

A catequese diante dos cenários culturais contemporâneos: uma leitura exploratória do Diretório para a Catequese

Jornadas Nacionais de Catequistas, Fátima 22-10-2022

Alfredo Teixeira, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

Um instrumento de receção do Vaticano II

O capítulo X do Diretório para a Catequese abre com uma remissão para o n.º 1 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, um dos textos estruturantes do II Concílio do Vaticano: a tarefa de partilhar «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias» do mundo contemporâneo, na abertura a «todas as realidades verdadeiramente humanas», está inscrita no projeto deste Concílio desde as primeiras iniciativas de João XXIII. No Discurso de Abertura, o Papa caracterizava esta grande assembleia como essencialmente «pastoral». Isto significava, na sua visão, que este Concílio não tinha como missão definir doutrinas ou condenar discursos erróneos. A missão conciliar alicerçava-se, na sua perspetiva, no desejo de renovar a comunicação da fé no mundo contemporâneo. A qualidade «pastoral» ou princípio de «pastoralidade» diz respeito, precisamente, a esta vontade de traduzir o evangelho na «língua» dos contemporâneos. Nesse sentido, diversas leituras apresentaram este Concílio a partir da metáfora do Pentecostes, precisamente, esse dom que permite ao testemunho cristão habitar todas as fronteiras. Este sentido de «pastoralidade» está bem presente em alguns dos momentos articulares da secção do Diretório que aqui se analisa: «[A comunidade eclesial] estará desejosa de entrar naqueles nós existenciais, âmbitos antropológicos e aréopagos modernos onde se criam as tendências culturais e são modeladas as novas mentalidades» (Diretório, n.º 324).

Os teólogos da chamada «Nouvelle Théologie» tinham procurado enriquecer a noção de Tradição, para além da ideia, frequentemente repetida, de «depósito» a conservar. O dominicano Yves Congar, por exemplo, chamava a atenção para o facto de a Tradição não poder ser vista simplesmente como um precioso tesouro a conservar. Sublinhava que se tratava de um processo vivo. A uma conceção passiva de Tradição, Congar opõe a ideia de «sujeito recetor da fé», sublinhando que a Tradição não é apenas transmissão (passiva e mecânica) é também receção – ou seja, os recetores são também sujeitos no ato de ativamente receber.

Assim se deve compreender o facto de alguns dos mais recentes estudos sobre este Concílio se terem concentrado no próprio estilo de comunicação (o encontro entre um conteúdo e uma forma) e na caracterização do lugar de onde se fala (duas vias decisivas para o processo catequético, «como se diz» e de «onde se fala»). O teólogo e historiador John O'Malley desenvolveu uma linha de estudo em torno da identificação da estilística própria do «corpus» de textos do Vaticano II. Na sua perspetiva, o Concílio foi um acontecimento de linguagem. Era necessário dar atenção à «retórica» do Vaticano II (recorde-se que o Sínodo romano de 1985 sublinhou que era necessário, para articular a letra e espírito do Concílio, ter em conta o estilo e as formas literárias dos ensinamentos do Concílio).

Os concílios anteriores responderam, o mais das vezes, segundo uma retórica judiciária, que visava a deteção do erro e a sua condenação. Por seu lado, o Concílio Vaticano II usa

um estilo retórico que parte do elogio das qualidades do objeto do discurso, ou daquele a quem se dirige, para num ulterior momento apresentar a singularidade da mensagem cristã. Ou seja, a diferença cristã é apresentada a partir de um lugar de empatia com o «outro» – nisto consiste o princípio de pastoralidade do Vaticano II. Um dos mais importantes estudos sociológicos sobre o II Concílio do Vaticano, conduzido por Melissa J. Wilde, mostrou que as dinâmicas de discussão, no interior do processo conciliar, permitiram que novos problemas – vividos nos espaços eclesiais emergentes, ou nas sociedades mais afetadas pelo pluralismo – chegassem à discussão conciliar. É a cultura da deliberação que vai permitir que as realidades emergentes cheguem aos lugares de discussão. Sem essa metodologia sinodal, não teria havido a possibilidade de um processo de reforma que fosse interlocutor das dinâmicas do mundo contemporâneo.

Assim, as lógicas de ação catequética podem, hoje, beneficiar de um conjunto de deslocções vocabulares, no Vaticano II, em ordem a um novo léxico. Mas também os trânsitos de sentido que conduziram a uma nova gramática eclesial. Vale a pena sublinhar alguns eixos, pois eles podem ser, ainda hoje, um lugar de renovação das linguagens catequéticas: a) acentuação das relações horizontais («cooperação», «colaboração», «parceria», «colegialidade»); b) a insistência no serviço em detrimento do controlo (a assimilação de uma ideia de autoridade a partir da categoria de «rei» é substituída pela de «servo»); c) uma orientação para o futuro (sublinhando as linguagens da esperança); d) a substituição de um vocabulário de exclusão pelo léxico da inclusão; e) a passagem da adesão passiva à participação ativa.

Ir ao encontro dos lugares

Numa das suas obras mais conhecidas, acerca dos «não-lugares», o antropólogo Marc Augé refere-se à experiência de sobrevoar, num voo internacional, a Arábia Saudita. A dado momento, fez-se ouvir a voz da hospedeira de bordo, anunciando a interdição do consumo de álcool dentro do avião, durante a permanência nesse espaço aéreo. Dir-se-ia que «o lugar antropológico» invadiu o «não-lugar». Esta é a expressão que Marc Augé reserva para os contextos em que os indivíduos são adicionados num espaço de forma arbitrária, distinguindo-se dos lugares antropológicos, marcados por dinâmicas que lhes dão espessura cultural: língua, ritos, valores, narrativas, símbolos, dispositivos de transmissão, etc.

Nesse sentido, num país marcado pela cultura católica da «civilização paroquial», os desafios que as comunidades cristãs enfrentam podem ser vistos como deslocções. Deslocações que exigem, porventura, o trânsito das práticas eclesiais para outros lugares, a reinvenção de lugares de encontro com o evangelho. Neste caso, o trabalho de construção do lugar parece revelar-se bem mais difícil que o trabalho de manutenção.

É muito significativo que o Diretório proponha um enfoque sobre a complexidade de vivermos a partir das características próprias dos diferentes espaços humanos: «A avaliação pastoral terá em conta alguns espaços humanos que têm características típicas» (Diretório, n.º 225). O momento em que vivemos é, provavelmente, aquele em que mais se complexificou a nossa relação com o território. De modos diversos, em diferentes disciplinas, fala-se do fim do tempo da territorialidade local compacta, quadro social em

que era possível encontrar imediatamente para cada pessoa, objeto ou acontecimento uma rede estável de significação referida a um lugar. Frequentemente, o significado dos lugares parece afetado por jogos de substituição que os tornam incertos. Por outro lado, se perduram as relações de proximidade, as pequenas alianças do quotidiano que criam solidariedades locais, também é certo que nunca como hoje se fez a experiência de multiplicação das pertenças, implicando a sua própria relativização. A complexidade que caracteriza os modos de comunitarização não pode deixar de afetar também os processos catequéticos. Na perspectiva que aqui se elege, devem considerar-se cinco dinâmicas sociais principais presentes nos lugares das múltiplas modernidades: pluralismo, individualização, mobilidade, terciarização e vulnerabilidade.

O pluralismo é, talvez, a qualidade mais visível das culturas urbanas. Elas são policêntricas e, em muitas das suas manifestações, acentradas. A dinâmica social vive permanentemente da ativação de um amplo mercado simbólico. As modalidades de identificação religiosa são afetadas por essa lógica de mercado (oferta e procura) e pela dinâmica da eletividade (da religião herdada passa-se à construção de um universo espiritual, de referência). Os estudos de Wade Clark Roof, nos anos 90, nos EUA, mostraram que aquilo que as pessoas procuram não são apenas, nem em primeiro lugar, propostas acerca de um destino para além da morte, ou ofertas de uma moralidade construída («pronta a vestir»), mas antes propostas que se dirijam às suas necessidades pessoais e os orientem na via da construção de si.

Ao pluralismo de ordem diacrónica (a memória plural dos lugares) – onde até o mesmo espaço edificado pôde sofrer remodelações em função da diversidade das tradições religiosas que os habitaram – junta-se um pluralismo de ordem diferente, sincrónico que aproxima imagens de mundo diversificadas a partir das biografias dos indivíduos. O próprio pluralismo religioso se desenha a partir de itinerários biográficos. Dir-se-ia que a biografia qualifica a geografia. Estes diferentes níveis do pluralismo encontram, no Diretório, uma palavra-chave: poliedro (Diretório, n.º 320-325). O modelo do poliedro descreve, no documento, os desafios próprios de um pluralismo sociorreligioso dificilmente catalogável: «Nesta condição de grande complexidade, os seres humanos colocam-se diante da vida e da fé em formas muito diversificadas, dando origem a um pluralismo cultural e religioso particularmente acentuado e dificilmente catalogável» (Diretório, n.º 320).

O eixo do pluralismo exige a consideração de uma outra característica das culturas urbanas, a valorização do indivíduo (identidade pessoal). As investigações no domínio biográfico têm mostrado que os indivíduos, face ao desmoronamento das antigas coesões, desenvolveram dinamismos de revalorização das dimensões experienciais e expressivas do religioso, relativizando a autoridade e a tradição. Forçados a viver a experiência da mudança acelerada, muitos são os que fazem da incerteza e do efémero um valor interiorizado, tornando-se especialistas práticos do provisório. Neste contexto, o enraizamento da identidade pode passar mais pela implementação de grupos de eleição do que pelo regime de pertença a uma comunidade ou associação estáveis (mesmo vivendo a nostalgia dessa estabilidade). O Diretório é sensível a esta cultura da escolha: «O valor que a cultura atual reconhece à liberdade em relação à escolha da fé de cada um pode ser

compreendido como uma preciosa oportunidade para que a adesão ao Senhor seja um ato profundamente pessoal e gratuito, maduro e consciente» (Diretório, n.º 322).

A mobilidade é, também, uma característica muito evidente das culturas urbanas pós-industriais. Antes de mais, porque há condições de mobilidade facilitadas que permitem aos indivíduos e grupos a construção de sociabilidades que ultrapassam as fronteiras do parentesco e da vizinhança, fazendo do território um conjunto complexo de trânsitos. No caso de muitos percursos migrantes, a referência religiosa ficou agarrada ao lugar de fundação e surge na consciência dos indivíduos apenas como memória, lugar de investimento afetivo nas origens: a infância, a família, a terra (uma espécie de «religião dos pais» ou «religião da nossa terra»).

Entre alguns dinamizadores da ação pastoral, no patriarcado de Lisboa, ouvi, algumas vezes, a seguinte observação: «na cidade, a paróquia é a cidade». Esta afirmação procura descrever o facto de as pessoas, nos espaços urbanos mais integrados por redes de mobilidade, circular em torno de diferentes polos comunitários, segundo necessidades e interesses diversos, recriando de forma modular a territorialidade da Igreja local, segundo uma complexa geografia de itinerários (percursos no território) e trajetórias (percursos biográficos). Desta geografia podem fazer parte contextos de interação muito diversificados. Em muitos casos, eles são uma rede católica dentro da multiplicidade das redes das culturas urbanas. O desafio que o modelo pastoral do Papa Francisco enuncia passa pelo desejo de que esta rede seja excêntrica (em saída, desafiada pelas periferias, sociais e existenciais). Esta «saída» convoca um olhar de contemplação, na perspetiva do Diretório, citando o «Documento de Aparecida»: «A Igreja é chamada a “identificar a cidade a partir dum olhar contemplativo, isto é, um olhar de fé que descubra Deus que habita nas suas casas, nas suas ruas, nas suas praças”» (Diretório, n.º 326).

As culturas marcadas pelas dinâmicas da urbanização são culturas de serviços. É nesse sentido que se identifica aqui a «terciarização» dos estilos de vida como uma dinâmica social a ter em conta. Num contexto de sociabilidades marcadas por essa terciarização, os indivíduos e grupos entram numa rede de transações em que procuram respostas, avaliadas por critérios de qualidade, para os seus desejos e necessidades, em contextos organizados. Nas suas formas mais exacerbadas, podemos identificar um «mercado de serviços de espiritualidade» com os seus dispositivos e produtos próprios. Mas este fenómeno não diz respeito apenas às formas de identificação religiosa que apresentam um carácter mais difuso. Também o habitat paroquial católico se encontra imerso nessa lógica de terciarização, na medida em que o que aí se oferece é lido na perspetiva da sua «qualidade». Nesse contexto, lança-se mão da dinâmica das sociabilidades grupais para criar uma «Igreja de opções», oferecendo respostas diversas às inquietações religiosas.

A lógica de terciarização da instituição paroquial é particularmente visível nas ações rituais que ritmam o longo curso da identidade dos indivíduos, nesses dois momentos de «passagem» essenciais, do nascimento à morte. Aí a paróquia parece assumir o papel de uma espécie de «serviço público de religião». Este é o domínio em que facilmente a paróquia fica refém da lógica de transação própria das relações que se estabelecem entre uma instituição prestadora de serviços (neste caso, «bens de salvação») e os utentes que

procuram uma adequada satisfação de necessidades. É neste contexto que se percebe a urgência de outros lugares que, ao mesmo tempo, deem conta da fluidez dos itinerários das pessoas, nestes contextos culturais, mas, por outro lado, promovam verdadeiros encontros, no sentido evangélico – ou seja encontros re-orientadores: «No contexto do processo catequético, pode-se “imaginar espaços de oração e de comunhão com características inovadoras, mais atraentes para as populações urbanas”, por exemplo com a criação de sinais e narrativas, que restituem o sentido de pertença à comunidade que, na cidade, pode facilmente faltar» (Diretório, n.º 327).

A experiência e percepção da condição de vulnerabilidade constituem uma característica interior às culturas urbanas. Para além das diferentes formas de reprodução da exclusão e da pobreza, os indivíduos estão imersos numa complexidade que agudiza a consciência do risco social. As sociedades que fazem a experiência de uma enorme fragilização das instituições e dispositivos de acolhimento – que tinham um papel decisivo na construção das identidades – tornaram o indivíduo incerto. Passamos do indivíduo-conforme, inscrito num processo relativamente estável de mobilidade social, ao indivíduo-trajetória, que vive permanente a dificuldade de se construir a si próprio. Alguma da oferta religiosa e espiritual mais florescente, em alguns lugares das nossas múltiplas modernidades, tem uma particular relação com a necessidade de uma «salvação» face a este impacto da complexidade que vivemos: «A proposta catequética deverá ser um anúncio querigmático transparente, humanizante e carregado de esperança em relação à segregação, à desumanidade e à violência que emergem frequentemente nos grandes contextos urbanos» (Diretório, n.º 327).

Para não concluir: catequese para uma cidadania cristã

O pontificado do Papa Francisco reorientou a nossa reflexão sobre o testemunho cristão para o terreno das perguntas acerca do que é viver-juntos. É importante observar que este pontificado dá corpo a um veemente interesse por essa interrogação acerca do que torna possível este viver-juntos, perscrutando a tradição e as fontes cristãs a partir de duas vias: a ideia de «casa comum» e a noção de «fraternidade». A recuperação da noção de «amizade social» implica, no tempo que vivemos, uma rotação do olhar, para poder ver o mundo a partir dos lugares da periferia da existência e da história: «Evidenciando a íntima conexão entre evangelização e desenvolvimento humano integral, a Igreja reitera que a fé não deve ser vivida como um facto individual, sem consequências concretas para a vida social» (Diretório, n.º 389).

Desde cedo, os cristãos se autocompreenderam a partir da ideia de cidadania. Fosse por meio da ideia de «estrangeiro domiciliado» (ou seja, o migrante), fosse pelo desenvolvimento da ideia de uma cidadania vivida a partir da pertença a uma pátria que não caducará – estar no mundo, mas não lhe pertencer: Essa consciência cristã transporta a consciência que o cristão é chamado a habitar o «poliedro» das diferentes dinâmicas que caracterizam os lugares humanos. Não sob o signo da conquista, ou da colonização, mas sob o apelo da metamorfose de mundo, que geme em dores de parto, aberto à novidade transformadora do evangelho de Jesus.