica, vencer os “a conspiração de príncipes [...] que devoram as pessoas, tomam-lhes os bens e as riquezas, e multiplicam as viúvas” (Ez 22,25) e, unindo homens e mulheres de toda de “toda nação, tribo, povo e língua” (Ap 7,9), construir uma nova Igreja e uma nova sociedade.

O pouco tempo de existência ainda não permitiu uma institucionalização desta nova forma de VR. Na grande maioria das experiências, cada religioso e cada religiosa, mesmo vivendo intensamente esta nova forma de VR, continuou a pertencer a sua própria congregação de origem e vivendo uma dupla tensão. Por um lado, a da luta contra as forças sociais e eclesiais repressivas de tudo o que viesse questionar o *status quo*. Por outro, o questionamento por parte dos membros das congregações que não fizeram o passo em direção à *opção pelos pobres* e se sentem questionados pelo novo estilo de vida e de vivência da missão indicado pelos religiosos e religiosas vivendo na inserção. O medo das congregações é o de perder membros com alto potencial que já não se dedicam à sobrevivência da instituição, mas à transformação da sociedade e da Igreja.

Concluindo...

A maioria dos homens e mulheres que hoje chamamos de fundadores e fundadoras de nossas congregações religiosas, no tempo em que se sentiram o chamado de Deus para fazer algo em favor das pessoas concretas que a seu lado estavam sofrendo as consequências da irrupção da modernidade capitalista, não tinham a intenção de fundar uma instituição com carisma, constituições, costumários, superiores, capítulos... enquadrados pelo Direito

Canônico que a tudo coloca limites. São raros os que não tiveram algum tipo de problema com a Igreja. Muitos foram demitidos de suas funções de autoridade carismática. Alguns e algumas chegaram mesmo a terminar seus dias à margem ou até mesmo fora da comunidade a que ajudaram a dar vida. Isso por uma simples e única razão: movidos pelo Espírito (Lc 4,1) e com os olhos fixos em Jesus (Lc 4,20), sua única preocupação era ver a Boa Nova do Reino fazer-se realidade na pessoa dos pobres e excluídos concretos de suas sociedades.

Os condicionamentos culturais da sociedade moderna fizeram com que cada comunidade se especializasse num tipo de atividade caritativa muito específica. Com as mudanças na sociedade, muitas das realidades de pobreza que suscitaram o nascimento desta ou daquela congregação religiosa ou mudaram ou já não existem. É necessário readaptar-se às novas realidades e às novas pobreza. Nesta readaptação, muitas congregações descobrem que estão trabalhando com o mesmo grupo social excluído e começam a trabalhar conjuntamente. Dá-se ali uma ação intercongregacional. A revolução cultural que está criando a pós-modernidade nos mostra um mundo onde tudo é interrelacionado e em que nenhuma ação concreta pode ter êxito se não se colocar em rede com outras ações e que o todo está em cada parte¹¹ e cada parte traz presente o todo. Isso nos obriga a pensar não apenas no inter, mas no transcongregacional, naquilo

¹¹ Como dizia o poeta Gregório de Mattos (*Ao braço do mesmo menino Jesus quando appareceo*) “O todo sem a parte não é todo,/A parte sem o todo não é parte,/Mas se a parte o faz todo, sendo parte,/Não se diga, que é parte, sendo todo”.

que vai além das possibilidades de uma única congregação e que existe na coesão de forças.

Para nós, VR latinoamericana, talvez a experiência intercongregacional mais provocativa seja a das comunidades inseridas. Superando o próprio conceito de congregacionalidade, elas se voltam para a construção de uma nova Igreja e de uma nova sociedade. Do ponto de vista institucional, é uma opção suicida, pois não pensa em primeiro lugar na manutenção ou ampliação da própria instituição. Mas talvez seja a porta de saída para a crise que a atual forma de VR está vivendo e o início de uma nova etapa na história dos homens e mulheres que tudo deixam para seguir radicalmente a Jesus Cristo.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LIMA, Marinalva Silveira. **Pedro João de Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana**. Disponível em: http://www.usp.br/ran/ojs/index.php/angelusnovus/article/viewFile/67/pdf_2 Acessado em 15 de jan 2011

NEGREIROS, Miguel. **Primeiro século do Franciscanismo**. Disponível em: <http://www.procasp.org.br/arquivos/Artigos%20PDF/primeiro%20osec%20franciscanismo.pdf> Acessado em 15 de jan de 2011

NERY, Irmão. Revisitando os três ciclos da história da Vida Consagrada. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 339, pp. 25-42, jan/fev 2001.

O'MURCHU, Diarmuid. **Consecrated Religious Life: The Changing Paradigms**. Manila: Claretian Publications ; Maryknoll: Orbis Books, 2005.

TEIXEIRA, Celso Márcio (Org). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.



Vanildo Luiz Zugno

Frade Menor Capuchinho da Província do Rio Grande do Sul. Nasceu em Vila Flores, em 29 de novembro de 1965. Graduado em Filosofia e Mestre em Teologia. Depois da formação inicial, atuou como missionário, de 1991 a 1996, no Vicariato Apostólico de bluefields, Nicarágua. De 1996 a 1998 fez seu Mestrado em Teologia na Universidade Católica de Lyon, França. Desde 1998 trabalha como professor de Teologia na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF – Porto Alegre, RS) e no Centro Universitário La Salle (UNILASALLE – Canoas, RS). De 2007 a 2012 foi membro da Equipe de Assessoria Teológica da Presidência (ETAP) da Confederação Latinoamericana de Religiosos e Religiosas (CLAR).