

ISSN 2318-4906

HIPERMODERNIDADE

CONHECIMENTO DE DEUS

IMPERIUM ET SACERDOTIUM

MÚSICA LITÚRGICA CATÓLICA

CRIAÇÃO DA DIOCESE DE PATOS DE MINAS

DIMENSÕES ÔNTICA E ONTOLÓGICA DA MORTE

ESPIRITUALIDADE DA RELIGIOSIDADE POPULAR

colloquium

ANO I - - 2018



REVISTA CIENTÍFICA DO SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ ANDRÉ COIMBRA

COLLOQUIUM

Ano I, 2013

Versão impressa

Patos de Minas – MG

2013

C714 Colloquium / Seminário Maior Dom José André Coimbra. - v.1, n.1
(2013)-. Patos de Minas, MG : Grafipres

Anual

ISSN 2318-4906

1. Conhecimento – Periódicos. 2. Filosofia– Periódicos. 3. Teologia – Periódicos. 4. Religião – Periódicos. I. Seminário Maior Dom José André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Traduções para o inglês: Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana

Revisão metodológica: Prof.^a M. Sc. Luciana de Araújo Mendes Silva

Revisão gramatical: Prof. Esp. Agenor Gonzaga dos Santos

Revisão final: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Prof. M. Sc. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Capa:

Arte: Cléber Faria Silva.

Pedidos:

Rua virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: (34) 3822-7658

© *Todos os direitos reservados*

Editores responsáveis:

Prof.^a M. Sc. Luciana de Araújo Mendes Silva

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes

Conselho Editorial:

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFMCap

Prof. M. Sc. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva

Prof. M. Sc. Pe. Ezequiel Macedo Galvão

Prof. M. Sc. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta

Prof. M. Sc. Carlos Roberto da Silva

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana

Prof. M. Sc. Mons. José Magno do Nascimento

Prof. M. Sc. Pe. Edmar José da Silva

Prof. M. Sc. Pe. Danival Milagres Coelho

Prof. M. Sc. Pe. Antônio Carlos Paiva

Prof. M. Sc. Pe. Wagner José dos Santos

Prof. M. Sc. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira

Prof. M. Sc. Pe. Geraldo Magela de Almeida

Prof. M. Sc. Pe. Gualter Pereira da Silva

Prof. M. Sc. Frei Flávio Trindade Santos

Prof. M. Sc. Francisco Sérgio Gomes

Prof. M. Sc. Alessandro Freitas do Amaral

Prof. M. Sc. Marcos A. Caixeta Rassi

Prof.^a M. Sc. Delza Ferreira Mendes

Prof.^a Esp. Déa Neto Fonseca

Prof. Esp. Quintino de Souza Martins

SUMÁRIO

- 06** Sumário
- 07** Apresentação
- 08** Carta dos Editores
- 10** O indivíduo humano na hipermodernidade
(Edmar José da Silva)
- 53** Caracterização da morte nas dimensões ôntica e ontológica
(Artur Nelson de Oliveira)
- 74** A espiritualidade da religiosidade popular católica à luz do Concílio Vaticano II
(José Antônio Ramos - Nilson André Fernandes)
- 96** O conhecimento de Deus segundo Meister Eckhart
(Matteo Raschiatti)
- 109** A criação da Diocese de Patos de Minas
(Nilson André Fernandes)
- 140** Imperium et Sacerdotium: a legitimidade das Investiduras em Gregório VII e Henrique IV nos Séculos XI e XII
(Francisco Oliveira Silva - Magda Rita R. de Almeida D.)
- 165** A música na Liturgia católica do setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas
(Márlon Henrique Cunha)

APRESENTAÇÃO

A Diocese de Patos de Minas, através do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, tem a grata satisfação de apresentar a “Colloquium: Revista Científica do Seminário Maior Dom José André Coimbra”. Era um antigo sonho que agora se concretizou. Desde o início das atividades do Seminário Maior, em Patos de Minas, em 1996, já se cogitava a ideia de uma revista que divulgasse os trabalhos e estudos científicos, de alunos e professores, na área de Filosofia e Teologia. Porém, foi necessário um determinado tempo para amadurecer e fazer acontecer essa ideia. A partir do segundo semestre de 2012 este tema voltou em pauta na reunião dos professores, através da intervenção do Prof. Carlos Roberto da Silva e, então, constituiu-se uma comissão que ficou encarregada de levar adiante esse projeto e concretizá-lo.

Depois de mais de um ano de ensaios e tentativas conseguimos finalmente lançar o primeiro número de nossa Revista Científica, que, esperamos, sirva como subsídio de estudo e reflexão para muitos.

O próprio título da Revista indica que ela deve ser um espaço de diálogo, de reflexão, de partilha, de conversação e de debate. Assim, qualquer pessoa, especializada em filosofia, teologia ou ciências da religião, poderá publicar seus artigos ou mesmo questionar e debater algum artigo já publicado. Será um campo aberto para a socialização do conhecimento científico nas diversas disciplinas filosóficas e teológicas.

Registramos nosso profundo agradecimento a todas as pessoas que contribuíram para que este sonho se realizasse. E esperamos que seja de grande proveito para todos.

Patos de Minas, 01 de outubro de 2013

+ Frei Claudio Nori Sturm, OFM Cap
Bispo da Diocese de Patos de Minas - MG

CARTA DOS EDITORES¹

A “*Colloquium*” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), de periodicidade anual, que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia e Cultura Religiosa.

Em seu primeiro número ela apresenta vários artigos com temas bastante variados: música litúrgica, religiosidade popular, morte, criação de diocese, vestimentas leigas, conhecimento de Deus e hipermodernidade.

No primeiro artigo, escrito pelo Professor Pe. Edimar José da Silva, é apresentada uma análise da sociedade atual na visão do filósofo contemporâneo Gilles Lipovetsky, o qual faz uma profunda reflexão sobre a sociedade moderna mostrando as mutações dos ideais e valores pelas quais ela passa.

Professor Matteo Raschietti nos brinda com um interessante artigo sobre o conhecimento de Deus segundo Meister Eckhart, no qual ele procura responder à seguinte questão: o intelecto humano tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas e ao próprio Deus?

Dois artigos de História da Igreja são apresentados nesta edição. O primeiro, escrito pelos professores Pe. Francino Oliveira Silva e Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte, trata das polêmicas vestimentas leigas realizadas nos séculos XI e XII. O segundo conta como aconteceu a criação da Diocese de Patos de Minas. Professor Pe. Nilson André Fernandes narra fatos interessantíssimos e inéditos por ele pesquisados por ocasião de sua tese de doutorado.

¹ Esta versão online está apresentada *ipsis littëris* à versão impressa da ano de lançamento

Artur Nelson de Oliveira nos leva a refletir, em seu artigo, sobre a morte; porém, numa visão filosófica, na qual ele busca uma compreensão ontológico-existencial para o fenômeno.

Professor Diácono José Antônio Ramos e Professor Pe. Nilson André Fernandes propõem uma reflexão sobre a espiritualidade da religiosidade popular católica à luz do Concílio Vaticano II.

Por fim, Marlon Henrique Cunha apresenta um artigo baseado em pesquisa de campo sobre a música na liturgia cristã no setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas – MG.

Esperamos que nossos leitores possam aproveitar do farto material apresentado neste primeiro número. Que tenham momentos de reflexão e de crescimento a partir da leitura dos textos aqui apresentados.

Aos autores dos diversos artigos, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível o nascimento de nossa revista.

Os editores

O INDIVÍDUO HUMANO NA HIPERMODERNIDADE

INDIVIDUALITY HUMAN IN HIPERMODERNITY

Edmar José da Silva*

RESUMO

O presente artigo visa apresentar uma análise dos fundamentos e das características da sociedade hodierna feita por Gilles Lipovetsky, um grande filósofo contemporâneo, ainda pouco conhecido e explorado academicamente. A partir do estudo e aprofundamento dos movimentos que difundiram os ideais da modernidade, o filósofo traça o perfil da sociedade moderna a partir de três esferas: a técnico-científica, a do poder e da justiça e a da cultura. Feito este percurso reflexivo, o autor mostra como os ideais e valores da modernidade sofreram mutações, mas não desapareceram na era chamada equivocadamente de pós-moderna. O filósofo cunha o termo hipermodernidade para se referir à realidade da sociedade a partir da década de 80, que, ao invés de superar a modernidade, ao contrário, hiperboliza todos os elementos constitutivos daquele período. Lipovetsky define a hipermodernidade como era

* Licenciado em filosofia pela PUC/MG; graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia do Seminário São José, em Mariana; pós-graduado em Filosofia moderna pela UFOP; pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior pelo CEPENMG e Newton Paiva; mestrado em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente é sacerdote da Arquidiocese de Mariana/MG. É professor e Diretor Acadêmico da FAM (Faculdade Arquidiocesana de Mariana) e professor convidado do Seminário Maior Dom José André Coimbra. Endereço: Rodovia dos Inconfidentes, KM 108, Bairro Chácara, Mariana-MG. Tel: (031) 3557-1241 ou (031) 83396663. Email: sjedmar@yahoo.com.br

hiperindividualismo. É a partir desta chave de leitura que ele vai traçar o perfil da sociedade contemporânea, mostrando como o indivíduo hipermoderno se relaciona com as coisas, com o tempo social, com o outro humano, com a religião e com as diversas realidades que compõem o tecido social. Este artigo está baseado em duas obras fundamentais do filósofo contemporâneo: “*A era do vazio*” e “*Tempos hipermodernos*”.

Palavras-chave: Modernidade. Pós-modernidade. Hipermodernidade. Hiperindividualismo.

ABSTRACT

The present article aims to present an analyses of the grounds and features of the modern society made by Gilles Lipovestky, a great contemporary philosopher, unfortunately academically almost unknown and therefore, no further consideration about him has been pursued. Having as starting point the study about movements that spread the ideal of modernity, the philosopher makes the modern society's profile in three moments: techno scientific that is the power, the justice and the culture. The author shows, after this first intellectual approach, how the values and ideas of modernity changed, but did not disappear in the so-called post modern era. Not satisfied with the concept of post modernity – that gives the false idea of overcoming the values and ideal of modernity, the philosopher brings about the term hypermodernity in order to talk about the society of the decade of 80 that, instead of overwhelming the modernity, makes the values of that period bigger. Lipovestky shows that, in one hand the modernity, human being was put in evidence in the structure of society, in the other hand, hypermodernity can be deemed as the era of hyper-self-individualism. From this key, the author built a profile of

contemporary society by bringing into focus that the individual hypermodern builds a relationship with social time, with another human being, with religion and the other components of society. This article was written based upon two main works of this contemporary philosopher: “In the empty era” and “hypermodern times”.

Keywords: Modernity. Post modernity. Hypermodernity. Hyper individualism.

1. INTRODUÇÃO

Cresce cada vez mais, inclusive no campo filosófico, o interesse por escritos que de alguma forma nos ajudem a compreender melhor a realidade atual, bem como a detectar as causas que possibilitaram o surgimento deste novo *modus vivendi* do homem contemporâneo. Longe de ser apenas um interesse de cunho teórico, as pessoas buscam saídas para os seus dilemas e crises atuais e para isso desejam apossar dos princípios inteligíveis que norteiam o mundo da cotidianidade atual e influenciam no comportamento humano e nos diversos setores da sociedade: ideológico, cultural, social, político, econômico, religioso, etc.

No campo da filosofia, muitos pensadores se dispuseram a analisar o período moderno e, a partir da constatação dos seus princípios originantes, explicar o período atual, comumente chamado de pós-moderno. Como exemplo disso, citamos os filósofos da escola de Frankfurt, que, na segunda fase da sua teoria crítica da Sociedade, se dispuseram a analisar a sociedade pós-moderna tendo como referência a análise do movimento iluminista ou da sociedade chamada esclarecida. Adorno e Horkheimer, na obra “*Dialética do esclarecimento*”, publicada em 1944, fizeram uma releitura do período moderno (a partir da análise histórico-filosófica dos conceitos “esclarecimento” e “progresso”), criticando seus fundamentos e denunciando as

suas consequências desastrosas (reificação, segunda guerra mundial, holocausto, etc.) para a sociedade pós-moderna. Michel de Foucault (1926-1984) é outro filósofo que também se dedicou a analisar o período moderno, enfocando a relação entre iluminismo e modernidade, procurando exaurir desta proximidade ideo-histórica elementos para compreensão da pós-modernidade. Zygmund Bauman (filósofo e sociólogo polaco, nascido em 1925), tornou-se também famoso por analisar a sociedade atual, fazendo ligações entre a modernidade, o holocausto e o consumismo pós-moderno. Nas suas obras “*O mal estar da pós-modernidade*”, “*Vida líquida*” e “*Amor líquido*”, mostra os efeitos desastrosos para o ser humano da atual estrutura social e econômica baseada no descartável e no efêmero. Mostra ainda como a autonomia do indivíduo iniciada na modernidade e intensificada na pós-modernidade está acompanhada da sensação de desamparo. A privatização dos valores, costumes e verdade gerou a liquefação das diversas instituições normativas.

Foi baseado na constatação do interesse sempre mais crescente por essa temática, dentro do campo filosófico, que optei por desenvolver a temática do indivíduo na hipermodernidade neste artigo científico, consciente da complexidade da temática em questão. O objetivo é modesto: trata-se apenas de apresentar algumas conclusões da complexa análise que o pensador francês Gilles Lipovetsky¹ faz do período contemporâneo, batizado por ele

¹Gilles Lipovetsky é um filósofo social nascido em Millau, na França, no dia 24 de setembro de 1944. Casado, tem dois filhos e vive atualmente em Grenoble (França), onde é professor universitário. Foi condecorado com o título Doctor honoris causa pela Universidade de Sherbrooke (Canadá) e pela Nouvelle universitàBulgare (Sofia). Recebeu a prestigiosa condecoração de cavaleiro da Legião de honra do seu país, onde é membro do Conselho Nacional dos programas educacionais e do Conselho de análise social. Depois do lançamento da sua primeira obra “*A era do Vazio*”, escreveu várias outras explorando os diversos aspectos do individualismo contemporâneo, mostrando as suas múltiplas facetas: o reinado da moda, as metamorfoses da ética, a nova economia dos sexos, a explosão do luxo e as mutações da sociedade de consumo. Estes temas

de ultra ou hipermodernidade. Como os outros filósofos citados, é a partir da análise da modernidade que o pensador francês vai encontrar elementos de inteligibilidade da sociedade atual, devedora e hiperbolizadora dos grandes princípios da modernidade. Ao escolher este filósofo e este tema como objetos de estudo, intento apenas apresentar o pensador francês emergente àqueles que ainda não o conhecem e oferecer outro enfoque, a partir da sua análise lúcida e minuciosa, para a compreensão da nossa tão complexa e rica realidade contemporânea.

Devido ao grande número de obras escritas pelo filósofo e à complexidade de cada uma delas, me basearei especialmente em duas obras que, a meu ver, são fundamentais para a compreensão do tema em questão: “*A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*” e “*Os Tempos hipermodernos*”.

A obra “Era do vazio”, publicada em 1983, é a primeira do filósofo e considerada pela crítica como uma das suas obras mais importantes, visto que neste escrito ele apresenta a chave de leitura para a compreensão da sociedade moderna e pós-moderna, o denominado “paradigma individualista”. Ao analisar e descrever a sociedade moderna, Lipovetsky (2004) inaugura nesta obra todos os temas que serão retomados com mais profundidade em escritos posteriores: a revolução do consumo, a valorização do hedonismo, a destruição das estruturas coletivas de sentido, o processo de personalização, as tensões paradoxais na sociedade e no indivíduo, o apego aos valores da democracia, etc. Esta primeira obra é de fundamental importância para a compreensão do percurso que o filósofo fez até concluir que não estamos mais no período “pós-moderno”, mas ultra ou hipermoderno. É na obra “*Os tempos hipermodernos*”

são analisados minuciosamente nas obras “*O império do efêmero*”, “*Metamorfose da cultura liberal*”, “*O luxo eterno: da idade do sagrado aos tempos das marcas*”, “*A sociedade pós-moralista*”, “*A terceira mulher: metamorfoses da cultura liberal*” e “*O crepúsculo do dever*”.

(lançada em 2004) que ele inaugura o neologismo hipermodernidade para falar do novo estilo de vida dos indivíduos atuais, que se assemelha ao período de transição pós-moderno, mas se diferencia dele em muitos aspectos. É nesta obra que ele descreve os traços mais característicos daquilo que chamou de hipermodernidade. Portanto, é a partir dela que vou traçar o perfil do indivíduo hipermoderno, objetivo central deste escrito acadêmico.

Cabe também uma breve explicação sobre a escolha do título do artigo, tarefa que não foi fácil. Inicialmente pensei em intitulá-lo “*O ser humano na hipermodernidade*”, porém, se usasse a expressão *ser humano*, correria o risco de traír o espírito da hipermodernidade, aversa, pelo menos em parte, a tudo que é metafísico ou que tenha pretensão de fundamento sólido e imutável. Usar a expressão *ser* ao referir-me ao ente humano, necessariamente me faria recorrer às categorias próprias da tradição metafísica ocidental, tão hostilizadas a partir da modernidade. Pensei, então, em intitular o artigo de “*A pessoa humana na hipermodernidade*”, porém, o termo *pessoa*, desde a sua origem cênica, está carregado de um sentido também metafísico e chama a atenção para as categorias de identidade e relação, esta última não tão apreciada pela hipermodernidade. O indivíduo hipermoderno é mais da identidade, apesar de não desprezar a relação. O título “*O sujeito na hipermodernidade*” seria coerente e aceitável, visto que coloca em evidência um aspecto importantíssimo da hipermodernidade que é a individualização (subjetivação). Por estar ligado ao período moderno e por não ser o termo usado pelo autor em sua obra, optei por não trabalhar com este conceito. Finalmente, concluí que o termo indivíduo seria o mais preciso para explicitar o ente humano na hipermodernidade, daí o tema “*O indivíduo humano na hipermodernidade*”. Os termos indivíduo e humano refletem bem o espírito de autonomia (indivíduo: idêntico a si mesmo e diferente dos outros) e de fragilidade (húmus é terra, argila, algo que transforma) do homem atual.

2 CARACTERÍSTICAS DA MODERNIDADE

2.1 A modernidade analisada sob vários ângulos

Estudar com profundidade a sociedade moderna, para analisar a gênese das características da sociedade contemporânea é o interesse primário do filósofo Gilles Lipovetsky. Segundo ele, a modernidade pode ser caracterizada a partir de três esferas que seguem leis antagônicas e geram a crise cultural e espiritual da sociedade moderna: a *esfera técnico-econômica*, marcada pela racionalidade funcional, cujas palavras de ordem são a eficácia, a meritocracia, a utilidade e a produtividade; a *esfera do poder e da justiça social*, cujas palavras de ordem são tolerância, direitos naturais e sociais do homem e igualdade (perante a lei e os meios) que gerou a democracia de participação; e na *esfera cultural*, o hedonismo, que se tornou o princípio de valor fundamental da modernidade (LIPOVESTSKY, 1983). Ao analisar a sociedade moderna a partir destas três esferas, Lipovetsky questiona algumas leituras reducionistas e simplistas deste período, que se limitam a apresentar e analisar a modernidade somente a partir da ótica econômico-social.

Na obra “*A era do vazio*”, o filósofo francês usa o termo *personalização* para se referir às mudanças culturais modernas: “A cultura moderna é, por excelência, a cultura da personalidade. Tem por centro o ‘eu’.” (LIPOVESTSKY, 1983, p. 79). Segundo ele, a cultura moderna se caracteriza por viver o máximo de intensidade, desregramento de todos os sentidos, seguir os impulsos e a imaginação, abrir campo para as próprias experiências. A chave de leitura que ele usa para analisar o período moderno é a do *individualismo*. Segundo ele, inaugura-se neste período a era do indivíduo e do individualismo, manifestado de modo muito concreto e plural nas diversas esferas sociais deste período.

2.2 Movimentos gêneses da modernidade

Ao refletir sobre a modernidade, Lipovetsky cita o *modernismo* (evento de origem artística do fim do século XIX e início do século XX) como movimento de vanguarda no surgimento da modernidade e expressão do espírito de negação das normas e revolução próprios desse período: “O modernismo é importação do modelo revolucionário para a esfera artística.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 86). Definindo o modernismo, Lipovetsky afirma:

É uma ruptura primeira e incomparável: na sua raiva de destruir a tradição e de inovar radicalmente. É apenas uma face do vasto processo secular que conduz ao advento das sociedades democráticas assentes na soberania do indivíduo e do povo, sociedades libertas da submissão dos deuses, das hierarquias hereditárias e da força da tradição. (LIPOVETSKY, 1983, p. 82).

Com a ampliação do mercado artístico, os artistas se libertaram da tutela da igreja e da aristocracia e puderam usufruir de uma maior liberdade de expressão artística: “O modernismo é de essência democrática: desliga a arte da tradição e da imitação, e simultaneamente inicia um processo de legitimação de todos os temas.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 83). Como tendências da arte modernista, Lipovetsky acentua: os contrastes, as divergências, os antagonismos, os sincretismos, a ausência de unidade e o envolvimento do ‘eu’ através do eclipse da distância entre obra de arte e espectador. Tudo isso chamou a atenção para o indivíduo, para o eu, para a autonomia e para a liberdade, grandes balizas da modernidade. O modernismo colocou em evidência o indivíduo, que livre e autossuficiente, cria do modo como acha mais conveniente. É a liberdade de ruptura e insubmissão: “Os modernos inventaram a ideia de uma liberdade sem fronteiras, que permite explicar o que nos separa do humanismo clássico.” (LIPOVETSKY, 1993, p. 88). Para o nosso filósofo, a revolução individualista,

impulsionada pela arte, constitui o fundamento do modernismo:

A revolução individualista através da qual, pela primeira vez na história, o ser individual, igual a qualquer outro, é percebido e se percebe como fim último, se concebe isoladamente e conquista o direito à livre disposição sobre si próprio, que constitui o fundamento do modernismo. (LIPOVETSKY, 1983, p. 87).

Vários movimentos culturais de vanguarda que permearam as artes no século XX ajudaram na difusão da mentalidade moderna. Dentre eles Lipovetsky cita: *expressionismo, cubismo, futurismo, dadaísmo, surrealismo, abstracionismo, etc.* Foram movimentos artísticos com forte cunho sócio-político e cultural que rejeitaram a arte tradicional e academicista e propuseram novas formas e modos de expressão artística. O modernismo não é somente rebelião contra si mesmo (arte negando a expressão artística anterior), é simultaneamente revolta contra todas as normas e valores da sociedade burguesa: a “revolução cultural” começa aqui, neste fim do século XIX. (LIPOVETSKY, 1983, p. 78).

Também a *psicanálise* é considerada por Lipovetsky como um movimento teórico de vanguarda ao lado da esfera artística. Na sua percepção, a arte moderna e a psicanálise possibilitaram, no início do século passado, o fortalecimento do processo de personalização do indivíduo:

Arte moderna e psicanálise: na aurora do século XX, a cultura conhece o mesmo processo de *personalização* montando dispositivos abertos. Com a regra do dizer tudo e das associações livres com o silêncio do analista e a transferência, a relação clínica liberaliza-se e introduz-se na ordem flexível da personalização. (LIPOVETSKY, 1983, p. 97).

Para a psicanálise tudo fala, tudo deve ser analisado e interpretado na primeira pessoa:

Peças constitutivas da cultura moderna, o inconsciente e o recalçamento são vetores de personalização, de erosão das

divisões da nossa representação antropológica: o sonho, o lapso, a neurose, o ato falho, o fantasma já não pertencem a esferas separadas, unificam-se de certo modo sob a égide das formações do inconsciente e exigem uma interpretação na primeira pessoa, baseada nas associações do próprio sujeito. (LYPOVETSKY, 1983, p. 97).

Como se percebe, para Lypovetsky o modernismo e a psicanálise ajudaram sobejamente na difusão de grandes ideais da modernidade: autonomia, a valorização do eu, o processo de afastamento das regras e normas preestabelecidas, o valor dado ao indivíduo.

3 CARACTERÍSTICAS DA PÓS-MODERNIDADE

Feita uma análise criteriosa das características e princípios da modernidade, Lipovetsky extrai dela elementos que considera importantes para se compreender a chamada pós-modernidade. Ele reconhece que a noção “pós-modernidade” não é uma noção clara, mas equívoca, pois remete a esferas de análises que, por vezes, não se coincidem. Não obstante seus questionamentos ao termo, foi inicialmente um dos responsáveis por difundir-lo no campo acadêmico. Ele considera o período pós-moderno como aquele que perdurou da década de 60 a 80 e apresenta algumas características deste período.

3.1 Democratização e indiferença aos ideais da modernidade

A primeira característica da pós-modernidade apontada pelo filósofo é o clima *de tranquilidade e aceitação passiva dos elementos principais e inovadores da modernidade*. Na pós-modernidade já não há mais grupos resistentes às mudanças propostas pela modernidade. O grupo

considerado de vanguarda (especialmente os artistas) perdeu sua virtude provocadora e já não havia mais tensão entre os indivíduos inovadores e o grande público, já que pouquíssimos defendiam a ordem e a tradição (LIPOVETSKY, 1983). O pós-moderno aparece então como *massificação e institucionalização, tranquila e pacífica, de alguns valores da modernidade e o aparecimento de outros princípios axiológicos*. Dentre os valores assimilados pela pós-modernidade estão: o hedonismo, a aceitação e efetivação do novo e o triunfo dos valores do antimoral e institucional: “O pós-modernismo aparece como a *democratização do hedonismo, a consagração generalizada do novo, o triunfo do antimoral e do anti-institucionalismo, o fim do divórcio entre valores da esfera artística e valores do cotidiano*.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 99). O que a pós-modernidade faz é extremar as características da cultura moderna, ela “[...] leva a lógica do modernismo até seus limites extremos.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 99).

Segundo o nosso filósofo, é no decurso dos anos 60 que o pós-modernismo começa a revelar as suas feições mais específicas: *radicalismo cultural e político, hedonismo exacerbado, democratização da libertinagem, revolta estudantil, contracultura, uso do LSD, filmes e publicações pornô-pop, exasperação da violência e da crueldade nos espetáculos*. A cultura de massa hedonista e psicodélica manifestava-se em termos de libertação, de prazer e de sexo. “Houve nos anos 60 a última manifestação ofensiva contra valores puritanos e começo da cultura pós-moderna que democratizou a lógica hedonista e a repulsa anti-puritana.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 99).

Junto com a popularização dos ideais da modernidade, acentua-se também a *indiferença* aos grandes projetos e ideais: “A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica, promovia ruptura com as tradições em nome do universal, da razão, da revolução.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 11). A sociedade pós-moderna é a da indiferença, é contra qualquer princípio futurista, decepcionada e sem esperança no futuro e no progresso, é

ávida de realização imediata. O otimismo tecnológico e científico desmoronou-se. O que interessa é viver já, o aqui e o agora. “Nenhuma ideologia política inflama multidões, a sociedade pós-moderna não tem ídolos, nem tabus, não tem imagem gloriosa de si mesma ou projeto histórico mobilizador.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 11).

3.2 O consumismo ampliado e levado para a vida privada

Diferentemente do que se podia prever, a sociedade pós-moderna não abandonou o *consumo*, mas o levou para a esfera privada: “Que erro foi anunciar precipitadamente o fim da sociedade de consumo quando é claro que o processo de personalização não para de lhe alargar as fronteiras.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 11). Segundo o filósofo, na pós-modernidade, entrou-se na segunda fase da sociedade de consumo, agora mais *cool* (bem legal) e menos *hot*. O *consumo* adquire uma importância primordial na efetivação da sociedade pós-moderna:

A revolução do consumo, que só instaurará plenamente o seu regime a seguir à segunda guerra mundial, é na nossa opinião, de um alcance mais profundo: reside essencialmente na realização definitiva da meta secular das sociedades modernas, a saber o controle total da sociedade e, por outro lado, a libertação crescente da esfera privada, abandonada doravante ao self-service generalizado à velocidade da moda, à flutuação dos princípios, papéis e estatutos. (LIPOVETSKY, 1983, p. 100).

O consumo provoca assédio sobre o indivíduo que aspira a um nível de vida elevado, busca bem-estar e autorrealização, sempre assediado pelas imagens, informação e solicitação das necessidades. O consumo revoluciona o cotidiano e faz com que as pessoas aceitem a ideia de mudança e transformação: “O consumo de massa significava que se aceitava, no importante domínio do modo

de vida, a ideia de mudança social e transformação pessoal.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 100). O consumo tem dois aspectos: “[...] significa por um lado, a regulação total e microscópica do social (*desubstancialização*: o indivíduo é anexado no processo da moda, da publicidade, da mídia) e por outro lado, vasto dispositivo moderno de emancipação.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 101).

3.3 Narciso: símbolo da mutação antropológica

É muito comum na literatura filosófica ou não, os estudiosos usarem imagens mitológicas ou lendárias para retratar o comportamento de um povo ou dos indivíduos: Édipo, Prometeu, Fausto e Sísifo foram usados como espelhos da condição moderna. Segundo Lipovetsky, a figura mitológica de narciso é a mais adequada para descrever melhor a cultura pós-moderna, com todos os seus alcances e limites (LIPOVETSKY, 1983). Segundo ele, essa imagem mitológica pode ajudar a explicar a mutação antropológica acontecida nos últimos tempos:

Para além da moda e da sua espuma ou de certas caricaturas que se fazem, aqui e ali, deste neo-narcisismo, o seu aparecimento na cena intelectual tem o interesse essencial de nos obrigar a ter em conta, em toda a sua radicalidade, a mutação antropológica que se realiza diante dos nossos olhos e que todos nós sentimos, cada um à sua maneira, ainda que confusamente. (LIPOVETSKY, 1983, p. 48).

Narciso é, portanto, símbolo da época atual, do novo estado do individualismo, do novo perfil das relações do sujeito consigo mesmo, com o seu corpo, com o outro, com o mundo e com o tempo. Narciso é símbolo da passagem do individualismo limitado ao individualismo total e puro, é símbolo da segunda revolução individualista, visto que a primeira está diretamente ligada ao período moderno.

Narciso é a estrutura constitutiva da personalidade pós-moderna:

A idade de ouro do individualismo, concorrencial ao nível econômico, sentimental ao nível doméstico, revolucionário ao nível político e artístico, chega ao fim. Afirma-se um individualismo puro, desembaraçado dos últimos valores sociais e morais que coexistiam ainda com o reinado glorioso do homo economicus, da família, da revolução e da arte; emancipada de qualquer enquadramento transcendente, a própria esfera privada muda de sentido, entregue como está apenas aos desejos em transformação dos indivíduos. Se a modernidade se identifica com o espírito de empresa, com a esperança futurista, é claro que o narcisismo inaugura, pela sua indiferença histórica, a pós-modernidade, a última fase do homo equalis. (LIPOVETSKY, 1983, p. 48).

Segundo o filósofo francês, na pós-modernidade aconteceu a segunda revolução individualista, radicalizando o aspecto do individualismo: “O direito à liberdade, em teoria ilimitado, antes circunscrito à economia, à política, ao saber, agora invade os costumes e o cotidiano.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 10). Com o advento da pós-modernidade, o individualismo hedonista e personalizado se tornou legítimo e não teve mais opositores, como aconteceu com a primeira revolução individualista: “[...] a era da revolução, do escândalo, da esperança futurista, inseparável do modernismo, terminou.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 10).

Com o desenvolvimento das sociedades democráticas, o individualismo ampliou-se a partir da segunda guerra mundial e revelou a sua nova face e sua nova lógica, que o autor chama de personalização. Este processo de personalização significa um novo modo e um novo jeito da sociedade se organizar e dos sujeitos agirem:

“[...] negativamente, o processo de personalização remete para a fratura da socialização disciplinar; positivamente, corresponde à instalação de uma sociedade flexível assentada na informação e na estimulação das necessidades, no sexo e no levar em conta os fatores humanos, no culto da naturalidade, da cordialidade e do humor.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 8).

É uma sociedade que tem aversão à coerção e busca o máximo de opções possíveis, com o mínimo de austeridade. Este processo de personalização, segundo o filósofo, apresentou valores fundamentais e maciços para a pós-modernidade:

“[...] o da realização pessoal, do respeito pela singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, sejam quais forem, sob outros aspectos, as novas formas de controle e de homogeneização simultaneamente vigente. Sem dúvida, o direito de o indivíduo ser absolutamente ele próprio, de fruir ao máximo a vida, é inseparável de uma sociedade que erigiu o indivíduo livre em valor principal e não passa de uma última manifestação da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida associada à revolução do consumo que permitiu este desenvolvimento dos direitos e desejos dos indivíduos.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 9).

Neste novo narcisismo acontece a despolitização e dessindicalização. Só a esfera privada é que vale. “É o fim do *homo politicus* e o advento do *homo psychologicus*, à espreita do seu ser e bem estar.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 49). Neste novo narcisismo, importa viver o presente, as experiências imediatas. Há nele uma apatia quanto ao futuro e uma atitude de desprezo para com o passado, há uma perda do sentido de continuidade histórica (LIPOVETSKY, 1983). Na verdade, há um paradoxo: o homem se interessa epidermicamente pelo mundo, mas nutre uma profunda indiferença por ele.

O pós-modernismo é marcado pela fragmentação narcísica, caracterizada pelo eu, que obedece a leis múltiplas e ordens diferentes:

O neo-narcisismo define-se pela desunificação, pela fragmentação da personalidade, a sua lei é a coexistência pacífica dos contrários. À medida que os objetos e mensagens, próteses psi e desportivas invadem a existência, o indivíduo desagrega-se num patchwork heteróclito, num combinatório polimorfo, que é a própria imagem do pós-modernismo. (LIPOVETSKY, 1983, p. 104).

O indivíduo neo-narcísico pós-moderno adere a tudo e a nada. É um ser poliforme, flexível, contraditório e paradoxal. Assim ele é descrito por Lipovetsky:

Cool nas suas maneiras de ser e fazer, libertado da culpabilidade moral, o indivíduo narcísico é, no entanto, propenso à angústia e à ansiedade; gestor da sua saúde, constantemente preocupado com ela, e arriscando a vida nas autoestradas e nas montanhas; formado e informado num universo científico, mas ao mesmo tempo permeável, ainda que epidermicamente, a todos os gadgets do sentido, ao esoterismo, à parapsicologia, aos médiuns e aos gurus [...] alérgico ao esforço, às normas estritas e coercivas, procura-as por contra própria nos regimes de emagrecimento, em certas práticas esportivas, no trekking, nos refúgios mítico-religiosos; discreto perante a morte, controlado nas suas relações públicas e gritando, vomitando, chorando, invectivando nas novas terapias psi; flutuante “in” produzidos pelos modelos internacionais da moda e reinvestindo nas línguas menores periféricas, no torrão ou em certas tradições religiosas e populares. (1983, p. 104).

Lipovetsky (1983) chama isso tudo de personalização narcísica. Esta se caracteriza “pela fragmentação díspar do eu, a emergência do indivíduo obedece a múltiplas ordens lógicas na esteira das justaposições compartimentadas dos artistas pop” (p. 104).

3.4 Aparecimento do supereu

Com o aparecimento do neo-narcisismo, do supereu, o homem pós-moderno começa a admirar as celebridades, o sucesso e se sente fascinado pelos indivíduos célebres, pelas estrelas e ídolos, vivamente estimulados pela mídia. Estes ídolos intensificam os seus sonhos narcísicos de celebridades e de glória e encoraja o homem de rua a identificar-se com as estrelas, a odiar o comum, o rebanho, tornando assim difícil aceitar a existência humana na sua banalidade cotidiana (LIPOVETSKY, 1983). Por outro lado, as celebridades desaparecem com facilidade, assim como os

objetos ficam obsoletos, também as estrelas e a moda se tornam obsoletas. As celebridades perdem o seu encanto, quando a sua capacidade de galvanizar as massas se embota. Neste contexto, os grandes heróis e figuras deste mundo perderam espaço, visto que tudo aquilo que se apresenta como demasiadamente imponente desaparece facilmente.

A *idolatria ao corpo e à saúde* aparece também como elemento de valorização do eu e medo quanto ao futuro. A sociedade pós-moderna se mostra totalmente narcísica ao promover uma verdadeira idolatria do corpo. Isso fica evidente no modo como os sujeitos lidam com a própria corporalidade e com o advento de um novo imaginário social do corpo. Os elementos narcísicos se manifestam de diversos modos:

“[...] na angústia da idade e das rugas; nas obsessões com a saúde, com a ‘linha’ da higiene, com os rituais de controle (chek-up e manutenção, massagens, saunas, esportes, regimes); cultos solares e terapêuticos (sobreconsumo de cuidados médicos e de produtos farmacêuticos), etc.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 57-58).

É do advento deste novo imaginário social do corpo que resulta o narcisismo. O corpo agora adquire status de pessoa:

O corpo já não designa uma abjecção ou uma máquina, designa a nossa identidade profunda da qual não há motivo para ter vergonha e que pode, portanto, exhibir-se nuas nas praias ou nos espetáculos, na sua verdade natural. Enquanto pessoa, o corpo ganha dignidade; a decrepitude física tornou-se uma torpeza [...]. O medo de morrer e envelhecer é elemento constitutivo do neo-narcisismo; o desinteresse pelas gerações futuras intensifica a angústia da morte, a perspectiva do envelhecimento torna-se intolerável. (LIPOVETSKY, 1983, p. 58).

3.5 Narcisismo coletivo: o eu diante do outro

O interessante é que esta personalização narcísica na pós-modernidade não significa fechamento absoluto do “eu” em si mesmo, mas há a possibilidade de abertura para os que pensam igual e agem a partir dos mesmos ideais. Lipotevsky chama esse fenômeno de narcisismo coletivo. Neste novo tipo de narcisismo, as pessoas encontram-se por interesses semelhantes, nascendo assim os grupos e pequenas redes de convivência:

A figura última do individualismo não reside numa independência soberana associal, mas nas ligações e conexões com coletivos de interesses miniaturizados, hiperespecializados: grupos de viúvos, de pais, de filhos homossexuais, de alcoólicos, de gogos, de mães lésbicas, de bulímicos. Narciso deve ser re-situado na ordem dos circuitos e das redes integradas: solidariedade de microgrupo, participação e animação benévola, “redes situacionais”, nada disto contradiz a hipótese do narcisismo, antes confirmando a respectiva tendência. (LIPOVETSKY, 1983, p. 14-15).

De todo jeito há uma tendência narcísica nesta busca do outro, porque há um encolhimento dos objetivos universais:

No narcisismo coletivo, os indivíduos reúnem-se porque são semelhantes, porque se encontram diretamente sensibilizados pelos mesmos objetivos existenciais. O narcisismo não se caracteriza apenas pela auto-absorção hedonista, mas também pela necessidade de grupos de seres ‘idênticos’, que tornem o indivíduo útil e permitam a exigência de novos direitos, sem dúvida, mas também que o libertem e contribuam para a resolução dos seus problemas íntimos através do contato, do vivido, do discurso na primeira pessoa: a vida associativa, instrumento psiú. (LIPOVETSKY, 1983, p. 15).

Do ponto de vista do relacionamento interpessoal, o outro pouco interessa ou é manipulado segundo o interesse individual:

[...] só na aparência os indivíduos se tornam mais sociáveis e cooperantes; por trás da fachada de hedonismo e de solicitude, cada indivíduo explora cinicamente os sentimentos dos outros e procura o seu próprio interesse sem qualquer preocupação com as gerações futuras [...]. O que importa atualmente é que o indivíduo seja absolutamente ele próprio, que se realize em pleno e independentemente dos critérios do outro [...]. O outro não é visto mais como concorrente ou como uma ameaça, mas indiferente e dessubstancializado [...] Daí uma certa indiferença quanto ao outro. (LIPOVETSKY, 1983, 1983, p. 65- 66).

Não obstante esta indiferença, cresce cada vez mais o interesse pela vida privada do outro:

O interesse e a curiosidade pelos problemas pessoais do outro, ainda que este seja estanho para mim, não param de crescer (sucesso do 'correio sentimental', das confidências radiodifundidas, das biografias), como é natural numa sociedade baseada no indivíduo psicológico, o outro como pólo de referência anônimo vê-se desafetado do mesmo modo que as instituições e os valores superiores. (LIPOVETSKY, 1983, p. 66).

Na sociedade pós-moderna, o outro somente interessa na medida em que ajuda o indivíduo a ser ele próprio, a se realizar plena e independentemente.

3.6 Sociedade do paradoxo e da contradição

Dentre as diversas outras características da pós-modernidade, o filósofo elenca: a busca da qualidade de vida, a paixão da personalidade, a sensibilidade extrema, a desafeição pelos grandes sistemas de sentido, o culto da participação e da expressão, a moda retrô, a reabilitação do local e regional e de certas crenças.

A cultura pós-moderna representa o pólo 'superestrutural' de uma sociedade que sai de um tipo de organização uniforme, dirigista, e que, para o fazer, mistura os últimos valores modernos, reabilita o passado e a tradição, revaloriza o local e a vida simples, dissolve a

preeminência da centralidade pessoal de acordo com os valores de uma sociedade personalizada onde o que importa é que o indivíduo seja ele próprio, e onde tudo e todos têm, portanto, direito de cidadãos e a serem socialmente reconhecidos, sendo que nada deve doravante impor-se imperativa e duradouramente, e todas as opções, todos os níveis, podem coabitar sem contração nem relegação. (LIPOVETSKY, 1983, p. 12).

Inerente aos valores assumidos pela cultura pós-moderna, existem diversos paradoxos e contradições, o que não é assustador, devido a tendência à fragmentação própria desta cultura:

A cultura pós-moderna é descentrada e heteróclita, materialista e psi, pornô e discreta, inovadora e retrô, consumista e ecologista, sofisticada e espontânea, espetacular e criativa, e o futuro não terá que decidir em favor de nenhuma destas tendências, mas, pelo contrário, desenvolverá as lógicas duais, a co-presença flexível das antinomias. (LIPOVETSKY, 1983, p. 12-13).

Não obstante as contradições e paradoxos, o indivíduo continua sendo o fio condutor de todo o discurso e prática pós-moderna: “Perdura no meio destes paradoxos e contradições um valor principal, inatingível nas suas múltiplas manifestações: o indivíduo e o seu direito cada vez mais proclamado de se realizar à parte, de ser livre.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 13). A pós-modernidade tem esse caráter de ruptura e continuidade, nela as diferenças não se excluem, mas se incluem mutuamente.

3.7 Autonomia e vazio que geram distúrbios psíquicos

Na sociedade pós-moderna, há um *sentimento de vazio* e isso se reflete nos diversos distúrbios psíquicos ou desordens narcísicas, fazendo com que as pessoas lotem as clínicas de psicologia. Os indivíduos pós-modernos enfrentam: “[...] as perturbações carateriais, caracterizadas por um mal-estar difuso e invasor, um sentimento de vazio

interior e de absurdo da vida, uma incapacidade de sentir as coisas e os seres.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 71-72). São perturbações vagas e difusas, próprias da flutuante geração narcísica, acompanhadas de um sentimento de solidão:

[...] quanto mais a cidade desenvolve as possibilidades de encontro, mais sós se sentem os indivíduos; quanto mais livres e emancipados das coações antigas as relações se tornam, mais rara se faz a possibilidade de conhecer uma relação intensa. Por toda a parte encontramos a solidão, o vazio, a dificuldade de sentir, de ser transportado para fora de si. (LIPOVETSKY, 1983, p. 73).

Lipovetsky afirma que no período moderno haviam conflitos externos, através do ideal das lutas de classes e que o século XXI é o período dos conflitos internos a serem afrontados. Na era pós-moderna o indivíduo humano, fã da emancipação e da autonomia, é o que mais sofre com a falta de referenciais e com as cobranças e pressões externas:

Que ele é mais responsável pela sua própria existência. (...) Ele sofre mais pressões do tempo, ora no trabalho, ora na vida privada. Isso faz com que o século 21 que se anuncia seja um século de novos conflitos, não tanto de lutas de classe, mas de conflitos internos, dentro desse homem.²

O excesso de autonomia levou o indivíduo pós-moderno a comportamentos patológicos:

Esse excesso de autonomia levou a comportamentos patológicos: anorexia, bulimia, obesidade, depressão. É a patologia da autonomia. E quais seriam os efeitos dessa patologia? Seriam novas formas de vulnerabilidade da sociedade. A sociedade está mais vulnerável e há um movimento universal de tentar gerar mais controle, a sociedade está sob vigilância.³

² Entrevista de 10/09/2011 à Revista “Isto é Gente”.

³ Resumo da Conferência de Lipovetsky no IPLA (Instituto de Psicanálise Lacaniana) no dia 22/05/2007. <http://www.psicanaliselacanianana.com/mural/resenhas/LipovetskynoIPLA.html>

3.8 A privatização do sagrado e o humor como prazer

Para Lipovetsky, o que mais chama a atenção no comportamento pós-moderno é o regresso ao sagrado. Ao mesmo tempo em que o indivíduo humano tem aversão ao que é absoluto, ele regressa ao sagrado. O que se explica é que o regresso ao sagrado está também dentro da lógica fluante da mistura e da escolha individual. Sendo assim, esse retorno está também dentro da lógica do comportamento neo-narcísico próprio da sociedade pós-moderna:

[...] a atração do religioso é inseparável da dessubstancialização narcísica, do indivíduo flexível em busca de si próprio, sem referências nem certeza- nem sequer a do poder da ciência- não é de ordem diferente da atração efêmera, mas intensa, por esta ou aquela técnica relacional, dietética ou desportiva. [...] Longe de ser antinômica com relação à lógica maior do nosso tempo, o ressurgimento da espiritualidade e do esoterismo de toda espécie não faz mais do que cumpri-la, aumentando o leque de escolhas e possibilidades da vida privada, permitindo um cocktail individualista do sentido de acordo com o processo de personalização. (LIPOVETSKY, 1983, p. 111).

Na pós-modernidade, há uma influência do *humorismo* e um desenvolvimento exagerado do código humorístico (LIPOVETSKY, 1983). Esta tendência retrata o devir inelutável de todas as significações e valores desta época: “[...] a descrença pós-moderna, o neo-nihilismo que ganha corpo, não é nem ateu nem mortífero, mas doravante humorístico.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 128).

Fazendo uma análise histórica do humorismo, Lipovetsky percebe que o humor de hoje não é satírico ou crítico, como o foi no passado, mas visa somente a criar uma satisfação, um sentimento de alegria: “[...] a par de um humor de massa eufórico e convivial afirma-se um humor de certo modo *underground*, descontraído, sem dúvida, mas de tom

desenganado, *hard*.” (1983, p. 133). Há uma esterilização e pacificação do cômico.

4

HIPERMODERNIDADE⁴: enfoque antropológico

4.1 Definição de hipermodernidade e características gerais

É lugar comum na filosofia, perceber a dificuldade de se encontrar um termo exato e justo para se referir ao contexto hodierno. O período atual é comumente chamado de pós-modernidade, mas também é definido por alguns como modernidade líquida (Sygmund Baumann), pós-modernismo ou sociedade industrial (Giddens), modernidade reflexiva ou modernidade tardia.

Apesar de ter ajudado a difundir o termo pós-modernidade, na obra “*Tempos hipermodernos*”, Lipotevsky (2004) percebe que o conceito é desajeitado, ambíguo e vago, porque sugere a ideia de alguma coisa que vem após a modernidade, algo que superou a modernidade e isso realmente não acontece. Pensando nesta inadequação do termo, ele sugere o uso do conceito *hipermodernidade*, entendendo que a modernidade não acabou, mas pelo contrário chegou ao seu extremo, apresenta nova face. “No momento em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo pós-moderno já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia.” (p. 52).

Segundo Lipotevsky (2004), o termo pós-modernidade retrata bem a realidade a partir dos anos 80 até os dias atuais (2004, p. 25). A partir de 1980, o consumo adquiriu proporções infinitas com o avanço da globalização e as

⁴ Em alguns escritos, entrevistas e palestras, Lipovetsky usa o termo ultramodernidade como equivalente ao termo hipermodernidade.

novas tecnologias de comunicação. No período moderno, a produção industrial regulava a vida social, no mundo pós-moderno, a globalização e o consumo de massa infiltraram na realidade social. A hipermodernidade apenas exacerbou essa tendência pós-moderna.

4.2 Hipermodernidade: superação da pós-modernidade?

Para Lipovetsky, o período pós-moderno consistiria em um breve momento de despressurização das determinações do social; de ruptura com a chamada ética do dever e com os enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. No entanto, ele é taxativo: a pós-modernidade foi apenas um estágio de transição, de curta duração, durou dos anos 60 aos anos 80. Dos anos 80 em diante, entram em cena as características marcantes da hipermodernidade. “Essa época terminou. [...] Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada”. Cristina Braga, autora de uma tese de mestrado em Gilles Lipovetsky (2010, p. 54), assim define o período hipermoderno:

Nesse momento hiper, os paradoxos se multiplicam à vontade: a mitologia do progresso caduca, mas acredita-se nos milagres da ciência; o presente domina, mas toldado de preocupações com o futuro (de nossas carreiras, do planeta etc.). Vive-se o hiperindividualismo projetivo, higienista e preventivo, afastado do instantaneísmo, da festividade, do desfrute.

Segundo Lipovetsky, existem duas razões para afirmar que não estamos mais num período pós-moderno: a primeira é que os princípios fundamentais constitutivos da modernidade – a valorização do indivíduo e da democracia em primeiro lugar, a valorização do mercado em segundo plano e em terceiro plano a valorização da tecnociência – não foram substituídos, mas radicalizados:

Não estamos mais em uma modernidade destruída, mas em um regime hiperbólico, superlativo, porque já não existe um contra modelo ao que está posto. Até então existiam perspectivas nacionalistas, revolucionárias que propunham outros modelos. Hoje, não há outro modelo que não a democracia ou o mercado globalizado. Há críticas, é claro, mas são críticas dentro desse sistema e não são radicais. Essa é a razão pela qual eu proponho hoje conceituar o período em que vivemos de uma maneira que me parece mais correta, ou seja: a modernidade passou para uma velocidade superior em que tudo hoje parece ser levado ao excesso: são os hipermercados, o hiperterrorismo, as hiperpotências, o hipertexto, hiperclasses, enfim, o hipercapitalismo. O que isso significa? Que a modernidade não tem mais limites, não tem mais críticas fundamentais em relação a si mesma. Daí a percepção que temos hoje de que a aventura da modernidade, no fundo, está apenas começando, e temos um sentimento, que vem de toda parte, de que as coisas estão chegando ao extremo.⁵

A segunda razão para acreditar que estamos em outro momento é que o período da pós-modernidade foi um pouco jubilatório e entusiasta, mas hoje temos uma sociedade que repousa no presente, mas um presente que se tornou ansiogênico. Assim se expressa Lipovetsky:

[...] há uma perda do caráter jubilatório e entusiasta e podemos ver isso na liberação sexual e na contracultura. Foi o fim dos grandes messianismos políticos e não havia uma grande preocupação com a situação material das pessoas. Os tempos mudaram. Hoje, temos uma sociedade que repousa no presente, mas um presente que se tornou muito ansiogênico. As pessoas têm medo. O sentimento de medo substitui o de liberdade. Hoje todos estão habituados à liberdade, estão embriagados por ela. A revolução sexual não tem mais nenhum sentido para as novas gerações porque essas pessoas foram criadas nesse contexto. O momento da liberação, que foi um momento de euforia, já não tem mais sentido. Em contrapartida, há novas ansiedades por diferentes motivações: AIDS, transgênicos, epidemias, poluição, aquecimento do planeta, novas-tecnologias, globalização. Estamos em um mundo de incertezas, de risco. Tudo isso me faz rejeitar o conceito de pós-

⁵ Entrevista concedida a César Fraga, dia 10/09/2011

moderno. Essa conceituação tinha um sentido cultural e não estrutural.⁶

4.3 Indivíduo hiperconsumista: sedução, prazer e neofilia

Segundo o filósofo francês, entramos na era do hiper, na terceira fase do individualismo. O que caracteriza esta sociedade hipermoderna é o hiperconsumo, a hipermodernidade, o hipernarcisismo e os paradoxos hipermodernos (LIPOVETSKY, 2004).

No período moderno e imediatamente após, o consumo servia para adquirir status e delimitar bem a distância entre as classes sociais. Na sociedade hipermoderna houve a democratização do consumo, que absorve e integra parcela cada vez maior de indivíduos e foi estendida para outros setores da vida social, além do setor econômico (LIPOVETSKY, 2004). Houve uma passagem do capitalismo de produção para economia de consumo e de comunicação de massa, houve uma substituição da sociedade rigorista-disciplinar por uma sociedade-moda, reestruturada pelas técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes (LIPOVETSKY, 2004). O hiperconsumista atua segundo a lógica emotiva e hedonista que faz com que um consuma tudo para sentir prazer, mais do que rivalizar com o outro. O luxo não é mais para rivalizar com o outro, para exibir status ou para ostentar, mas para obter satisfação: “A busca de gozo privado suplantou a exigência de reconhecimento e ostentação. É um luxo emocional, experiencial, psicologizado, substitui o teatro social pelas sensações íntimas.” (Nota 47, 2004).

Na sociedade do hiperconsumo tudo é disputado segundo a sedução e o desejo de renovação dos indivíduos, tudo isso instigado e fomentado pela mídia: “a novidade e a tentação é que ditam a regra e organização do presente”. O indivíduo

⁶ Entrevista concedida a César Fraga, dia 10/09/2011.

hipermoderno é neofílico, ou seja, ama tudo aquilo que se apresenta como novidade e o princípio-moda do seu comportamento é: “tudo que é novo apraz” (LIPOVETSKY, 2004, p. 60). A busca de novidades, as técnicas do efêmero e da sedução permanente invadiram todos os setores da sociedade-moda:

Dos objetos industriais ao ócio, dos esportes aos passatempos, da publicidade à informação, da higiene à educação, da beleza à alimentação, em toda parte se exibem tanto a obsolescência acelerada dos modelos e produtos ofertados, quanto os mecanismos multiformes de sedução (novidade, hiperescolha, self-service, mais bem estar, humor, entretenimento, desvelo, erotismo, viagens lazer). O universo do consumo e da comunicação de massa aparece como um sonho jubilar. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN, 2004, p. 60).

A cada dia, gradativamente, os gostos e critérios individuais se sobrepõem na determinação do novo tipo de consumo que se erige. Tudo em nome do bem-estar pessoal:

Exaltando os ideais da felicidade privada, os lazeres, as publicidades e as mídias favoreceram condutas de consumo menos sujeitas ao primado do julgamento do outro. Viver melhor, gozar os prazeres da vida, não se privar, dispor do supérfluo, apareceram cada vez mais como comportamentos legítimos, finalidades em si. O culto do bem-estar de massa [...] começou a minar a lógica dos dispêndios em vista à consideração social, a promover um modelo de consumo de tipo individualista. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, 39-40).

4.4 O indivíduo hipermoderno e sua relação com o tempo- social

Nesse afã hiperconsumista, inaugura-se o presente consumista. Numa cultura hedonista e psicologista, há uma incitação à satisfação imediata das necessidades, há um estímulo à urgência dos prazeres, enaltece-se o

florescimento pessoal, o paraíso do bem-estar é colocado no pedestal, o conforto e o lazer são palavras de ordem, e há uma rejeição a tudo que é renúncia (LIPOVETSKY, 2004). A partir dos anos 80 e 90, há um presentismo de segunda geração subjacente à globalização neoliberal e à revolução da informática.

Em tempos de hiperconsumo, até o passado adquire valor de produto a ser consumido. Há uma tendência própria deste período de revalorizar o antigo, mas não para imitá-lo ou para fazer dele um modelo social, mas para extrair dele o máximo de prazer e de lazer, viraram ferramentas comerciais. Essa valorização do passado fica evidente na abertura cotidiana de museus e na popularização das visitas, na valorização do patrimônio histórico e artístico, no resgate das culturas e folclores. Consume-se o passado, mas esse consumismo é de ordem existencial, onde a memória se transforma em entretenimento. Ao valor de troca se junta o valor emotivo-mnêmico, ligado aos sentimentos nostálgicos. A lógica mercantil invade a memória e o modo de lidar com o passado. O passado é admirado apenas por prazer, emoção, gozo, fins comerciais, está dentro da lógica da individualização. Nesse sentido, o passado na hipermodernidade vira produto de consumo nostálgico ou folclórico.

Não obstante a volta ao passado, a sociedade hiperconsumista é do presente, da novidade, do imediatismo, do efêmero, dos prazeres fugazes, das experiências da moda:

Já a vida cotidiana, embora exprima gosto pelo passado, é, mais do que nunca, regida (na higiene, na saúde, no lazer, no consumo, na educação) pelo presente [...]. A consciência do valor do patrimônio histórico intensifica, mas as coisas que produzimos têm duração cada vez mais limitada [...]. O passado não é modo prestigioso a imitar: o homem hipermoderno celebra o que não deseja: “o passado nos seduz; o presente e suas normas cambiantes nos governam”. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 90).

Existe na hipermodernidade uma nova ordem social do tempo: há a sensação de que o tempo se rarefaz. Com a desincronização de atividades, ritmos e trajetórias, cada um deve fazer o uso personalizado do tempo, que parece ficar escasso, gerando estresse, reclamação de sobrecargas e queixas. Por causa das paixões consumistas, tem-se a necessidade de intensificar o presente (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 77). Na sociedade hiperconsumista deve-se fazer as coisas num menor tempo possível, prioriza-se o urgente, a ação imediata e assim há uma espécie de dramatização no uso do tempo, um estresse permanente e o aparecimento de distúrbios psicossomáticos (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004).

Apesar da hipermodernidade ser feita essencialmente de imediatez, urgência e instantâneo (valorização do presente), paradoxalmente ela não é totalmente indiferente quanto ao futuro. Apesar de ter caducado a esperança no progresso contínuo e necessário (próprios da modernidade), não se parou de esperar e acreditar nos milagres das ciências. O indivíduo hipermoderno espera ainda aprimorar a condição do homem pelo saber científico. Já não há mais hoje a supremacia do futuro sobre o passado, mas também não houve uma ruína completa do futuro, ele apenas desviou do campo político-ideológico, para a dimensão técnico-científica. É verdade que o mercado instaura a ditadura do curto prazo, mas paralelamente a isso, há uma crescente preocupação com o porvir planetário. Temas como riscos ambientais, desenvolvimento sustentável, assumem posição importante no debate coletivo. É verdade que não existe um otimismo futurista, como na modernidade, e que os interesses econômicos imediatos precedem toda a atenção com as gerações futuras, mas não podemos ignorar que estas preocupações estão vivas; “A fé no progresso é de uma confiança instável, oscilante.” (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 69).

Hoje também o princípio do *carpe diem* não está muito na moda. Não existe mais aquela tranquilidade descontraída dos anos pós-modernos, mas crescem os sentimentos de

vulnerabilidade, insegurança e medo. Não há mais só uma cultura neodionisíaca, do gozar aqui e agora, mas há uma inquietação diante de futuro dominado por incertezas. A febre consumista das satisfações imediatas e aspirações lúdico-hedonistas não desapareceram, mas, ao lado disso, existem temores e inquietações, medo do futuro. É o declínio do presentismo em face de um futuro incerto e precário. É o declínio do agora ou nunca da pós-modernidade. Para Lipovetsky, isso fica evidenciado de diversos modos:

Hoje os jovens se mostram muito apreensivos com a escolha da instrução e das carreiras que ela oferece. Raros são os pais que acham que a escola tenha por objetivo central a satisfação imediata dos desejos dos filhos: o prioritário é a formação com vistas ao futuro, daí, a rápida expansão do consumismo escolar, das aulas particulares, das atividades extracurriculares. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 72).

A preocupação com o futuro se explicita no modo como os indivíduos hipermodernos cuidam da saúde:

Assim, os ideais hedonistas foram suplantados pela ideologia da saúde e da longevidade. Em nome dessas, os indivíduos renunciam maciçamente às satisfações imediatas, corrigindo e reorientando seus comportamentos cotidianos. A medicina não mais se contenta em tratar os doentes: ela intervém antes do aparecimento dos sintomas, informa sobre os riscos que ele incorre, estimula o monitoramento da saúde, os exames clínicos, a vigilância higienista, a modificação dos estilos de vida. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 72-73).

É o indivíduo aberto para o futuro conjugado na primeira pessoa.

Quanto à valorização do passado e a preocupação com o futuro, o indivíduo hipermoderno se distingue bastante do pós-moderno: para ele bastava viver o presente, havia perda do sentido de continuidade, desvalorizava-se o passado e olhava-se com apatia para o futuro (LIPOVETSKY, 1983). O narciso, símbolo usado na obra “Era do vazio”, simbolizava o homem pós-moderno, símbolo do presente. O homem pós-moderno era apático (LIPOVETSKY, 1983, p. 37) e

indiferente a tudo (LIPOVETSKY, 1983). O da hipermodernidade não é tão indiferente e apático assim.

4.5 O indivíduo hipermoderno frente ao outro

Ao lado das paixões consumistas e competitividade do hiperindividualismo, reivindica-se cada vez mais o respeito ao diferente, a recusa de toda forma de desdém, depreciação e exige o reconhecimento do outro como igual na diferença. Lipovetsky fala da cultura do hiper-reconhecimento. Tudo isso dentro da cultura do bem estar individualista que convida a investir naquilo que emocionalmente é mais próximo, nos vínculos fundados sobre a semelhança (LIPOVETSKY, 2004).

Na época hipermoderna tudo que deprecia o “eu” e todas as negações do reconhecimento do outro são vistas como forma de opressão e violência. A bandeira que se levanta é a do reconhecimento público, da individualização e do respeito a esta. O tema do reconhecimento do outro é recorrente na hipermodernidade. A sociedade individualista inaugurou o tema do amor próprio que foi estendido ao outro (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004):

A modernidade do segundo tipo não se esgota no ímpeto solipsista dos apetites consumistas: na realidade, ela traz uma ampliação do ideal do igual respeito, de um desejo de hiper-reconhecimento que, recusando todas as formas de desdém, de depreciação, de inferiorização do eu, exige o reconhecimento do outro como igual na diferença. (LIPOVETSKY, SEBASTIEN 2004, p. 85).

Desde a pós-modernidade, o individualismo não supõe completamente abandono das relações sociais, não é um individualismo a-social, mas as relações sociais estão imbuídas do espírito da lógica da satisfação pessoal, da emoção e do critério da identidade. As pessoas se relacionam porque se sentem identificadas e beneficiadas individualmente. Na era do consumo, dissocializa-se os

indivíduos e correlativamente socializa-os pela lógica das necessidades e informações.

No período pós-moderno importava que o indivíduo fosse ele próprio, que se realizasse pleno e independentemente dos critérios do outro. O outro era visto nem como hostil, nem como concorrencial, mas indiferente, desubstancializado. (LIPOVETSKY, 1983). Na hipermodernidade há uma maior sensibilização para com o outro, dentro da lógica do consumo e do hiperindividualismo (grupos de viúvos, de lésbicas, de divorciados, etc).

Na obra *“A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos”*, Lipotevsky explicita bem que a ética da hipermodernidade não é a do dever, mas é a ética do bem-estar, indolor, porque exclui qualquer forma de sacrifício ou abnegação em prol do outro. Hoje fala-se muito em revitalização de valores e espírito de responsabilidade, mas isso não significa retorno da moral tradicional:

Assistimos à emergência de uma cultura inédita que difunde mais normas do bem-estar do que as obrigações morais supremas do ideal, de maneira que agora o rótulo ético está em todos os lugares e a exigência de se dedicar não aparece em lugar nenhum. (LIPOVETSKY, 2009b, p. XIX e XX).

Num resumo simplista, podemos sintetizar a metamorfose das virtudes éticas na hipermodernidade do seguinte modo:

1) Caráter individualista das preferências. Pensar somente em si não é visto mais como algo imoral. O referencial do eu conquistou direito de cidadania;

2) O altruísmo apresentado como princípio fundamental de valor é depreciado: “nada de sacrifício ou abnegação” em prol do outro;

3) Ética minimalista: o indivíduo não nega as obras beneficentes, mas apenas o ideal de doar-se a si mesmo. A solidariedade deve ser compatível com o ego;

4) Florescimento do humanismo filantrópico televisivo-midiático (teletons): a filantropia virou espetáculo,

emoção, há um êxtase ético. É a moral do sentimento e da mídia, que não cria vínculos de responsabilidade, não propõe conduta. É a moral da comoção e do instantâneo. (LIPOVETSKY, 2009b, p. 104-117;

5) O voluntariado cresce cada vez mais, mas dentro de um paradoxo: ao mesmo tempo em que há a erosão do ideal altruísta e legitimação da beneficência social nas ONGS, por outro, a glorificação do ego não condiz com a extinção do desejo de prestar serviços (LIPOVETSKY, 2009b, p. 117-122);

6) Voluntariado de outro tipo: desfavorecidos se tornam voluntários. EX: cegos ajudam cegos, alcóoltras ajudam alcóoltras, viúvos ajudam viúvos, etc. É um meio de prestar um autosserviço egoísta. Este voluntariado tem função terapêutica e está baseado no senso de identificação.

7) Tolerância e extremismo: indignação coletiva diante da violência e gosto por consumir violência (LIPOVETSKY, 2009b, p. 125-133).

Há o florescimento de uma ética hiperindividualista, dentro do espírito próprio da hipermodernidade.

4.6 O indivíduo hipermoderno e a religião

Há também na sociedade hipermoderna uma tendência de voltar à valorização do religioso e do sentimento de identidade. A era hipermoderna não põe fim à necessidade de apelar para tradições de sentido sagrado, ela apenas os rearranja mediante individualização, dispersão, emocionalização de crenças e práticas. Dentro do espírito da cultura liberal, as religiões *à la carte* aparecem como mais um produto a ser consumido, visando alcançar os benefícios individualizantes “A secularização hipermoderna não é somente irreligiosa, mas recompõe o religioso no mundo da autonomia, desinstitucionalização, subjetivo e afetivo.” (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 94).

4.7 O indivíduo hipermoderno: a lógica do paradoxo e a fragilização do “eu”

Nas páginas 82 a 84 da obra “*Tempos hipermodernos*”, Lipovetsky traça um perfil mais amplo do indivíduo hiper ou ultramoderno, mostrando que ele está fortemente marcado por paradoxos. É próprio da sociedade hipermoderna as normas antinômicas, o caos paradoxal, a desordem organizadora. É neste contexto que o indivíduo se enquadra.

O indivíduo hipermoderno está na lógica midiático-mercantil, na ordem da eficiência, mas também dos ideais relacionais, intimistas, amorosos e éticos (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004). A ultramodernidade é feita de extremos: o indivíduo hipermoderno é superativo, mas é igualmente afetivo e relacional, tem sensibilidade em relação ao outro, paixões do qualitativo e aspira vida equilibrada e sentimental. Aspira conciliar vida particular com profissional, trabalho com lazer.

O individualismo se manifesta hoje de diversas formas. O individualismo disciplinar e militante, heróico e moralizador, foi substituído por *um individualismo à la carte, hedonista e psicológico*, fazendo da realização íntima a principal finalidade das existências. Foi-se de um extremo a outro:

O importante é entender bem que é a própria lógica do individualismo e da desagregação das estruturas tradicionais de normatização que produz fenômenos tão opostos quanto o autocontrole e a abulia, o superempenho prometéico e a total falta de vontade. De um lado, mais tomada de responsabilidade; de outro, mais desregramento. A essência do individualismo é mesmo o paradoxo. Ante a destruição dos controles sociais, os indivíduos, em contexto pós-disciplinar, tem a opção de assumir responsabilidade ou não, de autocontrolar-se ou deixar-se levar. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 21).

Lipovetsky cita o exemplo da alimentação para falar a respeito da lógica paradoxal do indivíduo hipermoderno:

Observam-se tanto comportamentos individuais responsáveis (monitoramento de peso, busca de informação sobre a saúde, ginástica) que às vezes beiram o patológico pelo excesso de controle (condutas anoréxicas) quanto atitudes completamente irresponsáveis que favorecem a bulimina e a desestruturação dos ritmos alimentares. Nossa sociedade da magreza e da dieta é também a do sobrepeso e da obesidade. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 21).

Na perspectiva hiperindividualista, até a moral foi privatizada. Segundo Lipovetsky, não estamos vivendo no período pós-moral, mas pós-moralista. Isso significa que estamos num período em que alguns valores sobrevivem, mas são escolhidos de acordo com o gosto dos indivíduos, é a chamada moral a *la carte*: “Sociedade pós-moralista, não sociedade pós-moral; sociedade que exalta mais os desejos, o ego, a felicidade, o bem-estar individual, do que o ideal de abnegação”. Saímos de uma sociedade normatizada pela ética disciplinar da modernidade (como afirma Foucault) para uma ética ditada pela moda, cujos princípios são a renovação e a sedução permanentes. Do imperativo ‘você deve’, passa-se para o ‘é proibido proibir’, e uma lógica da ‘autenticidade’ se difunde com base na prerrogativa ‘seja você mesmo!’. Na moral sacrificial (antiga e moderna) nosso dever era cumprir com nossos deveres. Na hipermodernidade, nosso dever é ser feliz.

O frenesi do sempre mais não inibe a lógica do melhor e dos sentimentos. Os exageros da hipermodernidade são refreados pela exigência de melhor qualidade de vida e valorização dos sentimentos e da personalidade.

A autonomia frente à família, religião, partidos políticos, classes, fez com que o indivíduo se mostrasse cada vez mais aberto, cambiante, fluido e socialmente independente. Porém, acompanhando tudo isso, houve uma *desestabilização do eu* mais do que afirmação triunfante do indivíduo. Isso se revela nos sintomas psicossomáticos, distúrbios e vulnerabilidade psicológica dos indivíduos. Diante do enorme avanço da individualização e da pressão

da cultura do desempenho, o indivíduo se sente fraco, desinstalado, sente o peso do viver e há uma fragilização da personalidade. Assim afirma Lipovetsky:

À desregulação institucional generalizada correspondem as perturbações do estado de ânimo, a crescente desorganização da personalidade, a multiplicação de distúrbios psicológicos e de discursos queixosos. É a individualização extrema de nossas sociedades o que, tendo enfraquecido as resistências “a partir de dentro”, subjaz à espiral dos distúrbios e desequilíbrios subjetivos. Assim, a época ultramoderna vê desenvolver-se no domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo. Quanto menos as normas coletivas nos regem nos detalhes, mais o indivíduo se mostra tendencialmente fraco e desestabilizado. Quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, mais surgem manifestações de esgotamento e panes subjetivas. Quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso do viver. (2004, p. 83- 84).

A chamada fragilização da personalidade mostra que algo não vai bem com o indivíduo hipermoderno, imerso neste emaranhado de aparentes contradições e paradoxos. Diante disso, ele tenta preencher este vazio existencial consumindo não apenas objetos, mas aquilo que eles significam e representam. Consumir uma marca parece consumir uma identidade. Lipovetsky explicita claramente o que entende por hiperindividualismo

Para resumir, o homem da sociedade hipermoderna é um hiperindividualista. Esse é o conceito. Mas o que significa hiperindividualismo? Que ele é mais responsável pela sua própria existência. Ele tem menos proteção coletiva, das instituições. Ele está mais entregue a si mesmo, o que implica ter de se buscar a si e se auto-inventar. Portanto, como diz a pergunta, ele está mais frágil. Essa noção de fragilidade é uma noção capital para melhor entender qual a face desse novo indivíduo. Essa fragilidade tem uma medida que é o índice de suicídios, de depressão, de ansiedade, de consumo de medicamentos. Isso se mostra por toda parte: o indivíduo que é mais legislador de sua própria existência é também mais frágil do que antigamente. Ele sofre mais pressões do tempo, ora no trabalho, ora na vida privada. Isso faz com que o século 21 que se anuncia seja um século de novos conflitos, não

tanto de lutas de classe, mas de conflitos internos, dentro desse homem⁷.

4.8 O indivíduo hipermoderno sincrético e contraditório

O indivíduo hipermoderno herdou do pós-moderno a dimensão do sincrético: ele tem uma responsabilidade narcísica (LIPOVETSKY, 1983), obedece a múltiplas lógicas, nele há coexistência de contrários: fragmentação da personalidade; libertado da culpabilidade, mas angustiado e ansioso; preocupado com a saúde, mas arriscando em esportes perigosos e nas autoestradas; formado e informado nas ciências, mas dado a esoterismo, médiuns, gurus; descontraído com relação ao saber e ideologias, mas perfeccionista nas atividades desportistas; alérgico ao esforço e à renúncia, mas rígido nos regimes que se impõe; averso ao absoluto, mas regressando ao sagrado. Tudo está dentro do leque de escolhas e possibilidades individuais, nada é imposto, é a lógica flutuante (LIPOVETSKY, 1983).

Os comportamentos individuais estão na engrenagem do extremo: de um lado cuidam como nunca do corpo (higiene e saúde), de outro comportamentos patológicos, consumos anárquicos e comportamentais. O hiperindividualismo é ora prudente e calculista, ora desregrado, desequilibrado e caótico, regulador de si mesmo (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004). O indivíduo hipermoderno está num frenesi consumista, no *dopping*, nos esportes radicais, nos assassinatos em série, na bulimia e anorexia, na obesidade, nas compulsões e vícios, na moderação. Coincide com o *homo economicus* que procura maximizar seus ganhos (escola, sexualidade, religião, política, etc.) e coincide com a desestruturação de antigas formas sociais de comportamentos, com a maré de patologias, distúrbios e excessos comportamentais. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN

⁷ Entrevista concedida a César Fraga, 01/09/2011

2004). Sua felicidade é sacrificada pela insegurança frente ao futuro (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004).

Apesar de ser uma sociedade antimoralista, não é amoral. Vários valores são recuperados pelos indivíduos hipermodernos que aderem a eles não por coerção institucional ou disciplinar, mas por escolha individual. Direitos humanos, igualdade, democracia são alguns destes valores defendidos pelos hiperindivíduos.

5 CONCLUSÃO

É impossível não nos reconhecermos na sociedade que Gilles descreve e batiza com o nome de hipermoderna. A partir dos anos 80, com o avanço brutal da globalização e das novas técnicas de comunicação e informação, nossa sociedade adquiriu uma velocidade extraordinária, passando a interferir diretamente em nosso modo de pensar, agir e condicionando as nossas reações e modos de vida. Com a sua análise detalhada da realidade atual, Lipovetsky oferece uma importante contribuição filosófico-social para o homem contemporâneo, possibilitando que conceitos sejam revistos, comportamentos sejam compreendidos e os princípios inteligíveis da sociedade sejam decifrados.

Para o filósofo francês temos que analisar a sociedade atual com um olhar multifocal e pluridimensional. Ela está permeada de sincretismos, paradoxos e contradições característicos de uma realidade fragmentada e desacompanhada de referenciais universais, sejam eles institucionais ou normativos. Nesta nova ordem social e cultural, complexa e sedutora, valores e limites se entrelaçam.

Para o filósofo dos paradoxos, a sociedade hipermoderna está grávida de possibilidades e a todo momento dá à luz a realidades novas, muitas vezes paradoxais e contraditórias. Diante deste complexo fenômeno, a postura do filósofo deve ser a do equilíbrio. Não se deve nem diabolizar, nem

divinizar as características próprias deste período histórico, mas apenas constatá-las e apresentá-las conceitualmente. Sobre isso afirma Lipovetsky:

Diante da hipermodernidade há duas leituras, uma pessimista que analisa o fenômeno sob o signo do niilismo, nos dizendo que a hipermodernidade não tem mais limites, que quer apenas ser mais moderna, eficaz e competitiva. Ao mesmo tempo essa corrida para frente cria desigualdades e a democracia não tem mais nenhuma força, não restando senão o trabalho da hipermodernidade que leva a uma espécie de caos ou de selva, o que não é prazeroso. Mas há uma outra leitura possível e é a que eu proponho, que nos diz que a hipermodernidade é um momento paradoxal porque há tudo isso, mas, ao mesmo tempo, também há valores e costumes. [...]. O hiperindivíduo ainda tem crenças e se entusiasma com as coisas. Não com todas as coisas ao mesmo tempo. É um erro completo de diagnóstico dizer que não há senão a técnica e a busca da eficácia e da competitividade. Essa é uma leitura heidggeriana do mundo moderno. Creio que é uma leitura parcial, porque ela esquece que se no mundo moderno há esse aspecto da técnica e da competitividade, há também os valores humanísticos e democráticos.⁸

Para os mais pessimistas, a herança hiperbolizada que herdamos dos princípios fundantes da modernidade – especialmente o individualismo e o consumismo – promoveu uma revolução cultural e social, levando-nos a experimentar a segunda idade das trevas, marcada pela morte de todos os grandes valores humanos para dar lugar à lógica do individualismo, do consumismo de massa, do mercado, da tecnologia e da alienação. Segundo essa perspectiva de índole apocalíptica, a hipermodernidade coincide com a morte do próprio ser humano. Muitos comentadores do pensamento de Lipovetsky assumem esta postura:

Os aspectos engendrados e difundidos na Hiper-modernidade são geradores de um vazio existencial. A busca pela estética perfeita, pela mulher ou pelo homem perfeito e tudo mais ligado a essa perfeição descartável espelhada pela proposta alienadora da mídia,

⁸ Jornal Extra Classe. Entrevista concedida a César Fraga, em agosto de 2004. http://www.sinpro-rs.org.br/extraclass/ago04/entrevista_imp.htm.

causa o adoecimento, a ansiedade, o estresse e a depressão entre outras patologias sociais. O real passa a ser substituído pelo virtual, desta forma, as experiências da vida importantes para a maturidade e crescimento pessoal vão rapidamente se perdendo, dando assim maior importância às experiências platônicas conectadas e transmitidas pela virtualidade. Estamos freqüentemente sendo bombardeados por essa ditadura ideológica da Hiper-modernidade que propaga a anti-reflexão, estreitando a busca pelo entendimento da nossa existência, deturpando quem somos de onde viemos e para onde vamos. Estamos diante da involução humana, desarmados e a mercê do capitalismo, cultivando o caminho da nossa destruição. Tornamos-nos produtos da alienação e produtores da mesma. O ser humano com seu poder de assimilação se torna cada vez mais análogo a um animal irracional. Aqueles poucos que conseguem escapar desta manipulação estão à beira de um abismo e diante de um exército devastador de zumbis. Estamos constantemente sendo impedidos de questionar, vivemos na "segunda idade das trevas", precisamos novamente renascer. (SANGELES, 2009, p. 01).

Outros mais eufóricos enxergam na ultra ou hipermodernidade uma possibilidade de emancipação total, de democratização absoluta e de acesso aos instrumentos cibernéticos mais elevados. Para eles, estamos num estágio hiperemancipado da humanidade, cujos reflexos são percebidos em todos os setores da vida. Lipovetsky não é tão pessimista quanto o seu intérprete acima e nem tão otimista quanto ao futuro. Assim ele se expressa:

Sempre me opus ao canto de sereia de denúncias apocalípticas [...] pretendi esboçar um ensaio teórico sobre uma realidade plural, multidimensional, mas dificilmente vivida (inclusive pelos antagonistas declarados da modernidade) como se fosse um inferno absoluto. Sem dúvida, nosso universo social contém elementos que, simultaneamente, podem induzir-nos ao otimismo ou ao pessimismo (LIPOVETSKY, 2007, p. 5).

Diante da complexidade do momento presente, nosso filósofo considera precipitado demais emitir juízo de valor sobre uma sociedade que está em construção, cujos desdobramentos permanecem em aberto.

A era presentista está tudo menos fechada, encerrada em si mesma, dedicada a um niilismo exponencial. Dado que a depreciação dos valores supremos não é sem limites, o futuro continua em aberto. A hipermodernidade democrática e mercantil ainda não deu seu canto do cisne – ela está apenas no começo de sua aventura histórica. (LIPOVETSKY; SEBASTIEN 2004, p. 100).

O que se evidencia na sua detalhada análise do perfil do indivíduo hipermoderno é a ideia de que estamos numa realidade ‘aberta’, cujo horizonte de sentido se apresenta como indefinido e pleno de possibilidades. Por questão de prudência e coerência, Lipovetsky abdica de levantar juízos de valor sobre a realidade contemporânea, tão complexa e tão sedutora, porque a proximidade histórica dos fatos e acontecimentos pode cegar a visão dos que os vivenciam e pode levar a posicionamentos equivocados. Para ele,

[...] o papel do filósofo consiste em pensar o mundo em sua complexidade e por meio de duas coisas essencialmente: compreender a história do presente e, em segundo lugar, apontar os paradoxos da nossa época. A filosofia não está aí para dar lições, mas inteligibilidade para a compreensão do mundo e esclarecer de que forma vivemos.⁹

⁹ Entrevista ao globo universidade. <http://redeglobo.globo.com/globouniversidade/noticia/2012/10/entrevista-gilles-lipovetsky-aborda-o-papel-do-consumo-na-atualidade.html>

BIBLIOGRAFIA

BRAGA, Priscilla. **O processo da hipermodernidade**. 2010, 132 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luís Faria. Lisboa: Relógios d'água, 1983.

LIPOVETSKY, Gilles; SEBASTIEN, Charles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

_____. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de bolsa, 2009a.

_____. **A sociedade pós- moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Tradução de Armando Braio. São Paulo: Manole, 2009b.

_____. **A sociedade da decepção**. Tradução de Armando Braio. São Paulo: Manole, 2007.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**. São Paulo: Loyola, 1987.

ROJAS, Enrique. **O homem moderno**: a luta contra o vazio. Tradução de Wladir Dupont. São Paulo: Mandarim, 1996.

SÁNGELES, Karcio. **Hipermodernidade – a segunda idade das trevas**. 30 set. 2009. Disponível em: <<http://www.portaldapsique.com.br>Portaldapsique.com.BR/

Artigos/hipermodernidade a segunda idade das trevas.>
Acesso em: 10 mar. 2013.

VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

CARACTERIZAÇÃO DA MORTE NAS DIMENSÕES ÔNTICA E ONTOLÓGICA

CHARACTERIZATION OF DEATH REGARDING ONTIC AND ONTOLOGICAL DIMENSIONS

Artur Nelson de Oliveira^{*}

RESUMO

A morte é um grande enigma que assombra os seres humanos. Diante dela cessam-se as palavras e predominam os sentimentos como o desespero, o inconformismo, o medo e o luto. Há uma tendência na contemporaneidade de manter sempre distante a realidade da morte, criando nos seres humanos uma falsa sensação de infinitude. Hoje, mais do que nunca, urge a necessidade de se refletir sobre a morte, lidando com as verdades puras do fato, evitando qualquer explicação infundada sobre o assunto. O presente artigo intentou discorrer, por intermédio de uma revisão bibliográfica, sobre o tema da morte na atualidade, buscando uma compreensão puramente ontológica-existencial desse fenômeno a partir de uma circularidade hermenêutica que fez emergir o sentido ontológico a partir do ôntico, sentido esse caracterizado como um fenômeno puramente existencial, sempre possível de se efetivar, que possibilita a experiência do vazio, do nada que funda a própria existência. Contudo, para que se alcançasse o sentido ontológico-existencial da

^{*} Graduado em Filosofia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra e graduando em Teologia pela mesma instituição. Endereço para contato: Rua Virgilino Cunha 700. Bairro Boa Vista. CEP 38705-144. Fone: 34-3822-7658 – Patos de Minas MG. artur_tury@hotmail.com

morte, foi preciso renunciar à compreensão ôntica ou ainda metafísica (teológica) desse fenômeno que remete ao além da morte, se existe ou não outra vida.

Palavras-chave: Morte. Ôntico. Ontológico.

ABSTRACT

Death appears like a riddle that scares human being. Before it there are no words of explanation and the despair, fear and mourning take place. Nowadays there is a tendency to keep the reality of death to creating in the human being the false sensation of infinitude. Today, more than ever, the necessity to reflect about the death is brought forward in order to dealing with the truth itself, avoiding any trivial explanation of the fact. The present article aims to talk about the theme of death at the present time looking only for an anthological-existential comprehension of this phenomenon, through an bibliographic revision, grounded in a circular hermeneutic that bring into focus its ontological meaning having as starting point the "ontic", this meaning is characterized as always-possible pure existential phenomenon that enables the experience of emptiness, of nothingness that gives ground to the existence. Nevertheless, in order the reach the ontological existence meaning, was necessary to renounce the ontic or metaphysical (theological) understanding of this phenomenon that indicate something beyond death, in case exist or not another life.

Keywords: Death. Ontic. Ontological.

1 INTRODUÇÃO

A morte inquieta a todos, ela incomoda, ela perturba. O homem, ao defrontar com esse assunto, logo se vê tentado a desviar o foco da conversa e ocupar-se com outras coisas. A ideia de morte não lhe agrada. Muita gente tem a sensação de que falar sobre a morte é como trazê-la para mais perto de si. As pessoas tendem a negá-la no cotidiano, exaltando o valor da vida e diminuindo o sentido da morte. Blank (2000, p. 58) ressalta que o “[...] interesse, despertado ultimamente pela questão da morte, ainda é muito limitado. A fuga domina abertamente. Não gostamos de falar da morte.” Vida e morte parecem contraditórias à razão humana, como pensavam os antigos estoicos¹⁰, “Se tu estás aqui, a morte não está e, quando a morte estiver aqui, tu não estarás. Portanto, vocês não têm nada em comum.” (ŠPIDLÍK, 2008, p. 109).

Quem nunca presenciou a morte de um conhecido, de um amigo ou de algum ente querido e indagou o porquê de algo tão terrível? Terrível porque cotidianamente o ser humano busca refugiar-se dela. Falar sobre a morte é sempre uma experiência penosa, pois significa tocar no insondável, no desconhecido, no misterioso. Interessante perceber que, por mais artificios que se use para ignorá-la, o homem não a desconhece e isso o apavora.

O assunto da morte tornou-se tabu na sociedade. Acredita-se que pensar a morte é como trazê-la para mais perto de nós. Por isso há um anseio na contemporaneidade por combatê-la. A ciência e a técnica muito têm se dedicado a desenvolver meios de eliminá-la ou, no mínimo, de adiá-la, porque a tem como uma grande inimiga. Becker (1973, p. 09) salienta que:

¹⁰ O chamado *estoicismo antigo* (os “velhos estoicos”). Foi fundado por Zenão de Cício e teve como principais figuras, Ariston de Quíos, Cleanto e Crisipo. (MORA, 2004, p. 912).

[...] a idéia (sic) da morte, o medo que ela inspira, persegue o animal humano como nenhuma outra coisa; é uma das molas mestras da atividade humana – atividade destinada, em sua maior parte, a evitar a fatalidade da morte, a vencê-la mediante a negação, de alguma maneira, de que ela seja o destino final do homem.

Mas, afinal, o que é a morte? Apesar de todo sentimento de aversão a ela, as pessoas quando pungidas a responder a essa pergunta sempre tendem a defini-la por meio de uma compreensão superficial do que ela realmente é. Isso porque não estão habituadas a refletir sobre ela, por preferirem iludir-se a seu respeito.

De fato, a cada dia, as pessoas deixam-se convencer pela ilusão da eternidade da existência, vivem como se não tivessem que morrer. Como se a morte fosse apenas um ‘faz de conta’ na vida.

Contudo, por mais que se queira acreditar numa possível imortalidade, a morte insiste em provar o contrário, revelando-se como a única certeza existencial. Ela está aqui, está ali, está aí, está por toda a parte. É preciso falar da morte, lidar com essa realidade que assola a existência a partir do que ela realmente é em si mesma, sem rodeios ou ‘achismos’.

A motivação pelo tema surge justamente na heurística de compreender a morte, assunto tão pouco discutido, porém, muito intrigante, que envolve pessoas de todas as idades, etnias e crenças, justamente por ser uma realidade a qual todos terão que enfrentar algum dia.

Tenciona-se nesta pesquisa, a partir de uma revisão bibliográfica, discutir a morte como fenômeno existencial, como uma realidade pertinente a cada ser humano, tomando por base Martin Heidegger (1889-1976) na sua circularidade hermenêutica que faz emergir o sentido ontológico a partir do ôntico.

Não se pretende com este estudo refletir o que está além da morte, se existe ou não outra vida, mas buscar uma compreensão ontológica e não simplesmente ôntica ou ainda metafísica (teológica) desse fenômeno.

O estudo aqui realizado constitui resultado de uma árdua e prazerosa aventura compenetrada no pensamento de Heidegger, sem dúvida um dos maiores pensadores de nossa época pela originalidade de seu pensamento e sua grande contribuição para compreender o ser humano.

O presente artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla, a qual resultou na elaboração de um trabalho de conclusão de curso de Filosofia intitulado *A morte como possibilidade mais própria do ente humano no mundo*, elaborada pelo mesmo autor.

2 DO SENTIDO ÔNTICO PARA O ONTOLÓGICO

A morte se faz presente no dia a dia do homem. Mesmo tentando contornar essa situação, o homem se vê obrigado a ter que lidar com ela, ou seja, a todo instante, querendo ou não, ele esbarra com a morte. Contudo, sob um enfoque fenomenológico, pode-se afirmar que a maioria das pessoas vê a morte apenas no seu sentido ôntico. O grande desafio é buscar também o seu sentido ontológico. Mas, afinal, o que seriam esses sentidos ôntico e ontológico da morte?

O primeiro sentido (o ôntico) tem por base o cotidiano, de como ela se manifesta; a morte como fator externo, de como nos referimos a ela. Já o segundo (o ontológico) refere-se ao que ela diz ser em si mesma. Entretanto, o ôntico é a base para o ontológico, ou seja, só entendemos o que é a morte em si mesma na medida em que podemos percebê-la na cotidianidade. Assim, os aspectos ôntico e ontológico da morte se correlacionam, ficando o aspecto ôntico como base e o ontológico como fundamento (GOMES, 1999). Esse movimento do ôntico para o ontológico e do ontológico para o ôntico representa respectivamente a circularidade hermenêutica.

Onticamente, pode-se pensar a morte por meio de diversos aspectos, conforme ela se revela no dia a dia e, a

partir desse sentido ôntico, pode-se igualmente buscar um sentido ontológico para ela.

O primeiro é como causa externa. Procura-se no cotidiano algo externo que provoque, e ao mesmo tempo, justifique a morte; ou seja, o homem deixa ser convencido de que algo exterior ameaça a todo tempo o seu existir, seja por alguma enfermidade, pela violência ou por outros males. Ontologicamente, deixa de ser, porque sendo, está gradativamente deixando de ser (GOMES, 1999), isso significa dizer igualmente que “[...] a pre-sença¹¹ é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 1998, p. 256). Toda força exterior ao homem, considerada ‘ameaçadora’, apenas aciona o que se pode chamar de ‘dispositivo de morte’, que está intrínseco no homem. A doença, por exemplo, é temida porque pode, se não tratada, levar à morte, entretanto, ela só leva à morte porque o homem tem por natureza a característica de ser frágil. Assim, a doença não mata, apenas provoca a morte. Daí a necessidade do homem de se cuidar a todo tempo. Por isso Heidegger coloca o ser humano como ser de cuidado.

O cuidado foi tomado como conceito da totalidade do todo estrutural do ser-aí. No cuidado este ente se compreende desde já lançado e abandonado no mundo. Nessa condição, o ente que eu mesmo sou não pode contar com coisa alguma que não seja ele próprio, vê-se sempre como ser em risco, ameaçado de deixar de ser. Não há por que buscar explicação fora do fato de ser-no-mundo, vê-se como facticidade. Como o cuidado, o ser-aí apenas é aí (existe) e é enquanto existe, se não se cuida deixa de ser. (GOMES, 1999, p. 16-17).

Outra compreensão ôntica da morte pode ser entendida na perspectiva biológica. “O homem nasce, cresce, se desenvolve, madura, envelhece e morre.” (BOFF, 1991, p. 35). Inicia sua vida com um alto potencial dinâmico, que,

¹¹ Em *Ser e Tempo*, o termo “pre-sença” que significa ao mesmo tempo “Dasein” é traduzido em geral para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”. Heidegger utiliza tais expressões para se referir ao modo próprio de ser do ente humano, em sua existência.

porém, vai se desgastando à medida que vai envelhecendo. A morte é concebida como fim desse ciclo, como ruptura do equilíbrio biológico e físico-químico indispensável à manutenção da vida (ENCICLOPÉDIA BARSÁ, 1993).

A morte, nessa perspectiva, é considerada a mais 'natural', visto que o homem está condicionado às leis físicas e biológicas. Por isso, quando uma pessoa idosa falece, é comum os outros encararem tal realidade com maior naturalidade, uma vez que, inconscientemente, é aceitável a todos a ideia de que a velhice representa o limite do organismo humano.

À definição biológica da morte e à vontade lógica da razão corresponde uma forma ideal e padronizada da morte, a chamada morte "natural". Trata-se de uma morte "normal", porque acontece ao "final da vida". Seu conceito surgiu da possibilidade de ampliar os limites da vida: viver se torna um processo de acumulação, e a ciência e a técnica entram em jogo nessa estratégia quantitativa. (BAUDRILLARD, 1996, p. 218).

A morte aqui entendida está intrinsecamente ligada à velhice, e, se por acaso, alguém morre antes de atingir tal fase, acredita-se ter morrido prematuramente (GOMES, 1999). Pode-se perceber certo conformismo nas falas das pessoas diante da morte de um idoso: 'fulano descansou', 'viveu o bastante', 'estava sofrendo muito' etc. Percebe-se, pois, que a morte aqui entendida está situada sempre no término da vida, como o findar de uma longa caminhada, 'morre quem é velho', segundo pensa a cotidianidade. Ontologicamente, não existe morte prematura, ela é iminente ao homem, ela pode acontecer a qualquer momento (GOMES, 1999).

Essa ideia de ter a morte sempre no fim da vida remete o homem a outro sentido ôntico da morte: o de propensão. O fruto de uma árvore está propenso a amadurecer, em analogia a isso, a vida humana também. Ao nascer, o ser humano está inclinado a, segundo pensa a cotidianidade, viver a vida ao máximo, aproveitando todas as oportunidades que lhe são postas. O homem sonha, projeta, trabalha e vai

cursando sua existência na tentativa de adiar a morte. “Como se cada pessoa tivesse seu pequeno esquema de vida impresso, sua ‘expectativa normal’ de vida, no fundo ‘um contrato de vida’.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 219).

Mas, então, por que crianças, jovens e adultos ainda continuam a morrer? Essa pergunta conduz o homem a pensar o sentido ontológico desse fato. Morrem porque a morte não avisa a hora, nem dia e nem local que chegará. De certa maneira, o ser humano está condicionado a morrer. É sempre surpreendido por ela, porque uma vez sendo, está ameaçado de deixar de ser a qualquer momento (HEIDEGGER, 1998). A morte não obedece a um tempo cronológico, não se pode pensá-la apenas no fim da vida, como sugere a perspectiva biológica; a morte está pronta a acontecer a qualquer instante. Heidegger enfatiza que, uma vez existindo já se é bastante velho para morrer, ou seja, o homem mal nasceu e já começa a morrer (BLANK, 2000).

Com o avanço da ciência e da técnica, é possível hoje, aumentar em nível considerável o tempo de vida das pessoas. A medicina tem se esforçado cada vez mais para prolongar a existência, numa luta incessante contra a lei biológica na qual está condicionado todo ser vivo (NADEAU, 2005). Frei Rogério Pereira Xavier OFM, salienta que

[...] nas ciências biomédicas, a morte toma contornos de desafio. Tal qual a intrigante esfinge da tragédia grega de Édipo, a morte apresenta-se de forma misteriosa e pronuncia sua ameaça: “Decifra-me ou te devoro!”. A ciência, inebriada por desafios, mantém-se aguerrida nessa heurística, nessa sede de desvendamento de mistérios, de ultrapassagem de limites, de superação da dor, do sofrimento e de postergação da morte. (XAVIER, 2010, p. 41).

O fato é que a medicina tem a morte como uma grande vilã. A preocupação por busca de meios para adiar a morte é crescente entre os profissionais de saúde e vai desde o uso de remédios mais simples até os mais sofisticados aparelhos capazes de diagnosticar, de tratar ou até mesmo de prever doenças futuras (BAUDRILLARD, 1996). A ciência

tem desafiado cada vez mais a própria natureza humana: os transplantes e até mesmo o uso de órgãos artificiais são a prova disso, e tem sido utilizado constantemente para evitar a morte dos pacientes (OLIVEIRA; PASETO, 1986). Para Baudrillard (1996, p. 218), a

[...] ciência e a técnica não vêm de modo algum realizar um desejo original de viver o máximo possível – é a passagem da vida ao capital-vida (a uma avaliação quantitativa), mediante a simplificação simbólica da morte, que só suscita uma ciência e uma técnica biomédica de prolongamento da vida.

Contudo, apesar do considerável esforço da medicina para tardar a morte, há certa discussão de quando ela considera morto algum paciente. Se antes a morte era efetivada pela cessação da respiração, com o avanço da técnica, é possível, hoje, a respiração artificial, colocando em dúvida esse antigo critério (ŠPIDLÍK, 2008). Há quem defenda que só se pode declarar óbito se o coração cessar seus batimentos, entretanto, já foi observado que o coração uma vez parado pode voltar a pulsar novamente em certos casos. Os médicos preferem hoje considerar uma pessoa morta somente quando o cérebro para de funcionar, o que chamam de ‘morte cerebral’. Defendem isso, visto que ele é responsável pelo funcionamento de todo o organismo (ŠPIDLÍK, 2008). Contrapondo-se à ideia clínica de morte cerebral, existe outra opinião sobre o momento preciso em que a morte se consuma, o que chamam de morte vital. “É preciso constatar a morte vital, isto é, a cessação definitiva dos fenômenos vitais. Só quando há uma perda irreversível das funções vitais, a pessoa pode ser considerada morta.” (MAZZOTI et al., 1997, p. 112). Há, entretanto, questões morais entrelaçadas a esse discurso, as quais, frente ao intuito do autor, não serão abordadas no âmbito deste artigo. Pelo sentido ôntico, pensar a ciência como possuidora do segredo da imortalidade é inviável, visto que a morte, em seu sentido ontológico, está sempre disposta a acontecer, ela é a última possibilidade de todas as possibilidades. Pode-se dizer, conforme Gomes (1999, p. 127), que

[...] a morte é o “preço da existência”, é a “pena”, lembrando Anaximandro, que é imputada ao ser determinado pelo fato de ser determinado, por ele trazer em si o princípio da indeterminação, do deixar de ser. A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí tem que assumir sempre.

Outra compreensão ôntica da morte é tida na perspectiva cristã. A morte está aqui intimamente associada ao mistério pascal. A morte de Cristo na cruz confere aos cristãos um sentido para a morte. O morrer torna-se a ponte, uma passagem, uma cisão entre a existência neste mundo com a vida eterna que se há te ter.

Não é apenas o nome da morte que se muda, mas sua própria natureza. Disse o filósofo que o homem nasce para morrer. Essa frase, tomada literalmente, é a exata antítese da visão cristã; interpretada, porém, à luz da fé, é a formulação perfeita do próprio mistério cristão. [...] Com o Espírito que não podia morrer, Cristo matou a morte que matava o homem [...] ele triunfou sobre a morte. (CANTALAMESSA, 1992, p. 18-19).

O fato de Cristo ter vencido a morte pela ressurreição desperta nos cristãos, pela fé, a ideia de que esse mundo é passageiro e que a morte é apenas o crivo, a passagem para outra vida denominada eterna. “A morte perdeu seu agulhão, como serpente cujo veneno agora é capaz apenas de fazer a vítima dormir durante algum tempo, sem matá-la, porém.” (CANTALAMESSA, 1992, p. 20). Portanto, o morrer dos cristãos e cristãs é um morrer com Cristo (Rm 6, 8). “Nesse contexto a morte de Jesus é vista e proclamada como o evento salvífico único e fundamental.” (TAMAYO, 2009, p. 400). Oliveira e Paseto (1986, p. 25) elucidam esse sentido de passagem que a morte assume para a vida eterna, ressaltando que:

[...] a nossa vida compreende duas partes: temporária e eterna, e a passagem de uma para outra chama-se morte. É através do estudo dessa passagem que se tem conhecimento de todos os fatos. Podemos comparar este estágio a uma ponte que liga dois países. Quando você inicia a caminhada para transpo-lo, está saindo de

um país e, quando termina, está chegando no outro. Nessa passagem, à medida que você caminha, se distancia de um e aproxima-se do outro. A morte é exatamente igual. Essa caminhada em relação à morte é conhecida como morte aparente e está relacionada à perda total ou parcial das atividades externas ou físicas. Nesse momento, a pessoa está passando pelo estágio de transladação. Isso quer dizer que a morte não é o término e nem o princípio, mas a mudança da vida temporária para a vida eterna.

Onticamente, pensar a morte como passagem para outra vida remete o homem a uma ideia de recompensa que justifique e ao mesmo tempo confira sentido ao seu existir na terra. O que motivaria, por exemplo, a vida do homem, bem como sua conduta na terra? Justamente a crença por um juízo final no qual a justiça divina separará os bons dos maus (BOFF, 1991). A esperança no âmbito de um 'futuro absoluto' permite ao homem pensar que todos os seus sofrimentos serão recompensados (POLITI, 1995). O sentido ôntico desse aspecto da morte como passagem também leva o homem a crer numa possível perpetuação da consciência, visto que a morte não representará mais o fim, mas o início de uma nova vida. A morte entendida sobre esse prisma é encarada pelo ser humano com um tom maior de conformismo. Por isso, a maioria das pessoas, ao terem que falar da morte, tendem sempre a tratá-la sob o enfoque religioso.

Pensar o lado Ontológico disso é, ao mesmo tempo, desmascarar tal concepção. Existir já pressupõe o fato de ter que morrer. O homem se vê sozinho, abandonado em sua existência, com os outros ele apenas se relaciona, mas vê-se obrigado a lidar com seus problemas, suas angústias, seus desequilíbrios e suas contradições de maneira própria e só a morte se revela como realidade mais própria, uma vez que ela está instalada dentro de cada ser. É preciso que o homem se reconheça como um ser-para-a-morte¹². A ideia

¹²Dizer que o homem é um ser-para-a-morte significa que ele já nasce ordenado para a possibilidade da morte. A ordenação para a possibilidade da morte não significa pensa-la ou espera-la como um evento futuro, mas

de morte lhe é estranha e não querendo admitir que um dia sua existência chegue a um fim, busca refugiar-se disso.

Quando a morte é encarada no rigor do sentido religioso-cristão, embora ela seja assumida autenticamente por o homem reconhecer-se um ser para a morte, ainda assim ela continua sendo compreendida na dimensão ôntica, porque ao se falar dela nesse sentido aponta-se sempre para algo além dela¹³. Exemplo disso são os grandes místicos da Igreja, que souberam ter a morte sempre como aliada à vida, como desejo e ao mesmo tempo como meta. A morte é aqui 'louvada', 'desejada' e sempre muito bem vinda, afinal, para eles, só pela morte é que se chega a Deus e se acaba com o sofrimento. São Francisco de Assis¹⁴ (1981, p. 71-72) em seu Cântico das Criaturas¹⁵ bendiz a morte com estes versos:

Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã a Morte corporal,
Da qual homem algum pode escapar.

Ai dos que morrerem em pecado mortal!

aceitá-la como uma possibilidade sempre possível de realização que reside no íntimo da existência pessoal. (OLIVEIRA, 2013, p. 13).

¹³ Embora os místicos assumam com todas as suas conseqüências a morte, eles continuam colocando o foco além dela. Na dimensão ontológica não temos como afirmar um sentido para a morte fora dela mesma como fenômeno existencial.

¹⁴ São Francisco de Assis nasceu em Assis (Itália), no ano de 1182. Depois de uma juventude leviana, converteu-se a Cristo, renunciou a todos os bens paternos e entregou-se inteiramente a Deus. Abraçou a pobreza para seguir mais perfeitamente o exemplo de Cristo e pregava a todos o amor de Deus. Formou os seus companheiros com normas excelentes, inspiradas no Evangelho, que foram aprovadas pela Sé Apostólica. Fundou também uma Ordem de religiosas (Clarissas) e uma Ordem de Penitentes Seculares; promoveu a pregação da fé entre os infiéis. Morreu em 1226 (CONTI, 1984).

¹⁵ "Quase moribundo, compôs São Francisco o Cântico das Criaturas. Até ao fim da vida queria ver o mundo inteiro num estado de exaltação e louvor a Deus. [...] A última estrofe, que acolhe a morte, foi composta no começo de outubro de 1226." (ASSIS, 1981, p. 70).

Felizes os que ela achar
Conformes à tua santíssima vontade,
Porque a morte segunda não lhes fará mal!

Essa estrofe alude a uma saudação de boas vindas que o autor dirige à própria morte. Não se trata aqui de uma elevação espiritual ou de uma exortação sobre o tema da morte em geral, mas exprime um encontro existencial do poeta com sua própria morte, um encontro com o ‘fato da morte’, e uma espécie de celebração merecida por tal conjuntura (LECLERC, 1977). Saudar a morte como ‘irmã’ é reconhecer que há entre ela e o homem um estreito laço de parentesco; é reconhecer que o ‘totalmente diferente’ da morte é uma realidade que não é estranha ao ser humano. Assim, a morte não se revela como sombria para os místicos, mas é marcada por um alto grau de conformismo. Santa Tereza de Ávila¹⁶ (1515 - 1582) teve essa ideia bem clara ao afirmar que “Consolo grandíssimo é ver morte que tão certa segurança nos dá de se tornar vida para sempre.” (TEREZA DE JESUS, 2008, p. 1272). Percebe-se, pois, que a morte encarada pelos místicos é traduzida por uma conformidade profunda, nascida do coração, com a própria necessidade de morrer, conformidade que abre a existência à sua plena dimensão.

Ainda dentro da perspectiva cristã da morte, encontra-se uma forma bastante peculiar de morrer, o martírio. Prática comum entre os primeiros cristãos em dar testemunho de Cristo numa atitude heroica, derramando seu sangue por Ele (LACOSTE, 2004). Pode-se, igualmente, considerar mártir quem morre por uma causa justa ou por alguém (POLITI, 1995). O martírio, onticamente, pressupõe a morte do próprio ser no lugar do outro. Como exemplo, pode ser citado São

¹⁶ Nasceu em Ávila (Espanha) no ano de 1515. Tendo entrado na Ordem das Carmelitas, fez grandes progressos no caminho da perfeição e teve revelações místicas. A doutrina profunda que escreveu em seus livros é fruto das suas experiências místicas. Morreu em Alba de Tormes (Salamanca) no ano de 1582 (CONTI, 1984).

Maximiliano Kolbe¹⁷ (1894-1941), que, durante o nazismo alemão (1933-1945), deu a sua vida em favor de um pai de família, morrendo no campo de concentração de Auschwitz (MAGNO; CALÓ, 1976). Ora, ontologicamente, assumir a morte do outro é impossível, visto que

[...] a morte, se revela como algo muito próprio deste ser-aí determinado, porque pode-se, é certo, morrer por outro, mas não se pode assumir a morte dele. A morte, caracterizada como possibilidade do ser-aí, é algo muito próprio desse ente. Cada ser-aí determinado deve assumir a própria morte. Nesse sentido pode-se dizer, de fato, que só assistimos a morte do outro, mas nunca podemos fazer experiência da mesma. Ela se dá de forma absolutamente individual e jamais compartilhada. (GOMES, 1999, p. 125).

Outro sentido ôntico que a morte acaba assumindo dentro da visão cristã é retratado pelo inconsciente popular, que cria certas imagens assustadoras para a morte como uma terrível figura encapuzada, trazendo na mão um alfanje (OLIVEIRA; CALLIA, 2005). O alfanje lembra de imediato um antigo simbolismo agrário, à hora da colheita, então a morte ceifa o trigo assim como virá um dia ceifar a vida humana. Isso gera espanto e ao mesmo tempo medo nas pessoas. Outra figura que a morte assume é a do esqueleto. As pessoas têm certa aversão ao se depararem com a figura de uma caveira ou algo do tipo, justamente porque associam essas imagens à morte. Ora, ontologicamente, a morte é em si mesma o que ela é. Ela não tem cara de nada a não ser dela mesma, ou seja, ela não admite uma figuração antropomórfica (OLIVEIRA; CALLIA, 2005).

A morte pode ser também abordada onticamente pela cotidianidade e pelo aspecto trágico. A ideia que se faz de morte aqui é como se ela representasse um mal diante do bem denotado pela vida. Por que a morte violenta, acidental,

¹⁷ Padre Maximiliano Kolbe, mais conhecido como prisioneiro nº 16670 de Auschwitz ficou conhecido por morrer no lugar do sargento Francisco Gajowniczek, condenado a morte no campo de concentração (MAGNO; CALÓ, 1976).

aleatória provoca tanta indignação e inconformismo? (BAUDRILLARD, 1996). É curiosa a diferença de como as pessoas reagem diante da morte provocada por alguma fatalidade e da morte encarada no sentido biológico ou natural. A primeira gera nas pessoas um sentimento de inconformismo, espanto. 'Por que agora?' 'Por que teve que ser assim?' Essas expressões revelam tamanha indignação do homem frente à morte provocada por alguma tragédia. Já a segunda, como já exposto, é mais aceita por todos. A morte catastrófica espanta a todos porque escapa à razão 'natural', ela torna-se objeto de exploração pela mídia, justamente pelos sentimentos conflitantes que despertam nas pessoas (BAUDRILLARD, 1996). Basta assistir ao noticiário para ser notificado das mortes trágicas das últimas horas. É, então, o homem envolvido por esse aspecto trágico porque este extrapola a ordem natural da morte.

O sentido ontológico da morte provocada pela tragédia consiste justamente no fundamento de que as pessoas não entendem que nasceram para morrer, que possuem em seu ser a marca da finitude. Assumir o ser de finitude, para o homem, é acatar a iminência da própria morte e aceitar o seu acontecer dentro do campo da incompletude (GOMES, 1999).

Pensar a morte como uma lei natural à qual está condicionado todo ser vivo é outro sentido ôntico que a morte assume. Ora, se se admite tal lei, tem-se que buscar na natureza ou em Deus a causa que a justifique. Contudo, ontologicamente, pode-se encontrar outro princípio, tendo a morte como marca do ser. Logo, tudo que existe está condicionado a deixar de ser.

Percebe-se, pois, que toda a maneira de se compreender a morte na cotidianidade se limita apenas a uma compreensão do sentido ôntico da mesma, ou seja, restringe apenas a uma percepção do que a morte diz ser, de como ela se revela. As pessoas no cotidiano negam o pensar a morte, mas quando surpreendidas com a pergunta 'o que é a morte?' tendem a defini-la a partir do que elas entendem ser a morte, e como observado, sempre uma compreensão

voltada para o sentido ôntico da mesma. Nota-se, pois, que elas se restringem e se acomodam apenas a esse sentido, não buscando algo a mais, algo que o fundamente.

Ora, o fundamento do ôntico é justamente o ontológico, sentido este que poucas pessoas buscam conhecer e que se refere ao lado oculto de tudo o que se mostra ser. Compreender a morte no sentido ontológico é ao mesmo tempo desmascarar tudo o que dela sabemos ser no sentido ôntico, uma vez que o ontológico revela aquilo que estava oculto, o que estava 'maquiado' por trás do ôntico. A morte compreendida no sentido ontológico é um fenômeno existencial, isto é, ela pertence à existência.

3 CONCLUSÃO

A indagação sobre a morte, do que ela é em si mesma é na verdade uma pergunta ontológica, afinal, o que se pretende é a busca de sua essência. Assim sendo, a procura pela compreensão da morte a partir de seu sentido ontológico logrou, ao término deste estudo, no descobrimento do que a morte, vista sob esse enfoque, significa. Para isso, foi preciso partir da concepção cotidiana da morte e todas as formas de interpretar o fenômeno no cotidiano, com o intuito de desmitificá-la para que se pudesse chegar a uma resposta precisamente ontológica à indagação do que é a morte. Conforme esta pesquisa salientou, o ôntico é a base para o ontológico e esse nível, por sua vez, é o fundamento do ôntico. Assim sendo, é necessária uma busca pelo segundo, que se encontra velado no primeiro. E isto constitui o próprio ato de filosofar, o de buscar o que existe, mas que poucos conseguem enxergar. É como tirar a máscara, e aquilo que se encontrava 'escondido' vem à tona, revelando-se como verdade para muitos desconhecida.

Com frequência, a compreensão do sentido ontológico da morte torna-se dificultosa, justamente pelo fato de este ser

tão óbvio e revelar a cada ser humano a verdade nua e crua do seu sentido para a existência. Ontologicamente, a morte não pode ser vista como biológica, como fatalidade, como passagem entre tantos outros modos que a cotidianidade a concebe. A morte sob esta perspectiva revela-se como possibilidade, mas não como mera possibilidade de acontecer ou não acontecer, mas como possibilidade irreversível e insuperável de poder ser sempre agora. Nesse sentido, a morte não se limita apenas ao fim da vida, mas se faz presente a cada instante, o viver torna-se um constante morrer.

O ser humano, ao tentar ignorar tal realidade, está, na verdade, propondo uma fuga daquilo de que não se tem como fugir. A morte uma hora chega de qualquer jeito, por mais que o indivíduo insista em negar isto. O sentido ontológico da morte obriga o ser humano a se reconhecer como um ente vocacionado a morrer.

Diante da certeza da morte não adianta a fuga. Independentemente dos diversos modos que ela possa ser concebida na cotidianidade uma hora ela vai se efetivar, ela é uma constante ameaça. Ao tentar fugir da morte está, o ser humano, na verdade, fugindo de si mesmo. Essa fuga da morte se fundamenta no medo que ela desperta no ser humano, medo do fim, do nada que ela revela ser ontologicamente.

O medo diante da morte nessa perspectiva é inegável, pois ele não vê nada além dela que possa abrandá-lo. Toda a melancolia não ocorre de fatos externos, mas por seu próprio e iminente falecimento. A morte, em seu sentido ontológico, obriga o homem a encará-la naquilo que ela representa, de fato, o nada em si.

Se o ente humano aceitasse resignadamente a realidade da finitude, talvez não precisasse ficar buscando alternativas de fuga à morte. Vivenciar a própria morte a cada instante não é ficar contando frações do tempo, mas viver com alegria. Todo passeio é bom porque ele termina, senão não seria passeio, seria morada definitiva. E nós estamos no

mundo a passeio. Lutar contra esse fato é produzir sofrimento desnecessariamente.

Bom seria se cada ser humano tivesse clareza e aceitação do fenômeno da morte. Talvez esse ente, ciente do que ela realmente seja para sua existência, ou seja, através de uma compreensão ontológica dela - se distanciaria de toda explicação ôntica referida à mesma, devido à percepção da superficialidade de suas respostas - lançando-se autenticamente em seu modo específico de ser em sua existência: a própria finitude. Conceber a morte em seu sentido ontológico exige, pois, de cada ser humano um movimento de libertação da comodidade do que se conhece sobre o fenômeno e lançando mão de sua ressignificação no cotidiano. Nesse sentido, a morte nunca será entendida como algo metafísico, como algo além dela mesma, mas tão somente como um fenômeno puramente existencial que possibilita a experiência do vazio, do nada que funda a própria existência.

O intuito de querer decifrar a morte não logrou no findar deste trabalho uma descrição quantitativa do que esta representa, a não ser o nada em si mesmo. Entender isto é, ao mesmo tempo, compreender a transitoriedade do existir. Realmente, morrer é a arte de aprender a viver, como Montaigne já dizia, uma vez que não se pode escapar da morte. O aprender a viver obriga o ser humano a se entender com a morte, compreendendo-a como fenômeno da vida, sem ficar buscando meios de ignorá-la. Afirma Teles (2009, p. 35) que

Talvez seja mais importante que cada ser humano em vez de tentar evitar a morte procure reconhecê-la como uma realidade, dando-lhe lugar em suas reflexões cotidianas, ao invés de reprimi-la. A verdade torna a vida mais tolerável e com mais sentido. Assim, ao invés de a morte surpreender o ser humano, ela o encontrará pronto para recebê-la. Logo, o homem não pode entristecer com a realidade da morte, mas, ao contrário, viver com alegria.

Na dimensão ontológica, a morte não é muito bem aceita, por isso as pessoas sentem a necessidade de focar o olhar para além do fim. De fato, é muito mais conformador acreditar que exista algo além, pois “não há nada, absolutamente nada,

que possa dar alegria e esperança ao homem senão a fé em algo [...]”. (TELES, 2009, p. 36).

No entanto, o discurso ontológico da morte não pode ser desviado para além da existência, mas situa-se no que a morte é em si mesma, tão somente a revelação do nada existencial, o fim, e para além dela, nada a dizer. O ser humano que se entenda com isto.

REFERÊNCIAS

ASSIS, S.F. de. O cântico do irmão sol. In:_____. **Escritos e biografias de São Francisco de Assis**. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Tradução de Frei Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 70-72.

BAUDRILLARD, J. **A troca simbólica e a morte**. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

BECKER, E. **A negação da morte**. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 1973.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BLANK, R. J. **Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Teologia Sistemática).

BOFF, L. **Vida para além da morte**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

CANTALAMESSA, R. **Morte minha irmã**. Tradução de Flávio Cavalca de Castro. Aparecida: Editora Santuário, 1992.

CONTI, D. S. I.M.C. **O Santo do dia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

ENCICLOPÉDIA BARSA. v. 11. Rio de Janeiro; São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1993.

GOMES, F. S. **A Questão do Estatuto Ôntico-Ontológico do Ser-aí no “Ser e Tempo” de Martin Heidegger**. 155 f. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. (parte 2).

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. (Parte1).

LACOSTE, J. I. **Dicionário crítico de teologia**. Tradução de Paulo Meneses et. al. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LECLERC, E. **O Cântico das criaturas ou os símbolos da união**. Tradução de J. B. Michelotto. Petrópolis: Vozes, 1977.

MAGNO. V; CALÒ, A. **E eles o seguiram**. Tradução de José Jonas da Silva. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

MAZZOTI, A. et al. **Curso de preparação para ministérios leigos**. 6. ed. Paulus: São Paulo, 1997.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Tradução de Maria Stela Gonçalves et. al. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Tomo II. p. 912-915.

NADEAU, Marie-Thérèse. **O que nos espera depois desta vida?: a realidade do além**. Tradução de José Augusto da Silva. Aparecida: Santuário, 2005.

OLIVEIRA, M. F.; CALLIA M. H. P. (Org.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2005.

OLIVEIRA, R. A. de. A morte como tema antropológico e teológico. **Revista eclesiástica brasileira**. Petrópolis, v. 73, jan. 2013, p. 05 – 37.

OLIVEIRA, T.; PASETO, S. **A vida continua além da morte**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

POLITI, S. **História e Esperança**: a escatologia cristã. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1995.

ŠPIDLÍK, T. **“Maranató”**: A vida após a morte. Tradução de Cláudio Pedrini. Bauru: EDUSC, 2008. (Coleção Ecclesia Viva).

TAMAYO, J. J. (Org.). **Novo dicionário de Teologia**. Tradução de Celso Márcio Teixeira et al. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Dicionários).

TELES, Maria Luiza Silva. **Filosofia para jovens**: uma iniciação à filosofia. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 35-41.

TEREZA DE JESUS. Cartas. In:_____.**Obras completas**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 1272.

XAVIER, R. P. Morte “Decifra-me ou te devoro”. **Revista O Mensageiro de Santo Antônio**. Santo André, n. 4, p. 40-42, maio. 2010.

A ESPIRITUALIDADE DA RELIGIOSIDADE POPULAR CATÓLICA À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II

THE SPIRITUALITY OF THE POPULAR CATHOLIC RELIGIOSITY TO THE LIGHT OF THE VATICAN COUNCIL II

José Antônio Ramos*
Nilson André Fernandes*

RESUMO

A busca de relação com Deus por meio de expressões de piedade popular é uma constante na história a Igreja. Depois do Concílio Vaticano II, a religiosidade popular tem sido muito revalorizada na Igreja Católica, principalmente no contexto latino-americano. O presente artigo buscou verificar, por meio de uma pesquisa bibliográfica, à luz do Concílio Vaticano II, as características e a autenticidade da espiritualidade da religiosidade popular católica. Os resultados da pesquisa trazem primeiramente uma definição do conceito de religiosidade popular na Igreja Católica; depois mostra as características deste fenômeno na América

* Graduado em filosofia e teologia no Seminário Maior “Dom José André Coimbra” da diocese de Patos de Minas. Rua Tenente Bino, 141, Patos de Minas-MG. CEP: 38700-108. Tel: (34) 9992-6329. joseramosan@yahoo.com.br.

* Doutor em História pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2011) com formação em Filosofia e Teologia pelo Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (1996). Possui Licenciatura Plena em História pela UNIPAM (2005). Endereço residencial: Rua Virgílio Cunha, 700 – 38705-144 – Patos de Minas – MG. Fone: (34) 3822-7658. E-mail: fernandesandrenilson@yahoo.com

Latina e no Brasil; por fim demonstra a riqueza da espiritualidade popular na Igreja Católica e a grande necessidade de um olhar pastoral atento à mesma. O estudo evidenciou que tal espiritualidade não é uma parte alheia na Igreja, mas caminha – com sua identidade própria – no seio da Igreja. E sua identidade não pode ser confundida com nenhuma outra manifestação ideológica, mágica, ou política. À luz do Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a espiritualidade da religiosidade popular é uma autêntica e eficiente forma de relação do ser humano com Deus. Na Igreja Católica ela se mostra como uma verdadeira expressão de fé.

Palavras-chave: Espiritualidade. Religiosidade Popular. Igreja Católica.

SUMMARY

The search or relation with God by expressions of popular piety is a constant in Church history. After the Vatican Council II, the popular religiosity has been being very revalued in Catholic Church, mainly in the latin-american context. The present article sought to verify, by one bibliographic research, the light of the Vatican Council II, the characteristics and the authenticity of spirituality of the popular Catholic religiosity. The research results bring firstly a definition of the popular religiosity concept in Catholic Church; then it shows the characteristics of this phenomenon in Latin America and in Brazil; lastly it demonstrates the richness of popular. The study evidenced that such spirituality is not a forgotten part in the Church, but walks – with its own identity – in Church breast. And its identity cannot be confused with any other manifestation ideologic, magic or politics. To the light of Vatican Council II, can affirm that the spirituality of the popular religiosity it an authentic and an efficient form of

relation from humans with God. In Catholic Church she shows herself like a truly faith expression.

Keywords: Spirituality. Popular religiosity. Catholic church.

1 INTRODUÇÃO

Depois de ter um período de menos atenção desde a reforma tridentina, a religiosidade popular voltou a ser tema de fronteira nas questões eclesiais no Concílio Vaticano II. Na *Sacrossanctum Concilium* (SC), encontramos uma revalorização dos atos de piedade popular ao lado dos atos litúrgicos, algo já acenado pelo papa Pio XII na encíclica *Mediator Dei* (MD).

O Concílio Vaticano II se realizou na linha pastoral-eclesiológica, tratando de assuntos que dizem respeito à própria Igreja no mundo e à sua missão no mundo: Foi um concílio que não veio para definir e condenar, mas para servir e salvar (LORSHEIDER, et al. 2005). Um dia depois do anúncio do concílio (o anúncio foi no dia 25/01/1959) o cardeal Montini (que seria depois o papa Paulo VI) afirmou que o concílio seria um grande acontecimento para o futuro da Igreja. O papa Bento XVI afirmou que tal concílio deve ser lido numa continuidade com a tradição, na lógica de reforma, e que se abre ao futuro (L'OSSERVATORE ROMANO, 31 jan. 2009).

Neste sentido, a religiosidade popular, depois do Concílio Vaticano II, não deveria ficar fora dos projetos de evangelização, principalmente no contexto latino-americano em que ela tem uma expressão muito forte. Hoje, em meio a uma tentativa de imposição de uma 'cultura urbana', deveria ter-se em conta também a religiosidade popular na ação pastoral. Além disso, a espiritualidade popular não poderia

reduzir a algumas manifestações interiores de piedade sem a relação com a vida, ideia esta muitas vezes fortalecida pelos meios de comunicação de massa.

Este artigo abordará a atual e complexa problemática da espiritualidade da religiosidade popular na Igreja Católica. A exposição do mesmo está distribuída em três pontos: o primeiro define o conceito de religiosidade popular, para livrar o conceito de conotações suscetíveis de minimizar o seu sentido real; em seguida, esclarece o que é religiosidade popular na Igreja Católica, ressaltando os seus aspectos negativos e positivos; por fim, mostra a autenticidade da espiritualidade da religiosidade popular católica, bem como a necessidade de sua compreensão e revalorização principalmente na América Latina, tendo como luz o Concílio Vaticano II.

2 DEFINIÇÃO DE RELIGIOSIDADE POPULAR

Toma-se aqui o conceito de ‘religiosidade popular’ como uma manifestação da expressão religiosa de um povo. Além de ser amplo, ele tem muitas conotações. Daí que, para compreendê-lo melhor, é preciso um bom esclarecimento. Outros conceitos como – ‘catolicismo tradicional’ ou ‘catolicismo popular’ e ‘piedade popular’ – são mais específicos, enquanto que o de religiosidade popular é mais amplo. A seguir será feita a diferenciação do conceito específico do amplo, procurando privilegiar um dos conceitos específicos para a presente pesquisa.

Num sentido mais amplo, a religiosidade popular deve ser analisada no horizonte do fenômeno religioso. Porém, não se deve identificá-la com o fenômeno religioso, que é ainda mais amplo do que o fenômeno da religiosidade popular. Aquele é toda e qualquer manifestação religiosa; este é apenas uma forma de manifestação religiosa de uma determinada religião. Por conseguinte, a religiosidade popular abarca todas as religiões: ela é compreendida como

‘religião do povo’ ou ‘religião popular’, no sentido de uma expressão religiosa que caminha com traços específicos – às vezes mais próximos ou mais distantes da religião que se denomina oficial.

Ainda neste âmbito geral e complexo, convém ressaltar que os termos ‘popular’ e ‘religiosidade’ podem sofrer conotações que os desviam do sentido da religiosidade popular como expressão religiosa de um povo. No que diz respeito ao termo ‘popular’, Rossi (1988, p.11) diz que ele “[...] toma diversos coloridos de acordo com os vários aspectos da realidade: culturalmente se opõe a erudito, sociologicamente é rural em oposição a urbano, politicamente é contrário de oficial e religiosamente é popular distinto de sacro”. Quanto ao termo ‘religiosidade’, diz Beckhäuser (2007) que ele tem sentido amplo, sendo ligado ao conceito de religião em todos os sentidos e expressa mais os conteúdos da fé ou até aspectos dos conteúdos da fé do povo em oposição à religião oficial.

A ‘religiosidade popular’ manifesta-se nas características culturais de cada povo está sempre ligada à vida cotidiana do povo. Assim, a ‘religiosidade popular’ é um fenômeno porque está situado no contexto da relação do homem com Deus, assim como o fenômeno religioso, mas em sentido mais específico e concreto. Por isso, “tanto nas regiões onde a Igreja se implantou há séculos, como onde ela está para ser implantada, encontra-se no povo expressões particulares de busca de Deus e da fé.” (BECKHÄUSER, 2007, p. 222). Na religiosidade popular estão incluídas as religiões cristãs e não-cristãs.

Por causa da complexidade do assunto e o foco¹⁸ de nosso estudo, concordamos com de Galilea:

¹⁸ No presente artigo, interessa a espiritualidade da religiosidade popular, que está mais relacionada à definição piedade popular, a qual elimina conotações com influências políticas ou ideológicas e supersticiosas. Não focaremos muito na questão de definição, mas na importância da religiosidade popular na vida da Igreja.

A religiosidade popular é uma realidade demasiado variada e complexa e se torna extremamente difícil fixar os seus limites com precisão científica. Creio que seria melhor renunciarmos a *definir* a religiosidade popular e simplesmente procurarmos um acordo em torno dos critérios, para assim chegarmos a uma identificação aproximativa. (GALILEA, 1978, p. 11).

No presente artigo, daremos preferência ao termo ‘religiosidade popular’ em ligação com o termo ‘ piedade popular’ no sentido de ‘religião do povo’. Isso porque

A expressão piedade popular expressa mais o modo que o povo se manifesta no campo religioso, seja na liturgia, seja em outras expressões religiosas. Tradicionalmente, todavia, ela expressa a manifestação religiosa do povo, considerada paralela à liturgia. Daí, por exemplo, a expressão *pia exercitia*, que significa exercícios de piedade considerados não litúrgicos. O termo “piedade” deve ser tomado não como pieguice ou sentimentalismo, mas com base no sentimento original da palavra latina, *pietas*, de *pius*, que significa a atitude fundamental dos pais para com os filhos e dos filhos para com os pais. Tem, por conseguinte, uma dimensão de experiência religiosa na relação do ser humano com Deus. (BECKHÄUSER, 2007, p. 222).

Esse sentido do termo foi usado pelo Papa Pulo VI na encíclica *Evangelii Nuntiandi* (EN, n. 48) e expressa maior conotação com o que realmente queremos definir neste artigo como ‘religiosidade popular’. Quanto às outras duas expressões – ‘catolicismo popular’ e ‘catolicismo tradicional’ – tem-se mais o risco das influências no campo da política social e das superstições¹⁹. Nossa preferência pelo conceito ‘piedade popular’ tem como objetivo salvaguardar a melhor definição e a ortodoxia, uma vez que este último surgiu no seio católico e fortemente ligado à liturgia católica²⁰.

¹⁹ Acolhe-se aqui o conceito da forma que melhor interpreta a manifestação da ‘religião do povo’. Isso não indica que ele está isento de influências, principalmente no campo das superstições. Mas o conceito de piedade popular ajuda a conservar o sentido verdadeiro dessa manifestação religiosa na Igreja católica.

²⁰ Segundo Beckhäuser (2007) os exercícios espirituais de piedade surgiram no contexto de assimilação do cristianismo que, após uma

O conceito 'piedade popular' tem na sua própria definição um sentido que coloca as atitudes religiosas do povo junto ou, pelo menos, ao lado da liturgia da Igreja. Assim, eliminamos um pouco o risco de conotações da religiosidade popular com manifestações não muito religiosas. 'Piedade popular' é o conceito que melhor expressa a manifestação autêntica da oração do povo em relação à Igreja.

Dessa forma, definimos a manifestação religiosa popular como 'piedade popular', que é mais livre de conotações e mais específica em determinada parte dos cristãos.²¹ Em vez de tender a separar, ela pretende mais permanecer unida à Igreja, o que não significa que esteja isenta de desvios e, além do mais, de uma espécie de comodismo. No entanto, o que se quer não é provar a isenção dos desvios na 'religião do povo' ou a sua correspondência à autêntica adesão à dinâmica sacramental, litúrgica e doutrinal da Igreja, mas especificar o que é 'religiosidade popular', dado a sua complexidade. Neste sentido, será utilizada a expressão 'piedade popular' por conservar o sentido de religiosidade (mas religiosidade da Igreja Católica)²² no sentido de 'religião do povo'. Essa também foi a definição que optou o Papa Paulo VI, na carta apostólica *Evangelii Nuntinadi* (n. 48).

decadência e afastamento do povo da prática sacramental, ressurgiu com fervor na oração popular, principalmente com as ordens mendicantes, as quais atraíram muitos cristãos. Assim, muitos cristãos que desejavam participar das orações dos frades se viam impedidos de participarem de sua forma de oração, o que levou ao surgimento dos exercícios espirituais.

²¹ Esta forma de Oração mais popular existe desde o povo de Israel, e permaneceu em toda a história da Igreja até hoje. Particularmente na América-latina é bem conhecida a sua força e de modo especial a devoção a Nossa Senhora. Sua manifestação mais clara e intensa na Igreja católica começou na Idade Média e, apesar de identificar-se com o povo mais simples, se estende a todos os cristãos. Por esse motivo já o Papa Pio XII na encíclica *Mediator Dei* valoriza os exercícios de piedade ao lado da liturgia, mostrando sua riqueza, chegando até a recomendá-los ao clero e religiosos (n. 168), ao mesmo tempo em que adverte para os seus desvios (Cf. MD.167-179).

²² Segundo Rossi (1988, p. 10), o conceito "Religiosidade popular [...] em algumas línguas latinas exprime, em sentido pejorativo, um certo sentimentalismo religioso."

Para entender o que vem a seguir, é necessário ter em mente as razões colocadas acima para a escolha do termo 'piedade popular' como o que mais expressa o sentido genuíno da 'espiritualidade popular católica'.

Sem dizer que antes houve indiferença à religiosidade popular²³, depois do Concílio Vaticano II houve uma grande atenção ao assunto. Percebe-se isso no próprio documento, apesar de estar explícito apenas num pequeno trecho (cf. SC 13). Na América-latina, o tema é abordado de forma singular com os documentos que tratam da evangelização neste continente onde a religiosidade popular é muito forte (Medellín, Puebla e o Documento de Aparecida). O tema é abordado no Concílio Vaticano II somente na constituição *Sacrossanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia e em um único número (Cf. SC n.13); porém, o mesmo ficou subtendido em todo o documento como, por exemplo, na *Nostra Aetate* (NA), que valoriza a experiência de Deus em toda expressão religiosa.

3 A RELIGIOSIDADE POPULAR CATÓLICA²⁴

Uma definição do documento de Puebla ilumina este início da segunda parte da pesquisa:

Entendemos por religião do povo, religiosidade popular ou piedade popular o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um determinado povo. A religião do povo latino-

²³ A seguir, sempre que for utilizado o termo 'religiosidade popular' será no sentido de 'piedade popular' como ficou definido acima.

²⁴ É oportuno lembrar que a pesquisa terá como base o contexto do Brasil, mas certamente o fenômeno não é muito diferente em outros países. Além disso, carecemos também de uma pesquisa de campo, que seria indispensável para realizar este trabalho, mas alguns livros consultados são baseados em boas pesquisas de campo.

americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um 'catolicismo popular'. (DP 444).

Este trecho do documento de Puebla mostra que a religiosidade popular é uma forma de manifestação religiosa com crenças profundamente marcadas por Deus. A seguir mostraremos o que é a religiosidade popular, destacando também as influências que ela pode receber, o que a faz muitas vezes perder sua característica e espiritualidade própria. No fundo, a religiosidade popular é uma busca autêntica de Deus.

Em termos históricos, a piedade popular surge no cristianismo por volta do séc. XII ²⁵, num contexto em que uma parte do povo era privada do culto oficial da Igreja. Na América-latina a piedade popular tem sua origem com as missões (séc. XVI), que trouxeram uma forma de piedade popular medieval hispano-lusitana, a qual recebe influências indígenas e africanas. Tem seu auge até meados do séc. XIX. Depois, mais ou menos entre 1750 e 1840, no espírito da ilustração católica e da restauração românica, que acontece com o Concílio Vaticano (1869 a 1870) e o concílio latino-americano (1899), tem-se certa decadência. Com o Vaticano II, a religiosidade popular voltou a ter atenção especial. De forma particular, ressalta esta atenção a menção do Papa Pio XII (séc. XIX) dos exercícios de piedade popular na Encíclica *Mediator Dei*, os quais ele muito valoriza ao lado da liturgia e adverte para os possíveis desvios.

A religiosidade popular é a experiência religiosa que é vivida particularmente nos costumes e atitudes do povo. O estudo da CNBB advertiu que a

[...] religiosidade popular não é acervo histórico, mas manifestação de vida. É uma cultura religiosa; é fé católica dentro de uma realidade muito concreta [...]. No meio rural, nas comunidades, existe toda uma cultura religiosa, com seus cantos e orações. No

²⁵ Segundo Beckräuser (2007) é possível detectar características de religiosidade popular no povo de Israel.

meio urbano [...] a religiosidade se expressa mais individualmente ou é imposta pelos meios de comunicação. [...] Mesmo assim, a religiosidade popular rural está presente nas grandes cidades, especialmente devido à migração. (CNBB, p. 15).

No estudo da CNBB (1979) são destacados alguns elementos expressos na religiosidade popular que acompanham a vida religiosa do povo simples: o analfabetismo, a injustiça e a pobreza, as forças da natureza e o elemento cósmico, o trabalho de agricultura e pecuária, os problemas de saúde, a não separação de fé e vida, a insuficiência pastoral. Percebe-se que a religiosidade popular se desenvolve em um “mundo próprio” e

Talvez não compreendemos este povo que não separa o profano do religioso. Muitos de nós não conhecemos por experiência própria a vida do povo. Não somos analfabetos. Não vivemos os problemas de saúde e de dependência da natureza como o povo vive. Não conhecemos bastante a injustiça e a insegurança da sociedade em que vive o povo. Não conhecemos muitas vezes a explicação que o povo dá de suas orações. (CNBB, 1979, p. 20).

Justamente por causa destes elementos, é possível que haja indiferença e até preconceitos em relação à religiosidade popular. Segundo Galilea (1978), há unanimidade entre os estudiosos em identificá-la em duas linhas-mestras: a preeminência do devocional, tanto na participação eclesial como na vida cotidiana e, por isso, a tendência ritualista; e a marginalização eclesial, que se manifesta por certa autonomia. Assim, essas duas características esclarecem porque ela é suscetível a desvios, principalmente os desvios supersticiosos. Isso é verificável no Brasil, principalmente pela força que tem o espiritismo neste país e, mais recentemente, as religiões pentecostais, que são fortemente sentimentalistas. Porém, a religiosidade popular tem muito de ortodoxia e sua espiritualidade pode ser considerada autenticamente cristã e católica, o que será esclarecido na última parte deste trabalho.

Considerando a oscilação entre desvio e autenticidade, não se pode deixar de se referir aqui ao artigo do Prof. Dr.

Riolando Azzi (1976), 'Elementos para a História do Catolicismo Popular'. Segundo ele, no processo de implantação da Igreja Católica no Brasil esteve sempre presente um 'catolicismo tradicional', que tende à ortodoxia e um 'catolicismo renovado', que procura ser mais reformador. Além do mais, quando se tentou fazer uma reforma da Igreja no Brasil, no espírito do Concílio de Trento (1890), pouco interesse se deu para a religiosidade popular, procurando mais implantar novas formas de devoção, como a devoção ao "Sagrado Coração de Jesus". Curioso é o fato de que até mesmo entre os missionários houve contradições: os Jesuítas tentam impor padrões religiosos do espírito tridentino; já as outras ordens mantêm o caráter tradicional, acentuando os aspectos devocionais do povo do Brasil. Outra questão importante é que quando veio a crise de consciência religiosa no Brasil (segunda metade do séc. XVIII), os Jesuítas são expulsos e acontece uma reforma do clero do Brasil, o que faz a religiosidade do povo ficar quase abandonada, principalmente nas cidades. No entanto, o povo, sob a orientação de alguns clérigos e religiosos, continua com suas devoções. É preciso acentuar que nesta época o sentimentalismo se fortalece e aparece o espiritismo e os protestantes, o que ficará cada vez mais forte no país.

Com certeza não há como negar os aspectos negativos na religiosidade popular, como o forte sentimentalismo e a fusão com as questões políticas. Mas, estes elementos não existem na religiosidade popular sem motivo.

Quanto ao forte sentimentalismo, ele acontece em função do distanciamento da Igreja oficial das devoções populares. Azzi (1976) afirma que, com o abandono do povo simples no Brasil por parte do clero, acentua-se o sentimentalismo religioso, a busca pelas religiões protestantes e o espiritismo. Seria necessário uma aproximação da Igreja ao povo, que busca no dia a dia da vida expressar seus sentimentos religiosos, para recuperar a autenticidade das devoções populares.

Quanto à questão política, exemplos claros são os movimentos políticos surgidos no Brasil – e com a presença

de clérigos – por ocasião da implantação da república, como o movimento de ‘Canudos’ e o movimento do ‘Contestado’. No México, diz Roberto J. Blancarte que existem casos recentes (1994) em que a situação chega a conflitos armados (2000). Finalmente, segundo Rossi (1988, p. 26),

Quando a religiosidade popular não é fiel e sincera para com Deus e procura ‘acender uma vela a Deus e outra ao diabo’, como nos atos de magia, superstição, heresia, simonia, politicalha partidária, indisciplina, astrologia etc., abusivamente se reveste de religiosidade popular para proteger, sob a capa da religião, aquilo que dela não é mais que caricatura.

Falemos agora dos aspectos positivos.

Estrategicamente explanamos primeiramente sobre os aspectos negativos da religiosidade popular para depois falar dos positivos. Estes são muitos. De forma mais resumida, o Papa Paulo VI tratou deles na *Evangelii Nuntiandi* n. 48: uma certa sede de Deus; desenvolve nas pessoas a generosidade; tem um apurado sentido dos atributos profundos de Deus como a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante; gera atitudes interiores como a paciência, o sentido da cruz na vida cotidiana, o desapego e abertura aos outros, a devoção etc. Eles superam e muito os negativos. Além disso, mesmo nos aspectos negativos não é justo condenar o povo, pois, se acontecem exageros não são somente por culpa do povo. Nesse sentido Dorado (1992, p.17) afirma que

[...] a atitude crítica perante os sistemas teológicos populares pode ficar baseada sobre os preconceitos do infantilismo, da incultura e da ignorância do povo. Com efeito, a própria história da igreja mostrou em muitas ocasiões a solidez da fé popular, e até sua capacidade de salvaguarda da ortodoxia, como aconteceu no caso do arianismo.

É bastante conhecida a força que tem a religiosidade popular na Igreja católica e de forma mais singular na América Latina e no Brasil. Neste terceiro ponto da exposição, daremos mais privilégio aos aspectos positivos da

religiosidade popular, mais especificamente da espiritualidade da religiosidade popular católica. Se nesta parte falamos de forma mais acentuada dos aspectos negativos, foi por razões metodológicas, o que se poderá constatar a seguir.

4 A ESPIRITUALIDADE DA RELIGIOSIDADE POPULAR CATÓLICA À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II

Ao tratar da espiritualidade da religiosidade popular católica à luz do Concílio Vaticano II é importante verificar primeiramente como o tema foi abordado no concílio. Nos próprios documentos do concílio, o tema se encontra de forma implícita: há apenas um número na *Sacrossanctum Concilium* (n.13) que faz referência explícita ao tema da religiosidade popular, como foi visto anteriormente. No entanto, na América Latina, depois do concílio, o tema foi muito explorado nos documentos dos sínodos latino-americanos: Medellín (MD), Puebla (DP) Aparecida (DAp). Além destes, a *Evangelii Nuntiandi*, documento que resultou de um sínodo romano sobre a evangelização no mundo contemporâneo, faz uma importante consideração sobre o tema. A visão da Igreja depois do Concílio Vaticano II é muito positiva em relação à religiosidade popular, ideias estas expressas na carta *Evangelii Nuntiandi* e nos outros documentos citados acima.²⁶ A seguir mostraremos algumas características da espiritualidade da religiosidade popular, ressaltando a necessidade de uma atenção pastoral, que a leve a ser revalorizada como verdadeira piedade popular.

²⁶ Neste sentido é significativa também a encíclica de Paulo VI “*Marialis Cultus*” sobre o culto à Virgem Maria, pois nela fica claro que a devoção a Maria é muito importante, mas deve sempre conduzir a Cristo porque Ele é o único Mediador. Assim, pode-se aplicar esta ideia à religiosidade popular católica, pois ela é muito importante e necessária, mas se conduzir a Cristo, pois é Ele que nos redime e salva.

Será oportuno citarmos primeiro o trecho da *Sacrossanctum Concilium* que fala sobre a religiosidade popular, para depois falar dos documentos dos sínodos da América Latina e da Encíclica de Paulo VI (EN). Eis o trecho da *Sacrossanctum Concilium*:

Os atos de piedade do povo cristão, conquanto conforme às leis e normas da Igreja, são muito de se recomendar, principalmente quando se fazem por ordem da Sé Apostólica. Gozam também de especial dignidade os atos de piedade das Igrejas particulares, que se realizam por disposição dos bispos, e segundo os costumes ou os livros legitimamente aprovados. Importa, porém, ordenar esses atos de piedade, levando em conta os tempos litúrgicos, de modo que estejam em harmonia com a sagrada Liturgia, nela se inspirem, e a ela, por sua própria natureza muito superior, conduzam o povo cristão. (SC, n. 13).

O que o documento ressalta é a necessidade de harmonia com a liturgia da Igreja. Principalmente porque nos tempos atuais há muita facilidade na comunicação, estes atos de piedade podem se tornar intimistas. No entanto, a religiosidade popular não é intimista e nem uma expressão religiosa desconexa com a liturgia, mas é para complementar a mesma. Em harmonia com a liturgia da Igreja a religiosidade popular conduz os fiéis a Cristo Jesus, nosso único Salvador.

Esta valorização da religiosidade popular ficou bem evidente na carta do Papa Paulo VI *Evangelii Nuntiandi*. No capítulo anterior, apenas acenamos para o que disse o Papa Paulo VI na Encíclica (n. 48), mas agora vamos analisa-la mais detalhadamente. O trecho se encontra na IV parte da Encíclica (n. 40-48) onde ele trata do tema “As vias da evangelização”. Depois de falar de várias vias importantes para a evangelização – a busca de meios adaptados, o testemunho da vida, a pregação viva, a liturgia da palavra, a catequese, os meios de comunicação de massa, o contato pessoal, os sacramentos – o Papa fala da religiosidade popular, e de forma mais ampla do que nas outras.

O Papa começa exortando que a religiosidade popular é um aspecto de muita importância na evangelização, ao qual “não se pode ficar indiferente”. São “expressões particulares de busca de Deus e da fé”. Depois de até serem condenadas como desviadas, por ocasião do sínodo constituem uma redescoberta. No entanto, não se deve negar suas limitações: a abertura a deformações da religião (por ex. as superstições); fica muito no aspecto cultural, não aderindo verdadeiramente à fé; também pode levar à formação de seitas e colocar em perigo a verdadeira comunidade eclesial. Mas, se bem orientada, ela gera muitos valores positivos como a manifestação de uma sede de Deus que somente os pobres e os simples podem experimentar; torna as pessoas muito capazes para a generosidade e o sacrifício na manifestação da sua fé; predispõe as pessoas a um forte sentido dos profundos atributos de Deus como a paternidade, a providência e a presença; também suscita atitudes interiores como a paciência, o sentido da cruz na vida cotidiana, o desapego, a abertura aos outros e a devoção.

Esse trecho da Encíclica *Evangelii Nuntiandi* é essencial no estudo da religiosidade popular católica, porque ele parte da sua redescoberta e revalorização a partir do Concílio Vaticano II. O Papa deixa implícito na carta que esta forma de religiosidade, se for bem orientada, é de suma importância para a evangelização no mundo contemporâneo. E acrescenta: “Bem orientada, esta religiosidade popular, pode vir a ser cada vez mais, para as nossas massas populares, um verdadeiro encontro com Deus em Jesus Cristo” (EN, n. 48). Nesse sentido, a América-Latina aparece como um lugar primordial para o uso desta forma de evangelização. Depois da encíclica *Evangelii Nuntiandi* apareceram os documentos que mostravam a importância da evangelização na América-Latina, Medellín, Puebla e, mais recentemente, o Documento de Aparecida –, tendo em vista que sua religiosidade é praticamente popular, é um “catolicismo popular” (DP, 444).

Todos esses documentos acentuam a autenticidade da espiritualidade popular e a urgência de uma evangelização que a preserve e a favoreça. No documento de Medellín encontramos uma exortação às práticas pastorais que vinculem a religiosidade popular à Igreja universal:

Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan en ese tipo de religiosidad. Por ser Iglesia y no secta, deberá ofrecer su mensaje de salvación a todos los hombres, corriendo quizás el riesgo de que no todos lo acepten del mismo modo y en la misma intensidad. (6,3)²⁷.

O documento de Puebla diz que “Novamente a Igreja enfrenta o problema: o que não é assumido em Cristo não é redimido e se constitui em ídolo novo com malícia antiga” (DP 469). Por fim, no documento de Aparecida diz que “[...] é necessário cuidar do tesouro da religiosidade popular de nossos povos, para que resplandeça cada vez mais a “pérola preciosa” que é Jesus Cristo [...]” (DA 549). Também neste último se encontra uma célebre consideração à espiritualidade popular, mostrando o que ela é, o seu valor e a sua autenticidade, que não citaremos literalmente para não estender (DAp 263). Em resumo, diz-se que ela é inspirada pelo Espírito Santo e uma forma autêntica de relação com Deus a partir da realidade concreta da vida das pessoas.

Depois de mostrar essa positiva visão da carta *Evangelii Nuntiandi* e dos documentos da Igreja (MD, DP e DA) sobre a religiosidade popular e a sua espiritualidade na Igreja Católica, será necessário agora apresentar algumas características dessa espiritualidade. O estudo da CNBB será muito útil neste ponto.

²⁷ Esta religiosidade coloca a Igreja diante do dilema de continuar sendo Igreja universal ou de converter-se em seita, por não incorporar vitalmente a si aqueles homens que expressam esta religiosidade. Por ser Igreja e não seita, a Igreja deverá oferecer sua mensagem de salvação a todos os homens, correndo talvez o risco de que nem todos o aceitem do mesmo modo e com a mesma intensidade. (Méd. 6, 3).

O documento da CNBB (1979) diz que para compreender essa forma de manifestação religiosa é preciso ter em mente alguns elementos, os quais já destacamos anteriormente: o analfabetismo, a injustiça e a pobreza, as forças da natureza e o elemento cósmico, o trabalho de agricultura e a pecuária, os problemas de saúde, a dificuldade de separação entre fé e vida, a insuficiência pastoral. Percebe-se que a religiosidade popular se desenvolve em um “mundo próprio” (CNBB, 1979, p. 20). Essa religiosidade tem uma espiritualidade própria, mas é uma autêntica espiritualidade por ser centrada em Cristo, em Maria, na comunhão dos santos, na consciência de pertencer à Igreja.

Com todos estes discursos em favor da espiritualidade popular não queremos isentá-la dos aspectos negativos, mas eles estão ligados à indiferença pastoral e influências ideológicas. Esses aspectos foram salientados pelo documento de Puebla:

Os aspectos negativos são de origens várias. De tipo ancestral: superstição, magia, fatalismo, idolatria do poder, fetichismo e ritualismo. Por deformação da catequese: arcaísmo estático, falta de informação e ignorância, interpretação sincretista, reducionismo da fé a um mero contrato na relação com Deus. Ameaças: secularismo difundido pelos meios de comunicação social, consumismo, seitas, religiões orientais e agnósticas, manipulações ideológicas, econômicas, sociais e políticas, messianismos políticos, secularismo, perda de suas raízes e proletarianização urbana, em consequência das transformações culturais. Podemos afirmar que muitos desses fenômenos são verdadeiros obstáculos para a evangelização. (DP 456).

Também Galilea (1978) fala de suas deficiências na linha dos aspectos negativos. Na concepção de Cristo, vê-se ele muito divinizado e no extraordinário, o que leva a uma concepção simbólica de Cristo todo poderoso e salvador, mas não o Cristo do seguimento e de inspiração no dia a dia. A concepção de Maria e dos santos acompanha a mesma lógica – tem-se uma ideia extraordinária e não a comum. Maria é vista como a Mãe de Deus e a nossa Mãe, cheia de graça e de privilégios; é poderosa e protetora; também os

santos são dotados de poder. Assim, na espiritualidade popular parece haver deficiência quanto à simbologia de Jesus, de Maria e dos santos, além de uma linguagem litúrgica própria.

O que se discute é como fazer que essa espiritualidade da religiosidade popular – que não contrasta, mas converge como a espiritualidade eclesial – possa ser valorizada e, ao mesmo tempo, ser purificada. A primeira coisa seria conhecer: “Para qualquer ação pastoral é preciso que os pastores tenham um profundo conhecimento da religiosidade de seu povo. Só assim poderão promover seus valores e resolver as distorções (magia, fatalismo, opressão, ignorância, superstição e sincretismo)” (CNBB, 1979, p. 22).

Também no aspecto litúrgico o conhecimento é de suma importância para a mudança. Nesse sentido, é importante ressaltar três aspectos sublinhados por Beckräuser (2007) que possibilita a deficiência, mas que não diminui todo o valor da espiritualidade popular. O primeiro é o fato de a religiosidade popular ter forte manifestação de valores próprios; o segundo é a falta de uma expressão explícita de fé em Cristo e da vivência da dimensão pascal; o terceiro é a frágil dimensão eclesial. Uma possível mudança pode-se orientar na *Sacrossanctum Concilium* (números 12 e 13) em que se afirma que a liturgia não esgota todas as formas e possibilidades de oração da comunidade eclesial, enumerando as orações particulares dos fiéis e, além disso, afirmando a importância atos de piedade.

O documento de Puebla, além de valorizar a religiosidade popular na Igreja Católica, pede que seja dada uma atenção à religião do povo para que ela seja vivida segundo os critérios do Evangelho e contribua para o crescimento dos filhos de Deus, fazendo-os missionários do Reino. Eis as palavras do documento:

As formas concretas e os processos pastorais deverão ser avaliados segundo esses critérios característicos do Evangelho vivido na Igreja. Tudo se há de fazer para que os batizados sejam mais filhos no filho, mais irmãos na Igreja, mais responsabilmente

missionários para estender o Reino. Nessa direção há de amadurecer essa religião do povo. (DP 459).

Assim, pode-se concluir que a espiritualidade da religiosidade popular da Igreja Católica depois do Concílio Vaticano II foi definida como profundamente cristológica. Neste sentido, tem o papel de levar o cristão a fazer uma experiência da presença do Reino de Deus no mundo. Quem conduz a esta experiência é a devoção aos santos e a Maria, mas Jesus está sempre incluído nesta devoção como ponto de unidade. Todo santo foi um seguidor de Jesus e também Maria foi a primeira discípula de Jesus.

Um trecho do documento de Aparecida afirma claramente que a espiritualidade da religiosidade popular católica é cristã e autêntica:

A piedade popular contém e expressa um intenso sentido da transcendência, uma capacidade espontânea de se apoiar em Deus e uma verdadeira experiência de amor teologal. É também uma expressão de sabedoria sobrenatural, porque a sabedoria do amor não depende diretamente da ilustração da mente, mas da ação interna da graça. Por isso a chamamos de espiritualidade popular. Ou seja, uma espiritualidade cristã que, sendo um encontro pessoal com o Senhor, integra muito o corpóreo, o sensível, o simbólico e as necessidades mais concretas das pessoas. É uma espiritualidade encarnada na cultura dos simples, que nem por isso é menos espiritual, mas que o é de outra maneira. (DA 263).

O fato de Deus querer salvar o ser humano do pecado com a colaboração do próprio ser humano (Maria) supõe que Deus não despreza, mas valoriza a mediação. O próprio Jesus veio a nós por meio da encarnação e com a colaboração de Maria. Isso talvez seja a maior prova de que Deus acolhe a religiosidade popular no seu plano de salvação.

5 CONCLUSÃO

Vê-se, pois, que a espiritualidade da religiosidade popular católica, à luz do Concílio Vaticano II, volta a ser um ponto de preocupação para a ação evangelizadora da Igreja, principalmente na América Latina. Nossa pesquisa foi direcionada a buscar um conceito de religiosidade popular católica, bem como suas características e sua espiritualidade.

Foi possível perceber que o conceito de 'religiosidade popular' é muito amplo e que muitas vezes pode estar conotado à expressão religiosa estritamente ligada às reivindicações políticas, às superstições e às magias. Por isso a definimos como expressão religiosa da Igreja Católica e que mantém forte ligação com a mesma, ainda que esta ligação seja aparentemente mais no nível sentimental do que no nível consciente. No entanto, pudemos comprovar que a ligação é, no fundo, mais real do que sentimental.

A religiosidade popular no Brasil sempre esteve arraigada à Igreja Católica. Não obstante, com a chegada dos escravos africanos, com a conversão dos nativos e com o avanço do trabalho dos missionários europeus, essa religiosidade incorporou diversos traços culturais. Nem sempre e nem mesmo em todos os lugares a religiosidade popular conservou uma proximidade com os ensinamentos oficiais da Igreja, mas se sustentou graças à sua forte característica tradicional. Contudo, os aspectos negativos da religiosidade popular católica no Brasil não foram capazes de desfazer a autenticidade dessa forma de viver a fé católica neste país.

A espiritualidade da religiosidade popular católica, fortemente valorizada no Concílio Vaticano II e no espírito eclesial deste concílio, volta a ser tema de atenção na ação evangelizadora atual. Foi enfatizada pelos documentos de Medellín, Puebla, Aparecida e pela encíclica *Evangelii Nuntiandi*, à luz do Vaticano II. Por isso, se faz necessário, hoje, ter grande atenção à religiosidade popular na evangelização da América Latina. Apesar de não haver uma

proposta concreta, fica evidente que é urgente uma séria reflexão pastoral sobre a evangelização da religiosidade popular neste continente. Além disso, a espiritualidade da religiosidade popular católica precisa conservar sua autenticidade como profundamente cristológica, eclesiológica e escatológica. Porém, tudo leva a crer que, no contexto atual, esta autenticidade está seriamente ameaçada.

REFERÊNCIAS

BOFF, L. et. al. (REB). **Catolicismo Popular**. Rio de Janeiro: Vozes, março de 1976. p. 95-130.

CIPRIANI, R. et.al. **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CNBB, **Com Deus me deito, com Deus me levanto: orações da religiosidade popular católica**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM, Documento de Aparecida: **texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 5. ed. CNBB, São Paulo: Paulinas, 2008.

_____, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. **Medellín Conclusiones**: La iglesia en la actual transformacion de américa latina a la luz del concilio. Bogotá: Colômbia, 1990.

_____, III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. **Documento de Puebla**: A evangelização no presente e no futuro da América-Latina. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____, Manual de Liturgia. A celebração do mistério pascal: outras expressões do mistério pascal e a liturgia na vida da Igreja. V 4. São Paulo: Paulus, 2007.

DORADO, A. G.. **Mariologia popular**. São Paulo: Loyola, 1992.

GALILEA, S. **Religiosidade popular e pastoral**. São Paulo: Paulinas, 1978.

LORSCHIEDER, A. et. al. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005. (coleção comunidade e missão).

O vaticano II e o gesto de paz do papa. **L'osservatore romano**. Cidade do Vaticano, ano XL, nº 5 (2.041), 31 de jan. 2009.

PAULO VI, Papa. **Evangelii Nuntiandi**, 40-48: Documentos Pontifícios. São Paulo: Loyola, 1976.

PIO XII, Papa. **Mediator Dei**, 167-178. Documentos Pontifícios. Petrópolis: Vozes, 1948.

ROSSI, A. **Evangelização Popular**. São Paulo: Loyola, 1988.

VATICANO II, Documentos do concílio ecumênico. **Sacrossanctum concilium**. São Paulo: Paulus, 2007.

O CONHECIMENTO DE DEUS SEGUNDO MEISTER ECKHART

THE KNOWLEDGE OF GOD ACCORDING TO MEISTER ECKHART

Matteo Raschiatti*

RESUMO

Um dos elementos típicos da Idade Média é a variedade das teorias do conhecimento, com elementos herdados da idade clássica que se inseriram na espiritualidade do mundo latino. Exemplo *sui generis* é Meister Eckhart, segundo o qual o intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas. O ponto chave dessa teoria do conhecimento é uma conciliação entre platonismo e aristotelismo, a partir de uma perspectiva teológica na qual tudo é revelação da *Gottheit* (deidade) e segundo a qual “conhecer a Deus e ser conhecido por Deus, ver Deus e ser visto por Deus é uma só coisa”.

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP (2008) com formação em Teologia na Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo (1994). Em 2012 atuou como Professor do Departamento de Filosofia da UNESP de Marília. Nascido em Vicenza, Itália, em 1968, resolveu enveredar-se pelos caminhos da Filosofia e da Teologia, depois do diploma de perito eletrotécnico. Chegou ao Brasil há mais de vinte anos e concluiu o curso de Teologia em São Paulo. Em 1998, retomou os estudos filosóficos na UNICAMP, graças ao professor Francisco Benjamin de Souza Netto, seu orientador no Mestrado e Doutorado. Sua primeira publicação foi a tradução do *De diligendo deo*, de São Bernardo. Endereço residencial: Rua Dr. Lopes Trovão, 98F – Vila Iza – 13076-670 Campinas (SP). Fone: (19) 9347.9219. E-mail: mbrasiliensis@uol.com.br.

Palavras-chave: Deus. Conhecimento. Intelecto. Imagem. *Logos*.

ABSTRACT

One of the typical elements of Middle Age is the variety of theories of knowledge, with elements inherited from the classical age that were inserted in the spirituality of the Latin world. An example *sui generis* is Meister Eckhart, according to which the human intellect, in that it is the reflection of God, is able to know truly the things. The key point of this theory of knowledge is a reconciliation between Platonism and Aristotelism, from a theological perspective in which everything is revelation of *Gottheit* (deity) and according to which “to know God and be known by God, to see God and be seen by God is the same thing”.

Keywords: God. Knowledge. Intellect. Image. *Logos*.

1 INTRODUÇÃO

O intuito deste artigo está em apresentar a organização da teoria do conhecimento de Meister Eckhart (1260-1328)²⁸ que, começando pela distinção escolástica entre percepção sensível, conhecimento por representação e conhecimento por intuição, vai além de um simples percurso cognitivo que, a partir dos dados materiais sensíveis, alcança o conceito abstrato através de uma espiritualização sucessiva. A

²⁸ Para informações sobre a vida e as obras de Mestre Eckhart cf. RASCHIETTI, M. **Mestre Eckhart**: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade. São Paulo: Paulus, 2013.

finalidade do conhecimento, para o mestre dominicano, é conhecer perfeitamente a Deus e sua *conditio sine qua non* é o abandono de todas as imagens materiais: nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, através de um processo abstrativo, mas do interior para o exterior. Na medida em que o intelecto humano é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas que se tornam vida e pensamento dentro dele. Essa *conditio sine qua non*, contudo, não é uma desvalorização do conhecimento sensível: sua imperfeição não se deve à dependência das coisas materiais, mas à pretensão do ser humano de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm.

2 OS TRÊS CONHECIMENTOS NA ALMA

O autor mais lido e citado por Meister Eckhart foi Agostinho (PELLEGRINO, 2008, p. 39). Seguindo o pensamento dele, e em consonância com a tradição, o mestre dominicano distingue três tipos de conhecimento na alma:

O primeiro é o conhecimento das criaturas, que podemos compreender com os cinco sentidos, e de todas as coisas que são presentes ao homem. Ali não conhecemos plenamente a Deus, pois as criaturas são grosseiras. O segundo conhecimento é mais espiritual, pode-se tê-lo sem presença, de modo que posso conhecer, mil milhas distantes, um amigo, visto anteriormente. Devo, porém, conhecê-lo por comparações, a saber, em suas roupas e em seu perfil como também em circunstâncias do lugar e do tempo; e isso é grosseiro e também material. Nesse conhecimento não se pode conhecer a Deus; não se pode apreendê-lo com lugar nem com tempo nem com cor. O terceiro céu é um conhecimento límpidamente espiritual, no qual a alma é arrebatada de todas as coisas presentes e corpóreas. Ali se ouve sem som e se conhece sem matéria. Ali não há nem branco nem preto nem vermelho. Nesse conhecimento límpido a alma conhece

a Deus plenamente, como ele é um em sua natureza e trino nas pessoas. (ECKHART, 2008, p. 21-22).

Os graus do conhecimento aqui apresentados pelo turíngio correspondem ao esquema escolástico que começa pela percepção sensível (“Nada está no intelecto que não esteja antes no sentido.” TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19), passa pelas representações da memória e alcança o conhecimento espiritual propriamente dito. O mestre dominicano, entretanto, introduz uma novidade nesse percurso cognitivo: para atingir o ápice do conhecimento, que é 'conhecer a Deus plenamente', é necessário abandonar todas as imagens materiais. Nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, por meio de um processo abstrativo, mas tem origem no ser humano e se move para fora dele. O intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas. Por isso Eckhart, nas *Conversações Espirituais (Reden der Unterweisung*, RdU, em alemão), não ensina aos noviços o desprezo da realidade material, mas, ao contrário, convida-os a procurar Deus não apenas intelectualmente, e sim na transparência da criação:

O homem não se deve contentar com um Deus *pensado*, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus *essencial* que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura. *Este Deus* não passa, a menos que o homem voluntariamente se aparte dele. Quem possui Deus assim, isto é, na sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas. (ECKHART, 1999, p. 107).

Deixar de lado todas as imagens materiais não significa uma desvalorização do conhecimento sensível, porque sua imperfeição não se deve à dependência das coisas, mas na pretensão humana de tornar absoluto esse conhecimento,

outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm.

3 CONHECIMENTO SENSÍVEL E CONHECIMENTO INTERIOR

A atitude interior do ser humano, segundo o mestre dominicano, deve ser o desprendimento. Por esta razão, Eckhart mantém unidas a teoria do conhecimento aristotélico-tomista, estruturada em graus diferentes a partir da percepção sensível, e uma teoria do *intellectus* que dá prioridade ao conhecimento interior, além de toda representação material. No tratado *Do homem nobre (Von edlen Menschen, VeM, em alemão)*, o turingio retoma a distinção paulina entre homem exterior (velho) e homem interior (novo) para simbolizar essas duas orientações do conhecimento:

Importa saber, em primeiro lugar – como, aliás, é claro e manifesto – que o homem tem em si duas espécies de natureza: corpo e espírito. Por isso diz um escrito: Quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, pois todas as criaturas são ou corpo ou espírito. E a Escritura diz do homem que há em nós um homem exterior e um outro, o homem interior. (ECKHART, 1999, p. 90).

O homem exterior conhece através do corpo e lança mão das imagens, enquanto o homem interior, “no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus” (ECKHART, 1999, p. 93), conhece sem imagem. Essas duas formas de conhecimento são denominadas pelo mestre dominicano “conhecimento vespertino” e “conhecimento matutino”:

Convém saber, com efeito, que aqueles que conhecem a Deus sem véu, conhecem ao mesmo tempo as criaturas; pois o conhecimento é uma luz da alma, e todos os homens, por natureza, aspiram ao conhecimento, pois mesmo o conhecimento das coisas más é bom.

Ora, dizem os mestres: se se conhece a criatura em sua essência própria, isto se chama 'conhecimento vespertino', no qual se veem as criaturas em imagens múltiplas e diversas; quando, ao invés, se conhecem as criaturas em Deus, isto se chama, e é, um 'conhecimento matutino', e por este modo se contemplam as criaturas sem quaisquer distinções e despidas de todas as imagens e despojadas de toda semelhança no Um que é o próprio Deus. (ECKHART, 1999, p. 95-96).

Essa distinção se encontra também no pensamento de Santo Agostinho, conforme atesta a obra *A Cidade de Deus* (cap. XI, 29), na qual o Bispo de Hipona escreve sobre o conhecimento dos anjos que se realiza "na sabedoria de Deus":

Conhecem também melhor a criatura aí, isto é, na sabedoria de Deus, como na arte em que foi feita, do que em si mesma. Por conseguinte, conhecem-se melhor aí e a si mesmos do que em si mesmos, embora se conheçam também em si mesmos. Foram, na realidade, feitos e são diferentes de quem os fez. Aí, no verbo, têm eles, como acima dissemos, um conhecimento, digamos, diurno e neles próprios um conhecimento, digamos ainda, vespertino. É, de fato, muito diferente conhecer um objeto na própria ideia segundo a qual foi feito e conhecê-lo em si mesmo. (AGOSTINHO, 1993, p. 1061).

Para Tomás de Aquino, que retoma essa argumentação na *Summa Theologiae* (I, q. 64, a. 1, arg. 3), o conhecimento matutino e o conhecimento vespertino estão orientados para as mesmas realidades: o primeiro é aquele dos anjos iluminados que conhecem a criatura em Deus como no princípio (*in verbo*), enquanto o segundo é relativo às coisas mesmas e não cabe aos anjos malvados:

Ademais, são dois os conhecimentos das coisas que convêm aos anjos, segundo Agostinho: "o conhecimento matutino e o conhecimento vespertino". Mas o conhecimento matutino não cabe aos demônios, porque não veem as coisas no verbo, nem o conhecimento vespertino, porque este se refere às coisas conhecidas ao louvor do criador. (TOMÁS DE AQUINO, ST, I, q. 64, a.1, arg. 3, 2005, p. 256).

A posição de Meister Eckhart se diferencia daquela de seu mestre inspirador e de seu confrade: o conhecimento matutino é o conhecimento do homem interior, do homem nobre, que compreende as coisas em Deus, princípio do conhecimento. O conhecimento vespertino, ao contrário, é um conhecimento incompleto, porque não realizou até o fim a transfiguração das coisas (e de si próprio) em Deus. Segundo esse modo de pensar, o conhecimento se realiza por níveis progressivos e em nenhum deles é alcançada a perfeição, cujo paradigma, em última análise, é representado pelo Filho de Deus, imagem perfeita do Pai.

4 A METÁFORA DA LUZ

Esse aspecto dinâmico de conhecimento progressivo fica evidente, na especulação eckhartiana, pela forma com a qual é utilizada a metáfora da luz, em particular nas pregações 20b, 36a e 36b, a saber:

Antes que chegue a noite deve haver a manhã e o meio-dia. A luz divina se levanta na alma e cria a manhã. Na luz, a alma se alça para a vastidão e a altura do meio-dia. Depois segue a noite. Agora vamos falar da noite em outro sentido. Quando a luz some, faz-se noite; quando o mundo todo se desprende da alma, é noite, e a alma alcança então o repouso. (ECKHART, 2006, p. 142).

Jamais pode tornar-se o meio-dia se a manhã não tiver passado, nem pode tornar-se tarde se o meio-dia não tiver passado. Isso significa: Quando a luz *divina* irrompe na alma, sempre mais e mais até o pleno dia vir a si, então *ali não se esvai a manhã* <antes> do meio-dia, nem o meio-dia <antes> da tarde: Juntos se incluem plenamente em um. (ECKHART, 2006, p. 212).

A luz *natural* da alma é a manhã. Quando a alma penetra no mais alto e no mais puro dessa luz, entrando assim entra na luz do anjo, *nessa luz é meia-manhã*. Quando a alma se eleva e entra com a luz do anjo na luz divina, é meio-dia. Quando a alma permanece na luz de Deus e numa quietude do puro repouso, é a tarde. Esse é o calor mais intenso no amor de Deus. (ECKHART, 2006, p. 216).

Ao lançar mão dessa metáfora da luz nos vários momentos que transcorrem entre o instante do nascer do sol e o seu ocaso, o mestre dominicano quer ressaltar o aspecto do fluir do tempo e da realização do dia no seu declinar. Também a luz matutina, que Deus derrama na alma, encontra sua razão de ser para além de si mesma, quando o dia finda e não há mais luz: a tarde, por conseguinte, não é mais o símbolo do conhecimento das criaturas mas, ao contrário, aponta a ulterioridade ínsita no conhecimento, que se encontra sempre além daquilo que pode ser alcançado com as próprias potências. Na imagem da luz da tarde é possível compreender a visão ambivalente em relação às criaturas e ao conhecimento delas:

Por isso a tarde ali <isto é, na alma> é quente. Assim, quando tudo o que a alma é se torna cheio da luz divina, então é o dia todo, cheio na alma. A tarde é, porém, na alma, como já disse anteriormente, quando a luz deste mundo se esvai e o homem se recolhe <em si> e repousa. (ECKHART, 2006, p. 212).

Por um lado, o conhecimento deve seguir seu percurso (a tarde só acontece no final de um dia), mas, do outro, o final do percurso representa a plena realização (“o dia total e pleno”) e, ao mesmo tempo, a negação da “luz deste mundo”, ponto de partida da alma. É necessário, segundo Eckhart, assumir o conhecimento das criaturas e, ao mesmo tempo, negá-lo: esta é a novidade que seu pensamento representa, não se limitando a desqualificar o conhecimento material, mas, ao contrário, assumindo-o como momento a ser integrado e ultrapassado.

5 O PAPEL DO CONHECIMENTO SENSÍVEL

Nesse duplo aspecto de integração e superação, o papel dos sentidos adquire um valor propedêutico: estes, de fato, limitando-se ao aspecto exterior, não apreendem a essência das coisas; por outro lado, a razão não pode dispensar o

conhecimento sensível, mas, a partir dele, pode transformá-lo a fim de eliminar toda e qualquer dependência que, para Eckhart, representa sempre uma imperfeição:

Certamente o *intelecto* recebe <influência> das coisas corpóreas. Neste ponto, a vontade é mais nobre. Mas é <somente> numa <certa> área parcial do intelecto, numa mirada para baixo e num descenso, que *este* conhecer recebe <impressões> das coisas corpóreas. No que é <nele> o mais alto, porém, o intelecto, opera sem recepção adicional de coisas corpóreas. (ECKHART, 2006, p. 217).

O conhecimento sensível, submetido ao intelecto, tem um papel do qual não se pode abrir mão e pode contribuir a fim de que o ser humano alcance a perfeição, como escreve no seu Comentário ao Livro do Gênesis (*In Gen*) n. 233: “Quando o sensível estará perfeitamente sujeito à razão, o temor será transformado em amor, a alteração terá conduzido à geração, e o homem é perfeito.” (ECKHART, 1984, p. 134).

A alteração, que é sempre temporal e imperfeita, à primeira vista parece negar a geração; na reavaliação do dado sensível sob a égide da razão, entretanto, ela se torna o elemento que conduz o ser humano à perfeição. A consciência de assumir uma dúplice atitude para com a realidade sensível, em Meister Eckhart, pode ser vislumbrada também na exegese de um versículo da segunda carta a Timóteo (2 Tm 4,5), que se encontra na Pr. 30:

Essa palavra tem duplo sentido. O primeiro é: Durma em todas as coisas!, isto é, nada saibas sobre o tempo, sobre as criaturas e nem sobre as imagens. Os mestres dizem: Se um homem que dormisse profundamente dormisse por cem anos, ele nada saberia sobre nenhuma criatura, nem sobre o tempo, nem sobre “imagens”, mas só então poderias apreender o *que* Deus opera em ti. Por isso diz a alma no livro do amor: “Eu durmo e meu coração vigia” <Ct 5,2>. Por isso: Se todas as criaturas dormirem em ti, poderás apreender o que Deus opera em ti. (ECKHART, 2006, p. 192).

O primeiro passo para adquirir o conhecimento daquilo que Deus opera no ser humano, segundo o turingio, é o afastamento de todas as criaturas. Contudo, para o homem que em virtude do nascimento do *logos* no fundo da alma tornou-se Filho, nada pode existir como obstáculo ao verdadeiro conhecimento de Deus. Por isso, na mesma pregação, ele acrescenta:

A palavra: “trabalha em todas as coisas!” <2 Tm 4,5> tem <de novo> *tríplice sentido*. Significa: “Alcança tua vantagem em todas as coisas!”, isto é <em primeiro lugar>: Toma a Deus em todas as coisas!, pois Deus é todas as coisas [...] Isso é sinal de que ele te gerou como seu Filho unigênito e não como algo menor do que isso. (ECKHART, 2006, p. 192).

Com a afirmação de que “Deus está em todas as coisas”, Eckhart reconhece de forma surpreendente que no elemento material (símbolo por excelência da negatividade, do afastamento do Um originário em direção do múltiplo), há uma possibilidade de conhecê-Lo, em particular modo naquela unidade entre sujeito que conhece e objeto conhecido que se realiza na geração de uma imagem. Nisso há uma contradição aparente com o apelo a libertar-se de qualquer tipo de imagem para apreender a verdadeira imagem que é aquela divina: esta contradição seria aquela entre imagem e modelo, *imago* e *exemplar*, *Bild* e *Urbild*. No entanto, é possível reconhecer, na especulação eckhartiana, uma identidade substancial entre a imagem das coisas que é gerada no conhecimento sensível, por abstração, e a imagem originária dessas mesmas coisas em Deus.

6 A CONCILIAÇÃO ENTRE PLATONISMO E ARISTOTELISMO

O ponto chave dessa teoria do conhecimento é uma conciliação entre platonismo e aristotelismo, a partir de uma perspectiva teológica na qual tudo é revelação da *Gottheit*, e

mesmo aquele que conhece somente as criaturas, no verdadeiro ser delas e não na aparência mutável e transitória, não precisa de pregações e conhece a Deus: “Quem não conhecesse nada além das criaturas, não precisaria pensar em nenhuma pregação, pois toda criatura é plena de Deus e é um livro.” (ECKHART, 2006, p. 88).

Contudo, entre o conhecimento das criaturas (que não contêm em si o próprio fundamento) e o conhecimento perfeito de Deus há uma diferença radical: o primeiro, para ser verdadeiro, deve ir além do conhecimento sensível porque, nesse nível, a imagem remete a outro ser que não subsiste em si, mas é sinal de outro, e a sequência seria infinita. Para encontrar a verdade das criaturas é necessário transcender esse tipo de conhecimento, não por meio da negação, mas da realização mais verdadeira do sentido da imagem, além de si mesma, rumo à origem de tudo que está na vida de Deus. Sua imagem exige uma atitude de receptividade-produtividade por parte do intelecto para se refletir no conhecimento humano. O primeiro termo desse binômio corresponde à necessidade do esvaziamento, de não ter nada em comum com nada, para poder receber a única imagem que é o *logos* divino. O segundo termo, entretanto, indica que o intelecto humano, através desse ato, se torna criativo, constitutivo do ser. Com efeito, constatou-se que Eckhart não demonstra muito interesse em distinguir as potências da alma, mas antes dedica toda sua atenção àquele fundo que é anterior à distinção delas. A geração do *logos* não se dá no intelecto enquanto faculdade, mas na essência incriada na alma, onde a unidade intrínseca e originária entre ela e Deus existe desde sempre.

A metáfora que mais sintetiza essa teoria do conhecimento é o espelho. De fato, o conhecimento do Absoluto se torna possível enquanto reflexo da imagem de Deus na alma que, por meio do *Abgeschiedenheit* (desprendimento), não somente é despojada de toda e qualquer imagem alheia, mas, pelo fato de ter se tornado tão clara e transparente, está apta a refletir a “imagem sem

imagem”. O processo do conhecimento se manifesta na unidade de conhecer e ser conhecido, em virtude do qual

[...] conhecer a Deus e ser conhecido por Deus, ver Deus e ser visto por Deus é um. Conhecemos e vemos Deus nisso que ele nos faz ver e conhecer. E assim como o ar que é iluminado não é outra coisa do que ele iluminando, pois ele ilumina justamente por ser iluminado, assim nós também conhecemos pelo fato de sermos conhecidos e por ele nos fazer conhecê-lo. (ECKHART, 2008, p. 90).

7 CONCLUSÃO

Este “conhecer a Deus e ser conhecido por Deus” pode ser definido o ápice da teoria do conhecimento eckhartiana, pois o mestre dominicano não deseja tanto esclarecer o percurso natural do conhecimento, mas antes explicar que a união com Deus e a geração do *logos* no fundo da alma é um evento eminentemente intelectual que compreende em si o conhecimento de todas as coisas. Não é, portanto, o mundo exterior que torna possível o conhecimento, mas é o *intelligere* que lhe dá o fundamento, de tal forma que não há duas fontes de conhecimento distintas (uma sensível e outra inteligível), tampouco dois objetos diferentes, mas a mesma realidade distinguível na sua aparência e na sua essência.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Ed. da Fundação Calouste Gulberkian, 1993.

ECKHART, M. **O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____ **Sermões Alemães**. v. I – Sermões 1 a 60. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2006.

_____ **Sermões Alemães**. V. II – Sermões 61 a 105. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2008.

_____ **Expositio Libri Genesis**. Edição bilingue latim-francês: Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues. A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn (orgs.), Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

LOSSKY, V. **Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

PELLEGRINO, G. Alsô ist hie sant Augustinus gelîchtet einem guldînen vazze: Il De Trinitate di Agostino nell'opera di Meister Eckhart. In: STURLESE, L. (org.). **Studi sulle fonti di Meister Eckhart**. Freiburg Schweiz: Academic Press Freiburg, 2008. p. 39-70.

RASCHIETTI, M. **Mestre Eckhart: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade**. São Paulo: Paulus, 2013.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005, vol.2, 2ª ed.

A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE PATOS DE MINAS

THE ERECTION OF THE DIOCESE OF PATOS DE MINAS

Nilson André Fernandes*

RESUMO

O presente estudo, realizado na forma de pesquisa bibliográfica e documental, teve como objetivo discutir sobre a criação e instalação da Diocese de Patos de Minas. A pesquisa evidenciou que a referida diocese, criada em 1955, foi fruto de um difícil, intenso e prolongado trabalho realizado por Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, bispo de Uberaba, juntamente com Monsenhor Manuel Fleury Curado, pároco da Paróquia de Santo Antônio de Patos de Minas. Tal processo aconteceu ao longo de uma preparação na qual foi necessário lutar contra os “adversários contumazes da fé católica” na região, enfrentando-se uma forte oposição política. A pesquisa faz ainda um estudo a respeito da Bula “*Ex quo die*” e descreve como se deu a Instalação da Diocese de Patos de Minas.

* Doutor em História pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2011) com formação em Filosofia e Teologia pelo Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (1996). Possui Licenciatura Plena em História pela UNIPAM (2005). Endereço residencial: Rua Virgílio Cunha, 700 – 38705-144 – Patos de Minas – MG. Fone: (34) 3822-7658. E-mail: fernandesandrenilson@yahoo.com

Palavras-chave: Diocese de Patos de Minas. Bula. Criação. Instalação.

ABSTRACT

The present study, performed in bibliographical research and documental way, aimed to discuss the erection and installation of the Diocese of Patos de Minas. The research brought into light the diocese, erected in 1955, was actually fruit of long, intense and difficult work engaged by Bishop Alexandre Fleury Curado, pastor of Saint Anthony Parish in the city of Patos de Minas. The process was done in a long internal preparation during which was necessary to fight against "stiff enemies of Catholic faith" in the region, facing also a strong political opposition. This research also brings forward the study about the Papal Document "*ex quo die*" e describes how the erection of the diocese came to light.

Keywords: Diocese of Patos de Minas. Erection. Installation. Papal brief.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo retratar a longa preparação e todo o processo de criação da Diocese de Patos de Minas, assim como a sua instalação.

O principal resultado desta pesquisa foi demonstrar, a partir, preferencialmente, de fontes primárias, a História dos sujeitos que, direta ou indiretamente foram responsáveis pela criação da Diocese de Patos de Minas. Trata-se da primeira pesquisa científica, baseada em fontes primárias, sobre a criação da Diocese de Patos de Minas.

Nas investigações realizadas, procurou-se contar a História das origens da Diocese de Patos de Minas por meio da recuperação de seus antecedentes históricos. Com esse objetivo, utilizou-se do método histórico-crítico, o qual favoreceu a obtenção de um conhecimento amplo e contextualizado, cuja orientação teve uma abordagem histórica, antropológico-social e religiosa. Partindo desse pressuposto, foi realizada a devida sistematização das fontes e da bibliografia, selecionando-se as informações. O texto final foi elaborado por meio do confronto entre as fontes e a bibliografia selecionada.

A intenção de se escrever sobre as origens da Diocese de Patos de Minas surgiu, de um lado, da curiosidade e do desejo de aprender do próprio autor, o qual não conhecia a própria história regional-local. Por outro lado, o artigo brotou também da necessidade de se desenvolver um trabalho científico que pudesse oferecer informações inéditas aos leitores sobre as origens da Diocese.

O artigo apresenta e discute aspectos relacionados à criação da Diocese de Patos de Minas e ainda apresenta e faz uma análise diplomática da Bula “Ex quo die”, pela qual o Papa Pio XII criou a nova Diocese, no dia 05 de abril de 1955. Por fim, descreve-se como aconteceu a Instalação da nova Diocese. O texto aqui apresentado, devidamente adaptado, faz parte de uma pesquisa mais ampla, presente na tese doutoral defendida no dia 13 de janeiro de 2011, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

2 PREPARAÇÃO, CRIAÇÃO E INSTALAÇÃO DA DIOCESE DE PATOS DE MINAS

Escrevendo sobre a criação da Diocese de Patos de Minas, Dom Alexandre Gonçalves do Amaral²⁹, citando a

²⁹ Mineiro de Carmo da Mata, nascido no dia 12 de junho de 1906, Dom Alexandre foi ordenado presbítero aos 23 anos e nomeado Bispo aos

última Carta Pastoral de seu antecessor, Dom Frei Luiz Maria de Sant'Anna, desenvolve a temática eclesiológica do “mistério” envolvendo a vida da Igreja e a criação de uma nova Diocese. Lembra que a Igreja é “corpo místico”, do qual Cristo é a Cabeça; fala sobre o ministério episcopal como sendo o “centro vital” em cada Diocese e desenvolve também uma longa reflexão a respeito da unidade da Igreja.

Instituído que seja o Bispo, nele e por ele se constitui verdadeiramente a Igreja de Jesus Cristo; Igreja particular, mas animada pelo mesmo princípio de vida que circula nas veias da Igreja Universal, e a ela aderente, pelo mistério de uma unidade indivisível³⁰.

Acima de tudo, o que Dom Alexandre queria deixar claro aos fiéis era que, embora existisse um “trabalho intenso e prolongado” feito por mãos humanas, por trás da criação de uma nova Diocese está presente a ação do Espírito Santo de Deus. Portanto, primeiramente uma Igreja Particular é obra de Deus e não de homens, apesar de a ação de Deus ser realizada por seus representantes.

Do ponto de vista humano, para a criação de uma nova Diocese, são necessários, em primeiro lugar, motivos que justifiquem sua criação; além disso, é fundamental um esforço conjunto, uma série de iniciativas e uma longa preparação, sob a supervisão de um bispo que, sentindo a necessidade, toma as rédeas da situação e se coloca a serviço, motivando as pessoas interessadas e delegando funções variadas.

No caso de Patos de Minas, as fontes disponíveis deixam claro que a iniciativa partiu de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, bispo de Uberaba, o qual, doze anos antes da concretização do fato, já o anunciava em tom profético em

33, sendo o quarto Bispo e o primeiro Arcebispo de Uberaba. Faleceu no dia 05 de fevereiro de 2002, aos 96 anos. Viveu 63 anos como Bispo.

³⁰ A. GONÇALVES DO AMARAL, «O fato e o mistério de uma nova diocese», in *Correio Católico*, 25/04/1955, n. 1781, 1.

uma visita pastoral à Paróquia de Santo Antônio de Patos, iniciada no dia 05 de junho de 1943:

[...] a seguir sua Excia. revma. agradeceu aquella delicadeza tão grande. O discurso do S. Bispo foi muito vibrante e repleto de tom prophético, deixando entrever coisas maiores para Patos: “Eu saúdo Patos por seu passado, saúdo-o pela alegria e vida do presente; mas saúdo-o ainda mais pelas grandes realizações em futuro não muito distante aqui se verificarão” (sic)³¹.

No fim da mesma visita pastoral, no dia 18 de junho, mais uma vez o Senhor Bispo se manifestou, reafirmando as palavras do discurso inicial e deixando claras suas intenções, ainda que de forma velada: “[...] coisas maiores não tardarão a verificar-se para o bem de Patos [...]”³².

2.1 Preparação remota e próxima

Com um olhar um pouco mais cuidadoso, pode-se ver que Patos de Minas, especialmente por ser um ponto estratégico, estava sendo preparada, desde anos anteriores, para ser sede do futuro bispado. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando foi escolhida, em 1926, por Dom Antônio de Almeida Lustosa, para ser uma das três sedes de vigararias forâneas da Diocese de Uberaba. Nesse sentido, a Vigarania Forânea de Santo Antônio de Patos foi uma prefiguração da futura Diocese de Patos, inclusive na sua constituição territorial³³.

³¹ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 108.

³² APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 111.

³³ “A Vigarania Forânea de Santo Antônio é constituída das seguintes parochias: 1- Pratinha – 2- Ibiá – 3- Patrocínio – 4- Coromandel – 5- Abadia dos Dourados – 6- S. Sebastião da Serra do Salitre – 7- Sant’Anna de Patos – 8- Carmo do Paranayba – 9- Sant’Anna dos Alegres (João

Outro exemplo dessa preparação remota foi a construção da Igreja de Santo Antônio, projetada desde o início para ser uma suntuosa igreja, cuja pedra fundamental foi lançada por Dom Frei Luiz Maria de Sant'Anna, no dia 12 de junho de 1934³⁴.

No início do ano de 1946, a preparação remota já estava avançada, ainda que de forma secreta. No dia 06 de fevereiro, o secretário do bispado, Padre Genésio Borges, escreveu a Monsenhor Fleury Curado requisitando, “com urgência”, informações referentes ao “município e cidade” de Patos de Minas³⁵.

2.2 Dificuldades enfrentadas e concretização do acontecimento

Era chegado o momento de tornar público o desejo de criação do bispado e de formar as comissões preparatórias. Para esse fim, foi programada uma visita pastoral especial. Em 02 de abril de 1946, Monsenhor Fleury Curado escreveu ao secretário do bispado sugerindo várias datas, inclusive no mês de agosto. No entanto, a correspondência deixa

Pinheiro) – 10- Lagoa Formosa – 11- Santa Rita dos Patos – 12- Santo Antônio de Patos” (sic) (APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 89-91). Na época, Cônego Manuel Fleury Curado foi nomeado Vigário Forâneo.

³⁴ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 115.

³⁵ Nesta correspondência, Monsenhor Fleury informa o seguinte: “Igrejas e capelas públicas = 06; sacerdotes seculares residentes = 02; casas de religiosos masculinos = 02; religiosos professos = 06; casas de religiosas = 02; irmãs professoras = 10; colégios dirigidos por religiosos para o sexo masculino = 01; número de alunos = 140; colégios dirigidos por religiosas para o sexo feminino = 01; número de alunas = 65; quantos habitantes = 50 mil” (ACDPM, «Carta de Pe. Genésio Borges ao Vigário de Patos, de 06 de fevereiro de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 8).

transparecer dificuldades, as quais adiaram por muitos anos a fundação do bispado.

O caso de Patos ainda está por resolver; houve impasse, atribuído aos antigos elementos, que ainda dispõem de prestígio lá em cima. Veio um funcionário do Estado, Sr. José de Souza Coutinho, que irá responder pelo expediente, e entretanto 'vai se cozinhando o caso de Patos', na expressão do Sr. Interventor. 'Patos' é de carne dura: é necessário muito fogo para cozinhar [sic]³⁶.

Que "impasses" seriam esses a que se refere Monsenhor Fleury? Quais seriam esses "antigos elementos", possuidores de "prestígio lá em cima", capazes de frear até mesmo o processo de criação de uma Diocese? Poderiam ser antigos representantes políticos ligados à família Maciel, de orientação protestante? As fontes disponíveis não foram capazes de esclarecer completamente esses questionamentos.

Outra informação dada a esse respeito provém do próprio idealizador da Diocese de Patos, Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, que também fala de "adversários ferrenhos da causa católica"³⁷ e de "[...] tentativas de interferência, por parte de vários elementos interessados em que a idéia (sic) de uma nova Diocese não se concretizasse"³⁸. Afirma ainda que tais adversários, tentando impedir a criação da nova Diocese, na verdade, ajudaram na sua concretização.

É muitíssimo interessante observar que uma grande percentagem da eficácia desta idéia, agora realizada, já bem concretizada, a justiça manda que se atribua à ousadia e ao combate ineficaz dos adversários contumazes da fé católica, apostólica, romana. Foram eles que, embora inconscientemente, mais concorreram para a

³⁶ ACDPM, «Carta de Mons. Fleury Curado ao Pe. Genésio Borges, de 02 de abril de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 11.

³⁷ A. GONÇALVES DO AMARAL, «O fato e o mistério de uma nova diocese», in *Correio Católico*, 25/04/1955, n. 1781, 1.

³⁸ A. GONÇALVES DO AMARAL, «Prólogo de uma história», in *Correio Católico*, 19/08/1955, n. 1873, 2.

realização deste ideal. A própria gênese da idéia está muito mais vinculada a eles, do que a nós [sic]³⁹.

O passo decisivo para a criação da nova Diocese, no entanto, foi dado no dia 02 de agosto de 1946, quando chegava a Patos de Minas Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, “[...] especialmente para tratar da fundação do futuro bispado com sede nesta cidade”⁴⁰.

Para que pudesse ser levada adiante a ideia anunciada, era necessária a concretização de uma série de medidas, entre elas a formação do patrimônio do futuro bispado. Para esse fim, Monsenhor Manuel Fleury Curado convocou uma reunião, realizada no dia 06 de agosto, sob a presidência do Senhor Bispo.

A Comissão Central de homens foi aclamada com as seguintes pessoas: Presidente: Sr. Dr. Aristides A. Pereira, M. D. Juiz de Direito, 1º Vice- presidente, Sr. Sebastião Coutinho, D. Prefeito Municipal, 2º vice-presidente Dr. Ernani de Moraes Lemos, 3º vice-presidente Sr. João Borges de Andrade, 1º Secretário Dr. Fernando Corrêa da Costa, 2º secretário Sr. Eunápio Corrêa Borges, 1º Tesoureiro Sr. Sebastião Brasileiro. A Comissão Central de Senhoras, que foi aclamada no dia seguinte, à mesma hora, pelo

³⁹ A. GONÇALVES DO AMARAL, «Prólogo de uma história», in *Correio Católico*, 19/08/1955, n. 1873. No mesmo artigo, Dom Alexandre faz uma comparação entre a origem da Diocese de Patos de Minas e do jornal “O Diário” de Belo Horizonte, afirmando que, em ambos os casos, os inimigos da religião, sem o saber, contribuíram para que a ideia se concretizasse, uma vez que sua oposição fez com que os católicos se revestissem de novo ânimo combatente e levassem adiante seu projeto.

⁴⁰ APSAP, «Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 117; «Monsenhor Fleury fala da criação do Bispado em Patos», in *Folha Diocesana*, (28 de outubro de 1975), Segundo Caderno. “Durante a estadia de S. Excia. entre nós, haverá uma pequena semana de Ação Católica, e nessa mesma ocasião será organizada a Comissão que terá a incumbência de trabalhar para a fundação do futuro Bispado nesta cidade, melhoramento este de grande relevo religioso e social para toda esta vasta e próspera zona” (sic) (ACDPM, «Programa da visita pastoral de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral a Patos de Minas, de 02 a 07 de agosto de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 13).

Exmo. Sr. Bispo. Compõe-se das seguintes Senhoras, Presidente, D. Lenita Borges Rodarte, 1ª vice- presidente, D. Risoleta Maciel Brandão, 2ª Vice-presidente, a Sta. Magdalena Maria de Mello, 1ª secretária D. Héliida Robinger Queiroz, 2ª secretária Sta. Nilda Assumpção, 1ª Tesoureira Sta. Zenóbia Borges, 2ª Tesoureira Luzia Alves de Oliveira [sic]⁴¹.

Durante todo esse primeiro momento, Monsenhor Manuel Fleury Curado esteve à frente de todos os trabalhos e iniciativas; afinal, era o Vigário da Paróquia de Santo Antônio havia 26 anos e, além disso, era o Vigário Forâneo da Vigarania de Santo Antônio. Por seu brilhante trabalho de preparação da criação da Diocese de Patos, ficou conhecido como “o precursor” da nova Diocese⁴².

Enquanto as comissões iniciavam seus trabalhos, um fato inesperado aconteceria e iria retardar o processo de criação da Diocese de Patos: o “precursor” pediu para ser transferido de Patos de Minas.

O que teria levado Monsenhor Fleury a se retirar de Patos num momento tão importante, logo na ocasião em que se tornou pública a ideia de criação da nova Diocese? Na realidade, a insatisfação e a vontade de ser transferido de Patos podem ser percebidas nos anos anteriores⁴³. Além

⁴¹ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 117-118. O nome da primeira secretária foi grafado incorretamente no documento citado. Onde se lê “D. Héliida Robinger Queiroz”, deve ser lido D. Hélia Rubinger de Queiroz.

⁴² A. OLIVEIRA MELLO, *A Igreja em Patos de Minas*, 22. Após a criação da Diocese, no dia 26 de janeiro de 1956, em reunião ordinária do cabido de Diocese de Uberaba, Dom Alexandre “apresentou congratulações a Mons. Fleury pelo seu trabalho sacerdotal, especialmente na preparação da nova Diocese de Patos de Minas” (ACAU, «Actas das Conferências Capitulares da Diocese de Uberaba», 51).

⁴³ Em carta a Dom Frei Luiz Maria de Sant’Ana, com data de 22 de maio de 1936, Cônego Fleury faz um desabafo sobre sua situação em Patos, esclarece seus motivos e manifesta claramente seu desejo de renúncia: “Estou mais do que convencido de que a minha saúde não se dá bem com o clima da cidade de Patos [...] Deus unicamente e eu que sei o que tem sido a minha vida em Patos. Além das inúmeras contrariedades peculiares ao sertão, ainda lutando com a inclemência do clima, os

disso, tudo indica que seus projetos e ideais foram sendo colocados à margem por uma forte oposição política. Talvez sejam esses os “antigos elementos que dispõem de prestígio lá em cima”, como afirma em carta a Padre César Borges⁴⁴.

No livro de Tombo da Paróquia de Santo Antônio, foi registrada uma explicação da retirada de Monsenhor Fleury de Patos de Minas.

Nos seus últimos anos de paróquia em Patos, sua Revma foi vítima de várias arremetidas de inimigos da religião, como também da ingratidão e incompreensão por parte de indivíduos apaixonados por uma política baixa, indigna de um povo civilizado. Esta última circunstância magoou em muito o seu coração sacerdotal e amigo da gente de Patos [sic]⁴⁵.

Monsenhor Fleury se retirou de Patos no dia 05 de dezembro de 1947, seguindo para a Paróquia de Sacramento. Sem dúvida, a ausência do Vigário que há tantos anos servia à comunidade patense abalou grande parte da população e esfriou o trabalho preparatório de criação do novo bispado; no entanto, os preparativos não pararam; pelo contrário, seu sucessor, Padre Alaor Porfírio de Azevedo, juntamente com as comissões nomeadas para tal fim, deram continuidade aos trabalhos de aquisição do patrimônio e de construção da nova matriz e futura catedral de Santo Antônio. Nesse período, as festas em honra do padroeiro, motivadas pela necessidade de se arrecadar

desconfortos das viagens contínuas pelas roças e capellas, as perfídias e as ingratidões de indivíduos sem sentimentos humanos. [...] de maneira que a vontade de sair de Patos é para mim uma idéia fixa, que me persegue dia e noite, a todo momento, em toda parte. [...] pretendo sair de Patos ainda este anno, e não por algum tempo, mas definitivamente” (sic) (ACDPM, «Carta de Cônego Manuel Fleury a Dom Frei Luiz Maria de Sant’Ana, com data de 22 de maio de 1936», Correspondências diversas, pasta n. 05, 18-20).

⁴⁴ ACDPM, «Carta de Mons. Fleury Curado ao Pe. César Borges, de 02 de abril de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 11.

⁴⁵ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 138.

fundos para o patrimônio do novo bispado, tiveram uma participação nunca vista⁴⁶.

Em 24 de setembro de 1949, Padre Alaor Porfírio publica um manifesto, no qual agradece aos patenses pelas colaborações até então realizadas em favor da construção da catedral, fala da constituição do patrimônio do bispado de Patos, o qual naquele momento estava “quasi todo integralizado” (sic) e, falando da fundação do bispado, desabafa dizendo que “muito embora os agouros malfazejos em contrário, esta é hoje uma questão de honra, e questão vitoriosa para os católicos”⁴⁷.

Padre Alaor foi também o responsável pelo preenchimento do questionário pró-criação da nova Diocese. Tal questionário continha “as respostas aos quesitos da Santa Sé”. Em carta ao Bispo Diocesano, Padre Alaor Porfírio afirma que “foi preciso demorar porque se aguardava a palavra final mais segura do último recenseamento” e também porque aguardava as “fotografias da futura residência episcopal e catedral”, assim como a “planta baixa do terreno, que vae figurar como sendo do futuro Seminário” (sic)⁴⁸.

No momento em que a motivação do povo voltava a se acender, mais uma vez um fato inesperado iria abalar os ânimos dos paroquianos. No dia 01 de março de 1949, falecia Padre Alaor Porfírio de Azevedo, deixando a insegurança e a dúvida novamente reinarem. No entanto, o novo Vigário, Padre Antônio Resende, facilmente conseguiu reacender as esperanças de continuidade, quer da aquisição do patrimônio, quer da construção da futura catedral. Porém, o impulso final seria dado pelo retorno do antigo Vigário,

⁴⁶ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 155.

⁴⁷ ACDPM, «Manifesto de Padre Alaor Porfírio, com data de 24 de Setembro de 1949», Correspondências diversas, pasta n. 07, 1.

⁴⁸ ACDPM, «Carta de Padre Alaor Porfírio a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral», s/d, Correspondências diversas, pasta n. 05, 19. Embora não tenha data, no momento em que escreve esta correspondência afirma estar muito doente e debilitado, por isso pede com urgência um Coadjuutor.

Monsenhor Manuel Fleury Curado, o qual, após cinco anos fora de Patos, assumiu novamente a Paróquia Santo Antônio, no dia 31 de agosto de 1952. Suas palavras, no dia da posse, não deixam dúvidas quanto à sua missão, retornando à Paróquia de Santo Antônio.

Ao Evangelho o Rvmo. vigário prometeu, com a ajuda divina, envidar todos os esforços a fim de levar a termo a construção da nova matriz, a fundação do ginásio do sexo masculino, bem assim, trabalhar para que seja criado quanto antes o tão falado bispado de Patos (sic)⁴⁹.

Nos três anos que antecederam a comunicação oficial de criação da nova Diocese, Monsenhor Fleury muito se empenhou, juntamente com as comissões preparatórias. Foi o tempo necessário para o fim da aquisição do patrimônio, conclusão da matriz de Santo Antônio e demais providências necessárias⁵⁰.

⁴⁹ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 164-165.

⁵⁰ Quando o patrimônio da nova Diocese estava concluído, parte do mesmo foi cedido em empréstimo à Diocese de Uberaba, “por ordem expressa do Snr. Bispo de Uberaba”. Tratava-se de Cr\$150.000,00 (cento e cinquenta mil cruzeiros). Para saldar essa dívida, Monsenhor Almir Marques programou uma peregrinação da imagem de Nossa Senhora de Fátima por toda a Diocese, passando por Patos de Minas. Nessa ocasião, houve um protesto formal realizado por Monsenhor Fleury, o qual não concordou com o método de arrecadação. “Infelizmente o principal motivo da vinda dessa imagem a Patos se prendia a angariação de donativos, em dinheiro, para pagamento de uma dívida da Diocese de Uberaba à nova Diocese de Patos, a ser instalada no mês próximo, de outubro. De fato o Revmo. Vigário de Patos, por ordem expressa do Exmo. Snr. Bispo, D. Alexandre Gonçalves do Amaral, pôr intermédio do Revmo. Pe. Hiron Curado, residente em Uberaba, remeteu a quantia de Cr\$ 150.000,00 do patrimônio do novo Bispado de Patos, que se achava em depósito em Banco, nessa cidade. Esta quantia foi retirada por ordem expressa do Snr. Bispo de Uberaba” (sic) (APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 169). Para resolver a questão, Monsenhor Fleury convocou “os elementos de maior projeção social e financeira da cidade”, os quais, em conjunto, assumiram o compromisso de saldar a

Coube a Monsenhor José Fernandes Araújo, recém-nomeado vice-chanceler do bispado, a incumbência de recolher e de organizar a documentação necessária para a criação da nova Diocese. Segundo artigo do próprio Monsenhor, ele foi o responsável pela entrega do processo completo à Nunciatura Apostólica⁵¹.

Dentre os principais motivos que justificaram a criação da nova Diocese estavam a grande extensão territorial da Diocese de Uberaba, o aumento do número de habitantes e a grande distância da sede de Uberaba⁵².

dívida, o que de fato foi realizado (APSAP, «Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 169-170).

⁵¹ J. FERNANDES ARAÚJO, «Província», in *Revista Centenário*, (setembro de 2007), 24. Esses dados foram confirmados e detalhados por meio de entrevista concedida ao pesquisador. Nessa conversa, Monsenhor José Fernandes relatou muitos detalhes da vida e do trabalho de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral e de Monsenhor Manuel Fleury Curado. Segundo ele, o primeiro era “um grande líder, um homem trabalhador que não se queixava de nada, nem do calor, nem da poeira e nem do barro, numa época em que não existiam estradas asfaltadas e Dom Alexandre levava sua presença a todas as paróquias de sua diocese”. Sobre Monsenhor Manuel Fleury Curado, o entrevistado afirmou que “era um Padre exemplar, desses Padres de antigamente, sem desmerecer os atuais, dedicado em tudo, dedicado ao povo, dedicado à disciplina; era delicado, simples e piedoso” (Entrevista concedida ao autor no dia 09 de abril de 2010, disponível no Arquivo do Seminário Maior Dom José André Coimbra, sob o título “Entrevista Monsenhor José Fernandes Araújo, 09 de abril de 2010”).

⁵² Em artigo publicado no “Correio Católico”, o próprio Dom Alexandre argumentava: “tanto em extensão territorial, como em número de habitantes, a Diocese de Uberaba estava colocada entre as maiores, no Brasil. Abrangendo uma extensão de 92.000 quilômetros quadrados, com perto de um milhão de habitantes, esta Diocese, com toda a complexidade dos seus problemas, estava mesmo reclamando a subdivisão. E apesar disto, ambas as Dioceses, a de Uberaba e a de Patos de Minas, ainda permanecem grandes. A nova Diocese de Patos de Minas terá uma população de 357.000 habitantes, segundo o recenseamento de 1950” (sic) (A. GONÇALVES DO AMARAL, «Prólogo de uma história», in *Correio Católico*, 19/08/1955, n. 1873, 2).

2.3 A Bula de fundação

No dia 05 de abril de 1955, o Papa Pio XII criou a Diocese de Patos de Minas, por meio da Bula “Ex quo die”⁵³. Trata-se de um documento pontifício tradicional, contendo os elementos jurídicos fundamentais para a criação de uma nova Diocese.⁵⁴ Como todos os documentos diplomáticos produzidos pela Santa Sé, a Bula “Ex quo die” possui as três partes bem distintas de um documento pontifício, a saber: o “protocolo”, o “texto” ou “conteúdo” e o “escatocolo”⁵⁵.

No Protocolo do documento em análise, está contido o nome do Papa Pio XII, seguido do tradicional título “Servo dos Servos de Deus” (Servus Servorum Dei) e da fórmula de perpetuidade “para perpétua lembrança do acontecimento” (Ad perpetuam rei memoriam).⁵⁶

⁵³ Confira Transcrição da Bula e tradução, em anexo. Desde os tempos de Sisto V (1588) são denominadas Bulas (“Bulae”) os documentos pontifícios que trazem consigo o selo de chumbo pendente (F. LASALA – P. RABIKAIUSKAS, *Il documento medievale e moderno, panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, 267-272).

⁵⁴ A análise de documentos dessa natureza é feita pela Diplomática, ciência que se encarrega do estudo e da análise dos “diplomas”. Trata-se de uma ciência, porque possui um objeto de estudo bem determinado (o estudo e a crítica dos “diplomas”) e um método próprio (análise interna e externa dos documentos). Para a composição dessa parte do trabalho, utilizou-se da seguinte bibliografia: LASALA, Fernando de – RABIKAIUSKAS, Paulius, *Il documento medievale e moderno. Panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, Roma, 2003; BELLOTTO, Heloísa Liberalli, *Como fazer análise Diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*, São Paulo, 2002. Para um aprofundamento no estudo da Diplomática, consultar: BELLOTTO, Heloísa Liberalli, *Curso sobre Tipologia Documental em Arquivística*, São Paulo, 1991; DURANTI, Luciana, *Diplomática: usos nuevos para una antigua ciencia*, Carmona, 1996; RIESGO TERRERO, Angel, *Introducción a la Paleografía y la Diplomática General*, Madrid, 1999.

⁵⁵ F. LASALA – P. RABIKAIUSKAS, *Il documento medievale e moderno, panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, 49; H. L. BELLOTTO, *Como fazer análise Diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*, 39.

⁵⁶ Os Protocolos tradicionais se dividem em quatro partes: “invocatio” (invocação), “intitulatio” (intitulação), “formula devotionis” (fórmula de

O texto ou conteúdo é constituído por todos os elementos jurídicos necessários à fundação da nova Diocese. Essa é a parte mais importante e mais extensa do documento. Aqui estão contidas as causas, as circunstâncias e as disposições feitas pelo Santo Padre.⁵⁷

As palavras iniciais do contexto (“Ex quo die” – “Desde o dia”) são utilizadas para a catalogação do documento pontifício. Logo após essas palavras, estão presentes o preâmbulo e a exposição, nos quais se apresenta o porquê do ato jurídico.

A criação da nova Diocese é, em primeiro lugar, uma necessidade religiosa e pastoral, “o caminho mais apto e mais cômodo”, apontado por Sua Santidade, para se chegar “à salvação eterna”.⁵⁸

O segundo motivo da criação da nova Diocese também aparece de forma explícita no texto: o pedido de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, Bispo da Diocese de Uberaba, feito à Santa Sé, para que se dividisse o território de sua “extensíssima Diocese”.⁵⁹

devoção), “*inscriptio*” (direção ou destinação) e “*salutatio*” (saudação). No caso do Documento em análise, não se encontra a invocação do nome de Deus, mais comum em documentos régios. Também não se encontra a destinação. A fórmula “*perpetuitatis*” (de perpetuidade) é uma parte típica das bulas pontificais. É uma forma de saudação, muitas vezes, sob roupagem de bênção.

⁵⁷ As partes que integram o “texto” (*corpus*), também chamado de “contexto” ou ainda de “conteúdo” são “*prologus* ou *exordium*” (preâmbulo), “*notificatio* ou *promulgatio*” (notificação), “*narratio*” (exposição ou narração), “*dispositio*” (dispositivo), “*sanctio* ou *minatio*” (sanção) e “*valoratio*” (cláusulas finais). Essas partes podem sofrer alterações na ordem ou podem também ser suprimidas algumas delas, dependendo do documento.

⁵⁸ “*Ex quo die infinita Dei bonitas voluit nos ad supremum Ecclesiae fastigium evehi summamque sacri imperii tenere, nihil antiquius nihil sanctius habuimus quam ut iis, qui christiano gloriantur nomine, commodior aptiorque in dies pateat ad aeternam salutem aditus*”. (A tradução de todo o texto da Bula encontra-se em anexo).

⁵⁹ “*Cum igitur venerabilis frater Alexander Gonçalves do Amaral, Uberabensis Episcopus, de fidelium bono sollicitus qui in meridiana degunt regione eius civitatis, cui nomen vulgo «Minas Gerais», in Brasiliana*

A parte central do documento é a “dispositio” (dispositivo). É a determinação do que se quer com a Bula⁶⁰: a separação da Diocese de Uberaba de todo o território que irá constituir a nova Igreja Particular, a nomeação da nova Diocese e sua delimitação precisa, por meio da fixação de seus “limites”.⁶¹

Grande parte do “corpus” foi reservada para a descrição pormenorizada das cláusulas (“valoratio”); entre elas, as mais expressivas são a submissão da Diocese de Patos de Minas à sufragânea de Belo Horizonte⁶², as recomendações de estabelecimento de domicílio do Bispo na cidade de Patos de Minas, a colocação da Cátedra na igreja de Santo Antônio de Pádua⁶³, a citação das honras, dos privilégios, dos direitos e das obrigações do futuro bispo⁶⁴, o

Repubblica, ab hac Romana sede petierit ut, partito peramplae suae dioecesis territorio, nova conderetur dioecesis, hisce cedendum postulatis profecto censemus”.

⁶⁰ As palavras usadas, “decernimus” (resolvemos, decidimos) e “iubemus” (ordenamos), manifestam a vontade do autor da ação jurídica expressa no documento.

⁶¹ “A dioecesi Uberabensi totum disiungimus territorium, in quo curiae exstant quae hic vulgato nomine dinumerantur, videlicet: S. Antônio de Patos, N. S. do Rosário de Patos, Araxá, Coromandel, Ibiá, Pratinha, Lagoa Formosa, Sant’Ana de Patos, Presidente Olegário, Patrocínio, Serra do Salitre, Abadia dos Dourados, Monte Carmelo, Perdizes, Carmo do Paranaíba, Desemboque, Delfinópolis; ex quibus in unum redactis novam efficimus dioecesim, **Patensem** nuncupandam. Cuius fines, ut patet, ipsarum omnium simul curiarum finibus terminabuntur, ita ut ad sptemtrionem attingant Paracatuensem Praelaturam nullius dioecesis; sub oriente Aterradensem dioecesim; ad meridiem dioecesim Guaxupensem; sub occidente denique Uberabensem dioecesim” (sic).

⁶² “Decernimus igitur ut nova Patensis Ecclesia ut suffraganea subdatur Metropoli Bellohorizontinae, cuius Archiepiscopo sit Patensis Praesul iure obnoxius”.

⁶³ “[...] ut praeterea idem Praesul sedem ac domicilium in urbe vulgo «Patos de Minas» statuatur, cathedram vero pontificalis magisterii in curiali sede S. Antonii Patavini collocet”.

⁶⁴ “[...] ut denique urbs et sacra aedes atque Patensis dioecesis, de quibus dicimus, iisdem decorentur honoribus, iuribus, privilegiis, quae ad ceteras eiusdem gradus episcopales urbes, cathedrales aedes atque dioeceses spectant; Episcopus vero iura et onera habeat, quae episcopalem solent consequi dignitatem”.

estabelecimento do Colégio dos Cônegos ou da nomeação dos Consultores Diocesanos⁶⁵ e das normas quanto à manutenção da Mesa Episcopal⁶⁶.

Singular recomendação foi feita quanto à fundação, ao menos, do Seminário Menor diocesano⁶⁷. Também foi determinada a adscrição dos clérigos que moram na região, assim que fosse instalada a nova Diocese e o envio da documentação que diz respeito à nova Sede, para que fosse devidamente arquivada⁶⁸. Para a execução da Bula, foi escolhido o Núncio Apostólico Dom Armando Lombardi, ou seu substituto⁶⁹.

⁶⁵ “Ne vero in cathedrali Patensi templo quid divini cultus magnificentiae desit, neve diu sacrorum Antistes eorum careat senatu virorum, quorum consilio ac navitate fruatur, volumus ut canonicorum collegium cito erigatur iuxta peculiare normas, quas per alias sub plumbo litteras describemus; quoadusque vero huiusmodi collegium condi nequeat, concedimus ut Canonicorum loco dioecesani renuntientur Consultores. Quae ad novae Ecclesiae regimen et administrationem respiciunt, item ad creandam Capitularem Vicarium, cum Sedes vacaverit, ad fidelium et sacerdotum iura et onera, ad aliaque huiusmodi, eadem praecipimus servanda quae Codex I. C. iubet”.

⁶⁶ “Episcopalis autem mensa sive Curiae fructibus constabit, sive fidelium pecuniis ac rebus, sponte oblatis, sive denique bonis quae, facta divisione rerum ac facultatum Uberabensis mensae, pro rata parte, huic contingent dioecesi, servatis iussis canonis 1500 C. I. C.”.

⁶⁷ “Cum praeterea studiosissima sit ponenda cura in pueris educandis, quos Christi instinctus animorumque amor ad sacerdotium incenderit capessendum, Patensis Episcopus seminarium saltem elementarium quam primum excitandum curabit, ad iuris normam et iuxta leges a S. Consilio Seminariis studiorumque universitatibus praeposito datas, at que ex eodem optimos quosque adulescentes eliget, quos in hanc urbem mittet, in Pontificio Espebeo Piano Latino Brasiliano philosophia ac theologia imbuendos”.

⁶⁸ “Decernimus quoque ut simul ac Patensis Dioecesis condita fuerit, clerici illi dioecesi habeantur ascripti, in cuius regione iure optimo degunt atque ut omnia documenta et acta, quae ad novam Sedem ad eiusque clericos, fideles bonaque temporalia spectant, a Curia Uberabensi quam primum ad Patensem Curiam mittantur, in eius tabulario custodienda”.

⁶⁹ “Venerabilem denique fratrem Armandum Lombardi, quem supra diximus, deligimus, adea, quae his Nostris Litteris praescripsimus, efficienda, velem qui eodem tempore, quo haec iussa ad rem adducentur, Apostolicae in Brasilia Nunciaturae praeerit; cui vero contigerit hoc

Por fim, são assinaladas as sanções ou ameaças (“sanctio”); ou seja, as penalidades no caso do não cumprimento do dispositivo⁷⁰.

O documento é concluído com o protocolo final ou escatocolo, no qual estão contidas a datação (“datatio”) e as devidas assinaturas (“subscriptio”). Em seguida, estão presentes os sinais de validação, reiterando a legalidade do documento, assim como o selo de chumbo pendente, no qual se vê claramente, em alto relevo, de um lado, as imagens de São Pedro e de São Paulo e, do outro, o nome do Papa Pio XII⁷¹.

exsequendum opus, illi necessarias ad id potestates facimus, cuilibet subdelegandas, si opus fuerit, viro ecclesiastica dignitate praedito, onusque iniungimus effectum negotium in acta referendi eorumque fide digna exempla ad S. Congregationem Consistorialem quam cito mitendi”.

⁷⁰ “Nas vero litteras nunc et in posterum efficaces esse et fore volumus; ita quidem ut quae per eas decreta sunt ab iis quorum res est religiose serventur, atque igitur vim suam obtineant. Quorum litterarum efficacitati nulla, cuius vis generis, contraria praescripta officere poterunt, cum per has litteras iisdem derogemus omnibus. Quapropter si quis, quavis praeditus auctoritate, sive sciens sive insciens contra egerit ac nos ediximus, id prorsus irritum atque inane haberi iubemus. Nemini praeterea haec voluntatis nostrae documenta vel scindere vel corrumpere liceat; quin immo harum litterarum exemplis et locis, sive typis impressis sive manu exaratis, quae sigillum viri ferant in sacra dignitate constituti simulque ab aliquo publico tabellone sint subscripta, eadem omnino habenda erit fides, quae hisce haberetur si ostenderentur. Quae nostra decreta in universum si quis vel spreverit vel quoquo modo detrectaverit, sciat se poenas esse subiturum iis iure statutas, qui Summorum Pontificum iussa non fecerint”.

⁷¹ “Datum Romae, apud S. Petrum, die quinto mensis Aprilis, anno Domini millesimo nongentesimo quinquagesimo quinto, Pontificatus Nostri septimo decimo. = H. T. = + Fr. Adeodatus J. Card. Piazza, S. C. Consistorialis a Secretis, Bernarduss de Felicis Prot. Ap., Caesar Federicuss, Prot. Ap., Celsus Card. Costantini S. R. S. Cancelarius, Expedita die XXV Maii, anno Pontif. XVII. = Al. Crussardi, pro Plumbatore =, In Can Ap. Tab. Vol. Xc N. 70”.

2.4 Comunicação da Criação da nova Diocese

A comunicação oficial da criação da nova Diocese foi realizada no “L’Osservatore Romano”, na tarde do dia 23 de abril. Nessa mesma ocasião, o “Repórter Esso” transmitia a boa notícia, provocando manifestações de alegria em toda a cidade.

[...] no mesmo dia 23 de abril o “Repórter Esso” dera a notícia da criação do novo Bispado, o que foi motivo de grande júbilo para toda a cidade de Patos. Imediatamente tocaram-se os sinos da matriz e das demais Igrejas da cidade, ao mesmo tempo que espocaram no ar grande quantidade de foguetes, que constituiu a maior demonstração de júbilo de nosso povo (sic)⁷².

No dia 24 de abril, Monsenhor Fleury recebeu o telegrama com a comunicação oficial, vinda do Núncio Apostólico, Monsenhor Armando Lombardi.

Urgente – Digníssimo Vigário – Patos – MG – Tenho o prazer comunicar-lhe “Osservatore Romano” publica tarde dia vinte e três sabado criação nova Diocese Patos de Minas pt Saudações Núncio Apostólico (sic)⁷³.

No dia 01 de maio, o jornal Correio de Patos trazia, em primeira página, o anúncio da criação da nova Diocese, afirmando que se tratava de um marco importantíssimo e decisivo na História religiosa da cidade. “Um acontecimento

⁷² APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 171.

⁷³ APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 171. Além do telegrama do Núncio Apostólico, Monsenhor Fleury recebeu também diversas outras comunicações, como a do Arcebispo de Belo Horizonte, do Bispo de Uberaba e de diversas outras pessoas, felicitando-o pela criação da nova Diocese (APSAP, «Livro do Tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos», livro n. 01, 171-172; A. OLIVEIRA MELLO, *A Igreja em Patos de Minas*, 17).

transcendental na vida de seu povo e de importância e significação incalculável para a evolução moral, espiritual, educacional e mesmo material de todo município”⁷⁴.

Estava criada a Diocese de Patos de Minas. Porém, ela somente começaria a existir, de fato, a partir da leitura da Bula e do Decreto de Execução, enviados a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral pelo Núncio Apostólico, Monsenhor Armando Lombardi, no dia 28 de setembro de 1955⁷⁵, ou seja, faltava ainda o ato de instalação da nova Diocese.

2.5 Instalação da Diocese de Patos de Minas

A cerimônia de Instalação do novo bispado e de posse do primeiro bispo diocesano aconteceu no dia 30 de outubro de 1955, iniciando às oito horas e trinta minutos, na igreja Catedral de Santo Antônio de Patos de Minas, conforme a Ata de Instalação do Bispado⁷⁶.

Seguindo as orientações do Núncio Apostólico⁷⁷, nessa ocasião, na presença de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, delegado para tal função, foram lidos o Decreto de execução, a Bula de Criação da Diocese de Patos de Minas e a Bula de nomeação do primeiro Bispo da nova Diocese.

⁷⁴ «A Nova Diocese de Patos de Minas», in *Correio de Patos*, 18 (01 de maio de 1955), 1.

⁷⁵ ACDPM, «Carta do Núncio Apostólico, Mons. Armando Lombardi a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, com data de 28 de setembro de 1955», Correspondências diversas, pasta n. 06, 1-3.

⁷⁶ ACDPM, «Ata da Instalação do Bispado de Patos de Minas e tomada de posse de seu primeiro Bispo, o Exmo. e Rvmo. Sr. Dom José André Coimbra», Correspondências diversas, pasta n. 07, 1-4.

⁷⁷ “sia la Bolla che il Decreto di esecuzione debbono essere letti (in latino ed anche, se si crede, nella traduzione portoghese) alla presenza di Vostra Eccellenza o de un Suo delegato, clero populoque astante, nella Cattedrale di Patos [...]” (sic) (ACDPM, «Carta do Núncio Apostólico, Mons. Armando Lombardi a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, com data de 28 de setembro de 1955», Correspondências diversas, pasta n. 06, 1-3).

[...] presente grande multidão de fieis catolicos desta e das demais do bispado de Patos de Minas, S. Excia. Revma. o Sr. D. Alexandre Gonçalves do Amaral, por delegação especial do Exmo. Sr. Nuncio Apostólico do Brasil, D. Armando Lombardi, ordenou ao Rvmo. Pe. Josias Tolentino de Araújo a fazer a leitura em latim e em português, do decreto de Execução da Bula “Ex quo die” emanado da Nunciatura Apostólica, da Bula Pontifícia “Ex quo die” da ereção da nova diocese de Patos de Minas, publicada em 5 de abril de 1955. O sobredito sacerdote, Rvmo. Pe. Josias Tolentino de Araújo, na presença de S. Excia. Rvma. D. Alexandre Gonçalves do Amaral, “Clero populoque astante” procedeu á leitura em latim e em português daqueles documentos acima mencionados. Em seguida o Exmo. Rvmo. Sr. D. José André Coimbra apresentou ao Exmo. Sr. D. Alexandre Gonçalves do Amaral, Bispo da Diocese de Uberaba e delegado do Exmo. Sr. Nuncio Apostólico, a Bula pontifícia que traz a nomeação de S. Excia Rvma. para Bispo da nova diocese de Patos de Minas, a qual foi lida e publicada a todo o clero e povo ali presentes (sic)⁷⁸.

Além da presença de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, Bispo de Uberaba e delegado do Nuncio Apostólico, compareceram à cerimônia os senhores Bispos Dom Rodolfo Pena e Dom Elizeu Van der Weijer, o primeiro, Bispo de Valença; o segundo, Bispo titular de Gor e Prelado de Paracatu. Também estavam presentes, além do clero da nova Diocese e de diversos sacerdotes da Diocese de Uberaba, várias autoridades de Patos de Minas e região⁷⁹.

Após a leitura dos diversos documentos, “os sacerdotes da nova diocese de ambos os cleros prestaram obediência ao seu novo Pastor, osculando-lhe o sagrado anel

⁷⁸ ACDPM, «Ata da Instalação do Bispado de Patos de Minas e tomada de posse de seu primeiro Bispo, o Exmo. e Rvmo. Sr. Dom José André Coimbra», Correspondências diversas, pasta n. 07, 2-3.

⁷⁹ ACDPM, «Ata da Instalação do Bispado de Patos de Minas e tomada de posse de seu primeiro Bispo, o Exmo. e Rvmo. Sr. Dom José André Coimbra», Correspondências diversas, pasta n. 07, 1.

episcopal”⁸⁰. No final, todas as autoridades assinaram a Ata de Instalação do novo Bispado.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No processo de criação da Diocese de Patos de Minas, a iniciativa partiu de Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, Bispo de Uberaba, porém foi necessário um trabalho intenso e prolongado, além de uma dura luta contra os “adversários contumazes da fé católica”, assim identificados por Dom Alexandre, por serem contrários à criação do novo bispado.

A busca por identificar quem foram esses “adversários contumazes” não foi frutífera. As fontes disponíveis não foram capazes de nomeá-los. No entanto, escritos de Dom Alexandre juntamente com cartas de Monsenhor Fleury Curado apontam na direção de poderosos opositores políticos de orientação protestante, ligados a alguns membros da família Maciel. Curiosamente, Dom Alexandre atribuiu a ideia da criação da Diocese de Patos “à ousadia e ao combate ineficaz” desses adversários da fé católica, os quais, por sua oposição, fizeram com que as lideranças católicas se organizassem e tivessem motivação necessária para levar adiante seu projeto.

O estudo da Bula “Ex quo die”, já traduzida e de conhecimento público, mostrou os motivos pelos quais foi criada a nova Diocese e seu limite territorial inicial, além das cláusulas e recomendações do Santo Padre ao novo bispo, as quais se tornaram prioridades de seu ministério episcopal. Revelou ainda que a necessidade religiosa e pastoral do rebanho radicado na região de Patos de Minas foi percebida por Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, o qual a comunicou à Santa Sé, por meio da Nunciatura Apostólica,

⁸⁰ ACDPM, «Ata da Instalação do Bispado de Patos de Minas e tomada de posse de seu primeiro Bispo, o Exmo. e Rvmo. Sr. Dom José André Coimbra», Correspondências diversas, pasta n. 07, 3.

alegando ainda a impossibilidade de um fecundo apostolado, devido ao aumento da população e ao fato de sua Diocese ser “extensíssima”. Assim, o Santo Padre acolheu o pedido de Dom Alexandre e criou, no dia 05 de abril de 1955, a Diocese de Patos de Minas.

REFERÊNCIAS

Fontes arquivísticas

Arquivo da Paróquia de Santo Antônio de Patos de Minas (APSAP), Livro do tombo da Parochia de Santo Antônio de Patos, livro nº 01.

Arquivo da Cúria Diocesana de Patos de Minas (ACDPM), «Carta de Mons. Fleury Curado ao Pe. Genésio Borges, de 02 de abril de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 11.

ACDPM, «Carta de Mons. Fleury Curado ao Pe. César Borges, de 02 de abril de 1946», Correspondências diversas, pasta n. 04, 11.

ACDPM, «Carta de Cônego Manuel Fleury a Dom Frei Luiz Maria de Sant’Ana, com data de 22 de maio de 1936», Correspondências diversas, pasta n. 05, 18-20.

ACDPM, «Manifesto de Padre Alaor Porfírio, com data de 24 de Setembro de 1949», Correspondências diversas, pasta n. 07, 1.

ACDPM, «Carta do Núncio Apostólico, Mons. Armando Lombardi a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral, com data de 28 de setembro de 1955», Correspondências diversas, pasta n. 06, 1-3.

ACDPM, «Ata da Instalação do Bispado de Patos de Minas e tomada de posse de seu primeiro Bispo, o Exmo. e Rvmo. Sr. Dom José André Coimbra», Correspondências diversas, pasta n. 07, 1-4.

ACDPM, «Carta de Padre Alaor Porfírio a Dom Alexandre Gonçalves do Amaral», s/d, Correspondências diversas, pasta n. 05, 19.

Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Uberaba (ACAU), «Actas das Conferências Capitulares da Diocese de Uberaba», 51.

Jornais e revistas

AMARAL, A. G., «O fato e o mistério de uma nova diocese», in *Correio Católico*, 25/04/1955, n. 1781, 1.

«Monsenhor Fleury fala da criação do Bispado em Patos», in *Folha Diocesana*, (28 de outubro de 1975), Segundo Caderno.

ARAÚJO, J. F. , «Província», in *Revista Centenário*, (setembro de 2007), 24.

AMARAL, A. G., «Prólogo de uma história», in *Correio Católico*, 19/08/1955, n. 1873, 2.

«A Nova Diocese de Patos de Minas», in *Correio de Patos*, 18 (01 de maio de 1955), 1.

Bibliografia

BELLOTTO, H. L. **Como fazer análise Diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**, São Paulo, Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.

LASALA, F.; RABIKAUSKAS, P. **II documento medievale e moderno**. Panorama storico della diplomatica general e pontificia, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.

MELLO, A. O. **A Igreja em Patos de Minas**. Patos de Minas, 1983.

ANEXO

Bula de Criação da Diocese de Patos de Minas

Bula *Ex quo die* do Santo Padre, o Papa Pio XII, de 05 de abril de 1955, pela qual foi criada a Diocese de Patos de Minas, texto original latino e tradução portuguesa⁸¹. O texto latino, sua transcrição e tradução encontram-se no Arquivo da Cúria Diocesana de Patos de Minas⁸².

Pius Episcopus Servus Servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam. Ex quo die infinita Dei bonitas voluit Nos ad supremum Ecclesiae fastigium evehi summamque sacri imperii tenere, nihil antiquius nihil sanctius habuimus quam ut iis, qui christiano glorientur nomine, commodior aptiorque in dies	Pio, Bispo, Servo dos Servos de Deus. Para perpétua lembrança do acontecimento. Desde o dia em que a infinita bondade de Deus quis nos elevar à suprema dignidade da Igreja e ao exercício do supremo sagrado poder, nada consideramos mais prioritário, nada mais santo do que tornar o caminho para a salvação eterna mais viável e mais
--	---

⁸¹ Transcrição feita pelo autor e tradução realizada por Monsenhor Josias Tolentino de Araújo, sendo revisada por Professor Albino Gonçalves Caixeta.

⁸² ACDPM, «Ex quo die, Bula Pontifícia da Criação da Diocese de Patos de Minas», pasta n. 09 – ‘Bulário’, 5.

pateat ad aeternam salutem aditus.

Cum igitur venerabilis frater Alexander Gonçalves do Amaral, Uberabensis Episcopus, de fidelium bono sollicitus qui in meridiana degunt regione eius civitatis, cui nomen vulgo «Minas Gerais», in Brasiliana Republica, ab hac Romana sede petierit ut, partito peramplae suae dioecesis territorio, nova conderetur dioecesis, hisce cedendum postulatis profecto censemus.

Audita itaque sententia venerabilis fratris Armandi Lombardi, Archiepiscopi titulo Caesariensis Philippi et in Brasilia Apostolici Nuntii, atque consensu eorum suppleto qui in hac re aliquid iuris habeant velle putent habere; post rem intentissime consideratam, de consilio venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium negotiis consistorialibus praepositorum ac desumma Nostra potestate haec quae sequuntur decernimus atque iubemus.

A dioecesi Uberabensi totum disiungimus territorium, in quo curiae exstant quae hic vulgato nomine dinumerantur, videlicet:

S. Antônio de Patos, N. S. do Rosário de Patos, Araxá, Coromandel, Ibiá, Pratinha, Lagoa Formosa, Sant'Ana de Patos, Presidente Olegário, Patrocínio, Serra do Salitre, Abadia dos Dourados, Monte

adequado para aqueles que se gloriam do nome de cristãos.

Portanto, como o nosso venerável irmão Alexandre Gonçalves do Amaral, Bispo de Uberaba, zeloso do bem dos fiéis que vivem na região meridional do seu Estado, chamado «Minas Gerais», na República Brasileira, pedisse a esta Sé de Roma que, dividido o território da sua extensíssima diocese, fundasse uma nova diocese, julgamos que sem dúvida se deve atender a este pedido.

Ouvido, por isso, o parecer do venerável irmão Armando Lombardi, Arcebispo titular de Cesaréia de Filipe e Núncio Apostólico no Brasil e acrescentado o consentimento daqueles que neste assunto tem ou julgam ter algum direito; depois de considerar atentíssimamente o caso, com o conselho dos Nossos veneráveis irmãos os Cardeais da Santa Igreja Romana, prepostos aos Negócios Consistoriais e por Nosso supremo poder, resolvemos e ordenamos o que se segue.

Separamos da diocese de Uberaba todo o território, no qual estão as paróquias:

Santo Antônio de Patos, Nossa Senhora do Rosário de Patos, Araxá, Coromandel, Ibiá, Pratinha, Lagoa formosa, Sant'Ana de Patos, Presidente Olegário, Patrocínio, Serra do Salitre, Abadia dos Dourados, Monte Carmelo,

<p>Carmelo, Perdizes, Carmo do Paranaíba, Desemboque, Delfinópolis; ex quibus in unum redactis novam efficimus dioecesim, Patensem nuncupandam.</p> <p>Cuius fines, ut patet, ipsarum omnium simul curiarum finibus terminabuntur, ita ut ad septemtrionem attingant Paracatuensem Praelaturam nullius dioecesis; sub oriente Aterricensem dioecesim; ad meridiem dioecesim Guaxupensem; sub occidente denique Uberabensem dioecesim.</p> <p>Decernimus igitur ut nova Patensis Ecclesia ut suffraganea subdatur Metropoli Bellohorizontinae, cuius Archiepiscopo sit Patensis Praesul iure obnoxius; ut praeterea idem Praesul sedem ac domicilium in urbe vulgo «Patos de Minas» statuatur, cathedram vero pontificalis magisterii in curiali sede S. Antonii Patavini collocet; ut denique urbs et sacra aedes atque Patensis dioecesis, de quibus dicimus, iisdem decorentur honoribus, iuribus, privilegiis, quae ad ceteras eiusdem gradus episcopales urbes, cathedrales aedes atque dioeceses spectant; Episcopus vero iura et onera habeat, quae episcopalem solent consequi dignitatem.</p> <p>Ne vero in cathedrali Patensi templo quid divini cultus magnificentiae desit, neve diu</p>	<p>Perdizes, Carmo do Paranaíba, Desemboque, Delfinópolis; das quais, reunidas em um todo fazemos a nova diocese que se deve chamar de Patos.</p> <p>Seus limites, como se vê, serão determinados pelos limites de todas as mesmas paróquias, de modo que ao norte, confinará com a Prelazia “Nullius” de Paracatu; ao nascente, com a diocese de Aterrado; ao sul, com a diocese de Guaxupé e, finalmente ao ocidente, com a diocese de Uberaba.</p> <p>Mandamos, portanto, que a nova Igreja de Patos se submeta como sufragânea à Metropolitana de Belo Horizonte, a cujo Arcebispo, o Bispo de Patos estará sujeito pelo Direito; além disso, o mesmo Bispo estabeleça sede e domicílio na cidade chamada «Patos de Minas», coloque a cátedra do magistério episcopal na Igreja Paroquial de Santo Antônio de Pádua; determinamos outrossim, que a cidade e o templo sagrado e a diocese de Patos, das quais falamos, ornem-se das mesmas honras, direitos e privilégios que competem às demais cidades episcopais, igrejas Catedrais e dioceses do mesmo grau; o Bispo, porém, terá os direitos e obrigações que costumam acompanhar a dignidade episcopal.</p> <p>Nada falte na Catedral de Patos, à magnificência do culto divino, nem o Bispo fique muito</p>
--	--

sacrorum Antistes eorum careat senatu virorum, quorum consilio ac navitate fruatur, volumus ut canonicorum collegium cito erigatur iuxta peculiare normas, quas per alias sub plumbo litteras describemus; quoadusque vero huiusmodi collegium condi nequeat, concedimus ut Canonicorum loco dioecesiani renuntientur Consultores.

Quae ad novae Ecclesiae regimen et administrationem respiciunt, item ad creandum Capitularem Vicarium, cum Sedes vacaverit, ad fidelium et sacerdotum iura et onera, ad aliaque huiusmodi, eadem praecipimus servanda quae Codex I. C. iubet.

Episcopalis autem mensa sive Curiae fructibus constabit, sive fidelium pecuniis ac rebus, sponte oblati, sive denique bonis quae, facta divisione rerum ac facultatum Uberabensis mensae, pro rata parte, huic contingent dioecesi, servatis iussis canonis 1500 C. I. C.

Cum praeterea studiosissima sit ponenda cura in pueris educandis, quos Christi instinctus animorunque amor ad sacerdotium incenderit capessendum, Patensis Episcopus seminarium saltem elementarium quam primum excitandum curabit, ad iuris normam et iuxta leges a S.

tempo sem o senado daqueles homens consagrados, de cujo conselho e auxílio goze; queremos que logo se forme o Colégio dos Cônegos, de acordo com as normas particulares que descrevemos em outra carta; porém, enquanto este Colégio não puder ser fundado, concedemos que em lugar dos Cônegos se nomeiem Consultores Diocesanos.

Quanto às coisas que dizem respeito ao governo e administração da nova Igreja, igualmente, para eleger o Vigário Capitular, quando a Sede estiver vacante, os direitos e deveres dos fiéis e dos sacerdotes, e a outras coisas deste gênero, mandamos que se observe o que manda o Código de Direito Canônico.

A mesa episcopal se manterá tanto com os rendimentos da Cúria, como com os gêneros e dádivas pecuniárias oferecidas espontaneamente pelos fiéis e ainda com os bens que, feita a divisão das coisas e bens da mesa Uberabense, proporcionalmente tocarão a esta diocese, observadas as prescrições do Cânon 1500 do Código de Direito Canônico.

Como, além disso, se deve empregar o máximo cuidado em educar os jovens que o chamado de Cristo e o amor das almas impelir a abraçar o sacerdócio, o Bispo de Patos cuidará em fundar, o mais breve possível, ao menos o Seminário Menor, de acordo com o Direito e com as leis dadas pelo Sacro Conselho preposto aos

Consilio Seminariis studiorumque universitatibus praeposito datas, at que ex eodem optimos quosque adulescentes eliget, quos in hanc urbem mittet, in Pontificio Ephebeo Piano Latino Brasiliano philosophia ac theologia imbuendos.

Decernimus quoque ut simul ac Patensis Dioecesis condita fuerit, clerici illi dioecesi habeantur ascripti, in cuius regione iure optimo degunt atque ut omnia documenta et acta, quae ad novam Sedem ad eiusque clericos, fideles bonaque temporalia spectant, a Curia Uberabensi quam primum ad Patensem Curiam mittantur, in eius tabulario custodienda.

Venerabilem denique fratrem Armandum Lombardi, quem supra diximus, deligimus, a dea, quae his Nostris Litteris praescrpsimus, efficienda, velem qui eodem tempore, quo haec iussa ad rem adducentur, Apostolicae in Brasilia Nunciaturae praeerit; cui vero contigerit hoc exsequendum opus, illi necessarias ad id potestates facimus, cuilibet subdelegandas, si opus fuerit, viro ecclesiastica dignitate praedito, onusque iniungimus effectum negotium in acta referendi eorumque fide digna exempla ad S. Congregationem Consistorialem quam cito mitendi.

Nas vero litteras nunc et in posterum efficaces esse et fore

Seminários e Universidades, e escolherá os melhores jovens do mesmo (seminário), os quais mandará a esta Cidade, para se formarem em Filosofia e Teologia, no Pontifício Colégio Pio Latino Brasileiro.

Determinamos também que, logo que a Diocese de Patos for instalada, sejam tidos como adscritos àquela diocese os clérigos que de pleno direito moram nessa região e que todos os documentos e atas que dizem respeito à nova Sede, ao seu clero, fiéis e bens temporais, sejam enviados, o mais breve possível, pela Cúria de Uberaba à Cúria de Patos, para serem guardados no seu arquivo.

Em seguida, escolhemos o Venerável irmão Armando Lombardi, de quem falamos acima, para executar as coisas que nesta Nossa Carta prescrevemos, ou àquele que no mesmo tempo em que estes decretos forem realizados, estiver à frente da Nunciatura Apostólica no Brasil; àquele a quem couber executar esta obra, damos os necessários poderes para isso, os quais devem ser delegados, se for preciso, a qualquer homem possuidor de uma dignidade eclesiástica e acrescentamos a ordem de referir o acontecimento em ata e mandar exemplares fidedignos à Sagrada Congregação Consistorial, logo que for possível.

Queremos que esta Carta tenha valor agora e para o futuro;

<p>volumus; ita quidem ut quae per eas decreta sunt ab iis quorum res est religiose serventur, atque igitur vim suam obtineant.</p> <p>Quorum litterarum efficacitati nulla, cuius vis generis, contraria praescripta officere poterunt, cum per has litteras iisdem derogemus omnibus.</p> <p>Quapropter si quis, quavis praeditus auctoritate, sive sciens sive insciens contra egerit ac Nos ediximus, id prorsus irritum atque inane haberi iubemus.</p> <p>Nemini praeterea haec voluntatis Nostrae documenta vel scindere vel corrumpere liceat; quin immo harum litterarum exemplis et locis, sive typis impressis sive manu exaratis, quae sigillum viri ferant in sacra dignitate constituti simulque ab aliquo publico tabellione sint subscripta, eadem omnino habenda erit fides, quae hisce haberetur si ostenderentur.</p> <p>Quae Nostra decreta in universum si quis vel spreverit vel quoquo modo detrectaverit, sciat se poenas esse subiturum iis iure statutas, qui Summorum Pontificum iussa non fecerint.</p> <p>Datum Romae, apud S. Petrum, die quinto mensis Aprilis, anno Domini millesimo nongentesimo quinquagesimo quinto, Pontificatus Nostri septimo decimo. = H. T. =</p>	<p>de modo que as coisas que por ela foram decretadas, sejam observadas religiosamente por aqueles a quem compete, e, portanto atinjam o seu objetivo.</p> <p>Nenhum decreto contrário, qualquer que seja a sua natureza, poderá anular a eficácia desta Carta, uma vez que por ela os derogamos todos.</p> <p>Portanto, se alguém, possuindo qualquer autoridade, quer consciente, quer inconscientemente agir contra o que Nós ordenamos, mandamos que isto seja inteiramente nulo e sem efeito.</p> <p>A ninguém, além disso, seja permitido rasgar ou corromper este documento da Nossa vontade; mas antes, deve-se ter a mesma fé nos exemplares e textos, quer impressos, quer manuscritos, que trouxerem o selo de um varão constituído em dignidade sagrada e ao mesmo tempo sejam assinados por um escrivão público, como se teria na própria Carta se fosse apresentada.</p> <p>Donde, se alguém desprezar esse Nosso decreto ou de qualquer modo o rejeitar, saiba que sofrerá as penas estatuídas pelo direito, contra aqueles que não cumprirem as ordens dos Sumos Pontífices.</p> <p>Dado em Roma, junto de São Pedro, no dia 05 de abril do ano do Senhor, de 1955, décimo sétimo do Nosso Pontificado. = H. T. =</p>
---	---

<p>+ Fr. Adeodatus J. Card. Piazza</p> <p>S. C. Consistorialis a Secretis Bernardus de Felicis Prot. Ap.</p> <p>Caesar Federicus, Prot. Ap. Celsus Card. Costantini S. R. S. Cancelarius</p> <p>Expedita die XXV Maii, anno Pontif. XVII. = Al. Crussardi, pro Plumbatore</p> <p>=</p> <p>In Can Ap. Tab. Vol. xc N. 70</p>	<p>+ Fr. Adeodatus J. Card. Piazza</p> <p>S. C. Consistorialis a Secretis Bernardus de Felicis Prot. Ap. Caesar Federicus, Prot. Ap. Celsus Card. Costantini S. R. S. Cancelarius</p> <p>Expedita die XXV Maii, anno Pontif. XVII. = Al. Crussardi, pro Plumbatore</p> <p>=</p> <p>In Can Ap. Tab. Vol. xc N. 70</p>
---	--

IMPERIUM ET SACERDOTIUM: A LEGITIMIDADE DAS INVESTIDURAS EM GREGÓRIO VII E HENRIQUE IV NOS SÉCULOS XI E XII

IMPERIUM ET SACERDOTIUM: the investiture legitimacy in Gregory VII and Henry IV in 11TH and 12TH centuries

Francisco Oliveira Silva*
Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte**

RESUMO

A Reforma dos séculos XI e XII e, notadamente, a Controvérsia das Investiduras entre o rei germânico Henrique IV e o papa Gregório VII foram fundamentais para as mudanças nas relações entre os poderes espiritual e temporal naquele período. Assim, este artigo, construído a partir de pesquisa bibliográfica, busca compreender o conflito das investiduras a partir da tentativa, por parte do Pontífice e do programa reformista da Igreja, de desconstruir a legitimidade do poder real para investir bispos, bem como de estabelecer uma teocracia pontifícia. A análise parte do discurso apresentado em algumas cartas dos soberanos e tenta compreender os meandros da política entre papa e rei.

* Doutor. Professor do Programa de Pós-Graduação em História – PPGH e do Departamento de História da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. francisco@ig.com.br.

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História – PPGH da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES. Bolsista CAPES. magdarita@hotmail.com.

Palavras-chave: Investiduras. Gregório VII. Henrique IV.

ABSTRACT

The Reformation of the 11th and 12th centuries and, especially, the Investiture Controversy between the German king Henry IV and the Pope Gregory VII were crucial to changes in the relationship involving the spiritual and temporal powers in that period. Thus, the main purpose of this article, supported on bibliographical research, is to understand the investiture conflict from the attempt by the Pontiff and the reformers to deconstruct the legitimacy of the royal power to invest bishops, and to state a papal theocracy. The analysis proceeds from the discourse present in some Pope and King letters and tries to comprehend the meanders of their politics.

Keywords: Investiture. Gregory VII. Henry IV.

1 INTRODUÇÃO

A problemática das relações entre a ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural tem provocado diversos estudos, ao longo dos séculos, que buscam entender os acontecimentos históricos, sociais, políticos e religiosos que marcaram a relação entre o Estado e a Igreja Católica. Elegemos como foco deste estudo a relação entre o *Imperium et Sacerdotium* no período medieval durante os séculos XI e XII.

Estudar a Questão das Investiduras entre o Papa Gregório VII e o Rei Henrique IV da Germânia é também, e

principalmente, pensar o processo reformista em curso no século XI. A reforma que abrangeu boa parte do referido século e adentrou o século XII teve início com ideias saídas, especialmente, de Cluny. Muitos que saíram daquele mosteiro se tornaram papas ou parte da chancelaria pontifícia. Dessa maneira, as ideias de reforma da Igreja que lá nasciam não enfrentavam grandes obstáculos para chegar à cúpula eclesiástica romana.

As propostas reformistas foram ganhando fôlego ao longo do século XI e estavam diretamente ligadas às investiduras laicas, à simonia, à ingerência do poder temporal e à luta pela efetivação do celibato clerical. A metódica divisão estabelecida por Giles Constable facilita a compreensão do processo em apreço. Para o autor de *The Reformation of Twelfth Century*, a reforma que perpassou quase dois séculos do início do segundo milênio pode ser entendida em suas quatro fases: a) de 1040 a 1070 – busca pela moralização do clero; b) de 1070 a 1100 – luta pela *libertas Ecclesiae* do controle temporal; c) de 1100 a 1130 – considerada uma fase de transição que marca o fim do conflito pelas investiduras e crescente ênfase no monasticismo e d) de 1130 a 1160 – intensa preocupação com a natureza da vida religiosa e com a reforma particular de cada membro da cristandade. Para este trabalho, interessa as três primeiras fases, que serão compreendidas de maneira geral, já que se objetiva compreender o período pelos olhos de Gregório VII e de Henrique IV por meio de alguns documentos de sua autoria ou de sua chancelaria, o que é mais provável (CONSTABLE, 2009).

2 REFORMATIO, REFORMARE

O termo reforma merece relevância antes de qualquer discussão. Para tanto, buscou-se a acepção trazida por Constable (2009) que assegura que, *reformare* e *reformatio* foram os termos mais utilizados para designar as

transformações no âmbito religioso ocorridas nos séculos XI e XII. Ambos poderiam fazer referência tanto a uma restauração e a uma renovação – ou mesmo a um despertar – quanto a um renascimento e a uma “re-formação”. Constable (2009, p. 03) considera o significado cristão tradicional – como Paulo aludiu em sua Carta aos Romanos 12,2 – relacionando a *reformatio* a uma definição do ideal de renovação pessoal: “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito.”, (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p. 2194) exortava o apóstolo. No entanto, na esteira de Paulo, esse conceito estendia-se também às instituições – tais como a Igreja, o Império, a sociedade como um todo.

Em outro texto, *Renewal and Reform in Religious Life*, Constable (1991) enfatiza a diferença entre o termo *reformare* usado por Gregório Magno – em sua obra *Moralia* – e o sentido aplicado por Gregório VII no século XI. Enquanto o primeiro fazia referência a uma reforma pessoal, o último falava de reforma da Igreja, numa perspectiva mais ampla, uma transformação da instituição como um todo. Desse modo, consoante aos textos produzidos nos séculos XI e XII, falar de renovação, de transformação, de reforma, é absolutamente necessário. Havia, na perspectiva reformista uma proeminente valorização da renovação no âmbito externo, supraindividual (CONSTABLE, 1991). Era essa a principal característica da reforma. No entendimento desse autor, os documentos eclesiásticos e leigos apresentavam esses termos em abundância, o que revelava a busca pela renovação da sociedade cristã, das instituições e dos costumes. Muitas dessas expressões tiveram origem em documentos antigos, tradicionais. O emprego desses termos traduzia a percepção de que as instituições, bem como as posturas, eram passíveis de mudanças. Era a crença de que o presente poderia ser melhor se se renovasse.

Era uma perspectiva de mudança, com bases no passado e voltada para o futuro, que envolvia não somente os

reformadores. A renovação, a reforma da sociedade em que viviam, era uma busca que abrangia também os leigos e também os hereges. Ao longo do século XII ocorreu uma ideologia “de trás para frente” da reforma e que “os ideais eram frequentemente os mesmos, mas os reformadores tendiam a olhar menos para o passado e mais para o futuro, em busca dos modelos que buscavam impor sobre o presente.” (CONSTABLE, 1991, p. 38-39). No processo reformista, a busca pela moralização do clero resultou na luta contra os nicolaístas e a favor do celibato clerical. Além disso, a simonia – a venda de cargos eclesiásticos – era duramente recriminada. O grande pilar da reforma, mesmo na perspectiva política, era o âmbito moral. Nesse sentido, os reformadores objetivavam, antes de tudo, a união de pessoas com vocação para compor o corpo clerical. Os clérigos, como exemplos para os leigos, deveriam levar sua vida “[...] pelo amor a Deus e ao próximo, inspirados no Evangelho.” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 18).

No que tange às investidas laicas, os reformadores pregavam o direito exclusivo da Igreja de nomear seus bispos sem intervenção temporal. Muitos daqueles que receberam ou fizeram a investidura foram considerados pela Igreja como simoníacos. O sentido da investidura laica era, sobretudo, político. Dessa forma, quando um leigo concedia uma dignidade eclesiástica, junto a ela também outorgava bens, como terras, por exemplo, e recebia em troca um juramento de fidelidade. O grande problema era um bispo ser submisso a um senhor laico. Na perspectiva teológica reformadora havia uma incoerência, já que o domínio espiritual era superior ao domínio temporal, como aparece no discurso trazido pelos documentos da época. De certo modo, no entanto, a preocupação inicial com as investidas não era pela prática laica precisamente. A questão era o ato simoníaco que marcava a investidura: o ato de vender e comprar igrejas. Por volta de 1060 e início de 1070, a luta era contra a desqualificação (moral, intelectual e espiritual) dos candidatos e não contra a legalidade ou legitimidade da prática (ROBINSON, 2004). Isso mudou consideravelmente

nos anos que se seguiram. O discurso de superioridade do espiritual começou a se fortalecer e a se estabelecer, mesmo que à custa de conflitos, nas relações entre os dois poderes.

Apesar da “incoerência teológica” da ingerência laica nos negócios da Igreja, o controle temporal sobre a Igreja perpassou séculos. Desde o início, a Igreja esteve ligada ao poder político. Ela cresceu dentro do Império Romano e dele herdou sua organização institucional, especialmente, na cúpula do papado. Ainda que tenha levado muito tempo para que o discurso do Primado Romano se consolidasse, a herança também compreendeu a cidade eterna como sede da Igreja – a Sé Apostólica. Além disso, foi lá que foi reconhecida como religião oficial do Império, depois de muito ser perseguida.

A queda do Império e as constantes invasões trouxeram certa vulnerabilidade à instituição que, além de se tornar flexível às mudanças, buscou consórcios com o poder temporal para se proteger. Desde o batismo de Clóvis até a proteção do *defensor Ecclesiae*, Carlos Magno, a Igreja nunca mais esteve desligada do âmbito político. Aliás, é no Império Carolíngio que se pode observar, de maneira muito contundente, o controle do poder temporal sobre a instituição cristã medieval. No entanto, com a queda do Império Carolíngio e a sua conseqüente partilha entre os descendentes de Carlos Magno, as relações entre os dois poderes foram se modificando. A mudança foi lenta, mesmo porque, na parte germânica do Império, as relações eram diferentes. Com a tentativa de restauração do império com Oto I e seus sucessores, houve também a implantação de uma teocracia imperial. O clero germânico era muito mais ligado ao senhor temporal do que ao pontífice romano e a relação de dependência era muito mais para com o primeiro do que para com o último.

Dessa maneira, as propostas de reforma institucional perturbavam muitos interesses para além da Igreja. A reforma transformaria todo o ordenamento social da Cristandade. E em razão dessas tentativas de mudanças, principalmente na luta contra controle temporal sobre a Igreja

é que ocorre, a partir do terceiro quartel do século XI, o conflito das investiduras entre o Rei da Germânia Henrique IV e o Papa Gregório VII.

3 LUTA PELA *LIBERTAS ECCLESIAE*

O grande passo inicial dado pelos reformistas na luta pela *libertas Ecclesiae* foi a determinação das eleições pontifícias pelos cardeais a partir do decreto *In Nomini Domini* do Papa Nicolau II em 1059. Embora em 1057, o papa Estevão IX – Frederico da Lorena – tenha sido eleito pelos clérigos e pelos romanos, com sua morte no ano seguinte, os nobres de Roma voltaram a querer intervir nas novas eleições pontifícias. Naquele período, o monge Hildebrando contribuiu, diplomaticamente, para que o prelado de Florença, Nicolau II, fosse eleito. E foi a partir desse pontífice que a instituição começou a estabelecer instrumentos para consolidar sua independência frente ao poder temporal (SOUZA; BARBOSA, 1997. Ver também IOGNA-PRAT, 2006). O decreto de 1059 foi uma dessas ferramentas.

No documento, Nicolau II condenava os simoníacos e estabelecia que, para que se evitasse venalidade, quando o bispo de Roma morresse, fossem convocadas eleições para que os cardeais bispos pudessem decidir, levando em conta, posteriormente, os cardeais sacerdotes, associados a outros clérigos bem como ao povo (SOUZA; BARBOSA, 1997. Conf. TELLENBACH, 2000). O decreto mostra todo o empenho do papa reformista na tentativa de libertar a Igreja da tutela nobiliárquica ou temporal. Alguns autores acreditam que o *In Nomini Domini* tenha sido escrito por Humberto de Moyenmoûtier, o Cardeal de Silvacandida, que, juntamente com Hildebrando e Frederico de Lorena – monges e intelectuais – contribuiu sobremaneira no auxílio aos papas inseridos no processo de renovação. Humberto foi um dos grandes teóricos da reforma. Em sua clássica obra *Adversus*

Simoniacos, o prelado faz duras críticas à investidura laica e sugere fases para a eleição do pontífice.

Para o Cardeal de Silvacandida, a primeira fase deveria ser a eleição pelo clero e por último a “[...] consagração pelo governo da província eclesiástica com a anuência do povo.” De acordo com o prelado, haveria simonia quando não se obedecesse a essa ordem e era o que então estava ocorrendo. No seu entendimento, os preceitos sagrados estavam sendo desrespeitados. Pois a etapa que deveria ser a última estava sendo realizada em primeiro lugar (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 39. Ver também BLUMENTHAL, 1995).

Nessa medida, a compreensão de Humberto sobre os dois poderes apresenta traços do neoplatonismo atrelado ao cristianismo que marcou a construção do pensamento filosófico e político em parte da Idade Média. O Cardeal valorizou a alma – o âmbito espiritual – de maneira mais enfática que o corpo – matéria, influenciado pela acepção neoplatônica. Essa filosofia, embora estivesse presente na construção da base para a fé cristã, possuía aspectos contraditórios, considerados arriscados. Apesar das acepções imanentistas e panteístas ligadas ao neoplatonismo – contrárias ao cristianismo – essa filosofia foi essencial para a consolidação de preceitos acerca da existência de “realidades espirituais”. Desse modo, como não havia, por muito tempo, um suporte teórico e intelectual eficaz que estabelecesse a Igreja no âmbito da cultura, as concepções neoplatônicas serviram de base para a elaboração dessa teologia cristã católica (SOUZA; BARBOSA, 1997).

Nas palavras do próprio Humberto, a Igreja é comparada ao sol e o Império à lua. Há o que ilumina e o que é iluminado. Tal como a alma e o corpo – a importância de um se sobrepõe a do outro.

Entre outras coisas absurdas com que os sicofantas, como se fossem caçadores de pássaros, apanham os incautos, cita-se a exaltação do poder terreno, particularmente do imperial e do real [...], enaltecendo-o com frequência acima da autoridade sacerdotal, como se a lua fosse superior ao sol [...] e minimizando a dignidade

da igreja [...]. Qualquer pessoa que deseje comparar ambas as dignidades de modo irrepreensível pode corretamente dizer que, na nossa época, a Igreja é semelhante à alma e o reino ao corpo, e cada um exige e presta auxílio ao outro. [Deixa transparecer a teoria de colaboração]. No entanto, do mesmo modo que a alma é mais importante do que o corpo e o dirige, assim também a dignidade sacerdotal supera a real, isto é, a dignidade celeste precede a terrena. [...] Ademais, no interior da Igreja não seria necessário o poder secular, se o mesmo não tivesse de impor pela força o que o sacerdote não consegue fazer através da pregação da Palavra [mais uma vez a teoria da colaboração]. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 41).

A alegoria feita é entre a Igreja (como alma) e o Reino (como corpo). Nessa perspectiva, a alma estaria em uma situação mais elevada que o corpo. Dessa maneira, a dignidade celestial tem primazia sobre a mundana. E também por isso, o sacerdócio comparado à alma tem como ofício a orientação dos fieis no seu agir. O reino tem o papel de governar seguindo os aconselhamentos dos sacerdotes, assim como corpo e seus membros são dirigidos pela cabeça. Dessa mesma forma, os súditos devem obedecer aos seus reis. Todos agindo dessa forma o fazem a favor do próprio povo e da Igreja.

A partir dessa análise da sociedade cristã em Humberto, é possível perceber o pensamento dos reformadores e em que bases estavam pautadas as suas propostas reformistas. E o prelado de Silvacandida era apenas um desses teóricos. O próprio monge Hildebrando era outro grande teórico da reforma em apreço.

Antes, voltando ao decreto de Nicolau II, como não é difícil de imaginar, houve por parte dos príncipes e nobres da região da Itália e da Germânia grande manifestação contrária ao *In Nomini Domini*, bem como a outro decreto que o pontífice encaminhou ao povo e aos clérigos como um todo para comunicar acerca do decreto anterior. Os interesses nobiliárquicos estavam ameaçados pelo documento pontifício. Mas o papa Alexandre II foi eleito em 1061 conforme o decreto, mesmo a nobreza de Roma tendo escolhido, apoiando o Rei Henrique IV da Germânia, Honório

II, antigo bispo de Parma, para ocupar o lugar de pontífice (SOUZA; BARBOSA, 1997. Ver também TELLENBACH, 2000).

4 O CONFLITO DAS INVESTIDURAS E A LEGITIMIDADE PARA INVESTIR

As questões relacionadas ao projeto reformista tinham sido muito divulgadas pelos legados pontifícios no papado de Alexandre II. Quando o monge Hildebrando, em 1073, foi aclamado pelo povo e pelo clero romano para suceder o bispo de Roma, as ideias de emancipação da Igreja da tutela laica, bem como de moralização clerical já eram bastante conhecidas na sociedade cristã.

O novo pontífice já era um velho conhecido entre os que compunham a *entourage* dos papas daquele período. Hildebrando também era notório como um dos mais contumazes dirigentes do partido reformista. Tomando o nome de Gregório VII, subiu ao trono de Pedro já com forte ideal de transformação. Pacaut (1989) define bem o seu projeto pontifício no qual ele identifica alguns argumentos que, segundo o próprio autor, expressam a singularidade da reforma, que recebeu o nome de gregoriana, em relação a outros programas reformistas.

O primeiro deles se refere ao seu objetivo precípua: a restauração da dignidade e da emancipação do episcopado, sendo que a batalha contra as investiduras laicas deveria prosseguir, mesmo à custa de uma guerra contra os poderes temporais. Em segundo lugar, Pacaut ensina que a restauração do episcopado era apenas um elemento do processo reformista, embora fosse essencial. O objetivo maior era a reforma da sociedade como um todo. Ao receber de volta a sua independência, os clérigos fariam melhor uso da graça de Deus. Dessa maneira, poderiam lutar com mais eficácia contra o pecado, afastando os seres humanos das

tentações do demônio e transformando-os em servos de Cristo.

O terceiro argumento fundamental da singularidade do programa gregoriano em Pacaut estava concentrado na pessoa do papa em si. Para vencer o combate – relacionado ao segundo argumento – e ao mesmo tempo liberar o clero para representar o seu papel motor, não haveria senão um chefe, um único poder – irrecusável por sua natureza: o pontífice. Aquele que provocaria uma profunda transformação nas estruturas eclesiásticas, até reunir um grupo de igrejas em torno de Roma, cujo bispo gozava da prerrogativa de definir a fé por meio de sua autoridade moral, em uma monarquia soberana governada pelo sucessor de Pedro.

Por fim, Pacaut cita o quarto e último argumento, ligado ao anterior, que considerava o programa gregoriano o melhor projeto de reforma, em comparação aos anteriormente propostos. Entre outras propostas monacais, monárquicas, o programa de Gregório VII era o único capaz de ser bem sucedido. Pacaut afirma que “[...] essa é, aliás, com o argumento precedente, a originalidade primeira da reforma gregoriana.” (PACAUT, 1989, p. 62).

Nos documentos produzidos por Gregório VII, esses argumentos estão bem claros e definidos. No entanto, o que mostra abertamente, e de maneira sinóptica, as pretensões pontifícias em relação ao poder temporal e à reforma são as propostas que aparecem nos *Dictatus Papae* (1075). O documento corresponde a uma síntese do projeto reformista do pontífice rumo a uma teocracia papal e é onde são encontrados também os preceitos fundamentais da sua doutrina. O documento não parece ter sido produzido para ser publicado e por isso não se apresenta como um documento oficial. Não é uma carta, pois não possui o costumeiro protocolo usado pela chancelaria pontifícia ou mesmo pelo papa. Trata-se de uma lista de vinte e sete ousadas proposições – audaciosas mesmo para o projeto reformista – precedidas do título *Dictatus Papae*. Entre as propostas, delineiam-se alguns princípios de poder que

pretendiam a supremacia pontifícia – portanto, espiritual – sobre o poder temporal e sobre toda a Igreja, inclusive para investir preladados.

[...] 3. Só ele pode nomear e depor bispos. [...] 8. Só ele pode usar a insígnia imperial. 9. Todos os príncipes devem beijar só os seus pés. [...] 12. É-lhe lícito destituir o Imperador. 13. Também lhe é lícito, conforme as necessidades, transferir bispos de uma sé para outra. 14. Só ele tem o poder de ordenar que um clérigo de qualquer igreja vá para onde lhe aprouver. 15. Aquele que é sagrado por ele pode governar qualquer igreja, sem se subordinar a ninguém, e não pode receber de bispo algum qualquer grau hierárquico superior. [...] 18. Ninguém pode revogar suas sentenças; só ele próprio pode fazê-lo. 19. Ninguém pode julgá-lo. [...] 25. Ele pode depor e nomear bispos sem uma reunião sinodal. [...] 27. O pontífice pode liberar os súditos do juramento de fidelidade feito a um monarca iníquo. (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 47-48).

Pelo discurso de Gregório VII que aparece nas disposições dos *Dictatus Papae*, pode-se inferir o grande projeto de seu papado: a luta contra a ingerência laica e, mais que isso, a tentativa de sobreposição do poder temporal pelo espiritual. A supremacia papal aparece em cada proposta. É como se o pontífice tomasse para si o caráter de império empunhando, sozinho, os dois gládios da doutrina gelasiana: “[...] a autoridade sagrada dos pontífices [*auctoritas sacrata*] e o poder real [*potestas*].” (PACAUT, 1989, p. 20). É com base nisso que Arquillièr (1955) considera o programa de Gregório VII como uma das maiores tentativas de absorção do direito natural do Estado pelo direito eclesiástico. Essa análise define a acepção conhecida como Agostinismo Político. A tênue linha entre o poder temporal e o poder espiritual parece ser eclipsada pelo poder papal, ao menos no discurso. Ao se confundir um poder com o outro, o conflito parece uma consequência inevitável.

Há um ponto fundamental para a historiografia medieval presente nas proposições de Gregório VII e que o difere dos outros papas, que realçam sua singularidade notadamente

em relação àqueles ligados à tradição primitiva da Idade Média. A imagem é apresentada na sétima proposição dos *Dictatus Papae* segundo a qual “[...] só a ele [ao Papa] é lícito promulgar novas leis, de acordo com as necessidades do momento [...]” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 47). A tradição defendia a figura de um papa que não consentisse renovação alguma na Igreja. Gregório VII não atendia a esse perfil em razão de sua representação como pontífice legislador. Essa imagem de Gregório VII como pontífice que pode legislar é apresentada pelos pesquisadores modernos como “[...] um ponto decisivo na história do direito da Europa Ocidental.” (ROBINSON, 2008, p. 387).

A supremacia espiritual sobre a matéria que aparece em vários teóricos medievais – e também em Gregório VII – tem por base o texto de Mateus, 16,18 – 19: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e a Potência da morte não terá força contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos céus; tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus.” (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p. 1890-1891). O argumento, considerando essa passagem bíblica, é que o próprio Cristo teria dito que construiria sua igreja sobre a base forte que era Pedro e, além disso, concederia a ele as chaves do céu e os poderes de atar e desatar. A ação de ligar e desligar possui um sentido muito expressivo. Trata-se da possibilidade de vedar ou consentir, até mesmo de afastar alguém de um grupo religioso ou a ele reintegrar o membro excluído. Suportados nessa passagem bíblica, alguns princípios de poder pontifícios foram construídos, entre os quais estão dois fundamentos da Igreja Romana: o Primado de Roma e a Cátedra de Pedro. Em carta de Gregório VII aos reis de Castela e Leão pedindo apoio para a Igreja romana (19/03/1074), o Papa parafraseia o texto bíblico ao se dirigir aos monarcas ibéricos, como se afirmasse e reafirmasse esses princípios:

Possam vocês, como os outros reinos do oeste e do norte, aceitar a ordem e o ritual da Igreja Romana – não aqueles de Toledo, nem

quaisquer outros, mas da Igreja que foi fundada por Pedro e por Paulo sobre uma sólida rocha por meio de Cristo e consagrada em sangue – contra a qual os portões do Inferno, que é língua dos heréticos, jamais prevalecerão. (EMERTON, 1990, p. 29).

Era, portanto, a concessão feita por Cristo a Pedro, a base que sustentava a cátedra do Apóstolo. Era a comissão petrina, um dos princípios de poder da Igreja na Idade Média. Se a Igreja de Roma era a Igreja de Pedro, ela era também a Igreja congregada por Cristo porque foi o próprio Jesus que o disse. A crença nisso é que tornava Roma ainda mais importante, além da tradição histórica de antiga capital do Império Romano. E foi esta ideia que se defendeu durante a construção da instituição do primado romano: de que a cadeira do bispo de Roma teria sido, primeiramente, a cátedra de São Pedro (ULLMANN, 1983). No entanto, há que se ressaltar que o fortalecimento dessa instituição não ocorreu imediatamente. Sua construção durou séculos.

Embora esse discurso relacionado ao direito único e legítimo dos papas de investir fosse contrário aos interesses políticos dos nobres ítalo-germânicos (e esse foi um dos principais motivos pelos quais Gregório VII enfrentou resistência por parte de Henrique IV Rei da Germânia), os documentos produzidos pelo outro lado do conflito não questionam a legitimidade do princípio da Primazia Romana ou de que o bispo de Roma fosse mesmo o sucessor de Pedro. Em cartas do rei germânico a Gregório VII, isso pode ser percebido quando o monarca usa termos como trono de São Pedro, Sé Apostólica, para se referir à sede da Igreja Romana (MOMMSEN; MORRISON, 2000).

Dessa maneira, a questão das investidas surgiu como conflito entre o Papa e o Rei não porque este último não reconhecesse o bispo de Roma como sucessor petrino. O problema residiu na luta pela afirmação da legitimidade para investir – na perspectiva política decorrente do ato. Mas também havia o problema com a pessoa do Papa, com o indivíduo, não com a sua função ou ofício. Diante das propostas de transformação nas questões relacionadas às

investiduras e de outras que colocava o poder temporal sob o jugo da instituição eclesiástica, Henrique IV reivindicava a conservação de um costume: a manutenção do clero sob o jugo temporal. As razões políticas eram fortes para isso. A relação de suserania entre o rei e os bispos por ele investidos é um exemplo disso. Para Henrique, a possibilidade de investir significava muito mais que conceder uma dignidade eclesiástica: significava o fortalecimento da sua autoridade real por meio de direitos ligados ao costume.⁸³ E isso não é preciso ir muito longe, a Carlos Magno, por exemplo, para identificar o processo de construção dessa tradição. É suficiente lembrar o Império dos Otônidas e Sális – incluindo principalmente Henrique III, o pai de Henrique IV – para analisar a relação entre *Sacerdotium* e *Regnum* a partir do estabelecimento da teocracia imperial.

Não obstante reconheça a inexistência de um sistema institucionalizado bem consolidado no que diz respeito à cooperação entre a Igreja e o poder temporal, em vários reinos, e mais especificamente na Germânia, havia uma significativa colaboração entres os chefes temporais e os bispos (ARAÚJO, 2011). Para caracterizar esse sistema Araújo traz o sentido de *Reichskirchensystem* que seria um

[...] método de governo empregado pelos imperadores germânicos entre os séculos X e XII, no qual os monarcas intervinham na escolha dos bispos e abades como forma de manter o controle sobre as terras e os direitos ligados a estas terras, como forma de contrabalançar o poder dos príncipes leigos. (ARAÚJO, 2011, p. 38).

Nesse sentido, é válido lembrar que embora tenha havido um crescimento da teocracia imperial com os Otônidas, é

⁸³ Conferir ARAÚJO, Vinícius Cesar Dreger de. **Honor Imperii: a legitimidade política e militar no reinado de Friedrich I *Barbarossa***. 290 pgs. Tese de doutorado (História). Universidade São Paulo, São Paulo, 2011. Muito bom trabalho em que trata, nos capítulos I e II, as relações entre os reis germânicos e o clero de seu reino, além de analisar a teocracia imperial.

com Henrique III que poderá ser verificado o ápice da realeza carregada de aspectos teocráticos na sua política relação com a Igreja na Germânia. Com Henrique III, o Ocidente conheceu o auge da realeza teocrática. O chefe temporal chegou a depor o papa Gregório VI e fazer eleger um de seus partidários, Clemente II, que o coroou imperador no Natal de 1046 (ARAÚJO, 2011). Coincidência ou não, foi também no Natal, só que de 800, que Leão III coroou aquele que se considerava o *defensor Ecclesiae* e que mantinha a instituição sob o seu mando: Carlos Magno.

O relacionamento de Henrique III com o papado era de intenso controle do poder temporal sobre o espiritual. Henrique se rodeou de prelados em seus órgãos administrativos e incitou as ações contra a venalidade e a favor do celibato clerical agenciando, dessa forma, certa renovação no âmbito moral do clero. As ações de Henrique III eram, sobretudo, políticas, mas perpassavam fortemente o aspecto moral. Era a atitude do rei contrária, especialmente, à nobreza romana, cheia de facções, que usava a simonia como instrumento para alcançar seus interesses (BARRACLOUGH, 1972).

Não obstante o controle imperial, o partido reformador cresceu em paralelo e conseguiu eleger, em 1049, um papa adepto às propostas reformistas: Leão IX. Com a morte de Henrique III em 1056 e a minoridade de seu herdeiro, o programa da reforma ganhou força. Com a maioria de Henrique IV chegou a sua tentativa de restabelecer as políticas de relação com Igreja bem como com o clero germânico, tal qual o pai. No entanto, o processo de renovação da instituição eclesiástica já estava avançado e foi a partir disso que se intensificou o conflito entre os dois poderes. Com Gregório VII a questão foi acirrada. A contenda foi para além do discurso. Tratava-se de um conflito de legitimidade que provocou diversos problemas entre os partidários reais e os partidários reformistas.

De um lado, Henrique IV, herdeiro de uma tradição de mais de duzentos anos de influência secular nos negócios internos da Igreja. De outro lado, as propostas reformistas de

Libertas Ecclesiae e, mais ainda, de sobreposição do poder temporal pelo papado, abertamente defendidas por Gregório VII. Durante o conflito pelas investidas, ambas as partes tentavam deslegitimar a ação do outro. Henrique parece tentar usar de todas as maneiras o discurso religioso para manter a sua legitimidade. Aliás, o rei germânico ultrapassa o discurso – seus atos dizem por ele: continua a investir bispos. No entanto, Gregório VII refuta o quanto pode o controle sobre a Igreja. Gregório toma para si inclusive o direito de depor o rei e o faz quando acha conveniente. Quando Henrique IV se mostra desobediente aos conselhos pontifícios, ao continuar investindo bispos, o Papa o excomunga (1076) reivindicando para si o poder de atar e desatar:

Por tua graça [de Pedro], Deus me deu o poder de ligar e desligar no céu e na terra. Apoiando-me nessa verdade [...], retiro do rei Henrique, filho do Imperador Henrique, o poder sobre todo o reino da Germânia e da Itália, porque ele ergueu-se contra tua Igreja com inaudita soberba, e liberto todos os cristãos do juramento de fidelidade que lhe tiverem feito ou que venham a fazer e os proíbo de o servirem como rei. [...] Assim, por ti o liguei pelo vínculo do anátema [...] (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 50).

Os aspectos religiosos e políticos estão claros no texto de Gregório: ele excomunga um cristão e destitui um rei. Quando depõe o chefe temporal, o Papa parece usurpar um poder que pertence ao século e não ao âmbito espiritual. Ele usa o discurso do poder de atar e desatar para lançar o anátema ao rei cristão. Isso se deu em resposta à decisão de Henrique IV, reunido com bispos germânicos em 1076, de ordenar a saída de Gregório VII da Sé Apostólica.

São três documentos que mostram essa ação de Henrique IV. O primeiro é uma carta (1076) que ele remete ao papa não mais chamando de pontífice, mas simplesmente de Hildebrando. Na ocasião, acusa Gregório VII de ter roubado seus privilégios hereditários na Itália, de ter ameaçado sua vida e de ter insultado os bispos. Assim, Henrique usa de sua prerrogativa de patrício dos romanos

para ordenar que o papa descesse do trono petrino (MOMMSEN; MORRISON, 2000). O rei germânico não foi o primeiro naquele período a reivindicar esse privilégio para depor um papa. Quando depõe Gregório VI, Henrique III toma para si o título de *patricius* (BARRACLOUGH, 1972). No caso de Henrique IV, ele retoma um direito que considera legítimo, em razão da herança, de depor o pontífice Gregório VII.

O segundo documento corresponde à própria renúncia a Gregório pelos bispos germânicos, reunidos no Sínodo de Worms, em 1076, pelo próprio rei. Vinte seis preladados, entre eles Siegfried, arcebispo de Mainz, Herman de Metz, Rupert de Bamberg, Benno de Osnabrück, entre outros, foram signatários da declaração que acusa o papa de dividir a Igreja, de causar desordem, de tomar para si só todo o poder para julgar, desmerecendo o caráter apostólico dos outros bispos. Criticam a posição de Gregório VII por ter-se feito papa ilegitimamente e por passar por cima do juramento que houvera prestado a Henrique III de não obter o pontificado sem sua autorização ou de seu filho. O papa foi acusado até de adultério (com Matilde, Condessa da Toscana, nobre casada) e por isso vinha causando grandes escândalos na Igreja. Em tom severo, os bispos afirmaram não mais obedecer ao papa, pois nunca tinha prometido obediência a ele. Terminam o documento assegurando que, uma vez que Gregório mesmo já houvera declarado que não os considerava bispos, também eles não mais o consideravam papa (MOMMSEN; MORRISON, 2000). Aqui a produção dos sentidos se faz por meio de um não-dito. Em Análise do Discurso, o silêncio produz sentidos, (ORLANDI, 2010) assim, era desnecessário dizer que era ao rei Henrique IV que deviam obediência e que era ele quem os preladados, ali reunidos em Worms, consideravam seu superior, pois por ele haviam sido investidos e dele recebido sua igreja.

A partir desse texto produzido por bispos germânicos, fomentados pelos negócios locais e conduzidos pelo rei, pode-se notar que as investidas estavam produzindo mais que um conflito, uma guerra de interesses políticos com um

forte discurso religioso. E não é possível imaginar uma situação diferente, porque, cuidando para não cair num determinismo exagerado, não há como separar naquele período o caráter religioso nem do Império, tampouco do Sacerdócio. As relações de poder e as definições de poder temporal e, obviamente, de poder espiritual estavam permeadas pelo sagrado. Cabe bem lembrar o rosto do poder secular que Bloch trouxe em seu *Os Reis Taumaturgos*. O poder dos chefes temporais era revestido de um inegável caráter sagrado. Desde os séculos VIII e IX, a própria Igreja havia legitimado esse aspecto divino, religioso, do poder temporal, apesar de essa característica sagrada da realeza ser muito mais remota que aqueles tempos (BLOCH, 1993).

No terceiro documento da série mencionada, definitivamente Henrique reafirma sua legitimidade e procura desconstruir a autenticidade do papado de Gregório já no protocolo quando se apresenta como “Henrique, rei não por usurpação, mas pela piedosa ordenação de Deus [usa das Escrituras para se afirmar – Carta aos Romanos 13, 2], a Hildebrando, não mais Papa, mas falso monge.” (MOMMSEN; MORRISON, 2000, p. 150). Na carta, o rei afirma que seu poder foi a ele dado pelo próprio Jesus Cristo, ao contrário do poder de Gregório VII que havia ascendido ao papado por meio do dinheiro, dos favores e da espada e que, por não merecer estar na Sé de Pedro, deveria descer do trono do Apóstolo (MOMMSEN; MORRISON, 2000).

A guerra entre os dois poderes estava aí instalada. Como negar a legitimidade dos dois poderes? Seria arriscado afirmar que um ou outro possuía o legítimo poder de investir, uma vez que ambos se sustentavam em discursos religiosos consideravelmente fortes. E o que há de comum nos documentos reais e papais é justamente a base religiosa. Além disso, ambos os discursos possuíam aceitação, já que havia, de um lado, aqueles favoráveis ao rei e, de outro lado, os partidários do papado. O conflito entre as chancelarias

régia e pontifícia também, naturalmente, apareceu na correspondência.

No entanto, o discurso papal prosperou entre os príncipes germânicos, que obrigaram Henrique IV a se reconciliar com o Papa. Um rei excomungado era um rei com sérios problemas políticos. A força do anátema o transformava em um excluído da sociedade cristã. Ao se reunir com os bispos em Worms, o rei imaginou que o apoio dos eclesiásticos era suficiente para vencer o poder papal. No entanto, príncipes de regiões como a Bavária, a Suábia e a Caríntia (antigos adversários do rei) se rebelaram contra Henrique. Além disso, revoltas que o rei já havia vencido na Saxônia recomeçaram em razão do anátema. Assim, para evitar o desenvolvimento desses conflitos, o monarca prometeu, por meio da *Promissio Oppenheimensis*, enviada por meio de legados do pontífice, que obedeceria devidamente à Apostólica Sé, bem como ao Papa Gregório VII. Embora a promessa fosse considerada uma trégua, ou mesmo um acordo de paz, para não dizer capitulação, ao final do documento Henrique IV alfineta: “[...] é justo que Sua Santidade não ignore as acusações que foram publicadas sobre si, que causaram escândalo na Igreja, mas que essa dificuldade seja removida da consciência pública e a tranqüilidade universal da Igreja e do reino consolidada por sua sabedoria.” (MOMMSEN; MORRISON, 2000, p. 154-155).

Dessa forma, pressionado pelos nobres que deram o prazo de um ano para que resolvesse a questão da excomunhão e, portanto, por se achar numa complexa situação política, Henrique se dirigiu ao encontro de Gregório VII em Canossa. O Papa já estava a caminho da Germânia, a pedido dos príncipes, para negociar o conflito entre eles e o monarca. Henrique IV se adiantou e depois de três dias de penitência em rigoroso inverno, o rei conseguiu que o papa levantasse a excomunhão em 28 de janeiro de 1077. O ritual de penitência compreendeu também um juramento em que

prometeu proteger o pontífice com todo seu poder.⁸⁴ O papa poderia ter agido como um chefe político, mas agiu como sacerdote, perdendo o rei. Isso lhe custou parte do papado.

O problema diplomático com os príncipes germânicos não foi resolvido com a manobra política do rei, ao contrário a guerra civil continuou. Henrique voltou a usar de atos simoníacos para se fortalecer. Em 1080, foi novamente excomungado. Dessa vez, reúne prelados que, como ele, haviam sofrido o anátema e, depois de estabelecerem a destituição de Gregório VII, elegeram um antipapa – Clemente III, que, mais tarde, marchou sobre Roma. Gregório VII precisou valer-se do apoio dos Normandos para fugir e se exilar em Salerno, onde morreu em 1085.

Assim, a reforma, que iniciara com o objetivo de moralizar o clero e de libertar a Igreja da ingerência temporal, caminhou em meio a um sério conflito entre os dois poderes até o simbólico marco da Concordata de Worms em 1122. O acordo entre o sucessor de Henrique IV, seu filho Henrique V, e o papa Calixto II estabeleceu uma trégua na Controvérsia das Investiduras que durara décadas. Para a questão da legitimidade do poder temporal houve uma considerável mudança. A questão relacionada às investiduras resultou numa ruptura de legitimidade real na Germânia e, além disso, houve conseqüências estruturais no poder temporal. O acordo também acabou com o sistema de relações que sustentava a Igreja Imperial que perpassou o império dos Otônidas e dos Sálios. Assim, o *Imperium* terminou enfraquecido com o conflito e um novo rumo em busca de sua legitimidade começou a ser tomado, dois reinados depois de Henrique V (de Lotário III e de Conrado III), com Frederico I (ARAÚJO, 2011).

Na Igreja, a reforma continuou século XII adentro. As mudanças agora eram nos mosteiros, com crescente preocupação com uma vida religiosa mais voltada para o

⁸⁴ Conferir o juramento em MOMMSEN, Theodor; MORRISON, Karl. **Imperial lives and Letters of the Eleventh Century**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000, p. 156.

lado vocacional e a busca pela transformação de cada cristão. No âmbito político, os conflitos não cessaram. Outros papas reivindicaram a “cabeça” da cristandade e confrontaram chefes temporais durante dos séculos XII, XIII e XIV.

Dessa maneira, a reforma conduzida de maneira contumaz por Gregório VII na expectativa de suprimir a concessão de dignidades eclesiásticas por parte dos leigos, significava uma mudança que intentava a retirada da intromissão do poder temporal nos negócios eclesiásticos. Era, sobretudo, substituir o direito da Igreja Germânica pelo direito canônico (BOLTON, 1983). Sendo assim, a legitimidade real de investir foi questionada e, bem mais que isso, combatida. O poder do rei de investir, construído, inicialmente, sobre bases militares e de aquiescência dos pares (bem antes dos Otônidas) e depois pelo sistema da Igreja Imperial, era, pelo discurso reformador, considerado ilegítimo. Isso parece mais claro diante de afirmações de Gregório VII, como ensina alguns autores, sobre o seu desligamento dos costumes e o seu compromisso com a verdade que trazia consigo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante considerar que, a partir dos documentos originados de ambos os lados, no que tange ao poder de investir, pode-se perceber a existência de um discurso político suportado por um forte discurso religioso. Os argumentos tanto reais quanto pontificais deitavam suas bases em pilares religiosos. No caso do rei, a realeza havia sido confiada pelo próprio Deus – divina, portanto. Já o papa era vigário de Pedro a quem o próprio Cristo confiou sua Igreja, sucessor daquele que recebeu o poder de atar e de desatar e, deste modo, possuidor também desse poder.

Eram discursos que possuíam autoridade na sociedade da época e de autorias manifestas, se confrontados com

outros documentos do mesmo período. Apesar de se tratar de interesses divergentes, os discursos, tanto do Rei Henrique IV quanto do Papa Gregório VII, mostram uma sociedade cujas bases eram de características fortemente religiosas. Um período em que papas e reis lutavam entre si por um poder político, mas que, segundo a tradição da Igreja, cada um tinha seu papel dentro do corpo social. Era uma luta entre valores da tradição e propostas de renovação – todos, de maneira geral, amparados por um grande aparato de princípios que levaram séculos para se consolidar.

Embora o conflito das investiduras tenha terminado com a Concordata de Worms, em 1122, as relações entre o Papado e o Império ainda foram balançadas por muitas controvérsias entre os séculos XII e XIV. Outros expressivos conflitos tiveram lugar entre papas e imperadores, mas os argumentos do poder pontifício sempre voltavam às velhas bases construídas com base nos textos bíblicos e nos valores consolidados a partir daqueles preceitos.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, V. C. D. de. **Honor Imperii**: a legitimidade política e militar no reinado de Friedrich I Barbarossa. 2011. 290 pgs. Tese de doutorado (História). Universidade São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05082011-170506/pt-br.php> Acesso em julho 2011.

ARQUILLIÈRE, H-X. **L'Augustinisme Politique**: essai sur formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

BARRACLOUGH, G. **Os papas na Idade Média**. Lisboa: Verbo, 1972.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

BLOCH, M. L. B. **Os reis taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainard. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOLTON, B. **A reforma na Idade Média**: século XII. Lisboa: Edições 70, 1983.

BLUMENTHAL, U-R. **The investiture controversy**: church and monarchy from the ninth to the twelfth century. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995.

CONSTABLE, G. Renewal and Reform in Religious Life. In: BENSON, R. L.; CONSTABLE, G.; LANHAM, C. D. **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

CONSTABLE, G. **The Reformation of the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

EMERTON, E. **The correspondence of Pope Gregory VII: selected letters from the Registrum**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990.

IOGNA-PRAT, D. **La maison dieu**. Une histoire monumentale de L'Église au Moyen Âge. (v. 800-v.1200). Éditions du Seuil, 2006.

MOMMSEN, T.; MORRISON, K. **Imperial lives and Letters of the Eleventh Century**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 9. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.

PACAUT, M. **La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age.** Paris: Desclée, 1989.

ROBINSON, I. S. **Henry of Germany: 1056 – 1106.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ROBINSON, I. S. The institutions of the church. In: LUSCOMBE, D.; RILEY-SMITH, J. **The New Cambridge Medieval History: c. 1024 – c. 1198. v. IV. Part I.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SOUZA, J. A. de C. R.; BARBOSA, J. M. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média – da Reforma Gregoriana a João Quidort.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TELLENBACH, G. **The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century.** Cambridge University Press, 2000.

ULLMANN, W. **Principios de Gobierno y Política en la Edad Media.** Barcelona: Biblioteca de Política y Sociología – Revista de Occidente, 1983.

A MÚSICA NA LITURGIA CATÓLICA DO SETOR SANTO ANTÔNIO DA DIOCESE DE PATOS DE MINAS

MUSIC IN THE CATHOLIC LITURGY IN SAINT ANTHONY'S SECTOR IN THE DIOCESE OF PATOS DE MINAS

Márlon Henrique Cunha*

RESUMO

Não se trata de cantar por cantar, de preocupar-se meramente com a beleza estética no momento da execução ou de deleitar-se com a melodia. Nosso cantar deve expressar aquilo que de fato significa: o diálogo amoroso da esposa com seu esposo, da Igreja com o Ressuscitado, de quem ela tem por vocação ser testemunha. O presente artigo foi feito a partir de um estudo da música litúrgica cantada nas paróquias do Setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas. Os procedimentos usados para a realização deste foram, primeiramente, uma consulta bibliográfica de alguns documentos da Igreja que falam sobre a música e a liturgia, bem como alguns livros que relatam a música cristã católica no todo. Em um segundo momento, fez-se uma pesquisa de campo em forma de entrevistas e questionários em todas as paróquias e algumas comunidades deste setor, no qual cada

* Seminarista e estudante de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra. Fez o curso de Filosofia nesta mesma instituição. Endereço para contato: Rua Virgilino Cunha, 700. Bairro Boa Vista. CEP 38705-144. Fone: (34)3822-7658 – Patos de Minas MG. E-mail: marlonhcunha@hotmail.com

equipe de canto pôde expor a realidade do canto litúrgico em sua comunidade no que diz respeito aos aspectos positivos e negativos concernentes tanto aos recursos materiais quanto humanos que compõem as equipes e paróquias. Todo trabalho esboçou-se na forma de gráficos e avaliações feitas pelas equipes de canto. Observamos, por fim, que é necessário muita formação e conscientização a respeito do canto litúrgico, uma vez que nossa estrutura se apresenta ainda carente.

Palavras-chave: Música. Equipe de canto. Liturgia.

ABSTRACT

This is not about singing by singing or to be concerned only with aesthetic beauty in the very moment of musical performance or enjoy with the melody. Our singing must express what it means: the dialogue of love between husband and wife, between the Church and the Risen Lord to whom she must bear witness. The present article was written having as starting point a study of liturgical music in parishes of Saint Anthony's sector of the diocese of Patos de Minas. In order to achieve this goal, was conduct a literary review in specific documents of the Church that talk about music and liturgy as well as some books that refer to Christian Catholic music worldwide. An outdoor research was also performed with interviews in all parishes and in some smaller communities of the sector in which each music team could talk about the reality of the liturgical chant in their respective communities and also talk about the positive and negative aspects regarding material and human resources of each parish. The outcome was done in charts and assessments performed by music team. We observe that it is necessary formation and awareness regarding liturgical music because we still lack of many things in our structure.

Keywords: Music. Team singing. Liturgy.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O canto litúrgico não é mero enfeite, mas resposta do povo à palavra de Deus. “Deus fala a seu povo: Cristo anuncia o Evangelho. O povo responde com cânticos e com oração” (SC 33). Isso acontece desde o tempo dos primeiros cristãos. Existem relatos do século II, os quais apontam que os cristãos se reuniam desde o amanhecer para cantar hinos a Cristo. Na patrística esses relatos se multiplicaram e, na atualidade, ainda mais:

Os últimos e mais notáveis exemplos são o motu-próprio *Tra le sollecitudine*, de São Pio X (22.11.1903), a encíclica *Musicae sacrae disciplina*, de Pio XII (25.12.1955), a Instrução sobre a Música Sagrada, da Sagrada Congregação dos Ritos (3.9.1958) e a constituição *Sacrossanctum Concilium*, do Vaticano II (4.12.1963), que dedica o capítulo VI à música (SC 112-121). Esse documento significa o auge de todo um movimento de restauração do canto gregoriano e de renovação do canto popular religioso. (Martín, 2006, p. 180).

Como o Vaticano II considerou, em sua renovação, a música sagrada como parte integrante da liturgia solene. Destacam-se como características desta a santidade, a bondade das formas e universalidade. Abriu-se espaço ao canto popular. A música não é o ponto de partida em si, mas o mistério da salvação. Assim, afirma Martín que a expressão música sacra foi sendo substituída por termos como música na liturgia cristã. Reitera ainda, a *Sacrossanctum Concilium*, que “deviam ser dignas, decorosas e belas as coisas utilizadas no serviço divino” (SC 122).

A partir de uma pesquisa de campo feita em dezembro de 2010, o presente artigo tem como finalidade aclarar um

pouco do que se refere à música cantada nas igrejas católicas do setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas, Minas Gerais.

Realizamos esta nossa pesquisa através de estudos detalhados em livros de música católica e documentos da Igreja e também por meio de pesquisa descritiva com a utilização de questionários e entrevistas. Tais instrumentos buscaram a coleta de dados tais como as dificuldades e soluções para a realidade dos grupos de cantos nas paróquias estudadas, as possibilidades e utilizações de cantos antigos e novos nas celebrações litúrgicas, a importância dos cantos litúrgicos, a existência de cantos religiosos em celebrações, as atitudes a serem tomadas na ausência de coral e cantores nas celebrações. Além disso, as equipes de canto ainda foram questionadas quanto à qualidade, quantidade de integrantes, instrumentos, microfones, formação dos membros, enfim, tudo que possa contribuir para que o canto na celebração se torne mais harmonioso e participativo no intuito de ajudar os fiéis a rezarem melhor. Sabemos que há muitas dificuldades para explicitar e relacionar tais entrevistas, mas a partir do interesse nesta questão, compreendemos e desenvolvemos mais nossos conhecimentos a respeito da música católica em nossas igrejas, despertando ainda mais o gosto pela liturgia.

Para melhor disposição, este artigo foi dividido em três seções, oferecendo ao leitor uma maior facilidade na compreensão da pesquisa feita. A primeira seção refere-se a uma apresentação sobre a importância da música sacra, precedida por breve definição. Tivemos a cautela de analisar os documentos oficiais da Igreja e o objetivo maior dela, em relação à música nas celebrações.

A segunda seção apresenta os dados resultantes de intensa pesquisa de campo aferindo a realidade do canto litúrgico encontrada, de modo geral e específico, no setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas.

Na terceira seção, mostraremos as mais diversas comunidades das paróquias que pertencem a esse setor,

detalhando a qualidade, quantidade de integrantes, instrumentos, microfones, formação dos membros, enfim, todos os fatores que possam contribuir para que a celebração aconteça. Trata-se de um subsídio ao capítulo anterior, reforçando a reflexão e contribuindo para que o trabalho que segue seja não só uma informação, mas um dado precioso na fundamentação de novas perspectivas de erigir trabalhos sólidos, comprometidos com os critérios litúrgicos e técnicos.

Espera-se que os resultados colhidos neste trabalho ajudem a buscar, de alguma forma, meios para melhorar as nossas celebrações, pois vê-se que há muito a fazer e com força e boa vontade por parte de todos obter-se-ão bons resultados.

2 O CANTO NA SAGRADA LITURGIA

O senhor é a minha força, é a razão do meu cantar, pois, foi Ele neste dia para mim libertação! (Ex 15,2).

A música sempre influenciou a mente humana. O homem a usa para exprimir seus sentimentos, elevando o estado da alma a ponto de afirmar Santo Agostinho: “Quem canta, reza duas vezes”. Cabe destacar que na contemporaneidade muitas letras, melodias e formas, pouco desenvolvidas na música, vêm diminuindo o seu efeito inebriante sobre o homem; apesar disso, podem ser encontrados em todo o curso da história até a atualidade, interessantes exemplos que exprimem expressão de grandíssimo conhecimento da música executada, em sua redação, com grande erudição, rigor técnico e beleza.

Na celebração litúrgica o canto está para além do supracitado. É ainda a expressão de um povo salvo e, portanto, em festa. Toda a assembleia deve entoar o mistério celebrado. Por isso, não se entoa “O Glória” na quaresma e nem o “Adestes Fidelis” na páscoa; destarte, o canto litúrgico

deve contribuir para a celebração do mistério e não destonar-se da proposta do tempo litúrgico.

Segundo Pahlen (1963, p. 15), “A música age sobre o indivíduo e a massa [...]”. As celebrações, embora sejam sempre comunitárias, principiam na vida dos fiéis por meio de um encontro pessoal com Jesus Cristo: a experiência do outro não assegura, necessariamente, a minha. Em sua manifestação, a música assegura um caráter individual sem se perder o coletivo, que não só se preserva mas valoriza na junção dos particulares que na massa entoam em uníssono uma única e, ao mesmo tempo, pessoal profissão de fé. Para Skeef (2007), o indivíduo relaciona-se com a música por ela nascer de sua mente, e por falar de suas emoções e de sua variedade perceptual.

Enfatiza-se que o Concílio Vaticano II tinha a preocupação que todos os fiéis fossem levados àquela plena e ativa participação nas celebrações litúrgicas de nossas comunidades cristãs ao celebrarem sua fé, e permitiu o exercício dos ministérios musicais a fim de promover aos fiéis leigos uma inserção naquilo que lhes é próprio. É claro, sem perder o esplendor que a liturgia, como ação sagrada, denota. Segundo o texto de ‘documentos sobre a música litúrgica’ (2005, p. 15):

[...] a música concorre para aumentar o decoro e esplendor das sagradas cerimônias; e, assim como o seu ofício principal é revestir de adequadas melodias o texto litúrgico proposto a consideração dos fiéis, assim o seu fim próprio é aumentar mais eficácia ao mesmo texto, a fim de que por tal meio se incitem mais facilmente os fiéis a piedade e se preparem melhor para receber os frutos da graça próprios da celebração dos sagrados mistérios.

Destaca a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB,1999) que o canto dá origem às comunidades, e, além disso, junta as pessoas entre si, e produtivamente as põe em harmonia com o mistério, com Deus. Pode-se notar que a nossa Igreja Católica, dentro da realização contínua e prolongada da renovação litúrgica, está fazendo uma

compilação de músicas que sejam acessíveis à linguagem e cultura do povo. A CNBB (1999, p. 14) diz que

[...] em nível regional e diocesano, anualmente, se organizem Cursos de Canto Pastoral e Litúrgicos. Neles, além de os músicos das mais diversas regiões terem a oportunidade de apresentar suas novas composições, cuide-se também da formação litúrgica dos participantes.

Para os Documentos Pontifícios (1968), a música sacra, que está ligada à recomposição litúrgica, foi motivo de atenta deferência por parte do Sacrossanto Concílio Ecumênico Vaticano II. Por isso, nestes últimos anos, com dimensões variadas de publicações, a música litúrgica no Brasil vem recebendo apoio de forma desejada em todas as regiões do Brasil. A CNBB (1999, p. 17) nos alerta que “Observa-se, aqui e acolá, um recíproco distanciamento entre músicos dotados de uma arte musical mais elaborada e a experiência comunitária de fé”. Neste caso, é necessário incentivar o aprimoramento da formação litúrgica tanto para as pessoas que se ocupam do canto nas comunidades quanto para músicos profissionais, para receberem uma formação cristã litúrgica.

A CNBB (1999) afirma que ainda é normal nas celebrações que o grupo de canto execute sozinho a música, sem se importar com a participação do povo, por isso “a postura de alguns animadores e animadoras do canto nem sempre tem propiciado um clima de oração e de interiorização.” (p. 18). É muito importante os cantores terem consciência de seu papel dentro da liturgia.

De acordo com o texto de ‘documentos sobre a música litúrgica’ (2005), o canto gregoriano é o canto particular da Igreja Romana, herdado dos antigos padres e este deverá restaurar-se, estendendo-se nas funções do culto a fim de que estejamos sempre procurando usá-lo de modo acessível ao povo, para que eles participem mais ativamente dos ofícios litúrgicos.

“O canto, portanto, não é algo secundário ou lateral na liturgia, mas é uma das expressões mais profundas e

autênticas da própria liturgia e possibilita ao mesmo tempo uma participação pessoal e comunitária dos fiéis.” (CNBB, 1999, p. 70), tanto que Frei Alberto Beckhauser insiste que não se canta na liturgia, mas se canta a liturgia. Portanto, a música nos torna possível a manifestação verdadeira da assembleia, bem como a legitimidade de sua participação. A música “[...] auxilia nossa prece, reforçando a palavra que ouvimos, a linguagem universal da música, cantada ou instrumental.” (CNBB, 1999, p. 70).

Em outras palavras, a beleza estética (uníssono das vozes, o acompanhamento instrumental) deve ser consequência de uma vivência profunda da fé. As vozes quando cantam a liturgia não são vozes que cantam, são vozes que rezam.

Tendo visto a precedente explanação acerca da extraordinária função do canto, na sagrada liturgia, aclarar a situação e condição no espaço geográfico em que se situam os cristãos da diocese em estudo, implica reconhecer as condições que se fornecem para uma boa celebração e cultivo da vida espiritual, ao mesmo passo que se torna possível uma avaliação do celebrar dos cristãos em nosso entorno.

3 RESULTADOS DAS ENTREVISTAS

Tendo em vista a importância que constitui o canto litúrgico nas celebrações, foram consultados membros dos diversos corais a fim de perceber a realidade no Setor Santo Antônio de nossa diocese. Os grupos entrevistados são: Paróquia de Santo Antônio (Catedral), Paróquia Nossa Senhora da Abadia, Paróquia Nossa Senhora das Dores, Paróquia Nossa Senhora do Rosário (Coroal Nossa Senhora do Rosário, Coroal Ângelus, Coroal Mãe Rainha, Coroal Rainha da Paz, Coroal Santa Cecília, Cleber, Seresteiros de Cristo), Paróquia São Benedito, Paróquia São João Batista (Coroal Sinai), Paróquia São Pedro e São Paulo (Coroal Divino

Espírito Santo, Grupo de Canto Mãe Rainha, Comunidade N. Sra. do Carmo, Comunidade São Paulo Apóstolo, Comunidade São Pedro, Grupo de Canto São Pedro e São Paulo), Paróquia São Vicente de Paulo (Comunidade Bom Jesus, Comunidade Sagrada Família – Coral Cante Conosco), Paróquia Santa Terezinha do Menino Jesus.

A primeira questão se propunha a descobrir as dificuldades que necessitam ser sanadas pelos diversos grupos. Soou com unanimidade a necessidade do compromisso daqueles que são parte do grupo para que, concomitantemente, haja o ingresso de novos membros. O segundo aspecto mais requerido é a formação primeiramente teórica, seguida da litúrgica, acompanhada da necessidade de uma base acústica que ampare as exigências da função. Três grupos apenas perceberam aquilo que para a liturgia é, de fato, correspondente à função da equipe de canto na perspectiva do Concílio Vaticano II e que se refere a gerar uma participação ativa da assembleia.

Quando indagados sobre uma possível solução, as respostas centraram-se na busca de formação musical e litúrgica, estrutura de aparelhos, dedicação e apenas um grupo sugeriu a formação de um hinário diocesano (hoje – 2 anos depois desta pesquisa, tal hinário diocesano está sendo desenvolvido).

A terceira indagação desejava perceber se os grupos consideram necessário preservar os cantos conhecidos pela tradição ou substituí-los por cantos novos. Pequena porcentagem respondeu inflexivelmente a favor da inovação absoluta. Os demais foram consonantes em demonstrar parcialidade, evidenciando uma tendência mais acentuada a cantos novos. Pouco observado foi, no entanto, o efeito destes sobre a assembleia participante, o que demonstra que, na verdade, os grupos, estão mais voltados a cantar para a assembleia do que se perceber como assembleia e nela cantar a liturgia.

Quando questionados sobre a importância do canto nas celebrações, nota-se que a grande maioria vê o canto como uma simples forma de alegrar as celebrações, sem perceber

que a alegria está em celebrar o mistério e, assim, cantar não 'na', mas 'a liturgia'. Pequeno foi o grupo, porém não sem brilhantismo, que demonstrou o caráter unitário do canto e da liturgia. Estes merecem ser expostos literalmente: "A importância do canto nas celebrações é grande, pois, o canto amplia o sentido das palavras e, por outro lado, sonda o mais profundo da interioridade do ser, cativa e faz brotar os sentimentos mais puros e profundos da alma humana. Ele liberta-nos dos limites da palavra, do racionalismo intelectual, do mero conceito, para dar-nos uma projeção do infinito e do indivisível, na alegria que faz o coração exaltar diante do mistério". "O Canto é indispensável na celebração, ele é oração, louvor apresentado a Deus numa só voz".

Questionados agora se cantar é uma forma de rezar temos singular resposta positiva, embora, com raríssimas exceções, não tenha discorrido qualquer fundamentação, o que talvez torne a afirmativa duvidosa. Sobressai a resposta de um grupo: "Por isso as exigências para a composição de um canto litúrgico".

Quando perguntados a respeito de outros cantos religiosos nas celebrações, mais de 50% dos entrevistados responderam favoravelmente à execução. Isto demonstra pouco conhecimento do que seja canto litúrgico.

Outra pergunta requeria sugestões a respeito do modo a se proceder nas celebrações em que o coral se fizer ausente. Muitos nada afirmaram, por não saber o que fazer. Outros afirmaram que isso não deve acontecer, o que também não responde ao problema. Uma parte afirma prosseguir a celebração rezada normalmente sem os cantos, o que talvez cause a impressão de que o canto litúrgico seja mero enfeite na celebração. Outra parte diz que se deve rezar os cantos e uma terceira parte, por fim, diz que este deve despontar da assembleia, o que constitui, de fato, a participação ativa da mesma.

Quando questionados, na ausência de cantores, se se pode colocar um aparelho de som, apenas 4 grupos responderam afirmativamente; os demais foram consonantes

em responder que, isoladamente, os aparelhos são prejudiciais à participação da assembleia.

Foi pedido um apontamento de pontos positivos e negativos da animação litúrgica. Como pontos positivos, destacamos alguns: o incentivo do pároco, a evangelização através do canto, união, busca por melhoria, estudo, ensaio, vínculos fraternos, crescimento espiritual, integração e envolvimento da comunidade, sincronia das vozes, o compromisso responsável e o empenho do grupo. Os pontos negativos foram: os cantos difíceis e complicados do jornal "O DOMINGO" o qual foi adotado e que a assembleia, na maioria, não assimila, a estrutura da igreja, falta de dedicação, compromisso e empenho por parte de todos, falta de apoio, falta de comunicação do coral com o operador de som e os mesmos com o presidente da celebração, cantos que não têm a ver com a celebração, poucos integrantes no coral, microfones e instrumentos velhos e falta de profissionais que entendam e saibam regular a mesa de som.

Após analisar as respostas dos diversos grupos, é notório que há muito a caminhar, apesar de serem evidentes muitos aspectos positivos. A formação no aspecto teórico, litúrgico e de materiais próprios à execução do canto litúrgico, tendo ouvido os grupos e observado o teor em suas respostas, ressoa como exigência urgente.

Este trabalho não visa a depreciar qualquer pessoa ou grupo, mas observar nossas falhas para buscar um progresso a partir, primeiramente, da superação de algumas lacunas. Toda essa alusão não é mera informação, mas exigência para reflexão de aspecto tão importante na celebração do culto da cristandade. A seguir ver-se-ão gráficos com dados que nos fazem perceber a realidade descrita neste capítulo e estimulam a reflexão do leitor.

CARACTERIZAÇÃO DAS EQUIPES DE CANTO

Os gráficos a seguir sequenciam uma apresentação de pesquisas referentes à caracterização da realidade das paróquias do setor Santo Antônio da Diocese de Patos de Minas, em dezembro de 2010, sob uma ótica técnica.

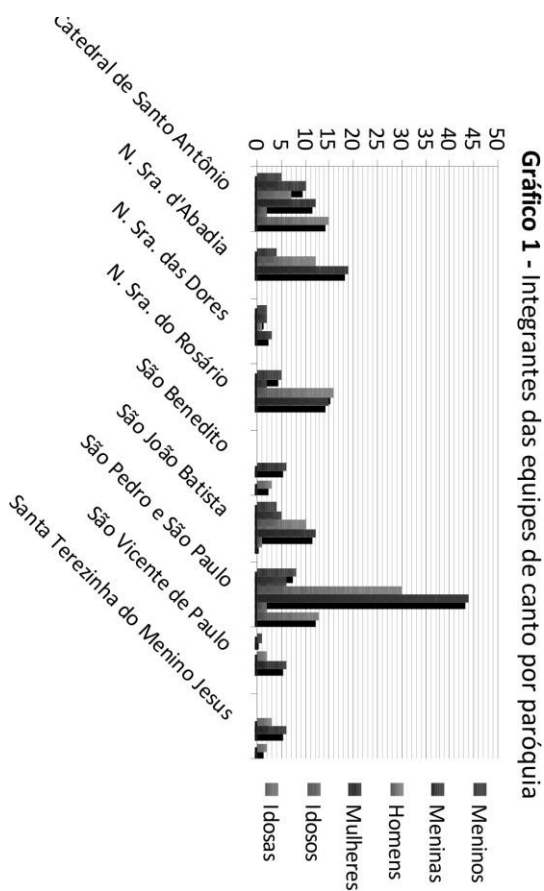
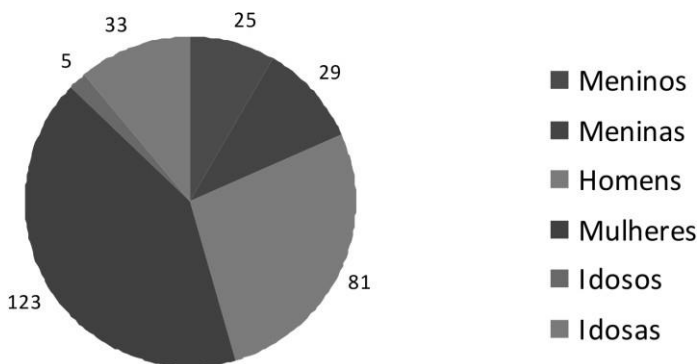


Gráfico 2 - Integrantes das equipes de canto do Setor Santo Antônio



Total: 296 integrantes
Faixa etária de 06 a 85 anos.

Gráfico 3 - Classificação das vozes dos integrantes por timbre e tessitura

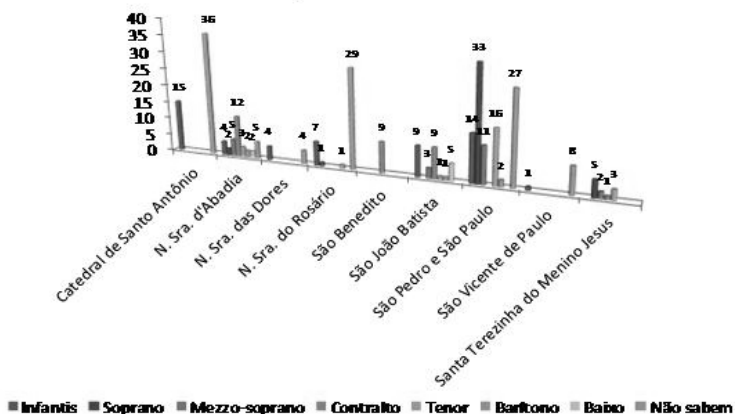


Gráfico 4 - Classificação das vozes por timbre e essitura dos integrantes em todo o Setor Santo Antônio

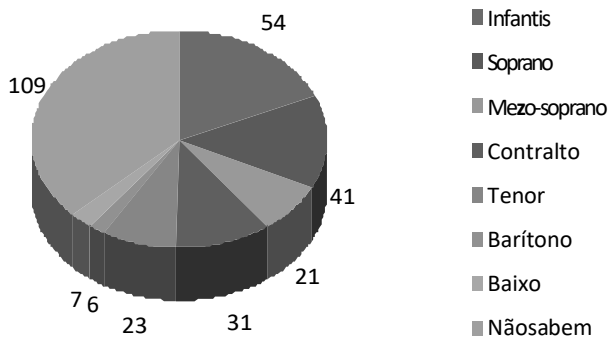


Gráfico 5 - Qualidade do som/acústica do espaço sagrado



Gráfico 6 - Relação total de instrumentos e microfones por paróquia

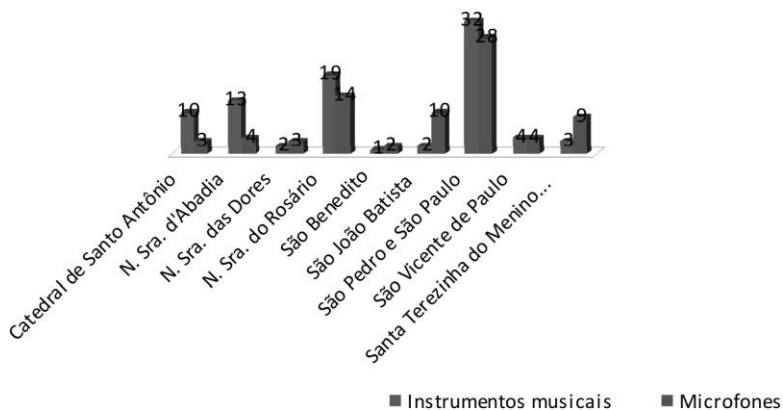


Gráfico 7 - Relação total de instrumentos musicais e microfones do setor Santo Antônio



Dentre os mais variados tipos de instrumentos existentes no espaço sagrado encontram-se:

Catedral de Santo Antônio: teclado e violão.

Paróquia N. Sra. d'Abadia: violões, baixo, percussões (pandeiro), teclado, contrabaixo.

Paróquia N. Sra. das Dores: violão e teclado.

Paróquia N. Sra. do Rosário: violões, cavaquinho, teclado, percussão (pandeiro, meia-lua).

Paróquia São Benedito: violão.

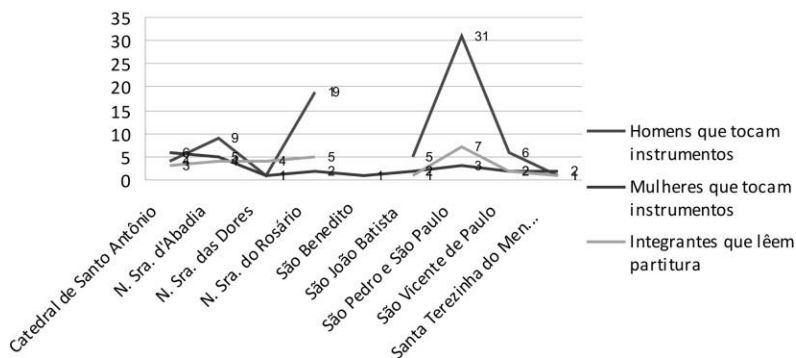
Paróquia São João Batista: teclado, violões.

Paróquia São Pedro e São Paulo: violões, atabaques, pandeiro.

Paróquia São Vicente de Paulo: violões.

Paróquia Santa Terezinha do Menino Jesus: teclado e violões.

Gráfico 8 - Homens e mulheres que tocam e que sabem ler partitura a nível paroquial



Se por um lado sabemos que há muito a caminhar, por outro, do ponto de vista técnico, há certa estabilidade, o que, entretanto, não anula a necessidade de melhorias. Os precedentes gráficos apontam os aparelhos de som, em sua maioria, aptos ao serviço do culto divino. Poucos foram considerados ruins ou péssimos. Se pela ótica da técnica enquanto tal, os instrumentos apresentados são diversos e variados, é escasso ou quase nulo aquele que por

excelência é digno do culto divino: o órgão ou harmônio. Quanto às vozes, embora muitas e diversas, não são dispostas nas comunidades de modo a favorecer o canto sacro lírico, o que não impede, como vemos, que as celebrações atinjam, pelo esplendor, o mistério.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho contemplou a música na liturgia católica. Poder-se-á questionar nele a ausência da reflexão da dimensão do mistério celebrado que, afinal de contas, é o fim para o qual se dirige toda ação litúrgica. Nada fora mencionado, pois este é, aqui, um pressuposto do qual partimos para analisar apenas uma parte, seja, o canto na liturgia.

Fizemos este levantamento em todas as paróquias deste setor Santo Antônio, mas muitas comunidades não foram colocadas, pois não possuíam grupo de canto.

Notamos que este trabalho não é uma conclusão e sim um ponto de interrogação. Num processo de avaliação, mais importante que pequenas respostas são as grandes perguntas.

Foi possível perceber a importância do canto no que se refere não só à técnica, mas também à liturgia. Só então tem sentido toda a pesquisa que segue como reflexão da nossa realidade particular.

Esperamos que esta análise sirva como o principiar de novos trabalhos, a fim de melhorar cada vez mais as nossas celebrações. Acreditamos que, analisando as partes, poderemos alcançar, no todo, uma mais sublime compreensão e consecutiva celebração e vivência.

REFERÊNCIAS

ALCALDE, Antônio. **Canto e música litúrgica:** reflexões e sugestões. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 1998. 166 p. (Liturgia e participação).

BECKHAUSER, Frei Alberto. **A liturgia da missa:** Teologia e Espiritualidade da Eucaristia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. 141p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BIPOS DO BRASIL. **A Música Litúrgica no Brasil:** um subsídio para quantos se ocupam da música litúrgica na Igreja de Deus que está no Brasil. São Paulo: Paulus, 1999. 165 p. (Coleção estudos da CNBB,79).

_____. **Pastoral da música litúrgica no Brasil.** Itaici, Indaiatuba, SP: [s.n.], 1997. 78 p.

_____. **Documentos sobre a música litúrgica.** São Paulo: Paulus, 2005.v. 11. 349 p.

IGREJA CATÓLICA. Congregação para o Culto Divino. **A Música na sagrada Liturgia e Segunda Instrução para a correta execução da Constituição Conciliar sobre a Liturgia.** Rio de Janeiro: Vozes, 1968. v. 166. 30 p.

_____. Concílio Ecumênico Vaticano II. **Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia.** 7.ed. São Paulo: Paulinas, 2006. 74 p. (Coleção A voz do Papa, 26).

PAHLEN, Kurt. **História Universal da Música.** Tradução de A. Della Nina. 4. ed. rev. anot. São Paulo: Melhoramentos, 1963. 382 p.

SAGRADA CONGREGAÇÃO DOS RITOS. **Instrução
sobre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia**. Petrópolis:
Vozes, 1958. 31 p.

SKEEFF, Maria Lourdes. **Da música, seus usos e
recursos**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2007.

MARTÍN, Julián López. **A liturgia da Igreja: teologia,
espiritualidade e pastoral**. São Paulo: Paulinas, 2006. 567 p.
(Liturgia fundamental).

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA COLLOQUIUM

Modalidades de textos aceitos para publicação:

a) Artigo original: Parte de uma publicação que apresenta temas ou abordagens originais - relatos de experiência de pesquisa, estudo de caso etc (NBR 6022, 2003) ou seja, artigos com resultados de pesquisas realizadas pelos próprios autores. Ressalta-se que, nos casos de pesquisas com envolvimento de ser humano, deve ser anexado documento comprobatório de Comitê de Ética em Pesquisa. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

b) Artigo de revisão: quando abordam, analisam ou resumem informações já publicadas (NBR 6022, 2003), ou seja, artigos que revisaram a literatura de tema específico. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

c) Resenhas: Serão aceitas resenhas de livros, dissertações e teses de interesse para as áreas específicas da *Colloquium*. Os textos deverão apresentar a identificação completa da obra, o conteúdo da obra, a apreciação (crítica positiva ou não) da obra e a indicação de público a que se dirige. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 03 a 05 laudas.

Para mais detalhes, entre em contato com os editores em um dos seguintes e-mails: laraujo3@yahoo.com.br ou fernandesandrenilson@yahoo.com, aos cuidados de Luciana de Araujo Mendes Silva e Nilson André Fernandes.

Grafipres
Rua Doutor Marcolino, 1124
Patos de Minas – MG
38700-160
34-3822-1166