

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA PPGT – MESTRADO**

CLEITON COSTA DE SANTANA

**OS BENS, A HISTÓRIA E OS CORAÇÕES QUE OS MOVEM: MEMÓRIA E
HISTÓRIA DA ECONOMIA DE COMUNHÃO**

CURITIBA

2018

CLEITON COSTA DE SANTANA

**OS BENS, A HISTÓRIA E OS CORAÇÕES QUE OS MOVEM: MEMÓRIA E
HISTÓRIA DA ECONOMIA DE COMUNHÃO**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Teologia Área de concentração:
Teologia e sociedade, da Escola de
Educação e Humanidades, da
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, como requisito parcial à
obtenção do título de mestre em
Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Luiz
Fernandes

CURITIBA

2018

CLEITON COSTA DE SANTANA

**OS BENS, A HISTÓRIA E OS CORAÇÕES QUE OS MOVEM: MEMÓRIA E
HISTÓRIA DA ECONOMIA DE COMUNHÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, área de concentração: Teologia e Sociedade, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Dr. Márcio Luiz Fernandes (orientador)
PUC/PR

Professor Dr. Marcial Maçaneiro (Convidado interno)
PUC/PR

Professor Dr. Valdir Fernandes (Convidado externo)
UTFPR

Curitiba, 27 de fevereiro de 2018.

Dedico este trabalho às comunidades do Movimento dos Focolares no Paraná, pelo exemplo de fidelidade ao Carisma e pelo testemunho de vida da Palavra na simplicidade do cotidiano, seja no campo, seja na cidade. Dedico também aos meus amigos Giovani Bruno, Julio Cesar, James, Mateus Brunassi, Murilo Zandoná e Pedro H. Marangoni. Muitas vezes e de diversos modos vocês foram para mim instrumento do Espírito Santo a instigar novas perguntas, novas respostas. Vocês são para mim apoio, inspiração, motivo para insistir na caminhada.

AGRADECIMENTOS

A Sandro, Ricardo, Melchior e Ivanaldo, por carregarem nesses últimos tempos os fardos que deixei pelo caminho.

Ao Prof. Dr. Marcio Luiz Fernandes, pela orientação carinhosa e firme, por acreditar nos meus sonhos e por insistir na possibilidade de que eu pudesse escrever uma “Teologia Focularina”. Obrigado pela amizade, pelas conversas dóceis e sinceras, pela confiança em mim depositada.

A Lucas Tortelli e Geraldo Pieroni, primeiros incentivadores para que eu pudesse retomar os estudos.

A Áureo Ferreira Guérios e Lélia Sávio, gestores da CAIXA e amigos nas jornadas de trabalho, pela compreensão nos dias de atraso, pelo incentivo nos desafios implicados em estudar e trabalhar ao mesmo tempo, pela torcida constante e sincera.

À minha amiga Cíntia Miranda, pela torcida constante, pelos conselhos, pelas orações, pelo companheirismo, por dividir pesos comigo, por acreditar comigo num Ideal que não passa.

A Humberto Almeida, pelas preciosas indicações e pela correção ortográfica.

A Adelmo Galindo, à Editora Cidade Nova e a Tininha Cavalcante, pela cessão das fotografias e documentos.

Que toda palavra
nasça
da ação e da meditação.
Sem ação
ou tendência à ação
ela será apenas teoria
que está levando os jovens
ao desespero.
Se ela é apenas ação
sem meditação
ela acabará no ativismo
sem fundamento,
sem conteúdo,
sem força...

Presta honras ao Verbo eterno
servindo-te da palavra
de forma
a recriar o mundo.

Dom Hélder Câmara

RESUMO

As celebrações jubilares de um acontecimento são ocasiões oportunas para o recolhimento da memória e uma revisão da história do ocorrido. Há 25 anos surgia no seio do Movimento dos Focolares o projeto da Economia de Comunhão (EdC). Nascida no Brasil e finalizada à superação da desigualdade social, a EdC se apresenta como expressão civil de um carisma religioso. Assim, a presente pesquisa indaga a relação entre carisma e mudança social, perscrutando na memória e na história do Movimento dos Focolares os elementos constituintes da EdC. Delineia, ademais, o modo como tal realidade eclesial procurou responder às questões sociais no Brasil, notadamente ao problema da desigualdade econômica. Adota-se para isso o método da confrontação entre memória e história, referencial segundo o qual realizou-se pesquisas de natureza documental em arquivos do Movimento dos Focolares e entrevistas com membros do movimento que tenham vivenciado o nascimento da EdC, a fim de recolher destes a memória coletiva do movimento. Antes da realização das entrevistas o projeto foi submetido ao Conselho de Ética em Pesquisa da PUC/PR, tendo sido aprovado. Tomou-se como referencial teórico deste trabalho a conceituação de carisma apresentada por Coda, Ciardi, Weber e Bruni e articulou-se o pensamento desses autores a fim de apresentar o carisma do Movimento dos Focolares como chave hermenêutica necessária para a compreensão da Economia de Comunhão. Um dos resultados da associação entre método e referencial teórico foi a construção de uma narrativa da fundação da EdC onde resta evidenciada, dentre outras coisas, como a ideia de comunhão condicionou a memória dos Focolares, sua identidade e práticas políticas e econômicas configurando-se como o elemento carismático impulsionador para o nascimento de um projeto econômico autônomo.

Palavras-chave: carisma. Mudança social. Economia de Comunhão.

Focolares. Memória e história.

ABSTRACT

The jubilee celebrations of an event are opportune occasions for recollection of the memory and a revision of the history of the event. Twenty-five years ago the project of the Economy of Communion (EoC) was born within the Focolare Movement. Born in Brazil and finished to overcome social inequality, the EoC presents itself as a civil expression of a religious charism. Thus, the present research investigates the relationship between charism and social change, searching in the memory and history of the Focolare Movement the constituent elements of the EoC. It also outlines how this ecclesial reality sought to respond to social issues in Brazil, notably the problem of economic inequality. The method of confrontation between memory and history is adopted, according to which documentary research has been carried out in archives of the Focolare Movement and interviews with members of the movement who have experienced the birth of the EoC in order to collect from these the collective memory of the movement. Before conducting the interviews, the project was submitted to the Research Ethics Board of PUC / PR and approved. It was taken as a theoretical reference of this work the conception of charism presented by Coda, Ciardi, Weber and Bruni and articulated the thought of these authors in order to present the charism of the Focolare Movement as the necessary hermeneutical key for the understanding of the Economy of Communion. One of the results of the association between method and theoretical reference was the construction of a narrative of the foundation of the EoC where it is evident, among other things, how the idea of communion conditioned the memory of the Focolare, its identity and political and economic practices, the charismatic element that drives the birth of an autonomous economic project.

Key-words: Charism. Social change. Economy of Comunion. Focolare. Memory and history.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANPECOM – Associação Nacional por uma Economia de Comunhão

EG – Evangelii Gaudium

CDSI – Compêndio de Doutrina Social da Igreja

ChL – Christifideles Laici

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CV – Caritas in Veritate

EdC – Economia de Comunhão

GEN – Geração Nova

GS – Gaudium et Spes

IBGE – Instituto brasileiro de Geografia estatística

LS – Laudato Si

LG – Lumen Gentium

NME – Novos Movimentos Eclesiais

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E FLORESCÊNCIA CARISMÁTICA CONTEMPORÂNEA	13
2.1	PANORAMA DA MODERNIDADE	13
2.2	CRISE DA MODERNIDADE E EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA.....	21
2.3	PÓS-MODERNIDADE E FLORESCÊNCIA CARISMÁTICA NA IGREJA CATÓLICA	39
3	CARISMA E MUDANÇA SOCIAL	48
3.1	HÁ ESPERANÇA NA PÓS-MODERNIDADE?	48
3.2	O SIGNIFICADO TEOLÓGICO E SOCIOLÓGICO DO CARISMA	54
3.3	REALIZAÇÕES CARISMÁTICAS NA HISTÓRIA: ALGUNS EXEMPLOS	71
3.4	RELIGIÃO, CIÊNCIAS SOCIAIS E MUDANÇA SOCIAL	75
3.5	ELEMENTOS CARISMÁTICOS FUNDAMENTAIS DA EDC	79
3.6	A ECONOMIA DE COMUNHÃO.....	92
4	EdC – HERMENÊUTICA, MEMÓRIA E HISTÓRIA DE UM EVENTO FUNDACIONAL	97
4.1	MÉTODO DE PESQUISA	97
4.2	TÉCNICAS DE PESQUISA UTILIZADAS	104
4.3	29 DE MAIO DE 1991 – “A BOMBA”	109
5	CRÍTICA, PROPOSTA E ENGAJAMENTO SOCIAL NA MEMÓRIA DO MOVIMENTO DOS FOCOLARES 130	
5.1	A COMUNHÃO DE BENS NA MEMÓRIA E NA VIDA DOS FOCOLARES	132
5.2	CRÍTICA ECONÔMICA E ENGAJAMENTO NA HISTÓRIA DOS FOCOLARES NO BRASIL	140
5.3	OS JOVENS E A AÇÃO SOCIAL	151
5.4	MEMÓRIA DE UM ENCONTRO	159
5.5	CHIARA, GINETTA E OUTRAS MULHERES CANTAM O SEU MAGNIFICAT	167
6	CONCLUSÃO	175
	REFERÊNCIAS	184

1 INTRODUÇÃO

Vivemos num mundo de rápidas transformações, que fazem trepidar os pilares éticos das sociedades. Vivenciamos um tempo de crise das instituições políticas e religiosas, de crise econômica e, sobretudo, de vertiginosas mudanças nos padrões comportamentais que regem as relações sociais. Vivemos num tempo, também, pródigo em novas formas de associação e iniciativas de promoção da dignidade humana, da igualdade, da liberdade, dos direitos e garantias fundamentais do ser humano.

Vemos o pulular de associações civis e ONG dedicadas às mais diversas causas humanitárias, bem como as iniciativas de voluntariado e campanhas de arrecadação de fundos voltados a ações de solidariedade com vítimas de catástrofes naturais, por exemplo. Mas vemos, também, desagregação social e violência, crise migratória e ecológica, novas formas de pobreza e exclusão.

É tempo noturno o nosso, onde, como apontava João Paulo II, “O homem moderno, apesar das suas conquistas, depara também na sua experiência pessoal e coletiva o abismo do abandono, a tentação do niilismo, o absurdo de tantos sofrimentos físicos, morais e espirituais” (JOÃO PAULO II, 1982). É noite, no entanto, onde já se vê o despontar de uma aurora nos sinais de uma maior sensibilidade contemporânea às questões ecológicas, onde brechas de esperança de um novo dia são vistas em ações e instituições que promovem e são elas mesmas uma rede de solidariedade a nível global.

A nossa cultura e nossa sociedade passam por mudanças em ordem, velocidade e amplitude tais que a interpretação do fenómeno requer um esforço teórico de fazer dialogar diferentes áreas do saber, respeitando os limites epistemológicos de cada ciência, visto as profundas interconexões entre os processos de mutação. Haja vista a complexidade dos fenómenos que vivenciamos, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman nos alerta que “é o momento de perguntar como essas mudanças modificam o espectro de desafios que homens e mulheres encontram em seus objetivos pessoais e [...] como influenciam a maneira como estes tendem a viver suas vidas” (BAUMAN, 2007).

Partindo de um outro ponto de vista, mas igualmente adotando a perspectiva de buscar compreender como “homens e mulheres tendem a viver

suas vidas” no mundo contemporâneo, encontramos na carta Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI uma indicação válida para um trabalho de natureza teológica. É a indicação de que na busca de um “desenvolvimento humano integral” é necessário “fazer interagir os diversos níveis do saber humano”, haja vista a complexidade dos problemas encontrados na atualidade (CV 30).

A complexidade da vida humana, portanto, é aquele objeto que faz confluir pensamentos sociológico, teológico e econômico num esforço intelectual de olhar o mundo e interpretá-lo, à luz da razão e da fé, a fim de que essa mesma luz abra caminhos que permitam-nos chegar àquela “vida em plenitude” que é a esperança cristã. A laboriosa tarefa da nossa teologia nesse caso é “redescobrir e testemunhar” o patrimônio de fé e doutrina “para falar com credibilidade dele a esta época de penúria e esperança, padecendo da ausência de paixão pela Verdade” (FORTE, 2003).

As mudanças sociais que vivemos trazem consigo desafios e oportunidades para o desenvolvimento humano. Os processos políticos, econômicos, culturais e religiosos são mutuamente imbricados e com fronteiras muitas vezes indistintas, mas é possível delinear alguns elementos chave para a nossa interpretação da realidade social circunstante.

Destrinchar cada elemento de mudança social que vivemos não é trabalho para uma dissertação como esta, por isso mesmo nos concentramos nos aspectos econômicos e antropológicos de tais mudanças, demandando quais sejam os seus impactos para a fé cristã na contemporaneidade. De fato, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, há mais de 50 anos apontou como o estado de constante mudança que vivemos causa inquietações à Igreja, sobretudo em virtude da persistência de desequilíbrios econômico-sociais, não obstante todo o desenvolvimento tecnológico que acompanha esse processo (GS 63).

Definidos como resposta providencial para o nosso tempo (RATZINGER, 1998), os Novos Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades são um dos elementos de mudança no campo religioso católico contemporâneo, a partir dos quais demandamos os impactos da pós-modernidade para a fé cristã. Como fenômeno social e religioso do nosso tempo, os Novos Movimentos e Comunidades estão marcados por ambiguidades e esperanças, provocam

inquietações, louvores e críticas, especialmente naquilo que diz respeito a questões de ética e engajamento social.

Reconhecidos como expressões carismáticas no seio da Igreja, são por vezes apontados como movimentos espiritualistas, apáticos à política, despreocupados com questões econômicas. Suscitam, desse modo, críticas diversas, que apontam a existência de certa comodidade diante das desigualdades sociais, enquanto o Concílio afirma e espera da Igreja uma atitude de inquietude frente aos desafios contemporâneos.

Há, ao nosso ver, uma contradição entre o reconhecimento dos Movimentos como expressões carismáticas e a afirmação, feita por alguns teólogos, de que esses grupos não suscitariam um comprometimento dos seus membros com as questões de ética política e econômica provenientes da mudança social em curso. Essa contradição repousa seja na compreensão teológica que temos de carisma, onde este é concebido como dom do Espírito para um dado momento histórico, seja pela compreensão sociológica, que o aponta como força de transformação cultural e mudança social historicamente comprovada, como no clássico estudo de Max Weber “A ética protestante e o espírito do Capitalismo” (WEBER, 2016).

Não obstante essa crítica, observamos que há evidências de ações e projetos desenvolvidos por alguns dos Novos Movimentos Eclesiais. Vemos que essas iniciativas apontam para uma peculiar resposta aos problemas sociais, oferecendo à Igreja e à sociedade elementos culturais que podem ser sinal de esperança para o nosso tempo. No Brasil, um exemplo disso é a Economia de Comunhão, projeto de enfrentamento das desigualdades sociais desenvolvido pelo Movimento dos Focolares a partir do ano de 1991.

A partir da conceituação de carisma como olhar hermenêutico e seguindo os pressupostos da clássica sociologia weberiana acerca da relação entre carisma e mudança social, nos aproximamos da Economia de Comunhão indagando as suas origens na experiência carismática do Movimento dos Focolares nos anos que precederam o nascimento do projeto. Perscrutamos a história desse movimento procurando compreender como e se questões de ética social e econômica estiveram presentes na reflexão e na vida da comunidade, procurando de algum modo testar a hipótese do afastamento dos Novos Movimentos das problemáticas sociais brasileiras.

A nossa indagação articula teologia, sociologia e economia em torno do conceito de carisma, que figura em nosso trabalho como chave hermenêutica fundamental para a compreensão das possibilidades de mudança social que os Novos Movimentos eclesiais podem produzir. Fizemos isso a partir do caso do Movimento dos Focolares e do nascimento da Economia de Comunhão como expressão econômica civil de um carisma religioso.

Para tanto o método perseguido foi aquele da Memória e História, segundo as indicações de Maurice Halbwachs (1990) e Jacques Le Goff (1990) acerca da memória coletiva, seus usos e relações com a história. Realizamos pesquisa documental e entrevistas com membros do Movimento dos Focolares resgatando a história e a memória coletiva desse grupo sob o prisma da relação da comunidade com a esfera social econômica.

2 MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E FLORESCÊNCIA CARISMÁTICA CONTEMPORÂNEA

2.1 PANORAMA DA MODERNIDADE

Na segunda metade do século XX, filósofos, sociólogos e outros pensadores procuraram cunhar um termo que abarcasse o leque de mudanças pelo qual o mundo passa. Embora não consensual, tal debate lança suas raízes conceituais no conceito de Modernidade, um conceito de natureza filosófico-sociológica para designar uma época específica, iniciada no século XVI e que se supõe estar chegando ao fim.

Conceituar algo que na verdade é um processo histórico é tarefa um tanto quanto temerária. Preferimos, assim, descrever algumas características daquilo que é identificado como Modernidade. É possível dizer que esta surgiu na Europa, num período de grande efervescência cultural e de radicais mudanças sociais. Dentre tais mudanças destaque-se o Renascimento e o seu antropocentrismo, a gradativa, mas consistente consolidação das ciências, notadamente a física e as ciências naturais. Primordial é também a profunda mudança religiosa, social e política desencadeada pela Reforma Protestante e, por fim, a gênese do Capitalismo Moderno (WEBER, 2016; WEBER, 2012).

Embora iniciada no século XVI, a modernização das sociedades ganhou um decisivo impulso com as revoluções Francesa e Industrial, no século XVIII, fenômenos que modificaram substancialmente a política e a economia europeias e que até hoje influenciam o ocidente. Podemos assim associar o processo de modernização com o de expansão do estado democrático moderno (herdeiro da revolução francesa) e com o de industrialização das sociedades (consequência da revolução industrial).

A acepção que aqui adotamos segue primordialmente a tese weberiana, que concebe a existência de um amplo e complexo processo que envolve o desenvolvimento de novas técnicas de produção (industrialismo), de novas relações de trabalho e um tipo específico de empresa e empreendimento econômico, voltado para o mercado (empresa capitalista), um estado com características bem precisas de laicidade e predomínio do direito, cuja legitimação

do exercício do poder não se assenta em uma origem divina, mas na outorga por parte dos cidadãos (o estado democrático) e, ainda, um processo de laicização de amplos setores da vida social.

O teólogo Àngel Castiñeira descreve a Modernidade como um período cujas características socioculturais principais são o domínio da razão na explicação do mundo; a compreensão da história num sentido de progresso e incessante desenvolvimento; predomínio da tecnologia como processo de previsibilidade e domínio do desenvolvimento. Lugar de destaque dentre as características da Modernidade merece o tema da autonomia dos sujeitos e as ideias correlatas de responsabilidade e liberdade que marcaram as grandes narrativas da história gestadas na Modernidade (CASTIÑEIRA, 1997).

No percurso que faz pelos meandros culturais e filosóficos que moldaram a cultura e as sociedades modernas, Castiñeira demonstra como as ideias (e os ideais) de emancipação dos sujeitos de toda autoridade opressora e de toda superstição religiosa se assentam na crença da universalidade da razão como faculdade humana capaz de libertar o ser humano de toda forma de dependência.

A questão da autonomia dos sujeitos tem um impacto direto no nosso campo de estudo, seja porque tal concepção é pressuposto do modo de agir no mercado capitalista seja porque tal questão suscitou diretamente um embate com a religião institucional, herdeira das ideias e das tradições medievais. Tais tradições, as quais permeavam as esferas da política, da economia e da religião, passaram gradativamente por um processo de deslegitimação.

Era considerado como obscurantismo a ideia política ou religiosa que tivesse como pressuposto uma tutela dos sujeitos. E ainda, a explicação dos diversos âmbitos da vida social que não tivesse como fonte legitimadora a própria razão humana passou a ser considerada superstição, contrária à luz da razão e por isso mesmo redutora e aprisionadora da liberdade humana.

No que diz respeito à autonomia das esferas da vida humana, tal projeto foi encampado sobretudo pelos filósofos iluministas, os quais desenvolveram uma concepção filosófica que se baseia na existência de uma razão universal legitimadora das ações humanas e das sociedades. Professou-se a fé na probabilidade de alcançá-la autonomamente e a se identificou com a razão

instrumental científica, crítica sobretudo à religião e às tradicionais formas de política.

O iluminismo pôs em marcha, assim, um movimento de autonomia e de separação das esferas da vida humana. A teoria sociológica weberiana, esta mesma filha da racionalidade moderna, aponta que o processo de modernização se dá em âmbitos diferentes da vida social, tais como a arte, o direito, a moral, a economia e a ciência, os quais passam a ter fundamento axiológico na razão subjetiva dos sujeitos.

Em um diálogo com Weber, Castiñeira aponta como o processo de racionalização não está circunscrito às formas mentais, mas se estende às instituições e formas de organização sociais. Configura-se em um ethos cuja característica é a lógica classificatória e segregadora das partes que compõe um certo elemento, estabelecendo-se assim uma disjunção entre as esferas do saber (entre ciência, moral e arte, por exemplo) atribuindo-se a cada uma dessas, lógicas próprias e autônomas (CASTIÑEIRA, 1997).

No que diz respeito à ciência, houve uma disjunção do conhecimento teológico e filosófico de outros saberes, que aos poucos reivindicavam para si autonomia em relação à religião constituída, propondo-se gradativamente como alternativa de explicação do mundo, a qual ao longo dos séculos tornou-se hegemônica. É preciso considerar o paradigma mecanicista predominante no desenvolvimento científico moderno, bem como a ideia de uma racionalidade especificamente científica e seu influxo na economia para entendermos como estas esferas se retroalimentam e se constituíram nos principais pilares do desenvolvimento capitalista moderno.

Foi Max Weber quem, no início do século XX, destrinchou essa relação ao descrever o processo de racionalização do ocidente europeu. Ao esboçar um conceito de Capitalismo, Weber esclarece que este sistema não é primordialmente caracterizado pela busca desenfreada pelo lucro, nem mesmo pelas relações mercantis de mercado, ou ainda por um tipo específico de relação de trabalho, mas pela busca do lucro seguindo uma orientação racional específica (WEBER, 2016). Comentando a teoria weberiana do surgimento do capitalismo, Raymond Aron assim descreve o seu pensamento:

Segundo Max Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas cujo objetivo é produzir o maior lucro possível, e cujo meio é a organização racional do trabalho e da produção. É a união do desejo de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental (ARON, 1999 com grifos nossos).

Por disciplina racional Weber entende um tipo de ascese do trabalho (aos moldes de uma ascese religiosa) e o emprego de técnicas de produção cada vez mais sofisticadas, sistemas de contabilidade cada vez mais desenvolvidos e, enfim, um tipo de razão instrumental capaz de dar ao empreendedor capitalista uma certa previsibilidade de retorno do capital investido.

Weber aponta com isso uma complexa rede de causalidades que desembocaram no surgimento do sistema capitalista e da própria Modernidade, na qual a lógica econômica adquiriu a supremacia dentre as lógicas sociais existentes. Por lógica econômica entendemos dizer o tipo de relação meio-fins que pressupõe o cálculo de se obter algo com o mínimo de recursos possível, sinônimo, portanto, de lógica instrumental. Embora distintos, o desenvolvimento da ciência, a noção de separação das esferas da vida e a busca por uma maior autonomia dos indivíduos assegurada pelo estado liberal e pela democracia moderna estão mutuamente imbricadas no soerguimento da ordem social e econômica que perdurou no ocidente nos últimos séculos.

Particularmente no que diz respeito à interdependência entre desenvolvimento técnico e economia, será Weber, mais uma vez, a nos apresentar um diagnóstico preciso de como esses campos interagiram na constituição do sistema econômico moderno. Segundo esse autor:

A peculiar forma de capitalismo do Ocidente moderno foi fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. A sua racionalidade é, nos dias de hoje, essencialmente dependente da calculabilidade dos fatores técnicos mais importantes. Mas isso significa fundamentalmente que ela é dependente das peculiaridades da ciência moderna, especialmente no que diz respeito às ciências naturais baseadas na matemática e no experimento exato e racional. Por outro lado, o progresso dessas ciências e da técnica que encontra nelas sua fundamentação recebe agora um estímulo importante por parte desses interesses capitalistas, quando se trata de suas aplicações econômicas práticas. (WEBER, 2016).

Weber não submete o desenvolvimento das ciências à economia, afirmando que há uma autonomia das ciências em suas pesquisas por objetos que não têm aplicabilidade técnica direta. A sua afirmação é a de que o desenvolvimento da técnica é encorajado pelo interesse econômico capitalista, com os fins de aumentar a previsibilidade dos lucros.

A indicação weberiana que mais nos interessa, no entanto, é a de que a estreita vinculação entre ciência e economia capitalista é mutuamente importante para ambas. Nesse aspecto podemos falar de uma lógica predominante comum, que é aquela do domínio da natureza (e da sociedade) por meio da técnica, presente seja na empresa capitalista seja na ciência, podendo ser apontada como um dos axiomas da Modernidade. Pode-se dizer que esta promoveu um desejo de domínio sobre a natureza e sobre o próprio ser humano que teve uma ampla abrangência nos modos de viver típicos da Modernidade. A segregação e autonomia dos âmbitos da vida, à qual já nos referimos, são expressões dessa lógica de domínio.

Uma outra faceta do processo que ora descrevemos é apontada por Bauman. Trata-se do desejo de pureza que caracterizaria a Modernidade. Esse desejo reveste-se de uma compulsão pela ordem, por uma ordem racional preestabelecida que procura tornar estáveis as ações humanas, bem como previsíveis e, portanto, contabilizáveis (BAUMAN, 1998).

A necessidade de ordem e controle para o desenvolvimento capitalista foi um dos aspectos mais presentes na obra de Weber, sob o prisma conceitual da burocracia moderna, a qual é mais uma expressão daquela racionalidade típica da Modernidade ocidental capitalista, que promoveu uma ruptura com a ordem social e política preexistente justamente por distinguir os âmbitos da família e da religião (privados) da atividade econômica e da administração estatal.

Para ele “a burocracia é de caráter ‘racional’: regra, finalidade, meios, impessoalidade ‘objetiva’ dominam suas atitudes. Por isso, seu surgimento e sua divulgação tiveram por toda parte efeito ‘revolucionário’ [...] que caracteriza o avanço do racionalismo, em geral, em todas as áreas” (WEBER, 2012 grifos do original). Seguindo essa visão compreendemos como o ethos da racionalização permeia as instituições sociais, criando as condições para o desenvolvimento capitalista. Ao mesmo tempo, o capitalismo burguês impõe seu ethos e torna-se

ele mesmo força motriz das mudanças sociais necessárias ao seu funcionamento.

No que diz respeito ao âmbito da religião e do transcendente, ganha espaço a ideia de secularização com uma narrativa da história que prescinde de Deus. A religião é excluída pelo espírito moderno do lugar legítimo de explicação do mundo, colocando-se no lugar a explicação técnica funcional imanentista. O ser humano passa a ser o verdadeiro sujeito da história, modificando-a e conduzindo-a por meio da técnica.

Há uma confluência dos pensadores clássicos da Sociologia (Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim) ao apontar, cada um a seu modo, para o ocaso de um sol no horizonte da história ocidental: a religião. Mas deve-se a Weber a mais abrangente explicação do impacto do processo de modernização do ocidente sobre a religião. A sua análise foi exitosa, por exemplo, ao descrever a secularização como processo de declínio da religião como força motora e doadora universal de sentido para as sociedades ocidentais modernas.

O processo de secularização diz respeito à perda de espaço da religião na esfera pública, de modo que questões de fé e moral religiosa são deslegitimadas quando tratam de aspectos da vida social, tais como a política e a economia, visto que na Modernidade estas esferas gozam de grande autonomia. A secularização assenta-se na já referida práxis de separação entre público e privado e está relacionada à racionalização e ao domínio da ciência e da técnica nos modos de vida das sociedades capitalistas. Diz respeito ao desprestígio das explicações metafísicas e das cosmologias religiosas nas visões de mundo predominantes, que demonstra uma tendência ao ofuscamento da experiência religiosa na Modernidade.

Ecoando as explicações weberianas acerca da perda de espaço da religião e concomitante apropriação dos espaços simbólicos por parte da técnica e da ciência, Stefano Martelli diz que:

O termo 'secularização' designa os processos de laicização, isto é, de autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Por isso secularização tornou-se sinônimo de subtração de províncias, do saber, do poder e do agir social, do controle ou da influência de instituições eclesiais ou de universos simbólico-religiosos (MARTELLI, 1995).

Se concebermos a secularização tal qual nos apresenta Martelli, é evidente que esse processo apresentou muitos desafios para o catolicismo, o qual respondeu de maneira muitas vezes conflitiva com tal processo, em certas ocasiões lançando anátemas à pretensão moderna de criar uma ética universal arregiada, centrada na escolha racional de sujeitos livres. Essas tensões não foram somente de natureza teórica, mas também de natureza prática e em algumas sociedades com grande impacto para a vida eclesial, especialmente em virtude da diminuição daqueles que frequentavam cultos religiosos, sem falar da pouca adesão aos ensinamentos morais e sociais cristãos.

Na verdade, é preciso salientar que as tensões entre religião e Modernidade concentram-se sobremaneira na questão da existência de uma institucionalidade mediadora entre as consciências individuais (pretensamente autônomas, segundo o ideário iluminista) e as variadas esferas de atuação dos sujeitos na sociedade, cada uma dessas esferas igualmente autônomas e regidas por uma moralidade própria. Nesse processo de deslegitimação da instituição religiosa, as igrejas perderam espaço e prestígio na sociedade e o pensamento advindo dessas instituições foi o mais das vezes associado a obscurantismo e irracionalidade, quando não apenas considerado como uma questão de opinião pessoal e privada.

O predomínio da razão instrumental estabelece como paradigma a eficácia, o controle e a posse dos objetos, manipuláveis segundo uma lógica dedutiva de caráter científico. O real passa a ser aquilo que é explicável pela ciência, de modo que aquilo que não é explicável (segundo uma certa concepção de ciência) é considerado irracional. Exclui-se desse modo a religião e a metafísica do âmbito do racional.

Ao descrever esse processo de predomínio da razão instrumental, Castiñeira critica os efeitos perversos de tal paradigma para a natureza e para o próprio ser humano. A razão que parecia orientar-se para a libertação (autonomia) dos sujeitos, transformou-se ela mesma opressora e redutora da condição humana, estabelecendo-se como verdadeiro ídolo. Nas palavras do autor: “Este progresso racionalizador, portanto, acarreta um processo ímpar de desencanto, cujos efeitos são a irrupção de um monoteísmo da razão (razão = racionalidade-meios-fins) que ignora os fins ou valores últimos, e de um

politeísmo axiológico em que, quanto aos valores, cada indivíduo pode ter seu deus”. (CASTIÑEIRA, 1997).

O afã autonomizador da Modernidade constituiu-se, conforme afirma Danièle Hervieu-Léger, “sobre os escombros da religião”, no entanto, paradoxalmente lança parte de suas raízes na própria religião, notadamente nas tradições judaico-cristãs. Segundo essa autora o processo de secularização não é somente o olvidar-se da religião de amplos setores da sociedade e da cultura:

[a secularização] combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Para essa autora, assim como para Weber, a secularização como desmagificação do mundo está associada com uma religiosidade que concebe a divindade como radicalmente transcendente ao mundo. Também se associa ao modo possível de se estabelecer uma relação com essa divindade como na ideia de aliança, presente no Antigo Testamento, ou na ideia de salvação, presente no Novo Testamento. Ambas concepções conduziram, segundo esses autores, ao desenvolvimento daquilo que hoje chamados de autonomia dos sujeitos na Modernidade.

Hervieu-Léger, no entanto, vai mais longe e aponta que a concepção de história presente na filosofia e nas ciências modernas é ela mesma fruto da compreensão cristã de Reino de Deus como evento escatológico. Essa autora aponta, também, a existência de uma ideia de progresso (científico, econômico) que conduz a sociedade a um momento de “recapitulação”, momento este de harmonia social e de prosperidade econômica definitiva:

Dessa forma a Modernidade coloca sempre mais à frente a autonomia criativa da humanidade desqualificando uma utopia religiosa que situa a realização de todas as aspirações humanas em um ‘outro mundo’[...]. Mas esta Modernidade se reapropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo, sob formas

seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente, realizado (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Deparamo-nos, portanto, com contradições inerentes ao processo de construção e consolidação da Modernidade que se evidenciam ao passo que o ideário moderno se consolida. Aqui apontamos somente duas dessas contradições, as quais estão mais próximas do universo religioso. Primeiro, a crença na razão universal em conflito com o valor supremo da autonomia racional dos indivíduos. E segundo, a desqualificação do simbolismo, das práticas e das narrativas religiosas, ao passo em que se constituem metanarrativas de salvação secular por meio do progresso material da sociedade e do domínio técnico-científico sobre o mundo.

2.2 CRISE DA MODERNIDADE E EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA

Longe de ser exaustiva, a nossa descrição da Modernidade desemboca na sua ambiguidade conceitual e axiológica, que a partir de meados do século XX passou a ser amplamente debatida e criticada, ao passo que novos acontecimentos e movimentos culturais emergiram e ganharam força no pós-segunda guerra mundial.

A sequência de guerras que o mundo viveu, os horrores causados pela técnica e pela ciência a serviço da guerra e da dizimação de grupos étnicos inteiros, o totalitarismo dos Estados Modernos e o embate ideológico da guerra fria com suas narrativas de salvação autoproclamadas puseram em xeque a crença na autonomia da razão como fonte de emancipação e liberdade dos indivíduos.

Na América Latina vimos na segunda metade do século XX a emergência e a queda de regimes ditatoriais, e emergência de governos neoliberais e de governos de esquerda. Vimos fracassos e sucessos de projetos políticos e partidários, com evidentes melhorias na qualidade de vida da população, mas

com escassas consequências na condição de dignidade humana das populações marginalizadas. Vimos dignidade ser confundida com possibilidade de consumo e o consumismo reinar.

Tudo isso num processo de urbanização vertiginoso, que fez o Brasil, por exemplo, passar de um país predominantemente rural na década de 50 para uma absoluta concentração da população nas cidades, que segundo o Censo de 2000, às portas de século XXI, chegou a 81% da população vivendo em áreas urbanas e a 83% no final da primeira década deste século.¹

O século XX viu as instituições modernas entrarem em profunda crise de legitimidade e muitos dos pilares ideológicos da Modernidade serem abalados pela não realização do ideário de segurança ontológica e de liberdade dos indivíduos. Ao mesmo tempo, persiste o desejo de autonomia do sujeito, por vezes radicalizado sob a forma de um individualismo apático e descrente das metanarrativas políticas e econômicas de progresso, mas também por vezes atuado em iniciativas de responsabilidade civil e ecológica, geradora de solidariedade e de novas instituições voltadas à busca de soluções para os problemas sociais existentes, como é o caso da Economia de Comunhão.

A tônica de algumas descrições sociológicas das sociedades atuais é aquela da caracterização de uma crise generalizada. É o caso da descrição empreendida por Bauman, para quem são tempos de crise econômica contínua, estes. De crise humanitária e migratória. De crise das instituições democráticas nos mais diversos países do ocidente. Tempos, para usar a expressão desse autor, de uma “cegueira moral” inquietante, a qual reflete uma última crise, a antropológica (BAUMAN, 2014).

O termo “crise” adquiriu significado predominantemente econômico. Isso deve ser entendido, ao nosso ver, como metáfora da ampliação do âmbito econômico e sua ascendência sobre as demais esferas da vida social e, em última instância, da vida humana, empreendida pelo capitalismo moderno. Não a compreendemos, portanto, com o viés pessimista e, às vezes, apocalíptico que emerge do pensamento de Bauman.

Na verdade, como bem afirma Karl Polanyi, a desarticulação da vida social, a geração de fluxos migratórios e a degradação humana não são

¹ Vide publicação do IBGE disponível em <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php> com comparativo populacional dos últimos Censos. Acessado em 17/03/17.

particularidades do nosso tempo, como a sociologia de Bauman pode nos fazer acreditar, mas acompanham o estabelecimento da economia de mercado. Para Polanyi, as transformações que uma economia de mercado impõe à sociedade em geral são normalmente mais rápidas que a sua capacidade ajustes a essas mudanças, donde derivam as crises e problemas sociais que frequentemente estão presentes na sociedade capitalista (POLANYI, 2000).

Polanyi aponta, assim, que à medida em que o mercado se expande e migra do âmbito estritamente econômico para o âmbito social mais amplo, se estabelece uma sociedade de mercado e o progresso econômico é acompanhado por consequências institucionais para o Estado e, sobretudo, por profundas mudanças sociais. Essas mudanças atingem a terra e a natureza, transformando-as em matéria-prima, e o próprio ser humano, transformando-o em força de trabalho. As transações comerciais passam a ser mediadas por uma mercadoria, o dinheiro, e essas invenções (a matéria-prima, a mão-de-obra e o dinheiro) passam a ser oferecidas no mercado como mercadorias. Afirma Polanyi:

A produção é a interação do homem e da natureza. Se este processo se organizar através de um mecanismo autorregulador de permuta e troca, então o homem e a natureza têm que ingressar na sua órbita, têm que se sujeitar à oferta e à procura, isto é, eles passam a ser manuseados como mercadorias, como bens produzidos para venda. Foi este, precisamente, o ajuste que ocorreu sob o sistema de mercado. O homem, sob o nome de mão-de-obra, e a natureza, sob o nome de terra, foram colocados à venda (POLANYI, 2000).

Já dissertamos aqui sobre a divisão das esferas da vida como tarefa moderna de organização da existência humana, necessária à superação do suposto obscurantismo medieval e religioso. Descrevemos as relações entre ciência e economia, bem como a prevalência da primeira como instância de legitimação das explicações de mundo e o predomínio da lógica econômica e tecnocrata e utilitarista no processo de racionalização e secularização das sociedades. Resta-nos, ainda, dissertar sobre a transformação do ser humano

em mercadoria, como afirma Polanyi, e sobre a sobreposição do econômico ao social.

É pertinente a explicação dada por Karl Polanyi para o processo social que nos levou a esse estágio de transbordamento do aspecto econômico sobre o social, o político e o religioso como é perceptível em nosso tempo. Para Polanyi, há uma peculiaridade que marca o ocidente a partir do século XIX, qual seja, que embora todos os tipos de sociedade conhecidos sejam condicionados por fatores econômicos, somente a partir do século XIX é que a nossa civilização escolheu basear-se no lucro como justificativa do comportamento humano, tornando possível a existência de um mercado autorregulável (POLANYI, 2000).

É justamente o princípio de autorregulação do mercado, que significa, em outras palavras, a autonomia da economia em relação à sociedade, que Polanyi aponta como problemática. Para ele, é preciso lembrar que “a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais” (POLANYI, 2000). Isso significa que a ascensão da economia sobre essas relações, transformando-as em relações econômicas, fato recente na história da humanidade, tende a disseminar a lógica instrumental a todos os âmbitos da vida humana e a transformar, assim, o social no econômico e o ser humano de ser social a *homo oeconomicus*.

Polanyi evoca aquilo que a antropologia social do seu tempo (notadamente os estudos de Bronislaw Malinowski) já apontava, que via de regra os sistemas econômicos existentes até o surgimento do capitalismo e o estabelecimento de uma economia e uma sociedade de mercado, não se basearam intrinsecamente em motivações econômicas, mas em princípios outros como a reciprocidade, a redistribuição e a domesticidade (POLANYI, 2012).

O pensamento de Polanyi precisa o uso do termo economia para que se possa compreender a distinção feita nos princípios que a regulam. O autor aponta que etimologicamente o termo traz dois significados distintos. Um primeiro significado, que ele chama formal, e um segundo, que chama substantivo:

O primeiro significado, o formal, provém do caráter lógico da relação meio-fins, como em economizar ou conseguir algo a baixo preço; desse significado provém a definição de econômico pela escassez. O segundo, o significado substantivo, aponta para a realidade elementar de que os seres humanos, como quaisquer outros seres vivos, não podem existir sem um meio físico que os sustente (POLANYI, 2012).

O aspecto substantivo diz respeito à relação do ser humano com a natureza e de como este extrai do meio natural os recursos necessários à sua subsistência. Essa subsistência não está associada somente à sobrevivência corporal (alimento, abrigo), mas a toda gama de necessidades que o ser humano possa ter, materiais ou não, supríveis, no entanto, sempre por meios materiais (POLANYI, 2012).

Polanyi demonstra, assim, que a economia tem um significado substantivo completamente diverso da relação instrumental meio-fins, que foi o pensamento prevalente na Modernidade. Nesse pensamento, o pressuposto da ação é que para se atingir um fim desejado, utiliza-se um meio material escasso. Assim, economia passa a ser sinônimo de ação de obtenção do máximo desejável com o mínimo de recurso disponível.

O autor aponta, ainda, que a partir do século XVIII a teoria econômica passa a fundir os dois significados num único conceito, onde o comportamento e a motivação típica do mercado, ou seja, a obtenção do lucro (maximização do ganho) por meio do uso de bens escassos passa a ser compreendido como explicação universal do comportamento humano. A essa associação da economia em geral com sua forma particular de mercado Polanyi chama de falácia economicista (POLANYI, 2012).

A principal obra de Polanyi, denominada “A grade transformação”, teve por escopo explicar as origens daquilo que o autor chamava de ruína da civilização do século XIX. Escrevendo na década de 1940, período da segunda guerra mundial, o sociólogo procurou demonstrar que a civilização ocidental se construiu sobre os pilares de instituições políticas e econômicas que estavam em crise, e cuja história chegava ao seu ocaso. A principal delas, na análise de Polanyi, era a instituição do mercado autorregulável.

Ao contrário do que previa o autor, não vimos o colapso das economias de mercado e da ideia de autorregulação. Embora a Europa tenha passado por

um período de forte intervencionismo estatal na constituição do assim chamado *Welfare state*, a segunda metade do século XX foi terreno de novos desenvolvimentos das economias de mercado, bem como de um deslocamento do centro da atividade econômica da indústria, como fora no século XIX, para as finanças.

Persiste nos tempos hodiernos a sobreposição da esfera econômica sobre as demais instâncias da vida, de modo que a política, a arte, as relações sociais em geral, a religião e os diversos campos do saber parecem assumir traços das relações contratuais de comércio e troca de mercadorias e o mercado tornou-se onipresente.

Paradoxalmente, no mercado, de onde as relações não contratuais haviam sido excluídas, tornando-se o lugar das grandes corporações e dos grandes detentores de capital, como afirmava Polanyi (2000), vimos emergir novas formas de organizações, seja de caráter local, seja de caráter transnacional, onde as motivações para a ação não são, primordialmente, de ordem utilitarista, mas da ordem da reciprocidade e do dom, aspectos que esse autor associava à economia substantiva.

O sociólogo francês Alain Caillé resume dessa maneira o atual estado do surgimento de novas formas de instituições econômicas no mundo contemporâneo:

Em todos os quadrantes da terra se assiste a um desenvolvimento simplesmente espetacular do setor terciário, do voluntariado [...] e do engajamento associativo. No mundo da pobreza, porque o Estado e o mercado, insuficientemente desenvolvidos e estruturados, estão longe de poder garantir sobrevivência material da totalidade da população e porque os cidadãos sentem então a necessidade de “se virar” recorrendo a todos os instrumentos do “informal”. Já no mundo da riqueza, é muitas vezes o próprio superdesenvolvimento do mercado e do Estado que acaba criando novos problemas e necessidades novas aos quais não são capazes ou não são mais capazes de responder (CAILLÉ, 2002).

O autor fala que a incapacidade do Estado e do Mercado em resolver às demandas da sociedade leva à necessidade de novas formas de solidariedade, além daquelas já existentes na família. Essa solidariedade, para ele, se exprime

institucionalmente com o surgimento de cooperativas sociais, associações e atividades coletivas sem fins lucrativos. Ainda para Caillé:

Em todos esses exemplos, quer se trate de um tipo tradicionalista ou moderno, é claro que o engajamento associativo e voluntário implica que a pessoa dê uma parcela de seu tempo e se empenhe pessoalmente em alguma tarefa. Claro, em outros termos, que ele deve funcionar em primeiro lugar no registro do dom (CAILLÉ, 2002).

Seja no pensamento de Polanyi seja naquele de Caillé, registra-se uma crítica ao caráter utilitarista da lógica predominante no Mercado. Cada um a seu modo, ambos apontam também a emergência dessa crítica em formas institucionais na tentativa de corrigir o predomínio da economia formal (para usar os termos de Polanyi) sobre a substantiva. O primeiro autor via no Estado democrático, garante das liberdades individuais e da justiça social, o caminho para a proteger a sociedade dos problemas gerados pela autorregulação do mercado. Caillé, diversamente, demonstra que os regimes ditatoriais de esquerda e de direita do século XX estavam impregnados da lógica utilitarista. Aponta, pois para a própria sociedade, lá onde o registro do dom se faz presente em formas institucionais, para demonstrar a presença da lógica antiutilitarista na contemporaneidade.

Vemos, destarte, que a lógica utilitarista típica da modernidade, embora ainda prevalente nos mais diversos âmbitos da sociedade, passa a ser questionada, entra em crise, seja do ponto de vista teórico, como na crítica de Polanyi ao uso ambíguo do termo economia e à ideia de mercado autorregulável, seja do ponto de vista prático, como destaca Caillé ao apontar a presença do dom em instituições atuantes no mercado hoje. É nesse contexto amplo, que abrange sejam os problemas sociais apontados por Bauman, passando pela questão semântica apontada por Polanyi, até chegar à emergência de novos paradigmas de ação, como defende Caillé, que falamos em crise da Modernidade.

Nessa crise, que possui contornos às vezes contraditórios, se desenvolve um novo paradigma, por muitos chamado de pós-moderno. Esse termo popularizou-se pelo estudo do filósofo marxista Jean-François Lyotard no fim da

década de 1970 com o livro '*A condição pós-moderna*', no qual ele se desdobra especialmente sobre o impacto da condição pós-moderna para o saber e a ciência.

Lyotard parte de uma concepção de pós-modernidade como a descrença generalizada nos metarrelatos de natureza filosófica, legitimadores por sua vez do saber científico. Concentra-se, portanto, o seu estudo numa discussão de natureza sobretudo epistemológica apontando para uma crise do saber decorrente do fluxo informacional que caracteriza a contemporaneidade, crise essa que segundo Lyotard tem impactos no Estado e, de um modo geral, nos vínculos sociais existentes em uma dada sociedade (LYOTARD, 1998).

Para Martelli foi nos anos 1980 que a temática ganhou novo estatuto acadêmico com a teorização de uma "pós-modernidade" emergente, da qual o 'reencantamento' do mundo, ou seja, o nascimento e desenvolvimento de novas expressões religiosas no berço das sociedades industrializadas é um sinal e uma evidência do fim da Modernidade secular. Ainda que prevaleçam na obra de Martelli observações de natureza epistemológica e reflexões específicas sobre a relação entre a teoria sociológica e a religião na pós-modernidade, esse autor nos traz algumas importantes indicações para um enquadramento conceitual do "pós-moderno" e suas relações com a religião (MARTELLI, 1995).

Primeiro o seu uso e definição do termo "pós-moderno" com uma dupla valência. Uma adjetiva para qualificar a sociedade como tal e outra substantiva para nominar a contemporaneidade e seus aspectos. Assim Martelli assume a tese da existência de uma radical ruptura entre a Modernidade e a pós-modernidade no que diz respeito às condições socioculturais verificadas em ambas, assumindo-se também uma certa autonomia da esfera socioeconômica frente àquela da produção.

Martelli identifica as descontinuidades fundantes da pós-modernidade em rupturas epistemológicas das ciências, as quais teriam sido promovidas seja pelas ciências naturais seja por aquelas sociais. De um lado, as rupturas paradigmáticas com o positivismo, as descobertas no campo da geometria não euclidiana e o avanço da física e da matemática, os quais teriam colocado em xeque a ideia de rigor e pureza dessas ciências. E de outro lado, a crítica filosófica empreendida por Husserl e Heidegger à linguagem científica e sua pretensa superioridade (MARTELLI, 1995).

Pensadores contemporâneos têm visões diferentes acerca da pós-modernidade e o viés epistemológico seguido por Lyotard continua presente, a exemplo das descrições de Martelli, acima relatadas. Há na atualidade uma miríade de conceitos sociológicos utilizados para descrever a pós-modernidade ou negá-la enquanto um fenômeno social específico.

Dentre as muitas abordagens possíveis, assumimos, ainda que não integralmente, a postura crítica de Bauman e Giddens de que não é possível dizer que vivemos na “pós-modernidade”, quando se dá a esse conceito a valência adjetiva de uma nova época social (como o foram o período medieval e moderno). Como bem argumenta Bauman, só é possível dizer que vivemos em um “pós” alguma coisa quando desta nos distanciamos, ao passo que aquilo que comumente se chama pós-modernidade é um processo em curso, inacabado, do qual não sabemos a direção, as consequências e nem mesmo se chegará a um fim.

Entendemos, assim, que estamos em um período de transição da Modernidade para um outro momento histórico por nós desconhecido. Compreendemos que essa ‘transição’ pode não se concluir, o que nos leva a considerar, conseqüentemente, a Modernidade não como um projeto acabado ou uma época finda, mas que elementos vigorosos dessa ainda subsistem. Tal posição não nos impede de levar em consideração que alguns dos princípios régios da Modernidade estejam abalados e evidenciem seus desgastes.

Qual seja o nome dado a esta época de transição (Modernidade, pós-modernidade, Modernidade tardia, Modernidade líquida, alta Modernidade, pós-industrialismo, etc.), concordamos com a maioria dos autores que falam de uma descontinuidade importante no projeto de Modernidade. A essa descontinuidade chamamos pós-modernidade no sentido estrito daquilo que Giddens chamou de “contornos de uma ordem nova e diferente” (GIDDENS, 1998). Quem vê contorno, no entanto, não vê o objeto tal como ele é e pode facilmente enganar-se quanto à sua natureza e função, pois vê somente um aspecto da realidade, que é a “forma”.

Cabe-nos, portanto, descrever a “forma” daquilo que entendemos no jogo de luzes e sombras da história da qual participamos. Tal descrição parte da ideia teológica de perscrutar os sinais dos tempos e ao mesmo tempo procura distanciar-se de uma filosofia da história, bem como de uma ideia de progresso

unilinear da história em uma direção previsível, aos moldes de uma Sociologia bastante comum no século XX.

Do debate acerca da pós-modernidade participa também a Teologia, lugar de onde pensadores têm lançado seus olhares sobre a realidade circunstante e a partir de onde procuram teorizar a fé vivida em diálogo (e em conflito) com o mundo contemporâneo, procurando responder às indagações suscitadas nesse contexto social. Essas mesmas indagações são aquelas interpelações do Transcendente às quais o teólogo se submete em atitude de escuta e às quais se dedica em atitude de perscrutação da história onde Deus se revela.

Nessa perscrutação da história a Teologia abre-se à Filosofia e às Ciências Sociais na sua tarefa de, como diz Libanio, “evitar o fideísmo de uma fé sem razões e o racionalismo de entender a fé como término de um processo racional” (LIBANIO, 2003). Como serviço aos homens e mulheres de hoje, a Teologia contemporânea vive um encontro fecundo (e, às vezes, problemático²) com as Ciências Sociais, onde estas podem emprestar métodos e resultados úteis para a tarefa da primeira. Esta, por sua vez, apropria-se criticamente desses mesmos resultados e técnicas em respeito ao próprio estatuto epistemológico da ciência teológica.³

Do encontro entre saberes como acima descrito, vemos que há convergências importantes no campo do pensamento social e teológico acerca das características fundamentais do mundo contemporâneo. Características essas que nos possibilitam bem enquadrar o nosso objeto de estudo, a Economia de Comunhão, como fenômeno típico do nosso tempo.

O primeiro aspecto convergente é que as crises econômicas e políticas e suas consequências de degradação e desrespeito à dignidade humana levantam sempre novas questões éticas que se impõem à fé cristã e à Teologia. Como em todas as épocas, a tensão adaptativa e disruptiva do cristianismo com a história se faz presente também em sua relação com o desenvolvimento capitalista e com a sociedade moderna. Sinal disso é o nascimento da Doutrina Social da

² Sobre o aspecto problemático da relação entre Teologia e Ciência Sociais ver MILBANK, John. Teologia e Teoria Social: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves.

³ A esse respeito reportamos o parágrafo 81 do documento Teologia Hoje, da Comissão Teológica Internacional, o qual adverte sobre a apropriação acrítica, por parte da Teologia, dos resultados das ciências, de modo que estas quase impõem “seu próprio magistério” à Teologia.

Igreja como um *corpus* doutrinal e uma área teológica específica, inaugurada com a Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, em 1891. Essas novas questões éticas se impõem, também, às Ciências humanas como um todo, aos Estados e à política como instâncias sociais cuja função liga-se inextricavelmente à busca do bem comum.

A carta Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, nos oferece um exemplo dos pontos de encontro possíveis entre o pensamento social e a Teologia na análise da sociedade contemporânea. Escrita no ano de 2009, nessa Encíclica o Papa foca a sua análise nas consequências da crise econômica do ano de 2008 e, com a linguagem doutrinal que é típica desse tipo de escrito, aponta para o fracasso do Estado e do Mercado na promoção de um desenvolvimento humano integral.

Uma chave de leitura possível desse documento pontifício é aquela da racionalidade inerente ao desenvolvimento econômico da modernidade. Para Bento XVI, a ciência econômica desenvolveu-se a partir de concepções imanentistas e utilitaristas da realidade social e humana e por isso mesmo reduziu o desenvolvimento humano à questão material. Para ele, o desenvolvimento não pode ser compreendido somente em seu aspecto econômico-material. É preciso atentar às múltiplas dimensões do ser humano e da sua vida em sociedade quando se fala em desenvolvimento, de modo que não só o acréscimo na produção de riquezas seja a medida do crescimento econômico, mas o acréscimo de perspectivas de vida, da qual participam o progresso técnico e científico, o fortalecimento das instituições políticas e sociais que sejam capazes de assegurar justiça e paz, o crescimento moral e espiritual do ser humano e da sociedade.

Não obstante os pressupostos de fé aqui presentes, há um paralelo possível entre o pensamento do Papa e aquele de Polanyi quando se fala de economia num sentido amplo. Para ambos, as relações econômicas estão além da relação utilitarista predominante no mercado. Polanyi nos ajuda a compreender que aquilo que se descreve como problema de natureza econômica, tal qual a desigualdade social, que deveria ser resolvido segundo pressupostos econômicos, é, na verdade, um problema social. Sendo assim, não encontra solução, primordialmente, na esfera econômica da vida social, mas nas relações sociais estabelecidas, das quais a economia é parte integrante.

Distancia-se, porém, de Polanyi, porque este centra a sua análise da mudança social e depõe suas esperanças de proteção da sociedade frente aos dissabores do progresso econômico nas instituições, notadamente no Estado democrático, mas também em instituições não-econômicas. Bento XVI amplia essa visão; embora aponte o Estado democrático como fundamental para regular o mercado e evitar os desequilíbrios e aposte na constituição de uma rede de instituições sociais agindo subsidiariamente ao Estado com fins à promoção do desenvolvimento integral, indica a pessoa humana e sua iniciativa livre, responsável e solidária como promotora de desenvolvimento.

Essa ação pessoal é possível, na visão de Bento XVI, não por causa do domínio dos saberes e das técnicas, mas, sem excluí-los, é possível quando motivada pelo Amor na verdade (*Caritas in Veritate*). Por um “amor rico de inteligência e [uma] inteligência cheia de amor” (CV 30). Essa proposição exige, do ponto de vista do pensamento social, abertura interdisciplinar e respeito às epistemologias próprias de cada saber. Porém encontra na Teologia lugar epistemológico em virtude da sua “vocação” a uma visão holística, não-fragmentária do ser humano.

No que diz respeito à consequência antropológica de tal princípio de pensamento, desvela-se aqui mais uma confluência entre as disciplinas do saber humanístico. Pensar o Amor como motivador da ação só é possível, do ponto de vista de uma teoria da ação social, se se pensa o dom como princípio criador do laço social presente inclusive na economia. Assim diz Bento XVI:

A *caridade na verdade* coloca o homem perante a admirável experiência do dom. A gratuidade está presente na sua vida sob múltiplas formas, que frequentemente lhe passam despercebidas por causa de uma visão meramente produtiva e utilitarista da existência. O ser humano está feito para o dom, que exprime e realiza a sua dimensão de transcendência (CV 34).

A antropologia do dom desenvolvida por Alain Caillé a partir dos estudos de Marcel Mauss aponta que, mesmo na contemporaneidade, as relações sociais estão pontuadas por ações que pressupõem a existência do dom como base e princípio. Isso porque o dom é aquele princípio geral da tríplice obrigação

de dar, receber e retribuir, conforme a linguagem de Mauss, que se define como “toda prestação de serviços ou de bens efetuada sem garantia de retribuição, com o intuito de criar, manter ou reconstruir o vínculo social” (CAILLÉ, 2000).

Para Caillé o dom se faz notar na esfera da socialidade primária seja da família, dos círculos de amizade e vizinhança, seja nas formas de socialidade secundárias típicas da modernidade, fundadas no contrato e na impessoalidade. Dessa forma, está presente nas empresas e no mercado e em todas as esferas sociais onde o fato associativo se faz aparece (CAILLÉ, 2000). Isso nos leva a olhar para a interpessoalidade das relações, onde as afinidades, os afetos, as desavenças, as trocas simbólicas e materiais acontecem e onde a posta no dom é o fato social que permite que estas relações persistam e se perpetuem.

Essa visão de Caillé contrasta com aquela de outros sociólogos, como Bauman. Para este, há um individualismo típico do nosso tempo, conhecido pelo “enfraquecimento dos vínculos humanos” e pelo “definhamento da solidariedade”. Esse autor amplia a sua visão de que há uma *privatização* das consequências dos problemas sociais, ou seja, de que há uma imputação ao indivíduo da responsabilidade de gerir as adversidades que foram socialmente geradas, apontando que há implicações também para as relações interpessoais, criando um mundo de indivíduos assombrados, “em que poucas pessoas continuam a acreditar que mudar a vida dos outros tenha alguma relevância para a sua” (BAUMAN, 2007).

Numa asserção tanto resumida quanto pessimista da sua visão da sociedade atual, Bauman aponta que “Os vínculos humanos são confortavelmente frouxos, mas, por isso mesmo, terrivelmente precários, e é tão difícil praticar a solidariedade quanto compreender seus benefícios, e mais ainda suas virtudes morais” (BAUMAN, 2007). Essa constatação aponta para a precarização das relações humanas em função de uma prevalência do indivíduo autossuficiente, livre das amarras da tradição e das instituições, inclusive modernas, cuja realização pessoal está centrada na possibilidade de consumo num mercado igualmente livre.

Tem razão Bauman ao apontar que há um enfraquecimento da solidariedade na sociedade. Deve-se isso à reclusão imposta ao dom, teórica e praticamente, à esfera privada da vida, principalmente às relações familiares e de amizade. Bauman deixa de observar, no entanto, que há novas formas de

solidariedade e novas virtudes morais em gestação na pós-modernidade, outros modos de engajamento político para além das clássicas estruturas do partido e dos sindicatos. Se é verdade que o consumismo corrói as relações, é também verdade que as iniciativas de comércio équo e justo, pautadas em valores outros que a racionalidade instrumental predominante, gera novas comunidades e, assim, um novo ativismo coletivo.

Inversamente, ressaltar os sinais positivos de uma mudança social presente no nosso tempo não exclui a necessidade de apontar que o desejo de liberdade e autodeterminação do sujeito a partir de sua própria razão, que era talvez o maior ideal da Modernidade, se transformou, de certo modo, em liberdade individual realizável por meio do consumo. Não mais é a razão humana, nem mesmo o ser humano o centro da vida, mas a inserção (ou exclusão) no mercado de consumidores.

Como nos diz Bordoni, a pós-modernidade exaltou o indivíduo a-solidário e solitário, criando uma situação de “lei da sobrevivência”, onde tem espaço na sociedade aquele que é mais esperto e cujas características econômicas de astúcia nas vendas e avidez no consumo são mais desenvolvidas. Prevalece o consumismo cego de toda consequência humana e ecológica, cujos resultados não são outro senão solidão e mal-estar, além de degradação ambiental (BORDONI & BAUMAN, 2016).

Nesse aspecto da crise a palavra teológica toma especial significado de crítica à realidade social por não desprezar a centralidade do ser humano na sua reflexão. E é nesse ponto, por fim, que encontramos mais um aspecto de confluência entre as Ciências Sociais e a Teologia na hermenêutica do mundo contemporâneo. Entendemos que os pressupostos racionalistas da Modernidade se enfraqueceram, assim como a pretensão universalista que lhe era típica, dando espaço a uma racionalidade cada vez mais fragmentária. Esta mesma racionalidade passa, no momento de crise da Modernidade, por persistentes críticas que promovem uma sua acentuada deslegitimação.

A pós-modernidade é marcada por uma plurivocidade de paradigmas, por uma racionalidade não homogênea, pela desconstrução da ideia de um sentido da história, pelo caráter descontínuo e paradoxal da construção do conhecimento e pela manifestação dos riscos inerentes à ciência e à técnica. Todos esses aspectos de “desconfiança” em relação à razão universal

apregoadas pelo Iluminismo abriram espaço a um aspecto da vida humana duramente combatido por séculos: a religiosidade.

A cultura pós-moderna é aquela que renuncia ao humanismo e que subjaz na incapacidade de aventar certezas sobre a existência humana e social, mas que ao mesmo tempo e paradoxalmente por renunciar à pretensão universalista da razão acaba por reconhecer a possibilidade do desconhecido e do ainda não apreendido pela razão. Abre-se assim ao religioso e à possibilidade do transcendente. Ao aceitar o limite da razão, a pós-modernidade permite pensar a possibilidade de projetos humanos que acolhem pressupostos que sejam estranhos à razão instrumental.

Atualmente as ideias de secularização e desencantamento do mundo são criticadas e as mudanças sociais acima relatadas podem contradizer os prognósticos dos grandes teóricos do século XIX, notadamente as previsões acerca do fim da religião, da “morte de Deus” e do ocaso das crenças, abrigadas sob a grande narrativa da secularização e racionalização do mundo.

Se por um lado a religião como teodiceia e explicação do mundo teve os seus pilares abalados, por outro lado, como nos aponta Peter Berger o fenômeno social da emergência e proliferação de novos grupos religiosos e mesmo a visibilidade de discursos religiosos no espaço público e na mídia indicam uma outra direção no horizonte das sociedades contemporâneas. De uma profunda mudança sim na matriz religiosa, mas não um ocaso universal das crenças (BERGER, 1996).

A socióloga Deis Siqueira aponta como o prognóstico do ocaso da religião está ligado a uma visão desqualificadora da mesma, notadamente em Comte, Durkheim, Marx, Freud e Max Weber. Na avaliação de Siqueira o que se verifica hoje não é um desaparecimento da religião, que de algum modo está sendo revivida em nossos dias, mas é uma transmutação da religião em espiritualidade (SIQUEIRA, 2008). Onde o termo religião está para os aspectos institucionais, tais quais dogmas e ritos, enquanto o termo espiritualidade está para aqueles subjetivos como crenças, expressões místicas e esotéricas.

Vemos na contemporaneidade uma multiplicação de expressões religiosas antes não conhecidas, seja em seu número seja nas formas como se expressam. Trata-se de fenômenos distintos e ao mesmo tempo correlatos que identificamos no mundo contemporâneo. De um lado, até mesmo como

consequências do processo cultural e intelectual vivido na Modernidade, temos que as religiões tradicionais e dominantes já não têm o mesmo espaço que antes no ocidente.

Essas mesmas expressões religiosas tiveram seus discursos de teodiceia abalados e isso tem reflexos na vida social atual. Ao mesmo tempo, a religião tradicional e a esfera religiosa como um todo pluralizou-se, dificultando a construção de discursos homogêneos. No caso do cristianismo, essa pluralização se deu seja em número de igrejas e expressões cristãs, seja no interior de uma Igreja, cujo caso emblemático é a pluralização interna vivida pelo catolicismo com o desenvolver-se dos Novos Movimentos Eclesiais (NME) e das Novas Comunidades.

A pluralização dos grupos religiosos está acompanhada de maneira inseparável da pulverização da *experiência religiosa*. Essa categoria (a experiência) é aquilo que parece ser mais típico da época em que vivemos e deve ser entendida em relação com os fenômenos do *individualismo* e da *privatização* da vida, bem como do subjetivismo reinante.

A religiosidade na pós-modernidade está ligada à busca das sensações, mas também está ligada a uma busca de sentido existencial e segurança ontológica, quase que como reação ao medo disseminado do qual já falamos, à precarização da vida social e ao afrouxamento dos laços interpessoais. Essa é a posição defendida, por exemplo, por grande parte dos teóricos que tratam da questão da religião na pós-modernidade (BAUMAN, 1998; HERVIE-LEGER, 2015; MIRANDA, 2006; LIBANIO, 2005).

Se analisarmos, no entanto, a argumentação acima no seu sentido mais estrito, corremos o risco de considerar a religião como um apêndice da cultura e da sociedade, como um mero “órgão produtor de significado”, que pode ser substituído, portanto, por outro qualquer, inclusive de natureza científica, como o pretendia a filosofia iluminista moderna. Se argumentarmos que a religião volta ao cenário contemporâneo somente porque a razão técnico-científica e instrumental moderna “fracassaram” cometemos ao menos dois equívocos:

Primeiro, o equívoco de negar que a lógica utilitarista-instrumental pode permear também a religião. De fato, nas formas de religiosidade presentes na pós-modernidade, notadamente nas expressões cristãs de matriz neopentecostal, há um evidente predomínio dessa lógica nas suas visões de

mundo e práticas sociais. Não há nestas um fracasso da lógica instrumental, mas uma ampliação de domínios e uma ascendência sobre o religioso. Rejeitamos, portanto, que seja a reação ao fracasso da razão instrumental a fomentar essas formas de religião tão presentes na nossa sociedade.

Segundo, se admitirmos que a religião floresce onde a razão instrumental fracassa em dar significado existencial, conseqüentemente admitimos que a qualquer tempo uma outra esfera da vida social (a arte ou a política, por exemplo) podem passar a ocupar esse mesmo espaço da religião, como se a “função da religião” pudesse ser desempenhada por algum tipo de institucionalidade ou esfera cultural equivalente.

Nesse caso estaríamos adotando os pressupostos iluministas que marcaram a Modernidade e fundaram as ciências sociais, conduzindo-as a analisar o processo de mudança social e religiosa decorrido da Modernidade sob o prisma negativo, como esquecimento da religião e predomínio de uma racionalidade superior. Essa mesma ideologia racionalista nega status de humanidade a uma série de elementos constituintes do ser humano, que é não só razão como sentimento, não só lógica como contradição, não só matéria como espírito.

E, essa crítica, encontramos no interior da própria Sociologia, Ciência Social que se debruçou sobre o estudo da religião. Nós a encontramos esboçada, mas não acabada, em Weber ao conferir à religião (especialmente em sua forma carismática) potencial fundador de sociedades e culturas. Ainda assim esse esforço de Weber sucumbe em sua visão de racionalidade e rotinização do carisma, por exemplo.

Em uma clara defesa da especificidade da religião como constituinte do ser humano, encontramos na Sociologia brasileira contemporânea a socióloga Deis Siqueira, que nos diz que “A religiosidade, essa dimensão constituinte da condição humana (busca pelo numinoso, pelo misterioso, pelo sagrado, pelo transcendental), pode ser acoplada, mas não subordinada, a outro estruturante da condição humana. Agrupadas, as pessoas (o homem é um ser gregário) são atores sociais, que tendem a construir regras, hierarquias, relações assimétricas de poder. Enfim, instituições” (SIQUEIRA, 2006).

Torna-se peremptória a afirmação da condição religiosa constituinte do ser humano para uma compreensão do fenômeno das novas formas de

religiosidade surgidas no ocidente nas últimas décadas. Não se trata, destarte, de uma aberração ou de um surto de irracionalidade reativa à racionalidade sufocante da Modernidade. Trata-se, sim, da manifestação de uma condição humana que um fenômeno histórico e cultural específico tentou olvidar.

Tentou, mas não conseguiu, conforme nos relata Mircea Eliade. A fenomenologia da religião desenvolvida por Eliade nos mostra bem como o homem moderno tentou se desvencilhar de toda a religiosidade, mitos, ritos e “superstições” de seus antepassados, mas não pôde negar que é herdeiro desses mesmos antepassados religiosos. Constitui-se, assim, como negação do homem religioso, mas continua sendo “*assediado*” por essas mesmas realidades religiosas (ELIADE, 1992). Segundo esse autor:

O homem a-religioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos ‘sem religião’ ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das ‘superstições’ ou dos ‘tabus’ do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (ELIADE, 1992).

As discussões que se sucedem no campo dos estudos da religião contemporâneo estão fortemente marcadas por uma disputa de paradigmas que poderíamos sinteticamente apresentar como os partidários da secularização e suas consequências *versus* os partidários da “revanche de Deus”, designando os primeiros como aqueles que professam a fé na teoria clássica da Modernidade secularizadora e veem os fenômenos religiosos contemporâneos como um refugio, uma reação ao avanço da Modernidade. Já os últimos são fundamentalmente críticos à teoria da secularização e apontam a reemergência de fenômenos religiosos no seio das sociedades pós-industriais como uma evidência de refutação desse paradigma.

No nosso entender, ambas as posições devem ser criticadas. Adotamos, assim, uma postura de síntese diante dessa problemática. Entendemos que em seus aspectos metanarrativos a teoria da secularização deve ser abandonada por ser insuficiente para descrever a religião e por ser fontalmente redutora

desta. Devemos, no entanto, admitir que o campo religioso passou por profundas mutações e que houve um resfriamento das práticas religiosas e uma profunda crise de legitimação da religião nas sociedades capitalistas modernas. Devemos admitir, também, que vemos impactos dessas mudanças nas sociedades contemporâneas, em que pese uma maior tolerância às diversas formas de expressão religiosa em nossos dias.

Por outro lado, a argumentação de Eliade é contundente e aponta para uma presença latente de expressões religiosas na mais secular das sociedades. Assim sendo, não há que se falar em “revanche” ou “retorno” do sagrado porque nunca houve uma anulação da sua presença nas sociedades. Houve um “resfriamento das chamas”, mas sob as cinzas a brasa continuava acesa. Bastou soprar que voltou a arder.

E aqui chegamos ao ponto do limite epistemológico (e metodológico) das ciências, ao qual pensadores como Eliade (1992) e Berger (1985) aludem e sobre o qual procuramos nos ater. Qual seja, que até o ponto de pressupor um paradigma do *Homo Religiosus*, visto que “todas as civilizações passadas e atuais das quais se dispõe de documentação confiável apresentaram ou apresentam algum tipo de manifestação religiosa” (SIQUEIRA, 2008) e que “o impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade (isto é uma afirmação antropológica, e não teológica – um filósofo agnóstico ou mesmo ateu pode muito bem concordar com ela)” (BERGER, 2000), chegamos às Ciências da Religião. E propriamente nesse ponto começa a Teologia. A Teologia, portanto, é o lugar de onde falamos sobre os Novos Movimentos Eclesiais.

2.3 PÓS-MODERNIDADE E FLORESCÊNCIA CARISMÁTICA NA IGREJA CATÓLICA

A segunda metade do século XX foi marcada por muitas mudanças, algumas das quais já aludimos. No bojo dessas mudanças estão as expressões religiosas presentes no ocidente, de modo que também a Igreja Católica passa

por grandes transformações e por uma pluralização interna com o pulular de novas expressões no seu interior.

A Igreja é uma “realidade humano-divina, histórica e transcendente” (MIRANDA, 2006) e por isso mesmo, em seus aspectos humanos está suscetível às mudanças culturais próprias de cada tempo. Desse modo, as características da pós-modernidade, tais quais as aqui apontadas, desafiam a Igreja sob muitos aspectos. Mas é a configuração institucional da Igreja Católica que se vê mais afetada pelos tempos hodiernos.

Por outro lado, a religião não é só produto do seu tempo. Não é só resultado de forças políticas e econômicas. Não só sofre as mudanças do tempo, mas também produz mudanças. E isso não somente como reação às condições externas adversas (ou favoráveis) mas a partir de sua lógica própria. Se isso é verdade em relação às religiões de um modo geral, bem mais verdade o é em relação à Igreja.

Assim, a segunda metade do século XX é marcada por um reavivamento da Igreja, operada pelas forças de renovação do Vaticano II e por diversas outras iniciativas, dentre as quais os Novos Movimentos e Comunidades Eclesiais (NME, a partir de agora), aos quais nos detemos. Nesse sentido, a Igreja torna-se, ao nosso ver, não só espectadora das mudanças, mas ela mesma protagonista.

As interpretações teológicas desse fenômeno e o Magistério da Igreja apontam para uma “nova Pentecostes”, suscitada pelo Espírito Santo como resposta aos desafios eclesiais contemporâneos. Segundo Libanio “o Concílio Vaticano II, depois de longo mergulho silencioso do carisma no seio da Igreja Católica, agita-o novamente, ao provocar excelentes reflexões sobre sua necessidade, sua importância e riqueza. E os tempos atuais vivem sua florescência” (LIBANIO, 2007).

Há um consenso acerca da seminal importância do Concílio Vaticano II na história recente da Igreja como fonte de renovação para a vida desta, inaugurando um novo tempo para a Igreja e para a humanidade (TEIXEIRA e SILVA, 2010; LIBANIO, 2005). É também nota comum que o Concílio foi fundamental para o desenvolvimento dos Novos Movimentos Eclesiais. Teólogos como Rylko e Miranda afirmam que embora alguns movimentos tenham nascido

antes do Vaticano II é somente olhando-os sob o prisma do Concílio que se pode ter uma correta compreensão do fenômeno (RYLKO, 2000; MIRANDA, 2006).

É difícil precisar uma data de início do fenômeno dos NME. Do ponto de vista histórico, a maioria deles está situada no pós-Concílio, entre as décadas de 1960 e 1970. É o caso da Renovação Carismática Católica (1967) e do Caminho Neocatecumenal (1964). No Brasil, onde o fenômeno mais evidente é o das Novas Comunidades, as décadas de 1970 e 1980 foram as mais fecundas em termos de surgimento dessas novas expressões. Assim a comunidade Canção Nova (1978) e a Comunidade Shalom (1982).

No entanto, outras expressões importantes surgiram no período pré-conciliar. Poderíamos falar de experiências precursoras como o *Opus Dei* (1928), ou ainda, como o faz Miranda, falar da Ação Católica e do *Mondo Migliore*, grupos que tiveram uma grande importância entre os leigos na Igreja antes do Concílio Vaticano II. Nesse período pré-conciliar devemos apontar o nascimento do Movimento dos Focolares (1943) e do Comunhão e Libertação (1954), ambos no norte da Itália, caracteristicamente laicais e que são os primeiros dentre aqueles grupos organizados que normalmente enquadraremos conceitualmente na esfera dos NME.

A esse respeito o Movimento dos Focolares é paradigmático e a sua história confirma quanto afirma Miranda acerca da importância da Ação Católica e do *Mondo Migliore* na gestação dos NME. Isso porque a história da fundação dos Focolares se confunde em muitos aspectos com o período de efervescência da Ação Católica na cidade de Trento, onde Chiara Lubich, fundadora dos Focolares, vivia.⁴ Chiara Lubich mesma foi uma das representantes da Ação Católica na cidade e as suas primeiras intuições carismáticas foram comunicadas no âmbito das reuniões da Ação Católica. Posteriormente esses grupos se distinguiram o Movimento dos Focolares constituiu-se com sua identidade própria.

No período inicial de formação do Movimento dos Focolares, no qual este passava por estudos por parte da Santa Sé, encontramos uma forte ligação entre Chiara Lubich e Pe. Riccardo Lombardi jesuíta fundador do movimento *Mondo*

⁴ A esse respeito ver: Lucia Abignente, *Memoria e presente: la spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*. Roma: Città Nuova, 2010. Especialmente o capítulo I, *Il contesto storico della nascita del Movimento dei Focolari*.

Migliore. Segundo relatos, Padre Lombardi teria chegado a propor uma fusão entre os dois grupos, o que não aconteceu, especialmente devido à intervenção do então arcebispo de Trento, Carlo de Ferrari.⁵

A natureza paradigmática à qual nos referimos está presente na dificuldade de compreensão (externa) e autocompreensão (do próprio movimento) da especificidade do grupo nascente frente a iniciativas institucionais de promoção do laicato, como fora a Ação Católica. Frente a movimentos de avivamento promovidos ou apoiados pela hierarquia, como o *Mondo Migliore*, a dificuldade de compreensão da distinção era a mesma.

Paradigmática também fora a intervenção do arcebispo de Trento ao compreender que se tratava de algo novo, ainda não desenvolvido em sua plenitude e, ao mesmo tempo, ainda não entendido em sua especificidade e que por isso mesmo não poderia ser fundido com algo já conhecido.

Tais dificuldades de apreensão do fenômeno estão presentes até hoje, passados mais de 70 anos do surgimento dos Focolares, por exemplo. São dificuldades derivadas da vasta pluralidade de grupos e expressões, os quais desenvolveram formas institucionais específicas e assumiram configurações canônicas díspares. Sem falar na diversidade de espiritualidades, de formas de atuação e de expressões estéticas presentes em cada grupo.

Apesar disso é possível delinear traços comuns, que ajudam a entender o fenômeno. É o que faz Miranda, apontando quatro características típicas dos NME, quais sejam a origem carismática, a participação de pessoas de diversas categorias e estados de vida, a especificidade da atividade apostólica e a sua universalidade.

Por *universalidade* Miranda aponta a característica de ampla atuação dos NME nos vários setores sociais e eclesiais, inclusive o estabelecimento de diálogos ecumênico e inter-religioso (MIRANDA, 2006). Essa característica está intimamente associada à *especificidade da atividade apostólica* dos grupos, visto a presença evangelizadora pública dos mesmos. Por sua vez essa atividade apostólica é favorecida pela presença de pessoas nos mais diferentes estados de vida (leigos, religiosos, sacerdotes) e atuantes em âmbitos diversos da sociedade e vinculados ao grupo de modo razoavelmente flexível. Por fim, há o

⁵ Ver FOLONARI, Giulia Eli. A partitura escrita no céu: cinquenta anos com Chiara Lubich. São Paulo: Cidade Nova, 2013. Tradução de Eustáquio Rosa.

aspecto carismático com o qual os NME estão fortemente identificados. A esse aspecto voltaremos posteriormente.

Às características delineadas por Miranda, de natureza eminentemente eclesiológicas, juntamos uma densa descrição feita pelo então cardeal Ratzinger por ocasião do encontro teológico promovido pela Santa Sé em 1998⁶, onde a sua perspicácia teológica intuía que os Novos Movimentos Eclesiais deveriam ser distinguidos de outras formas e movimentos sempre presentes na história da Igreja.

Joseph Ratzinger propôs uma distinção entre *Movimentos, correntes e iniciativas de mobilização*. Para o teólogo, mesmo alguns grupos comumente chamados de movimento são na verdade correntes, que podem vir a se condensar em movimentos concretos. Já iniciativas de recolhimento de assinaturas, mesmo aquelas que pedem algum tipo de mudança na Igreja são, para ele, apenas mobilizações. As características específicas de um movimento são, na visão de Ratzinger, individuadas no franciscanismo do século XIII (RATZINGER, 1999).

E aqui encontramos um aspecto comum a Ratzinger e Miranda. Um movimento é especificamente uma manifestação carismática. “Os movimentos nascem de uma personalidade carismática guia, se configuram em comunidades concretas que por força de suas origens revivem o Evangelho na sua inteireza e sem hesitações reconhecem na Igreja a sua razão de vida, sem a qual não poderiam subsistir” (RATZINGER, 1999 tradução nossa).

Essa conceituação oferecida por Ratzinger nos permite individuar, além de características de cunho eclesiológico, outras que chamaria de histórico-sociológicas. São elas a presença de uma liderança carismática, a espontaneidade da sua fundação e os caracteres comunitário e totalizante da vida do grupo. Tais características possuem uma certa afinidade com as condições históricas da pós-modernidade e são verificáveis também nos Novos Movimentos Religiosos não cristãos.

Esses mesmos predicados são as ‘virtudes’ e os ‘defeitos’ dos NME e os aspectos de atrito que acompanham esses grupos estão intimamente ligadas às

⁶ O evento teológico aconteceu na esteira do encontro promovido pelo Papa João Paulo II, no qual o papa reuniu pela primeira vez na praça de São Pedro os movimentos de maior expressividade na igreja no período.

suas características. O atributo de carismático coloca à Igreja o perene desafio de discernimento da autenticidade do carisma e ao próprio grupo exige que a figura carismática, por vezes onipresente, seja devidamente ‘relativizada’ e enquadrada no espectro de uma testemunha da fé e não fonte da revelação.

A espontaneidade dos grupos, não só em sua origem, mas em sua atuação e desenvolvimento é mais uma fonte de atritos seja com a religião constituída seja com outros setores da sociedade. Se de um lado corre-se o risco de uma heterodoxia doutrinária, por outro a busca por uma religiosidade menos institucional e mais mística parece encontrar nos NME o seu lugar no seio da Igreja. De fato, como bem afirma Siqueira, há uma “transmutação de religião em espiritualidade” na atualidade (SIQUEIRA, 2008).

Por fim, a ênfase em uma radicalidade de vida e o caráter comunitário das mais diversas expressões parece estar ligado paradoxalmente às características das relações sociais estabelecidas na contemporaneidade. Se, como já explicitamos, encontramos no nosso contexto relações sociais marcadas por um individualismo exacerbado e por um afrouxamento nos laços afetivos interpessoais, os NME parecem oferecer possibilidades de uma nova vivência de relações comunitárias que contradizem a lógica relacional pós-moderna.

Há autores, porém, que apontam essa mesma característica como perigosamente relacionada com uma tendência pós-moderna a formas religiosas totalitárias e, especialmente, ao fundamentalismo religioso. Bauman, por exemplo, aponta que o fundamentalismo (não só religioso, mas também político) é uma das características do nosso tempo (BAUMAN, 1998). Muitas vezes identifica-se nesses grupos um ideário antimoderno e um desejo de retorno a formas religiosas pré-conciliares (LIBANIO, 2007).

Críticas e interpelações são feitas aos NME por sua natureza muitas vezes definida como espiritualista e por serem pouco preocupados com questões políticas e sociais. Muitas vezes se coloca a questão em termos de uma contraposição entre as novas expressões carismáticas, notadamente a Renovação Carismática Católica, e as Comunidades Eclesiais de Base, inspiradas na Teologia da Libertação. Grande exemplo dessa pretensa dicotomia é o estudo de Reginaldo Prandi “Um sopro do Espírito”, que no capítulo V dedica-se a uma comparação entre as CEBs e a Renovação Carismática (PRANDI, 1998).

Contundente é o estudo realizado por Sandro Gomes, o qual questiona se estaríamos caminhando “*rumo a uma cidadania renovada*”. Ao pesquisar algumas Novas Comunidades na região metropolitana do Rio de Janeiro, o autor aponta que há uma tendência a uma “fuga do mundo” nessas comunidades, que privilegiam práticas encantadas e êxtase religiosa em detrimento de questões ligadas à cidadania, à política e à esfera pública de um modo geral (GOMES, 2008).

Gomes avança a hipótese de que, sendo comunidades de tipo emocional, os membros daquelas estudadas tendem a agir menos na esfera pública à medida que a fraternidade emocional entre os componentes seja mais intensa. Para ele “o suporte emocional simbólico oferecido pela comunidade daria a seus membros um forte sentimento de pertença e um crescente desinteresse por tudo aquilo que fosse potencialmente experimentado como ameaça a essa pertença e à identidade que ela gera” (GOMES, 2008). Daí advém a referida tendência a um afastamento daquilo que é associado ao mundo, notadamente a política e os problemas sociais e econômicos.

Também Libanio insiste que os NME trazem a tônica espiritualista, focada nas formas de oração e louvor, na conversão e na busca de um sentido para a vida, deixando de lado questões de caráter crítico-social. Para ele, os NME dificultam o enfrentamento coletivo de questões sociais, criando uma espécie de individualismo da busca por autossatisfação, preocupando-se mais com o próprio bem-estar emocional de cada membro do grupo (LIBANIO, 2007).

Ao considerarmos as críticas aos NME, devemos apontar que há uma certa confusão entre uma realidade específica, a Renovação Carismática Católica, com todo o fenômeno dos NME, que é muito plural. Evidentemente esse é um erro metodológico que enfraquece a argumentação de alguns autores. A parte disso, a própria Renovação Carismática é um movimento demasiado complexo e heterogêneo para dele se fazerem conclusões apressadas.

Além disso, chama-nos a atenção a tendência a considerar criticamente os NME em comparação com outras expressões, tais como a Ação Católica e a Teologia da Libertação, desconsiderando no mais das vezes as especificidades legítimas de outras expressões eclesiais, talvez ainda pouco conhecidas em profundidade. Por outro lado, estudos empíricos como os realizados por Gomes e Prandi são contundentes quando constatarem a tendência à espiritualização da

vida e o esmorecimento da luta por cidadania e justiça social, ou mesmo uma pouca preocupação com questões de ética econômica e política, centrando-se sobretudo em questões de ética sexual e questões individuais.

Semelhantes críticas suscitam questões importantes, especialmente se considerarmos a natureza carismática dos NME. Como os NME lidam com as problemáticas éticas impostas pela cultura contemporânea? Que tipo de resposta procuram dar, a partir dos próprios carismas, às mazelas humanas e sociais dos nossos dias? Que referencial antropológico adotam?

Vivemos em tempos de forte crise antropológica e de relações humanas frágeis. A economia parece ter entrado em todos os espaços sociais existentes e não há nada que escape à sua lógica contratual e mercantil. A emergência de expressões carismáticas no limiar do século XX e início do XXI não poderia, de algum modo, lançar novas luzes sobre as problemáticas que vivemos? Um novo carisma poderia apontar saídas?

Entendemos que a pluralização interna à Igreja é não só um desafio como uma riqueza extraordinária para os nossos dias. Como em toda experiência histórica de pluralidade, é comum que grupos e discursos específicos se tornem hegemônicos, e às vezes somente suas vozes ecoam. Acontece, porém, que das margens uma nova voz se faça ouvir. Na Igreja não é diferente e a Teologia pode, assim, indagar pelas tentativas de resposta que ainda pouco são conhecidas.

Assim o fazemos perscrutando a realidade carismática do Movimento dos Focolares, onde a Economia de Comunhão lança raízes. Esta última, uma proposta de intervenção social baseada na produção de bens e serviços, numa economia de mercado, finalizada à distribuição da riqueza produzida, com vistas à superação da desigualdade social. Nasceu no seio das comunidades dos Focolares uma concepção de empresa tida como um lugar de relações de reciprocidade, capaz de promover uma intervenção social que se ancora na noção de promoção da autonomia e emancipação dos sujeitos.

A visão carismática de Chiara Lubich, com a qual imbuiu o Movimento dos Focolares e da qual a Economia de Comunhão é herdeira é a de que uma espiritualidade, se vivida, tende a revolucionar tudo, da política à arte, da religião à diversão. E num texto de forte teor místico, escrito na década de 50 no qual Lubich exprime a sua “visão” sobre a cidade de Roma ela afirma:

Jesus deve ser ressuscitado na Cidade Eterna e inserido em toda parte. É a vida, a Vida completa. Não é somente um fato religioso... Separá-lo da vida integral do homem é uma heresia prática dos tempos de hoje, é sujeitar o homem a alguma coisa inferior a ele e banir Deus, que é Pai, para longe dos filhos.

Às vezes pensamos que o Evangelho não resolve todos os problemas humanos e traz somente o Reino de Deus entendido num sentido unicamente religioso. Não é bem assim. Certamente não é o Jesus histórico ou Jesus enquanto Cabeça do Corpo místico que resolve todos os problemas. Quem resolve é Jesus-nós, Jesus-eu, Jesus-tu... É Jesus no homem, naquele determinado homem – quando a sua Graça está nele – que constrói uma ponte, abre uma estrada [...]. (LUBICH, 1998)

Se os NME são expressões carismáticas e por carisma entendermos como uma ação do Espírito na vida integral do ser humano, então há uma contradição em termos experiências negadoras da ação pública em prol dos mais pobres ou no distanciamento das questões de ética econômica e política. Ou então as metodologias de pesquisa e os paradigmas teóricos utilizados em tal constatação são inadequados para o estudo de experiências carismáticas.

Assim passamos a refletir sobre a especificidade e a natureza do carisma, sobre a sua valência humana e social, a fim de compreendermos se existe alguma relação entre experiências carismáticas e históricos de mudança social resultantes das primeiras.

3 CARISMA E MUDANÇA SOCIAL

3.1 HÁ ESPERANÇA NA PÓS-MODERNIDADE?

De um modo geral a teoria sociológica baumaniana trata do “mal-estar” e da insegurança ontológica, para usar os termos que lhes são comuns, como consequências de um tipo de relação econômica estabelecida, que produz uma cultura do descarte humano evidenciada nas multidões que migram, no desemprego em massa, no esquecimento dos velhos e na falta de oportunidades para os jovens. No nosso entender, no entanto, mais que um tempo de crise econômica com consequências humanas, vivemos uma crise antropológica, da qual o modelo econômico e os inúmeros problemas sociais são um sintoma.

Tomamos essa ideia de Karl Polanyi, para quem “a existência de uma esfera econômica separada na sociedade criou uma espécie de fosso entre a política e a economia, entre o governo e indústria, algo como uma terra de ninguém” (POLANYI, 2012), onde as razões de mercado podem prevalecer frente a questões éticas.

É a crise do modelo de relações humanas estabelecidas desde o advento da Modernidade, que refuga agora suas consequências. Estas se fazem sentir na política e na economia, compreendidas como esferas de macro relações sociais, cujas características como afeto e reciprocidade foram tolhidas. Essa concepção antropológica deixou muito pouco ao ser humano e ocupou seus espaços vitais com a lógica da compra e venda, da oferta e demanda de produtos, onde o fim é obter a maior vantagem para si, o lucro que será individualmente aproveitado.

A economia não é só um aspecto da vida nessa concepção antropológica. Ela é a vida mesma do ser humano, onde, como afirmam Bruni e Smerilli, “quase tudo está à venda” e onde se cultiva a ilusão de um dia comprar tudo, “da saúde à juventude, da amizade ao amor, de encontrar enfim o elixir eternamente procurado pelas culturas humanas” (BRUNI; SMERILLI, 2010 tradução nossa). Viver, segundo esse modelo antropológico, é nada mais que produzir e comprar e estar vivo é ser produtivo. Obviamente o aspecto crítico não é aquele da

engenhosidade humana, que é capaz de produzir e modificar a natureza. É antes aquele da transformação dos mais diversos aspectos da vida em relações de escambo. A esse respeito Bruni e Smerilli se perguntam:

Em uma tal representação da economia qual lugar tem a gratuidade, as 'vocações', as motivações intrínsecas? Qual lugar têm os carismas, se é que têm um lugar, que são uma palavra que resume e explica as três precedentes (gratuidade, vocações, motivações intrínsecas), em tal sociedade? (BRUNI; SMERILLI, 2010 tradução nossa).

Ler a pós-modernidade como crise não é colocá-la sob uma ótica negativa, é antes, apropriar-se da onipresença do paradigma economicista que permeia a cultura, as instituições e as relações sociais para poder afirmar, seguindo o jargão econômico, que toda crise é também tempo de oportunidades. É tempo de mudanças. Tempo de indagações e também de respostas pessoais, culturais e institucionais. Há crise, mas há também oportunidades de superação.

Responder àquilo que é suscitado por um desenvolvimento econômico excludente é uma das exigências postas pela pós-modernidade, época que parece ainda carente de respostas à altura de tais questionamentos. Ao olharmos o mundo contemporâneo percebemos que os desafios não são de natureza técnica e econômica primordialmente, mas problemáticas de um outro espectro que se impõe não só à economia (enquanto ciência e enquanto esfera da vida social), mas à política, às artes, às ciências em geral, e também à religião.

Afastada da esfera pública no auge da Modernidade, a religião parece sair do seu exílio e volta a ocupar, embora não sem controvérsias, espaços que antes lhe eram negados. Ousou-se falar em “revanche de Deus”, expressão que ao nosso ver é inadequada para falar da atual publicidade que grupos e ideias religiosas tomam na contemporaneidade. Conhecemos a ideia weberiana que afirma a capacidade de inovação ideal que as religiões injetam nas sociedades em tempos de crise. Foi assim no século XVI, conforme a clássica explicação da “Ética protestante e o espírito do Capitalismo” de Weber, foi assim com o surgimento do monasticismo com São Bento, com o franciscanismo do século

XIII, conforme nos apontam Bruni e Smerilli (BRUNI; SMERILLI, 2010). Poderia ser assim também hoje?

Se entendermos, como pretendiam os modernos, a fé religiosa como uma questão de foro íntimo, ou ainda, a fé como possuindo somente uma função de doação de significado existencial às pessoas, não podemos esperar que as expressões religiosas contemporâneas aportarão algo de significativo para a interpretação e a mudança do mundo. Se assumirmos que a experiência de fé conduz somente a um conforto existencial e a uma libertação da angústia provocada pelas vicissitudes da vida, tal fé não passa de um ansiolítico comprado em qualquer farmácia, segundo uma lógica de demanda e oferta de produtos quase sempre perecíveis. Algo semelhante nos diz Secondin:

Seja como for, este parece ser um 'sagrado' tranquilizador, ou pelo menos funcional em relação à necessidade humana de abrigo e segurança, no contexto de uma sociedade que já não tem metas nem mediações. Em meio à desintegração e ao colapso dos projetos, a única experiência humana positiva que parece se manter e desfrutar de nova estima é a busca religiosa, com a consequente admiração das grandes personalidades religiosas, que preenchem o buraco negro provocado pelo desmoronamento das utopias e dos messianismos sociopolíticos recentes (SECONDIN, 2002).

A afirmação de Secondin contém uma certa 'aposta' na capacidade de grandes personalidades religiosas contemporâneas (poderíamos dizer grandes figuras carismáticas) de preencher o vazio de esperança (existencial, mas também social, política e econômica) da qual a pós-modernidade é herdeira. Extensivamente, essa capacidade não pode ser tributada somente ao líder, sem o qual certas injeções de esperança não seriam possíveis, mas à comunidade que partilha da experiência carismática.

Há uma dupla tendência no campo da religião contemporâneo. Do lado das ciências, interpretá-lo em termos funcionais como repositório de sentido às angústias existenciais dos indivíduos na sociedade do consumo. Do lado da práxis religiosa, há uma tendência à individualização da religião e a uma prática religiosa subjetivista e espiritualista, preocupada sobretudo com questões de bem-estar pessoal em detrimento a questões de ética social e econômica.

Ambas as tendências estão em conflito com o cristianismo enquanto religião da encarnação de Deus, o que significa que sua expressão social não se reduz a práticas rituais ou a representações simbólicas. Não se reduz a uma cosmologia ou a uma experiência mística subjetiva de identificação com o sagrado. Significa e implica também, além dessas típicas expressões estritamente religiosas, uma ética, um modo de agir no mundo que perpassa as mais diversas esferas da vida. Interpretar a religião como função da sociedade e reduzi-la ao ópio que conforta e anestesia as dores de uma humanidade fragmentada é não conhecer a capacidade de fundação da ordem social (e não só de justificação da existente) residente nas religiões e, mais que isso, é reduzir o próprio ser humano, negando que este seja *homo religiosus* tanto quanto *homo oeconomicus* o é.

Com isso não queremos negar absolutamente o caráter de doação de significado do qual a religião é prehe. Queremos, ao contrário alargar essa visão para dizer que o fenômeno humano ao qual chamamos religião está continuamente em ebulição e dele derivam instituições, formas de vida e de pensamento, arte, música, poesia, cultura enfim. Entendemos, assim, a religião como a esfera da vida humana que é capaz de alargar os espectros de vida e de pensamento lá onde o ser humano se encontra nas estreitezas que ele mesmo criou.

Na verdade, se seguirmos a interpretação weberiana da religião, ainda que com ressalvas quanto ao modo como Weber a concebe, percebemos que nos seus escritos de sociologia da religião esta figura como capaz de fundar as sociedades, como no capítulo anterior acenamos, e transformá-las justamente pelo teor ético das expressões religiosas que weber circunscreve sob o conceito de “religiões mundiais”.

Mas é quando fala das experiências carismáticas enquanto portadoras de um potencial transformador das sociedades, especialmente como consequência da visão econômica que estas portam consigo, que Weber nos dá indicações preciosas para a indagação acerca das experiências carismáticas dos NME e, especificamente, nos dá o vocabulário interpretativo necessário para entender as ligações intrínsecas entre a Economia de Comunhão enquanto teoria e práxis econômica contemporânea e as suas raízes na experiência carismática do Movimento dos Focolares.

A experiência religiosa profunda é devastadora, destruidora e reconstituidora da vida pessoal e social. E essas características se evidenciam sobretudo na fundação carismática de matriz religiosa, tendencialmente constituidora de uma comunidade que a rotiniza, para usar a expressão weberiana, e a institucionaliza como garantia da sua perpetuação na sociedade.

Guardados os limites epistemológicos de tal explicação, a visão teológica acerca da experiência religiosa carismática não é radicalmente oposta àquela de Weber. É antes complementar por asseverar o caráter objetivo e extrínseco do carisma, o qual não depende do seu portador e nem mesmo lhe é doado para uso próprio, mas necessariamente para a humanidade, pois “nenhum carismático pode viver somente para si, este está sempre endereçado enquanto tal ao tu do outro homem, à sociedade” (HASENHÜTTL, 1973).

Segundo Piero Coda, os dons carismáticos possuem um significado histórico próprio de resposta às exigências de cada tempo. Esse significado está entrelaçado com a história da Igreja e com a contínua atuação do Espírito Santo nesta (CODA, 1999). Ora, se é assim que o Espírito atua por meio dos carismas, ou seja, como resposta histórica àquilo que a própria história suscita com as contradições e os avanços que lhes são típicos, então admitir que hajam experiências carismáticas desconectadas do contexto histórico no qual estão inseridas significa ou negar-lhes a veracidade da sua dimensão carismática ou negar-lhes a validade da resposta histórica que representam.

Devemos afirmar com Chenu que a concepção cristã típica da própria relação com a história e com a contingência humana na qual o fenômeno religioso se insere é aquela de que a via para Deus é o próprio homem e passa pelos acontecimentos da história (CHENU, 1968) e isso está a dizer que, do ponto de vista cristão, a atitude religiosa que lhe é típica não é aquela do alheamento das vicissitudes da vida em sociedade, mas uma inserção nestas onde o suceder-se dos acontecimentos e a crônica pessoal e coletiva que se vai redigindo adquire valor teofânico, pois é nesta que Deus se faz presente e fala à humanidade. É quanto afirma de maneira contundente Geffrè, para quem:

A humanização de Deus faz do homem a mediação real da relação com o Absoluto. O “sobrenatural” não deve ser entendido no sentido de entidade separada. Ele se define por uma relação: a relação do

homem com o Deus vivo. Dar de comer aos famintos, transformar as estruturas de uma sociedade injusta, construir a paz são atos de conteúdo humano. Mas de fato eles têm uma significação transcendente, porque objetivamente neles se lê o alcance histórico da humanização de Deus (GEFFRÈ, 1989).

Colocar-se na história e engajar-se ativamente no mundo e nas dimensões sociais na qual estamos todos inseridos não é, portanto, atitude de afastamento de Deus, segundo essa visão. É antes a atitude típica da relação humana com a divindade que o cristianismo apregoa. A ação humana na história está assim impregnada de valor sacral sem deixar de ser ação humana, imanente.

A mulher e o homem religioso na contemporaneidade precisam manter-se vigilantes para não transformarem o sagrado reencontrado em experiências comunitárias de matriz carismática numa mera fuga do mundo e das inseguranças pessoais e sociais, buscando nessas um lugar de conforto. É preciso vigilância para não se deixar levar por uma “sacralização de um passado mítico e reconfortante, nem pela bulimia de emoções fugazes, absorvidas em grande quantidade. A parábola da nossa situação de desilusão ameaça sucumbir-nos na confusão, no transformismo sem vida nem valores” (SECONDIN, 2002).

Podemos esperar dos NME uma resposta inovadora aos desafios do nosso tempo à medida em que esses consigam manter alinhavadas as problemáticas “mundanas” que os suscitaram e as respostas que o Espírito, conforme a fé cristã nos diz, sugere com o próprio carisma. Respostas disjuntivas entre ética social e espiritualidade individual, não parecem ser típicas de um carisma nem em sentido sociológico, como Weber o demonstra, nem em sentido teológico. Superar, portanto, uma tal tendência é uma exigência que deriva, ademais, da especificidade do próprio cristianismo, como afirma Secondin:

O desafio a que o cristianismo é chamado hoje a responder consiste em perseverar em uma de suas características originais: inculturar a mensagem da liberdade dada ao ser humano em Cristo, em um contexto que se afigura sem memória nem futuro, todo encapsulado no presente, dominado por certezas provisórias e por ideias frágeis e fragmentadas (SECONDIN, 2002).

Se quisermos falar em termos de critérios de distinção para identificarmos uma comunidade como sendo ou não carismática, o que não é o escopo deste trabalho, poderíamos dizer que a dimensão carismática está presente onde a profecia e a denúncia de tudo aquilo que desfigura o rosto humano está presente. É próprio do carisma assumir alegrias, esperanças, tristezas e angústias do ser humano (GS, 1), colocando-o a foco do próprio olhar carismático, a fim de proporcionar-lhe a “vida nova” que em termos civis poderíamos qualificar com os conhecidos termos do desenvolvimento humano e da liberdade, ou como preferimos, felicidade. Pois “se os seres humanos buscam a felicidade, para além dos bens econômicos e da renda, então os carismas são essenciais, porque não há alegria sem gratuidade, e não há gratuidade sem carismas” (BRUNI; SMERILLI, 2010 tradução nossa).

3.2 O SIGNIFICADO TEOLÓGICO E SOCIOLÓGICO DO CARISMA

No nosso entender, há uma crise no modelo de relações humanas prevalente na cultura contemporânea, e as consequências dessa crise estão presentes na política e na economia, estas compreendidas como esfera de macro relações sociais. Dessas relações de caráter político e econômico, características fundamentais do ser relacional humano foram retiradas, restando somente a crueza dos trâmites burocráticos e a insípida segurança contratual que molda os relacionamentos sob a égide da formalidade.

É a gaiola de ferro da burocracia, como diria Weber. Fernandes faz alusão ao primeiro autor para indicar, também em diálogo com Polanyi e outros pensadores, que se faz necessário recuperar princípios e critérios diferentes daqueles instrumentais se quisermos alcançar algum equilíbrio socioambiental para a humanidade:

sem a libertação da jaula da instrumentalização e da racionalidade econômica ou, como define Weber, uma prisão gerada pelo mecanicismo sem espírito, torna-se impossível restabelecer o equilíbrio socioambiental, pois o desequilíbrio no qual a humanidade e o planeta se encontram hoje é um dos produtos da humanidade

racionalizada e dominada pelo economicismo. É o que Polanyi observa como a subordinação do homem e da natureza aos mecanismos da economia de mercado, que alienam o homem em relação à consciência de que sociedade e natureza fazem parte de um todo articulado. O primeiro passo, portanto, para restabelecer esse equilíbrio é o reconhecimento de que só a humanidade pode fazê-lo, a partir da recuperação de sua consciência. E só o fará se resgatar outros critérios de racionalidade que não sejam a instrumentalização e o economicismo, gêneses de grande parte dos problemas contemporâneos, tais como a degradação da qualidade de vida, a poluição, o desperdício, a exaustão dos recursos naturais, a pobreza (FERNANDES, 2008).

Resgatar critérios em desuso e a assumir responsabilidades pressupõe liberdade e motivação. Quanto à liberdade, Polanyi aponta que a sociedade de mercado também produziu liberdades que são um valor inquestionável, tal qual as liberdades civis de expressão, de associação, de consciência, etc., as quais devem ser preservadas (POLANYI, 2000; 2012). Mas motivações profundas, onde as encontramos? Que tipo de motivação pode alterar o modo de agir humano, produzir valores e reconduzir à economia parâmetros éticos, motivos outros que o lucro?

Do ponto de vista sociológico, alguma pista para responder a essas indagações Max Weber nos dá. Ele nos demonstra que o agir econômico pode estar sob a influência de tradições culturais e de éticas religiosas. Seria necessário, então, tornar a estados pré-modernos de desenvolvimento ou a teocracias para encontrarmos novos rumos econômicos e para restituir à economia a miríade de significados e causas que ela originalmente possui?

É certo que não. Weber descortina para nós a existência de uma força social capaz de romper e criar tradições, modificar e restaurar religiões, arrebatando e formar seguidores, inculcar e difundir novas éticas, gerar e moldar comportamentos num amplo espectro de atuação. Essa força é o carisma. Importante notar, antes mesmo de entrar em questões conceituais, que carisma é dom. É *gratia gratis data* e porque dom, está inscrito nas motivações não-instrumentais do agir, pressupõe gratuidade e, assim, contrasta com o utilitarismo moderno.

O antropólogo francês Jacques Godbout dá uma interessante contribuição sobre a exclusão do dom das sociedades contemporâneas, o que ao nosso ver

é extensivo ao carisma como força inserida na lógica do dom. Godbout afirma o seguinte:

O erro da modernidade não é certamente o de visar a autonomia dos indivíduos e o universalismo. Poderia se o de acreditar que o sistema do dom está intrinsecamente ligado às socialidades tradicionais e arcaicas, e que portanto dele se poderia fazer economia, ao passo que o dom não é mais do que o sistema das relações sociais de pessoa a pessoa. Embora ao querer erradicá-lo, se incorra no risco de produzir uma sociedade radicalmente dessocializada e domocracias, na melhor das hipóteses, vazias de sentido. Mas aqui tocamos nas implicações éticas, filosóficas e políticas de uma reflexão sobre o dom nas sociedades modernas [...] (GODBOUT, 1992).

Como vimos, a Modernidade apostou na segurança e procurou cercar aquilo que pode ser fator de insegurança. A cultura moderna procurou dirimir os riscos, qual numa empresa capitalista se busca isolar as causas potenciais (os riscos) de perdas. Dentre tais riscos a empresa capitalista moderna identificou aquele derivado da ambivalência das relações humanas e dessa maneira desenvolveu modos de controlar imprevisibilidades do “fator humano”.

O “fator humano” são todos aqueles aspectos “irracionais” da vida, não controláveis pela razão iluminada e autônoma moderna. São os sentimentos, os afetos, as vontades não racionais, as quais deveriam ser banidas do espaço público, onde reinaria a ordem, o cálculo e a previsibilidade, todas estas características da Modernidade. As relações públicas, nessa perspectiva, deveriam ser imunizadas dessas desvirtuações do comportamento humano degenerado. Deveriam ser, portanto, espaço da racionalidade previsível e da expectativa acurada da reação do outro.

Luigino Bruni aponta que na modernidade a descoberta da subjetividade e da alteridade enquanto um “tu” com o qual o “eu” se relaciona esteve acompanhada de um certo medo decorrente dessa relação. Isso porque essa alteridade foi pensada sobretudo em termos negativos, como aquele que não sou eu, onde a ênfase está na negação e não na alteridade. Bruni defende a tese de que na modernidade o “homem encontra-se diante de um outro como ele mesmo, mas diferente de si, onde cada ‘eu’ representa para o outro ‘eu’, um ‘não’, um não-ser” (BRUNI, 2010).

Admitindo que a relação com a alteridade traz subjacente um aspecto de negação, Bruni utiliza-se da metáfora bíblica da luta de Jacó com o anjo, na qual este último personagem fere o primeiro à medida que o abençoa, como metáfora de toda relação humana na qual há potencialmente o risco da ferida, sem a qual a benção não se faz presente. Com isso Bruni está a dizer que as relações verdadeiramente humanas são aquelas cuja intensidade e proximidade admitem a ambiguidade do depender do outro para ser feliz, na forma de amizade e reciprocidade, ao mesmo tempo em que estas só existem na condição de liberdade do outro. Bruni afirma que o homem moderno viu somente o perigo, a “ferida” da relação com o outro e buscou defender-se dessa ferida utilizando-se de mediações de caráter social. Para ele:

Perante o “não” que a descoberta do outro implicava, o pensamento político e econômico moderno não quis enfrentar nem atravessar aquele negativo e aquela ferida, mas foi buscar, de fato, a estrutura relacional inter-humana à situação da pré-modernidade eu/mediador/tu, onde o mediador, em vez de Deus, é o Leviatã ou o Mercado, que desempenham [...] a mesma função de impedir que se acesse aquele risco que é o outro, que se põe ao meu lado num plano de igualdade (BRUNI, 2010).

Seguindo as indicações de Bruni e as aquelas de Polanyi, as quais relatamos anteriormente, podemos entender como as relações intersubjetivas tornaram-se relações de natureza econômico-contratual. O encontro com o outro passou-se a dar num mercado formal e ordenado, mediado por um instrumento racional, o contrato, no qual a relação está previamente posta, impedindo situações não previstas no contato com a alteridade. Elimina-se ou no mínimo mitiga-se o risco potencial presente no encontro.

A explicação de Bruni traz uma crítica à exclusão dos afetos e dos relacionamentos de reciprocidade (exclusão do dom) que a economia (enquanto prática e enquanto ciência) empreendeu. O autor aponta como prevaleceu a ideia de interesse na explicação das relações e foram depreciadas as concepções de bondade e gratuidade na teoria liberal clássica. Ele parte do pensamento que infundiu toda economia ocidental, o de Adam Smith, o qual preconizava um mercado livre e relações de mercado fundadas num contrato de

previsibilidade, com o qual as relações afetivas e recíprocas seriam prescindidas.

Findou-se, portanto, na perspectiva de Bruni, por teorizar uma economia sem alegria, sem reciprocidade e afeto. Uma economia sem gratuidade, sem a *charis* de onde etimologicamente a primeira deriva, sem aquilo que dá alegria profunda aos seres humanos, e não somente experiências sensoriais agradáveis. Uma economia sem carismas, visto que:

Na modernidade a ferida do outro é sobretudo uma ferida de relação, uma incapacidade de se encontrar e de se abençoar na reciprocidade. Na pós-modernidade esta ferida espiritual e relacional mostra cada vez mais a sua dramaticidade. Estamos à espera de novos carismas (e se estivessem já presentes?) que, com um novo olhar, nos ajudem a ver bênçãos nestas feridas (BRUNI, 2010).

Precisamos, portanto, compreender melhor a noção de carisma a fim de nos aproximarmos da Economia de Comunhão a partir da sua própria compreensão. Para tanto partimos da teorização econômica de Bruni, que nos afirma a impossibilidade de se pensar no desenvolvimento econômico ocidental desprezando o papel que os carismas desempenharam (BRUNI, 2010).

Para bem compreendermos o significado do termo carisma faz-se necessária uma breve retomada da tradição bíblica paulina, onde o termo foi originalmente empregado. Segundo Fabio Ciardi, a palavra carisma é um neologismo paulino que imediatamente remete a *charis*, à graça de Deus, que é expressão do seu amor gratuito pela humanidade (CIARDI, 2011). Características da graça é a sua universalidade e a sua gratuita dispensação da parte de Deus a todos os seres humanos. Desta forma, a palavra *charis* denota algo universalmente presente, algo de corriqueiro, ainda que não banal.

A explicação de Ciardi nos conduz além dessa compreensão, descrevendo como no Novo Testamento o uso do termo grego *charis* está sempre no singular, significando a unicidade dessa Graça amplamente difundida. No entanto, o autor aponta que o próprio termo acrescido do sufixo *-ma* passa a denotar algo de específico, de particular. Desse modo:

Quando a única charis toca uma pessoa particular, essa assume conotações concretas e particulares. A charis se transforma em charis – ma, dom “particular”, como dá a entender o sufixo – ma. Deus ama com a totalidade do único seu amor, é sempre e para cada um Amor, mas doa a si mesmo com um amor que se adapta a cada um: o único dom se concretiza e se individualiza para cada pessoa. Por isso a palavra charisma pode ser empregada ao plural, charismata. Uma única charis, muitos carismas, porque Deus comunica o mesmo dom em uma maravilhosa multiplicidade e variedade (CIARDI, 2011 – tradução nossa).

Com a explicação acima, Ciardi nos dá os elementos necessários para bem compreender a fundamental afirmação de Paulo na sua carta aos Coríntios, onde a palavra carisma aparece com toda a sua força e com um significado cujos traços perduram até os nossos dias. Diz o apóstolo: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos” (1Cor 12, 4-7).

Para Paulo, embora dom particularmente dado, o carisma não está para o indivíduo como sua posse, mas como serviço à coletividade, à Igreja. Tal concepção está presente também nos capítulos 13 e 14 seguintes, nos quais o Apóstolo descreve alguns elementos da sua eclesiologia da edificação do Corpo de Cristo. Christoph Hegge referindo-se a essa concepção paulina da distribuição de dons e carismas para a edificação do único Corpo de Cristo, aponta como todo carisma é doado por Deus para a renovação da sua Igreja “em resposta aos desafios do tempo presente” (HEGGE, 2006).

Subtrai-se daí, portanto, a concepção de que o carisma é uma força de edificação da coletividade, infundida sobre um ou mais indivíduos, mas em função da comunidade. Não é engenho humano nem conhecimento racionalmente adquirido, mas isso não significa que essas características não estejam compreendidas dentre seus aspectos. O carisma como Paulo nos aponta é graça gratuitamente e unilateralmente dada por Deus. É ação do Espírito para a edificação de Cristo em seu corpo, que é a Igreja.

Na mesma direção aponta a Exortação Apostólica *Christifideles Laici*, de João Paulo II, que “O Espírito Santo, ao confiar à Igreja-Comunhão os diversos ministérios, enriquece-a com outros dons e impulsos especiais, chamados

carismas. Podem assumir as mais variadas formas, tanto como expressão da liberdade absoluta do Espírito que os distribui, como em resposta às múltiplas exigências da história da Igreja” (ChL, 24). A riqueza da Graça é, portanto, distribuída de forma variada e ao mesmo tempo específica e vem ao encontro de uma necessidade histórica específica. É graça ordinária enquanto presente na Igreja ao longo dos séculos e é, da mesma forma, extraordinária enquanto impulso especial e peculiar para um dado momento histórico.

São introduzidos, com a definição acima dada na referida Exortação Apostólica, dois elementos importantes para este trabalho: um primeiro é a definição de carisma e a sua natureza e o segundo é a relação entre carisma e história, em outras palavras, incidência de um carisma nas estruturas e na vida da sociedade em resposta aos desafios de cada tempo histórico.

Piero Coda nos dá os elementos fundamentais para a compreensão de carisma que adotamos neste trabalho. Seguindo a trilha de Hans Urs von Balthasar, Coda conceitua o carisma como sendo luz proveniente do Espírito que conduz os que a recebem a olhar e penetrar mais profundamente o centro da revelação dada em Jesus Cristo. Para Coda:

Graças a esses [os carismas], os olhos do coração e aqueles da mente se fazem capazes de penetrar mais a fundo, alcançando sempre novas e mais eficazes energias de vida e projeção histórica, no originário e progressivo dom através do qual Deus comunica aos homens a sua própria vida que é luz para os homens (CODA, 2014 - tradução nossa).

Em um outro momento Coda aponta também o caráter extraordinário e surpreendente que os carismas possuem, emergindo na Igreja pela ação do Espírito Santo no *Kairòs* de Deus na história como resposta às questões do próprio tempo, evidenciando naquele contexto algum aspecto particular da revelação dada em Jesus Cristo (CODA, 1999).

É evidente no pensamento de Coda que o carisma é olhar contemplativo e cognoscitivo de Deus mesmo, mas é ao mesmo tempo e a partir da centralidade de Deus olhar transformador (e transformado) sobre o mundo, é projeção e engenhosidade de respostas que sejam adequadas às exigências

e às vicissitudes do tempo. Importante notar, assim, a intrínseca coincidência temporal desse olhar para Deus e para o mundo.

A coincidência do olhar nos permite assim romper com uma pretensa dualidade entre vida mística ou espiritual e vida ética, problema que já anunciamos e discutimos neste trabalho. Compreendemos a partir da perspectiva de Coda que não existe numa realidade carismática uma vida toda interior (mística) e uma vida exterior (prática, ética ou ascética).

O que existe é a vida do ser humano concreto, que no cotidiano “*ora et labora*” com enxadas e teclados, neurônios e tratores e que com o rosto banhado de lágrimas e suor de labuta busca a Deus e ao mesmo tempo é alcançado por Ele. Este inspira aquele a continuar a apostar na vida que espera e trabalha para que seja abundante e plena para si e para os outros.

O carisma, no entanto, não é uma experiência de natureza somente pessoal e que diga respeito à vida do indivíduo, mesmo que este esteja voltado em atitude de serviço para a coletividade. Na história da humanidade onde encontramos figuras carismáticas encontramos frequentemente comunidades carismáticas que transformam aquilo que poderia ser interpretado como uma questão de natureza individual e quase biográfica em algo de natureza social.

Segundo Ciardi, é fundamental entender que o carisma suscita homens e mulheres “capazes de profecia” e de criar novas formas de vida cristã, dando vida a espiritualidades, ordens religiosas, movimentos. Para esse teólogo, embora dado a uma pessoa, o carisma adquire um caráter coletivo ao passo que envolve mais pessoas no mesmo ideal de vida, garantindo assim a perpetuação desse ideal no tempo (CIARDI, 2011).

Ciardi supõe, assim, que o carisma é algo que possa ser partilhado, algo que abraça pessoas que se estreitam na vivência daquilo que de certa forma os acomuna. O carisma cria laços e forma um tipo de institucionalidade com forte característica afetiva que sociologicamente denominamos comunidade. Na visão de Ciardi, no entanto, essa não é uma comunidade de seguidores, é antes, uma comunidade de copartícipes da graça carismática, embora permaneça sempre a figura daquele que primeiro recebeu o carisma e a quem coube difundi-lo, que é a figura do fundador.

Giancarlo Rocca ao fazer uma análise histórica do conceito de “carisma do fundador” delineia como este ainda não encontrou uma aplicação consensual

na teologia. Depois de esboçar como tal ideia vem sendo aplicada nos últimos anos, Rocca propõe alguns elementos comuns para a sua compreensão. Para Rocca, o carisma do fundador especificamente “trata-se de dotes peculiares, que lhe permitem enfrentar situações totalmente novas e imprevisíveis, caminhar a sós nos momentos críticos, ser chefe e guia, animador, além de discernir com grande lucidez quais são as necessidades dos tempos. Sem estes não se chega à fundação de um instituto e, portanto, não se pode falar de fundador ou fundadora” (ROCCA, 2010).

A compreensão de Rocca ressalta que o dom do Espírito investe homens e mulheres com a ousadia, a coragem e as forças necessárias para atuar uma fundação. Nesse sentido, a referência ao Evento de Pentecostes é fundamental, pois somente depois de Pentecostes é que se fala em carismas na Igreja primitiva. É depois de Pentecostes que os discípulos, cheios do Espírito, anunciam o *querigma*, que Jesus, que fora morto, ressuscitara e fora por Deus constituído “Senhor e Cristo” (At 2, 36).

O esquema teológico de Congar é precioso a esse respeito. Cristo é fundador, cabeça da Igreja, mas o Espírito Santo é co-instituinte desta, pois é missão do Espírito gerar Cristo em seu corpo que é a Igreja, doar a adoção filial aos seus membros. O Espírito Santo está intimamente ligado à Igreja, é por Ele que se diz desta que é *Una, Santa, Católica e Apostólica* (CONGAR, 2010).

A fonte de todo carisma é o Espírito Santo, que continuamente edifica a Igreja, a rejuvenesce e a adorna de dons (LG 4). É preciso, assim, ressaltar que a “fundação” da Igreja está intimamente ligada ao evento escatológico do envio do Paráclito prometido por Jesus aos apóstolos. Em pentecostes a comunidade fundada por Cristo recebe os dons necessários ao seu sustento e expansão. “A missão do Espírito se manifestou em Pentecostes, depois foi co-extensiva à vida da Igreja e à dos cristãos” (CONGAR, 2010). O envio desses não podem, assim, ser interpretados separadamente da edificação da comunidade cristã.

Vemos em nossos dias uma tendência à subjetivação dos dons carismáticos, muitas vezes entendidos como dons pessoais para a santificação do crente. Em algumas comunidades cristãs esses dons, notadamente aqueles de cura e línguas, não raro tomam as características de competências pessoais ou, ainda, são consumidos com o viés de autoajuda e cura da subjetividade.

No relato do capítulo 2 dos Atos dos Apóstolos, a partir de Pentecostes a comunidade é edificada pelo “ensinamento dos Apóstolos” e persevera unida “na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações”. Pela presença do Espírito, a comunidade nascente é unânime, e “os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 2, 44-45).

Reportamos aqui esses últimos conceitos e fundamentação bíblica para reforçar a ideia da possibilidade de fundação de uma comunidade ou, em todo caso, da capacidade de agregação que o dom carismático traz consigo. Indicamos, assim, a existência de uma peremptória necessidade de institucionalização da visão carismática para a garantia de sua continuidade no tempo. E assim o fazendo, adentramos naquele aspecto que trata da incidência de um carisma nas estruturas e na vida da sociedade.

Ressaltamos, por oportuno, que ao falar de institucionalização não queremos criar o antagonismo carisma/Instituição. Fazemos sim uma distinção metodológica porque a entendemos como útil para a compreensão do fenômeno, mas partimos do pressuposto teológico já elucidado por Paulo de que Instituição (ministérios) e carisma fundam-se no mesmo Espírito (Cf. 1Cor 12, 4-7). Têm, portanto, um único princípio e a mesma finalidade de edificar a Igreja, mas porque a graça do Espírito é pluriforme, carisma e Instituição não são a mesma coisa nem se confundem.

O Magistério recente da Igreja Católica insiste na coessencialidade das duas dimensões, fundamentando-se por sua vez numa eclesiologia de comunhão onde a Igreja é vista como “povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4), que tem portanto o horizonte trinitário como condicionante do pensar a pluralidade e a diferença entre Instituição e carisma sem cair numa “dialética dos princípios”⁷ (RATZINGER, 1999) e ao mesmo tempo assumir a sua unidade fundamental sem negar-lhes a diferença e a tensão que muitas vezes está presente entre esses dois aspectos da Igreja.⁸

⁷ Por dialética dos princípios referimo-nos ao tipo de pensamento que pressupõe uma relação de tensão dialética entre a instituição e o carisma a partir da qual a vida da Igreja é explicada.

⁸ A esse respeito a Carta *Iuvenescit Ecclesia*, da Congregação para a doutrina da fé, da Santa Sé é um documento rico por recapitular aquilo que foi produzido em termos da teologia pós-conciliar e do magistério dos papas a respeito da relação entre os dons carismáticos e hierárquicos na Igreja. Também reportamos aqui a contribuição do então cardeal Ratzinger por ocasião do congresso teológico promovido pelo Vaticano às vésperas do Pentecostes de 1998, onde o então Papa João Paulo II reuniu os

Ponderada essa questão da relação entre carisma e Instituição, resta-nos ainda um aspecto para elucidar na nossa compreensão do princípio Carismático. Seguindo a linha traçada pela teologia paulina, dissemos que o carisma é algo que está em função da edificação da Igreja. Com isso não queremos dizer, por certo, que estão orientados a constituir um tipo de agremiação exclusivista e autocentrada. Quando assumimos a afirmação paulina da edificação da Igreja colocamo-nos ao mesmo tempo na esteira do ensinamento do Concílio Vaticano II buscando um alargamento das fronteiras da Igreja que abranja toda a humanidade (cf. LG 37).

O caráter, por assim dizer, *centrífugo* do carisma transborda os limites da Igreja, não está direcionado a esta como se fossem apêndices departamentais de uma instituição, mas a enriquecem e adornam justamente pela ruptura das estreitezas que por vezes nela se apresentam. Voltam-se os carismas para a humanidade inteira e por esta razão edificam a Igreja, que é, como bem afirma Domenico Grasso “não um edifício sem portas e janelas, finalizado a si mesmo, soberbo na sua beleza e autossuficiência, mas é toda voltada para fora de si para anunciar aquilo que Deus fez por ela e pode fazer por quantos respondam ao seu chamado”. (GRASSO, 1982 - tradução nossa).

É porque os limites da sua atuação e o horizonte que se coloca à sua frente é a humanidade inteira que o carisma adquire valência sociológica e força de transformação social tanto e à medida que essa visão seja não só de um indivíduo, que ainda assim pode provocar enormes implicações sociais, mas quanto e à medida que essa visão se dissemine e se perpetue em formas institucionais.

Quando nos remetemos à história e à memória da Economia de Comunhão em suas raízes carismáticas no seio do Movimento dos Focolares é inevitável falar de Chiara Lubich, que a criou e de cujo pensamento e exemplo essas instituições estão impregnadas. Mas não é primordialmente o seu pensamento e o seu exemplo *sui generis* que nos interessa, mas quanto esse pensamento gera comportamentos específicos na comunidade e, focando ainda mais, quanto gera comportamentos econômicos peculiares.

Novos Movimentos Eclesiais na praça de São Pedro. Sobre o texto de Ratzinger no congresso ver: RATZINGER, Joseph. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. In I movimenti nella Chiesa. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

Perseguindo esse fim remetemo-nos mais uma vez a Max Weber tomando desse autor a ideia de rotinização do carisma não tanto preocupando-nos com a sucessão do líder carismático à frente do movimento, nem mesmo com as fórmulas canônicas encontradas e balizadas pela Igreja por meio de estatutos e regras de vida para cada grupo. Sabidamente Weber toma emprestado da teologia do seu tempo o termo carisma para descrever aquela espécie de fenômeno humano que pontilha a história e que condensa momentos de transformação cultural e econômica que condicionam gerações inteiras. Algumas dessas experiências carismáticas são verdadeiros pontos de inflexão da história e por isso são concebidas como experiências originárias, fundantes desta.

Weber entendia carisma como uma qualidade atribuída a um líder e livremente reconhecida por seus adeptos em função das provas dadas por seu portador de que este possui uma virtude extraordinária (WEBER, 2016). Tomamos da concepção weberiana sobretudo o aspecto de extraordinariedade da mensagem carismática, como o líder atrai seguidores e funda entorno a si uma comunidade. Distanciamo-nos, no entanto, da preocupação quanto ao tipo de dominação estabelecida na relação líder-seguidores por não ser a questão política o foco do nosso trabalho.

Segundo Adrian Prabst, deve-se a Weber a mais importante contribuição sociológica acerca da natureza e da influência do princípio carismático na vida social (PRABST, 2013). De fato, devemos considerá-lo porque a influência do pensamento weberiano extrapolou os limites da sociologia e aportou conceitos para outras ciências como a Economia e a própria Teologia. É necessário precisar, portanto, o que Weber compreende como carismático e, ao mesmo tempo, as nossas distâncias dessa sua concepção.

O termo carisma deve ser entendido em Weber como:

Referência a uma qualidade extraordinária de uma pessoa, prescindindo que seja real, presumida ou suposta. Desse modo, a 'autoridade carismática' aludiria a um poder sobre os homens, quer seja primordialmente interno ou externo, ao qual se subordinam os governados em virtude da sua fé na qualidade excepcional da pessoa específica (WEBER, 2015).

Os grifos no original nos termos *extraordinária* e *pessoa* são elucidativos da posição de Weber. Para ele carisma é algo incomum, algo que não está na ordem do ordinariamente posto. É também algo que pertence à pessoa portadora e que se acaba quando não há provas dessa virtude extraordinária ou quando o carismático (o líder, o profeta, o mago) morre.

Por não estar ligado à ordem posta, o carisma é algo “revolucionário” e, historicamente, só os carismáticos puderam acrescentar novas disposições à ordem social outrora vigente, visto que essa faculdade lhe era conferida do “alto”. Primitivamente a comunidade formada pelos seguidores do líder carismático é alheia à ordem econômica estabelecida, fato que tende a mudar num momento posterior (WEBER, 2015).

O alheamento à ordem temporal é algo que segundo Weber caracteriza um carisma religioso de tipo profético. Para ele há nessas expressões religiosas uma negação seja da economia seja da política. Às vezes essa negação tomou as vestes de uma total indiferença quanto à ordem temporal, não sendo esta importante para a salvação. No que diz respeito à subsistência do grupo carismático, o autor descreve que normalmente ela se dá por meio de doações, prebendas e coisas do gênero e de forma mais consistente a preocupação com a economia só é colocada quando o líder carismático morre.

Se seguirmos esse pensamento de Weber encontramos uma explicação sociológica plausível para o alheamento das esferas civis que assedia os Novos Movimentos Eclesiais. O interesse de salvação e de santidade que a experiência carismática produz tende a deslocar o olhar dos sujeitos para a divindade num além-mundo e a rejeitar a economia, a política, a ordem mundana, enfim, como impeditiva para o alcance dessa salvação almejada.

Poderíamos justificar e admitir assim como razoável que os NME não se interessem pela vida intramundana. Mas há alguns aspectos que nos impedem de fazê-lo. O primeiro deles é de ordem epistemológica e desenha-se como crítica ao pensamento de Weber e o segundo de ordem metodológica e diz respeito ao nosso próprio objeto de estudo.

O pensamento e a teoria weberiana estão marcados por uma dualidade persistente. A própria ideia da existência de uma ordem intramundana e outra extramundana já nos sugere isso, mas são outros aspectos conceituais aqueles que mais evidenciam essa lógica. Partindo da própria explicação de carisma,

vemos a constante contraposição no pensamento weberiano entre carisma e instituição como tipos ideais, de modo que o autor deixa de lado as interpenetrações que estes possuem, especialmente quando o portador de um carisma é um líder reformador de instituições.

Na atualidade temos exemplos sonoros da dificuldade em se estabelecer os limites desses aspectos na Igreja católica. Se pensamos a renúncia do Papa Bento XVI e analisamos mais detidamente, à luz do pensamento weberiano, a sua atitude, concluímos que seria inconcebível ao líder burocrata legitimamente estabelecido e, mais ainda, a um homem sem carisma tomar uma atitude desestabilizadora e subversiva de toda a ordem institucional da qual ele mesmo é o representante. Esse tipo de ação só pode ser explicada quando há a presença de um carisma, o que provavelmente não se aplica ao caso de Bento XVI.

Posteriormente temos o pontificado de Francisco. Ele, mais uma vez, líder burocrático (na tipologia weberiana), eleito segundo uma ordem tradicional (ainda segundo a tipologia weberiana) toma como nome aquele de uma figura carismática (São Francisco) e a partir da própria instituição e do cargo que legitimamente lhe foi outorgado anuncia e age como reformador da ordem institucional utilizando-se sobretudo de uma linguagem de natureza carismática. Ao nosso ver, estes exemplos rompem com a dualidade posta por Weber, de onde admitimos não só teologicamente como já o fizemos, mas sociologicamente que embora possamos continuar a falar e a pensar em termos de uma distinção entre carisma e Instituição, as fronteiras entre as duas esferas não são rígidas e as interconexões são grandes a ponto de refutar uma dialética de princípios.

O aspecto metodológico diz respeito ao nosso trabalho. A Economia de Comunhão não é um empreendimento de rotinização do carisma simplesmente. Não surgiu na fase pós-fundacional da comunidade carismática, mas foi idealizada e posta em motu pela própria figura carismática. As nossas pesquisas demonstram que embora exista uma postura crítica quanto à ordem política e econômica vigente no seio do Movimento dos Focolares, que é a comunidade carismática berço da EdC, não há uma postura de alheamento nem de rejeição do mundo, antes, há uma postura quase de “instrumentalização” do mundo e da esfera mundana para a persecução do fim carismático.

A Economia de Comunhão, nosso objeto, extrapola evidentemente a esfera do religioso e constitui-se como visão crítica da ação econômica estabelecida, e isso é tipicamente carismático conforme o próprio Weber assevera, mas não o faz por meio da atitude de indiferença e alheamento e nem mesmo como mera consequência não intencional da ação religiosamente inspirada, como na clássica explicação da “Ética protestante e o espírito do Capitalismo”. Ela o faz, sim, como ação intencional, religiosamente inspirada como imperativo ético, carismaticamente movida como desejo de subversão da ordem vigente e, ao mesmo tempo, como abertura dialogal ao mundo, admitindo que este tem algo a dizer e a contribuir com a realização do fim carismático.

A contribuição mais significativa de Weber no que tange à explicação sociológica do carisma é a que diz respeito à capacidade deste de gerar novas possibilidades de ação social, seja pela fundação de novas institucionalidades ou pela renovação das já existentes, seja pelo alcance subjetivo que a força carismática possui, modificando não só as estruturas sociais, mas a subjetividade dos agentes da ação social.

Weber, no entanto, desloca a resposta institucional do carisma para o momento pós-fundacional, em consequência da sua visão dual acerca da relação carisma-instituição. Para ele é quando o carisma se esgota que os seguidores são demandados, por força da necessidade de transmissão do carisma, a buscar alternativas institucionais para que as ideias carismáticas sobrevivam.

Há, para Weber, uma adaptação às exigências externas à comunidade carismática, que a forcem a buscar alternativas e a realizar concessões ao “mundo” da política e sobretudo da economia, criando assim uma tensão entre o pensamento carismático e a vida prática, levando no mais das vezes a uma racionalização ética dessa tensão. Onde deriva, ainda segundo Weber, a ética das religiões mundiais, fundadas por figuras carismáticas de caráter profético (WEBER, 2015).

Ainda para Weber, a tensão entre o conteúdo carismático e a necessária “adaptação” à vida cotidiana é tanto maior quanto mais presente forem os conteúdos de ética fraterna que estiverem presentes no anúncio profético. O exemplo ideal-típico que o autor propõe é aquele de Jesus ao anunciar um ideal de amor universal, fundando uma ética de irmandade. Onde para Weber “a

religião de fraternidade sempre esteve em antagonismo com as ordens e valores mundanos e este antagonismo ficou pior tanto mais quando mais firmemente se colocou em prática suas exigências” (WEBER, 2015).

Nesse sentido é a tensão adaptativa que a ética do amor universal produz que induz as comunidades carismáticas à criação de outras possibilidades de vivência do carisma em instâncias outras que estão além deste. Assim surgem novas possibilidade de intercâmbios econômicos, novas formas de agremiação política, novas possibilidades de produção cultural e estética, novos conteúdos de moral sexual, outras possibilidades de composições familiares. Enfim, está presente o germe de uma nova cultura.

Na concepção de carisma aqui empegada, pensamos que esse momento de produção e inovação não está presente somente num momento pós-fundacional e nem mesmo deve ser compreendido como uma redução ou adaptação do carisma. Pensamos, ao contrário, que é nesse mesmo esforço de realização da visão carismática que reside o seu potencial transformador e que tal esforço começa já no próprio líder carismático ao procurar transmitir aquilo que nele por vezes é somente uma intuição. O tipo ideal, se quisermos utilizar essa metodologia, desse líder é aquele “profeta” cuja fonte do carisma seja uma experiência mística.

O esforço de comunicação empreendido pelo místico, para transformar em enunciado aquele tipo de experiência humana que por definição é inefável, não pode ser considerado um empreendimento adaptativo secundário. Ao contrário, é a experiência carismática primordial, de modo que o carisma não está na experiência que ele fez, mas na capacidade que tem de comunicar por meio de enunciados e por meio do próprio exemplo.

Nesse aspecto nos colocamos exclusivamente no campo epistemológico da Teologia para evocar a ideia de carisma como olhar, conforme aquilo que diz Piero Coda, capaz de haurir da e na história, pela graça do Espírito, forças de renovação e mudança social. A transformação social promovida pelo carisma não está em uma fase segunda, adaptativa. Não há uma práxis diversa de uma teoria, onde a teoria pura é o carisma e a prática é o que fizeram dele. Há o carisma que uma vez transmitido subsiste na comunidade, como o afirma Fábio Ciardi. Há o carisma que é já olhar transformador e que é já impulso de transformação da própria vida do sujeito e da vida social.

A encarnação de um carisma em formas institucionais (ou rotinização, para usar a linguagem weberiana) não é, ao nosso ver, uma mudança na natureza e no potencial transformador das ideias carismáticas. Seria inconcebível a partir da Teologia interpretar a institucionalidade derivante do modo de viver “carismático” como algo contrário e em conflito com o próprio princípio que move as pessoas em suas escolhas e práticas cotidianas.

Objetamos de tal modo a contradição sociológica entre carisma e Instituição, como já o fizemos anteriormente, não só pelos motivos já explicitados, mas sobretudo pelo fundamento de fé inerente à episteme teológica: A encarnação do Verbo, pelo Espírito, conhecida na pessoa histórica de Jesus. O Verbo encarnado não está em contradição com o Verbo preexistente junto ao Pai (e ao Espírito) antes da sua entrada na história humana. Tal verdade, no entanto, não exclui que o Verbo encarnado estivesse condicionado pelas vicissitudes do tempo e do espaço. Era, portanto, limitado às condições próprias da existência humana.

Analogamente, o carisma ao institucionalizar-se não deixa de ser carisma, mas condiciona-se evidentemente às formas e modos de existência institucional que toma. Permanece presente, no entanto, nessas mesmas formas, o germe de mudança e transformação que de tempos em tempos parece sacudir as mesmas instituições outrora criadas.

Exemplo disso são as reformas de ordens religiosas e mesmo as reformas empreendidas por concílios e papas na Igreja Católica, às quais muitas vezes não estão centradas em questões institucionais, mas na necessidade de um resgate de uma santidade originária, ideal de vida sempre presente nessas formas de organização ao qual as próprias formas devem subordinar-se.

Dialogam com a nossa conceituação de carisma as intuições apontadas por Luigino Bruni. Para esse economista, o dom carismático é sobretudo capacidade de ter um olhar diferente para a realidade circundante. É capacidade de ver “bênção” onde parece haver somente “ferida”. Ou seja, é hermenêutica transformadora da vida, é olhar empreendedor, é acurada percepção das possibilidades de ação. É segundo esses termos que o autor pode afirmar que “não há desenvolvimento plenamente humano, e não há inovação social, sem os carismas” (BRUNI, 2010).

Para Bruni, assim como para Weber, a história da humanidade está pontilhada desse tipo de experiência. Bruni, no entanto, reconhece que é no campo da economia civil onde as experiências carismáticas deixam sua marca mais evidente. Isto é, para o autor as marcas da ação dos carismas na história não estão somente na esfera religiosa, como se poderia imaginar, mas na esfera econômica mesma. Diz Bruni:

A ação dos carismas é vasta e poderosa, cobre e impregna de si o mundo, é como o sangue que flui nas suas veias. Não o vemos, mas ele torna possível a vida. As religiões são lugares privilegiados onde os carismas florescem, porque encontram ali um terreno particularmente fértil. Mas a ação dos carismas vai muito para além dos limites visíveis das religiões, aliás, é o que de mais laico se possa imaginar (BRUNI, 2010).

Reside nessa nova hermenêutica da realidade, com a capacidade de ver aquilo que não é evidente e reinterpretar a realidade dando a esta um sentido diferente daquele que lhe é atribuído pelo senso comum, a capacidade de inovação dos carismas. Por isso mesmo, para bem compreendermos a EdC é preciso adentrar na sua autocompreensão partindo do pensamento infundido pela sua fundadora. Isso porque nos detemos nas raízes carismáticas desse projeto, portanto nas intuições primárias e originárias da tentativa de resposta institucional ao problema da desigualdade social. Assim, a hermenêutica típica presente nesse pensamento nos interessa para bem compreendê-lo.

3.3 REALIZAÇÕES CARISMÁTICAS NA HISTÓRIA: ALGUNS EXEMPLOS

Alguns exemplos históricos da ação dos carismas na economia e na vida civil das sociedades podem ser ilustrados: temos o Carisma de São Bento, de São Francisco, de Inácio de Loyola, de São Vicente de Paulo. Isso para ficar no âmbito católico, mas poderíamos indicar, ainda no âmbito cristão, os Reformadores, Martin Luther King ou Frère Roger Schutz.

O carisma de São Bento é reconhecido não só do ponto de vista religioso, mas do ponto de vista civil pela vasta contribuição dada à cultura e à ciência no continente europeu. Com sua regra de vida, resumida no *motu* “*ora et labora*”, são Bento deu novo significado ao trabalho manual, antes estigmatizado como destinado às classes subalternas de escravos, por São Bento passa visto como meio de santificação.

Não obstante a regra beneditina exigir a pobreza dos membros da ordem, é certo que o monastério em si possuía a administrava uma série de bens materiais fundamentais à sua subsistência. Bruni e Smerilli argumentam que a dedicação dos monges em administrar bem o patrimônio do mosteiro, que pelas dimensões e pelo número de monges que tinham, esse tornava-se um trabalho complexo, fez surgir os primeiros elementos de uma contabilidade complexa, onde a cultura dos monges e o zelo pelo mosteiro fez surgir sempre novas ideias e soluções de administração (BRUNI & SMERILLI, 2010).

Max Weber, ao descrever o processo de racionalização do ocidente, encontra nos monastérios os elementos originários desse processo. Weber argumenta que “do ponto de vista econômico, as comunidades monacais do ocidente constituíram os primeiros senhorios territoriais racionalmente administrados e, mais tarde, comunidades de trabalho na área agrícola e na artesanal” (WEBER, 2012). Para ele, essas comunidades desenvolveram técnicas e uma cultura ‘científica’ própria, capaz de operar “o economicamente improvável”, isso pelo empreendimento metódico que a ascese beneditina (e de outras obras carismáticas) implicava na vida dos membros do monastério.

A forma de vida e a cultura própria dos mosteiros beneditinos continua a interessar pesquisadores ainda hoje. Inauen, juntamente com outros autores, buscou, por exemplo, nas estruturas de governo beneditinas novas ideias para a prática da governança corporativa hoje. Para esses autores, características presentes nos mosteiros beneditinos, tais quais um sistema de valores comuns, estruturas democráticas de eleição da liderança e integração hierárquica, bem como a prática de controles internos e a abertura a controles externos ao mosteiro são elementos replicáveis hoje para garantir o bom governo em empresas e outras instituições (INAUEN et al., 2013).

A influência dos carismas na vida civil diz respeito não só à cultura imaterial das sociedades ou ao desenvolvimento de uma racionalidade

específica. Jacques Le Goff aponta que as ordens mendicantes do século XIII foram essenciais para o renascimento da cidade medieval. Segundo esse autor, a concepção religiosa (o carisma) própria dessas ordens, que pressupunha a pregação e a mendicância como aspectos essenciais da vida, as levou ao estabelecimento de conventos em regiões periféricas, mas próximas aos centros urbanos (LE GOFF, 2011).

Ainda segundo Le Goff, com o crescimento em prestígio social e o crescente acúmulo de bens recebidos como doação ou herança, essas ordens aumentaram o tamanho dos conventos e das próprias igrejas, e isso é, na visão do autor, um marco importante na constituição da cidade moderna. Os conventos se tornaram construções importantes na paisagem da cidade. Le Goff aponta, ainda, a importância da pregação dos mendicantes, que atraía grandes multidões. Daí a necessidade da construção de praças ao redor das igrejas dos Franciscanos e Dominicanos, marcando com mais um elemento a paisagem urbana medieval (LE GOFF, 2011).

Ainda sobre as ordens mendicantes, não podemos deixar de apontar que as formas específicas de vida comunitária que estabeleceram no século XIII são, em si, experiências de uma economia comunitária relevante. Note-se bem que o centro carismático dessas ordens estava ligado a algo muito bem identificados com a esfera econômica: a mendicância. Quanto tomamos a ordem Franciscana, o apelo à pobreza e a negação da posse de bens, a ligação entre o carisma religioso e a economia tornam-se ainda mais evidentes.

Algumas contribuições do carisma de São Francisco estão presentes ainda hoje na economia capitalista. Bruni e Smerilli apontam que os desenvolvimentos teológicos e pastorais dos franciscanos ao longo dos séculos levou ao desenvolvimento dos Montes de Piedade, instituições bancárias desenvolvidas no interior de uma economia civil, pensadas no interior da corrente franciscana de pensamento econômico.

Para esses autores, a razão principal que levou ao nascimento dos Montes de Piedade não é primariamente econômica, mas de caráter solidário e pastoral. Foram levados a cabo pelos Franciscanos como forma de ajuda concreta às famílias que não tinham acesso ao crédito e, por isso, tomavam empréstimos a usurários. A preocupação pastoral franciscana promoveu essas

instituições como forma de livrar as famílias da pobreza e como forma de luta contra a usura (BRUNI; SMERILLI, 2010).

Os Montes de Piedade, mais tarde também chamados de Montes de Socorro e Caixas Econômicas são antecessores de instituições econômicas importantes na atual economia. A necessidade de dar acesso a crédito a populações de baixa renda continua sendo um desafio para o desenvolvimento econômico em regiões pobres do planeta. O economista indiano Amartya Sen, prêmio Nobel de economia em 1998, bem demonstra isso em seus trabalhos.

Mas podemos apontar para o cenário brasileiro, uma das principais instituições financeiras do país que tem nos Montes de Socorro do período imperial a sua raiz: a Caixa Econômica Federal. Não obstante a história centenária da instituição, ainda está marcada como banco voltado para as camadas populares, cuja missão é dar acesso a crédito à população. Nessas instituições, hoje inteiramente desvinculadas do sua matriz religiosa originária, temos bons exemplos da possibilidade criativa da ideias carismáticas para a economia.

Se quisermos pensar não tanto em termos de expressões carismáticas, mas da presença do dom, da reciprocidade e, de alguma forma, do princípio da comunhão em realizações econômicas e civis, teríamos ainda outros exemplos para enunciar. Desde as cooperativas agrícolas, industriais e mesmo aquelas voltadas ao microcrédito produtivo, passando pelas iniciativas de economia solidária, as quais muitas vezes estão ligadas a pequenas comunidades e associações, até chegar aos Kibutz, experiências comunitárias de assentamentos judeus na palestina.

Em todos esses exemplos, vemos que a forma de associação e a expressão comunitária neles contidos são fundamentais para o estabelecimento de uma forma de economia mais voltada à “subsistência do homem”, para usar os termos de Polanyi (2012). Cada uma dessas experiências tem um modo próprio de relacionamento com o mercado. Não são, note-se bem, experiências avessas ao comércio e ao mercado em si, pois estão voltadas à produção de bens e serviços comercializáveis no mercado. Mas são experiências que têm por fundamento o dom e a reciprocidade, expressões não-utilitárias das relações sociais, inclusive econômicas e voltadas à produção de bens materiais.

3.4 RELIGIÃO, CIÊNCIAS SOCIAIS E MUDANÇA SOCIAL

Em 2006 a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) organizou o seu congresso anual sob o tema “Religião e transformação social no Brasil hoje”. A leitura dos anais desse congresso nos fornece preciosas indicações acerca da relação entre religião e mudança social, bem como do uso e influência das teorias sociológicas clássicas na Teologia que trata da mudança social.

A visão predominante nesses estudos é aquela que aponta a política institucional como o caminho para as mudanças sociais e a exigência ética cristã é de certo modo interpretada como exigência de atuação na esfera pública, nos espaços institucionais do estado ou mesmo na constituição de movimentos coletivos de luta por direitos de cidadania. Percebe-se que há uma transposição das categorias típicas da análise político-partidária de natureza sociológica para o estudo da Teologia, de modo que os diferenciados matizes da práxis dos grupos eclesiais são lidos, muitas das vezes, como alinhados a tradições da esquerda ou da direita (como se fossem partidos políticos no esquema democrático atual), ou ainda como progressistas ou conservadores.

Tradicionalmente as temáticas da mudança social, do desenvolvimento humano, as questões ligadas à pobreza e à sua superação, bem como questões acerca do protagonismo civil e do envolvimento dos sujeitos nas esferas política e econômica são tratadas segundo um binômio institucional forte, em cujos polos tendem a se agrupar correntes de pensamento e propostas de ação. Trata-se do binômio Mercado-Estado, ao qual se perfazem aquelas propostas interpretativas que se utilizam do esquema esquerda/direita ou progressista/conservador em seus trabalhos. Essa tradição elucida bem a questão sociológica que foi transportada para a Teologia e que encontra nos clássicos, tais como Weber, Marx e Smith, a sua formulação teórica típica.

Weber, por exemplo, ao falar das possibilidades de mudanças sociais decorrentes do carisma centra a sua análise na questão ética como motivadora da ação do indivíduo. De fato, o método sociológico de matriz weberiana é aquele denominado de individualismo metodológico, pois Weber concebe que a ação social tem como protagonistas os indivíduos, que agem segundo interesses

materiais ou ideais (WEBER, 1982), orientando a sua conduta a partir da racionalidade subjacente a esses interesses.

Ao elaborar a clássica explicação presente na “Ética Protestante”, Weber descreve de fato o surgimento do capitalismo como resultado de uma complexa trama de causalidades, mas aponta o surgimento de um ethos específico como primordial para a origem do empreendimento capitalista. Esse ethos fora formado pela ação religiosamente orientada de certos indivíduos. O carisma ou a ideia-força de matriz religiosa agiria, para o autor, na interioridade dos indivíduos, motivando-os para a ação.

Não as ideias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem. Muito frequentemente, as “imagens mundiais” criadas pelas “ideias” determinaram, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, “podia” ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo (WEBER, 1982).

Weber representa, como se pode depreender do excerto acima, um expoente do pensamento liberal centrado no indivíduo e em seus interesses. Não diferente dessa concepção é aquela de Adam Smith, pai fundador da economia liberal clássica, para quem os interesses materiais teriam forjado a divisão social do trabalho, um processo, portanto, de mudança social. Smith em “A riqueza das nações” assevera que “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse” (SMITH, 1996). O interesse dos indivíduos, portanto, é aquilo que move as sociedades e é capaz de provocar nelas mudanças segundo esses autores.

Num outro extremo de possibilidades explicativas da mudança social encontramos Karl Marx. É certo que em Marx o interesse também é protagonista da história. Assim como para os autores citados anteriormente, não há espaço, para Marx, de elementos como gratuidade, reciprocidade, dádiva, além dos sentimentos de todo tipo, na ação social. Tem lugar o interesse.

A peculiaridade do pensamento de Marx, no entanto, não está na centralidade do interesse, mas na concepção de quem é o sujeito da ação social

movida pelo interesse. Se para Smith e para Weber a centralidade é do indivíduo, para Marx o sujeito da mudança social é um sujeito coletivo, a classe social. De maneira sintética e explícita o pensamento marxista acerca da mudança social está assim descrito no Manifesto Comunista:

A história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de ofício e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos se encontram sempre em constante oposição, travaram uma luta sem trégua, ora disfarçada, ora aberta, que terminava sempre por uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou então pela ruína das diversas classes em luta (MARX; ENGELS, 2007).

Motor da história no pensamento marxista é a luta implacável entre classes opostas na defesa dos seus interesses, sobre cujos escombros se abre a possibilidade revolucionária para as sociedades, num processo dialético no qual a novidade social nasce como síntese de uma relação conflitiva destrutiva das partes em litígio. Para Marx não se trata de um “antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos” (MARX, 2008). Não dependeria, portanto, do indivíduo promover um tal antagonismo, mas as relações nas quais o indivíduo está imbricado, mais detidamente as relações de produção dos meios de subsistência, a classe social ao qual pertence determina as condições de tal conflito, impulsionando a história.

Longe de dar uma explicação exaustiva do pensamento de Weber, Smith ou Marx, a nossa sintética abordagem extrai desses pensadores (criadores de verdadeiras escolas de pensamento) os conceitos chave que, no nosso entender, influenciaram a teoria social, as escolas de pensamento político e econômico, bem como os movimentos que efetivamente introduziram alguma mudança nas sociedades ocidentais, a exemplo das garantias de direitos civis e na configuração dos direitos sociais e trabalhistas.

Tais teorias influenciaram e ainda influenciam o pensamento e a práxis religiosa e teológica das últimas décadas, tornando-se assim referencial teórico e fonte de princípios da práxis social dos agentes religiosos preocupados com a transformação social. Não é difícil evocar a importância da Teologia Liberal e da Teologia da Libertação para a luta por igualdade e por direitos no ocidente

cristão. No que se refere à Teologia da Libertação, mais próxima à realidade brasileira, é impossível não encontrar nela as raízes mais profundas de toda mudança social dirigida à promoção de direitos, especialmente da igualdade social, que tenha ocorrido no Brasil nas últimas décadas. Ao mesmo tempo, também a Teologia da Libertação é um bom exemplo do privilégio teórico e prático dado às lutas coletivas, onde o protagonista da ação social é antes de tudo o grupo organizado.

O século XX foi marcado por tensões políticas e propostas econômicas que foram a radicalização dessas concepções de mudança social naquilo que em termos econômicos colocamos no binômio Capitalismo-Comunismo, onde de um lado militavam os defensores da iniciativa individual num mercado livre e, de outro, defensores da regulação estatal das relações de trabalho e da economia como forma de garantir a igualdade. De um lado a ênfase no indivíduo livre e empreendedor, capaz de gerar riqueza; de outro lado ênfase na classe social, no partido, nas lutas coletivas por justiça e igualdade.

Ao nos aproximar da Economia de Comunhão, cujo nome primeiramente dado foi de Economia da “Comunhão” (que evoca a igualdade) na “Liberdade” (que evoca a livre iniciativa), encontramos um outro lugar de fala. Vemos que a EdC se propõe pensar a mudança social a partir de algo que não está nem no polo do Estado nem do Mercado.

De fato, falamos da possibilidade de desenvolvimento econômico não a partir de uma forma de gestão do Estado ou de ideias e ideais políticos que privilegiem uma intervenção na economia ou que defendam a livre iniciativa, a liberalização dos mercados ou o controle das finanças, a regulação dos capitais, etc. Não utilizamos primordialmente aquele vocabulário que tipicamente está associado à ideia de mudança social.

Falamos antes de crise das instituições e sobretudo de crise das relações humanas, contexto institucional no qual encontramos o nascimento dos Novos Movimentos Eclesiais. Vimos também que o paradigma relacional moderno, que chamamos de econômico-contratual, é a lógica de relacionamento típica seja do estado (contratual-legalista) seja do mercado (contratual-comercial) e que domina na atualidade todas as esferas da vida humana.

Sem estar imune aos influxos culturais da pós-modernidade e sua lógica comercial de relacionamentos humanos frouxos, vimos o surgir de movimentos

e comunidades religiosas que reforçam laços afetivos comunitários, muitas vezes ao redor de figuras carismáticas, possibilitando assim o nascimento de ideais e práticas que possam produzir uma mudança social, para além das esferas do Mercado e do Estado ou da política institucional.

Com a apropriação da crítica feita por Bruni às teorias econômicas modernas, o nosso vocabulário se enriqueceu com a *charis* (de onde vem gratuidade e carisma), elemento importante da relacionalidade humana, ausente no modo econômico-contratual de estabelecer laços inter-humanos. Nesse percurso deparamo-nos então com o carisma como princípio de mudança social e força geradora de comportamentos pessoais e coletivos a partir de uma singular hermenêutica da realidade. Hermenêutica. E isso quer dizer possibilidade de leitura e interpretação.

3.5 ELEMENTOS CARISMÁTICOS FUNDAMENTAIS DA EDC

Cada carisma traz consigo uma peculiaridade na possibilidade de interpretação da realidade social e na enunciação dos meios para a realização do próprio ideário. O carisma do qual Chiara Lubich foi portadora, a partir do qual fundou o Movimento dos Focolares e com o qual imbuíu a Economia de Comunhão traz também elementos típicos, dentre eles o do desejo de superação das dicotomias teóricas e práticas que perpassam a nossa sociedade.

Chiara Lubich desde os primórdios da sua experiência na Trento dos anos 40, durante a guerra, descreve-se como particularmente atraída por uma frase do Evangelho de João: “que todos sejam um” (Jo 17, 21). Essa frase do Evangelho é identificada por Chiara como o carisma do qual se faz portadora, o carisma da Unidade, que ao longo dos anos ela articulou como uma espiritualidade específica, fundada na vivência do Mandamento Novo – “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13, 34) – e no mistério do abandono de Deus – “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mc 15, 34) -, que para Lubich são expressões de um único Amor, como faces de uma única moeda, chave para a realização da unidade (LUBICH, 1985).

A Unidade é, portanto, a chave hermenêutica própria do carisma e para acessar a sua especificidade nos aproximamos de alguns textos/discursos que condensam aspectos fundamentais desse pensamento. Nos remetemos primeiramente à descrição que Chiara Lubich faz da sua própria experiência mística, compreendendo por esta, aquele tipo de experiência fruitiva do Absoluto possível a uma pessoa humana, que por força dessa experiência leva-a a superar o modo usual de conhecer o objeto do conhecimento, o próprio Deus (VAZ, 2015).

Como acesso ao indizível, a mística coloca sempre questões de natureza filosófica e antropológica de modo que, segundo afirma Lima Vaz, só podem ser superadas se a experiência mística for reconhecida como “fato antropológico singular, cuja singularidade só pode ser reconhecida e interpretada nos quadros de uma adequada filosofia do ser humano”, aquela que pressupõe a categoria filosófica do transcendente como constitutiva desse mesmo ser humano (VAZ, 2015).

O pressuposto antropológico de que há uma capacidade humana de transcender a si mesmo é algo que assumimos. Tomamos como nossa a ideia de que o dado histórico da existência de experiências místicas como expressões de abertura humana e acesso ao Absoluto, nas mais variadas expressões religiosas historicamente dadas, é algo constitutivo do próprio ser humano. É assim que nos referimos à mística de Chiara Lubich, como dado antropológico, como experiência de encontro com o indizível, que assinala no sujeito uma mudança qualitativa de sua condição existencial, impregnando-o da realidade mistérica na qual este mergulha.

A experiência mística de Chiara Lubich marca o seu modo de pensar e conforma a sua ação carismática, extraíndo da primeira a legitimidade da segunda. O encontro com Deus, segundo a mística de Chiara, se dá por meio do amor ao próximo, amor este que é expressão da vida do Evangelho, imperativo ético de toda relação interpessoal. Não há em Chiara uma ascese nos termos clássicos, uma fuga do mundo mediada por práticas religiosas tais como jejuns ou orações prolongadas. Há, no entanto, uma intensa relação com o texto sacro, considerado quase como manual de vida prática. Vejamos o relato que a própria Lubich fez, no ano de 1986, da experiência vivida nos primórdios do

Movimento, no verão europeu do ano de 1949, enquanto passava férias no vale de Primiero, montanhas Dolomitas, norte da Itália:

Precedentes

Tinham se passado cinco anos do início do nosso Movimento e tínhamos já compreendido e feito nossos alguns princípios fundamentais da nossa espiritualidade, como Deus Amor, a Vontade de Deus, ver Jesus no irmão, o mandamento novo, Jesus Abandonado, Jesus em meio, a Unidade...

Ora, há algum tempo estávamos concentrados sobre a Palavra de Vida, que vivíamos com particularíssima intensidade. Não haviam grandes estruturas do Movimento até então, nem tinham nascido as obras, por isso todo o nosso empenho consistia em viver o Evangelho. A Palavra de Deus entrava profundamente em nós, a ponto de mudar a nossa mentalidade [...]. (LUBICH, 2012 – tradução nossa).

Do texto acima extraímos aspectos fundamentais para a compreensão da expressão econômica nascida no seio dos Focolares. O carisma, como sustentados pela tese weberiana que já explanamos, exige uma mudança de mentalidade. Chiara atribui essa mudança de mentalidade à Palavra, que provocaria uma nova evangelização da pessoa. Também esta é atitude típica do místico, como afirma Losso, os místicos partem sempre das escrituras, por isso não são fundadores, mas revitalizadores da religião (LOSSO, 2016). Há, portanto, em Chiara, uma exigência de conformação da pessoa com a Palavra, que se realiza na atitude de uma dupla abertura, ao Absoluto e ao outro.

Essa nova mentalidade que ia se formando manifestava-se como uma verdadeira contestação divina ao modo de pensar, de querer e de agir do mundo. E em nós provocava uma reevangelização [...].

O fato é que cada Palavra, mesmo se expressa em termos humanos diversos, é Palavra de Deus. Mas, assim como Deus é Amor, cada Palavra é caridade. Acreditamos ter descoberto, naquele tempo, a caridade sob cada Palavra.

E, quando uma dessas Palavras caía na nossa alma, nos parecia que se transformassem em fogo, em chamas, se transformassem em amor. Era possível afirmar que a nossa vida interior era toda amor. [...] (LUBICH, 2012 – tradução nossa).

É interessante notar que na história da Igreja a conformação à Palavra, tal como Chiara descreve, é uma temática evocada por inúmeros personagens, místicos e santos, de tal modo que se considera o testemunho destes como hermenêutica privilegiada das Escrituras (VD, 48). O teólogo protestante Stefan Tobler, ao comentar esse texto de Chiara, faz notar que nele está presente a essência da Palavra na sua qualidade de geradora de experiências com Deus, Palavra esta que traz consigo o Espírito, o qual suscita vida e nova experiência lá onde um homem, uma mulher ou uma comunidade se deixa viver pela Palavra (TOBLER, 2012).

A contestação ao “modo de pensar do mundo” é descrita como uma mudança interior, como uma assimilação de cada palavra como amor. O amor, portanto, é o centro da espiritualidade e é o comportamento típico enunciado pela Lubich, amor que é uno e vários. Palavra cuja expressão por excelência é a completa doação de si. Na narrativa de Chiara, a mudança de mentalidade operada pelas palavras do Evangelho, operada, podemos dizer, pela atitude comportamental amorosa, leva-a a uma “visão das coisas” substancialmente diferente da que ela tinha antes.

Pelo que me lembro, a última Palavra que tínhamos vivido naquele período era “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”. E Jesus Abandonado pareceu-nos a Palavra por excelência, a Palavra completamente explicada, completamente aberta. Bastava, pois, viver Ele.

Viver Jesus significava viver o nada de nós mesmos, para sermos todos para Deus (em sua vontade) e para os outros. [...]

Chegadas, nós focolarinas, lá em cima, um outro fenômeno se acrescentou: eu percebi que não era tudo chamadas somente dentro de mim, mas, de certo modo, também fora de mim. Tive a impressão de perceber, talvez por uma graça especial de Deus, a presença de Deus sob as coisas. Por isso, se os pinheiros estavam dourados pelo sol, se os riachos caíam nas suas cascatas cintilando, se as margaridas e as outras flores e o céu estavam em festa por causa do verão, mais forte era a visão de um sol que estava sob todo o criado. Via, de certo modo, Deus que sustenta, que rege as coisas.

E Deus sob as coisas fazia com que estas não fossem como nós as vemos; estavam todas coligadas entre elas pelo amor, todas, por assim dizer, enamoradas umas das outras. Por isso se o riacho terminava no lago era por amor. Se um pinheiro se erguia ao lado do outro era por amor.

E a visão de Deus sob as coisas, que dava unidade ao criado, era mais forte que as coisas mesmas; a unidade de tudo era mais forte que a distinção das coisas entre elas. (LUBICH, 2012 – tradução nossa).

Trata, o texto acima, do aspecto hermenêutico fundamental do carisma: olhar todas as coisas a partir do Uno. Chiara enuncia, com sua visão mística, a existência de uma unidade fundamental das coisas, que as unifica sem anular suas diferenças. Mais que isso, a unidade fundamental que as liga pressupõe as diferenças, a relação; pois aquilo que as une (e também as diversifica) é o amor.

O amor, assim, é pressuposto ontológico da pluralidade e da unidade das coisas e das relações. Note-se que para Chiara, a relacionalidade não é prerrogativa humana, mas de todo o cosmo criado, onde cada coisa (mesmo as plantas, os rios) tem a sua razão de ser, o seu fundamento ontológico, na doação de si e na recepção do outro (o lago que recebe o riacho, o pinheiro que se deixa dourar pelo sol). Todas as coisas existentes estão em relação de amor e essa relação é Deus mesmo, o Uno. E para Chiara essa é a visão por excelência, a visão do Uno, da unidade subjacente a toda diversidade.

Do texto acima extraímos dois nós fundamentais da teia conceitual/prática do pensamento carismático que infunde a Economia de Comunhão: a relacionalidade intrínseca a tudo o que existe e a Unidade como pressuposto hermenêutico para a compreensão dessa relação. Mas continuemos sobre o texto de Chiara:

O Pacto

Vivíamos estas experiências quando Foco veio à montanha.

Foco, apaixonado por Santa Catarina, sempre buscara durante sua vida uma virgem a quem pudesse seguir. E agora tinha a impressão de tê-la encontrado entre nós. Por isso, certo dia fez-me uma proposta: fazer um voto de obediência a mim, pensando que desse modo estaria obedecendo a Deus. [...]. Eu não entendi, naquele momento, nem o porquê da obediência, nem essa unidade a dois [...]. Ao mesmo tempo, porém, me parecia que Foco estivesse sob a ação de uma graça, que não deveria ser desperdiçada.

Então disse-lhe mais ou menos o seguinte: 'pode ser mesmo que o que você diz venha de Deus... pois bem, amanhã iremos até a igreja e eu direi a Jesus Eucaristia, que virá ao meu coração, como em um cálice vazio: sobre o nada de mim estabelece um pacto com Jesus Eucaristia no coração de Foco; e faz, Jesus, que nasça entre nós aquele vínculo que bem conheces. Depois acrescentei: e você, Foco, faça o mesmo. Assim o fizemos e saímos da igreja. Foco devia dirigir-se ao convento pela porta da sacristia para fazer uma palestra aos frades. Eu senti o impulso para retornar à igreja. Volto e me coloco diante do sacrário. Ali estou para rezar a Jesus Eucaristia, para lhe dizer: 'Jesus'. Mas não consigo. De fato, aquele Jesus que estava no sacrário também estava aqui em mim; era eu, eu mesma identificada plenamente com Ele. Por isso não podia chamar a mim mesma. E então percebi que saía da

minha boca, espontaneamente, a palavra Pai. Naquele momento eu me encontrei no seio do Pai. (LUBICH, 2012 – tradução nossa).

A mística de Chiara tem a sua especificidade dada no encontro originário e originador da própria experiência; encontro entre uma jovem mulher de 29 anos e um experiente deputado italiano, fundador de um partido político, Igino Giordani, intelectual maduro e humanista apaixonado, homem influente no meio eclesial. Em Chiara antes da união mística com o Absoluto procurada pela prática de uma ascese individual, há o encontro com uma pessoa humana concreta com a qual e por causa da qual, por meio da graça sacramental, o Absoluto é acessado.

A ascese típica de Chiara é aquela do “fazer-se” nada por amor, que significa a completa doação de si ao outro, numa atitude ativa de acolhimento do outro em si, no “vazio” do próprio coração. Pela Palavra acolhida, conforme relato de Lubich, transformada em chama, em amor, o próprio sujeito passa por um câmbio existencial e descobre-se enxertado na dinâmica agápica do dar-se gratuitamente por amor. Quem o faz descobre, amando, o “sol sob todas as coisas” (o Amor), que as liga de modo misterioso (uma relação de Amor) e na diversidade das coisas e dos seres descobre a unidade ontológica do cosmo (o Amor).

O próximo passo para Chiara foi estabelecer um pacto, que não é de natureza contratual, mas existencial, com Igino Giordani (que Chiara chamava de Foco). Permitir que a graça sacramental estabeleça entre eles um novo tipo de relação: a unidade. Se pela vida da Palavra a “mentalidade” e a “interioridade” dos sujeitos tinham-se transformado em amor, esse amor, nada de si para que o outro seja, abre-se agora a uma outra esfera, além daquela horizontal do relacionamento intersubjetivo, abre-se à esfera do Transcendente, que por meio da Eucaristia recebida os introduz em uma nova realidade: o seio do Pai. Tal acesso pressupõe a identificação (por meio da Palavra e do sacramento) com Jesus mesmo. É o Filho (e nele Chiara e Foco) quem está no seio do Pai. Chiara continua a sua narrativa:

Enquanto isso não se deixava de viver, viver com intensidade, em meio aos nossos pequenos trabalhos domésticos, aquela realidade que éramos vivendo a Palavra de vida.

Todas as manhãs recebíamos a santa Comunhão, deixando que Jesus operasse o que desejasse, enquanto à tarde [...] fazíamos a meditação de uma maneira bastante original: cogitando que Jesus desejasse comunicar-me algo a respeito do que Ele havia operado pela nossa nova comunhão, eu e as focolarinas nos esforçávamos para não pensar em nada, para anular qualquer pensamento, a fim de que Ele mesmo pudesse nos iluminar.

No foco da Trindade estávamos, de fato, de tal modo fundidas em um que eu chamava o nosso pequeno grupo de “Alma”. Éramos a “Alma”. Ora, se o Senhor quisesse, poderia iluminar essa Alma (por meio de mim, que era como que o centro dessa ‘Alma’) a respeito das novas realidades e, por isso mesmo, parecia-nos necessário que houvesse o máximo possível de silêncio interior. Em seguida, tudo o que eu havia compreendido comunicava a Foco e às focolarinas. Eram três, portanto, as nossas comunhões: aquela com Jesus Eucaristia, com a sua Palavra e aquela entre nós. (LUBICH, 2012 – tradução nossa).

Chama atenção no relato de sua experiência de ‘entrada no seio do Pai’ a dimensão dada ao cotidiano, como se para sublinhar que não há um movimento extático ou manifestações extraordinárias e mágicas. Há a cotidianidade, o envolver-se nos afazeres domésticos, o participar dos ritos religiosos corriqueiros. Mas há, também, o desejo de “anular qualquer pensamento” na expectativa que um novo modo de pensar se estabeleça em Chiara, Igino Giordani (Foco) e nas demais focolarinas. Araújo comentando esse trecho da narrativa de Chiara Lubich aponta como “mesmo em suas expressões mais intensamente místicas [a entrada no seio do Pai, em Deus], a doutrina contida no carisma não é unicamente uma contemplação da realidade como visão ou conhecimento, mas é também – e sempre – uma experiência vivida” (ARAÚJO, 1998).

A narrativa mística de Chiara aqui parece ter uma mudança qualitativa. Introduce-se um novo sujeito na experiência: é a Alma. Não um indivíduo, nem mesmo um grupo anônimo. É antes um sujeito coletivo onde individualidade e coletividade, ou em outras palavras o uno e o múltiplo, não estão em conflito nem em relação dialética, onde não há sobreposição nem anulação dos polos, mas distinção e unidade na pluralidade-unidade do sujeito.

Quem contempla Deus para Chiara Lubich, é a Alma, é aquele sujeito social novo que existe lá onde há uma relação de mutualidade estabelecida aos moldes de uma recíproca imanência das pessoas que se relacionam. Nessa

relação as pessoas já não são indivíduos nem formam um coletivo anônimo, mas permanecendo elas mesmas formam uma unidade coletiva, que é múltipla e compacta ao mesmo tempo. Isso pela comunhão entre si e com Jesus. Ela mesma explicita isso com as seguintes palavras:

Como pactuamos a unidade, somos um, nos tornamos um único Jesus, filho no Filho; mas assim cada um de nós é Jesus. O único Jesus e muitos Jesus, tantos quantos somos, segundo a nossa específica personalidade sobrenatural em Jesus, que recebemos como dom do saber perder aquela (personalidade) meramente natural. Somente seremos Jesus distintos se formos Jesus unidos. É participação não individual – o que seria uma contradição em termos! – mas coletiva, comunal, em Jesus, na vida da Trindade (LUBICH, apud CODA, 1998).

Compreendemos dessa maneira o que significa o agir segundo o Evangelho no pensamento de Chiara. Significa agir tendo Jesus como modelo ético e, mais que imitá-lo, ser um outro Jesus, inserir-se na vida da Trindade por meio da Palavra, da Eucaristia e da relação de amor mútuo entre as pessoas na labuta diária de cada homem e mulher. Assim, esse homem e essa mulher já não são indivíduos que agem, mas homem-Jesus, mulher-Jesus, realidade coletiva que preserva a individualidade. Na ação ordinária esse homem e essa mulher, ligados ontologicamente, são a Alma, sujeito coletivo que age.

A ação de cada pessoa não é, pois, ação de um indivíduo isolado, nem de uma classe ou de um sujeito jurídico-institucional, mas ação pessoal que denota participação em uma coletividade. É ação em comum, comunitária, mas que não necessita da manifestação coletiva para explicitá-la. É ação do sujeito em comunhão, atributo característico do tipo de relacionamento interpessoal que Lubich descreveu em sua experiência mística.

Vemos, assim, que Lubich em sua experiência religiosa aproxima-se da compreensão neotestamentária de *koinonia*. Mesmo sem explícita referência a trechos escriturísticos no excerto que analisamos, Chiara Lubich descreve a sua experiência mística, qual seja, o estar unida a Jesus, pelo Espírito, recolhida no “seio do Pai”, não como uma ação individual, mas como explicitação do coletivo estar unidos em Cristo por meio da Graça, ecoando assim as palavras de João “a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (1Jo 1,3).

Há um evidente paralelo entre o significado do termo “alma” com significado de sujeito coletivo formado pelo “estar unidos em Cristo” (como Graça frutificada pela comunhão fraterna, com a Palavra e com a Eucaristia) com o significado mesmo da *koinonia* eclesial que faz da Igreja uma comunidade não de indivíduos que se reúnem, mas de pessoas reunidas na e pela comunhão com um Outro. A esse respeito, a palavra de maior autoridade na interpretação dos escritos de Chiara Lubich é aquela de Piero Coda, que justamente comentando o passo descrito como “pacto de unidade” entre Chiara Lubich e Igino Giordani (Foco) assim assevera:

Graças ao pacto e a tudo o que este comporta, pode-se dizer que, no seio do Pai, esse sujeito novo é forjado – a Alma, na linguagem de Chiara Lubich – e que é capaz de acolher como dom o conhecimento de Deus e, por Deus, o conhecimento do que Deus mesmo opera em nós, ao criar-nos e re-criar-nos em Cristo como Igreja seu Corpo e Esposa. E isto por meio da escuta e da vivência da Palavra de Deus transmitida pela Igreja e através da Eucaristia levada à plena eficácia de vida pelo amor recíproco, realizado à medida de Jesus abandonado e em íntima união com ele (CODA, 2003).

A afirmação de Coda é extraída de um seu artigo no qual a sua preocupação de pesquisa é a relação entre o conhecer teológico e o carisma da Unidade. Nesse contexto Coda descreve aquilo que para ele não é novidade enquanto conteúdo, pois presente na longa tradição eclesial, que o sujeito do conhecer teológico é a Igreja, mas que é inovador enquanto *modus operandi* em sua manifestação histórica concreta, o estar unidos, pensar e conhecer a partir da unidade, como Igreja. Para Coda, por fim, “é porque se fez Igreja que a Alma – gerada no Pacto da Eucaristia – entra no seio do Pai conhece como Esposa o Verbo e, guiada por Ele, viaja pelo paraíso” (CODA, 2003).

A experiência de Lubich se insere na mais profunda e sublime eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II pela identificação da própria união com Deus, na experiência mística, com a comunhão de vida com os irmãos, no amor recíproco que os liga e com a comunhão sacramental, graça do Espírito que os transforma em outro Cristo. Inabitados pelo Espírito os fiéis são fundidos na Alma-Igreja e nesta são chamados à comunhão trinitária. Lubich exprime-se de modo ainda mais veemente na seguinte afirmação:

Tendo ele [Jesus] derramado em nossos corações o amor de Deus, por meio do Espírito Santo, permite-nos participar da mesma comunhão que existe entre Ele e o Pai. No seu testamento, Ele fala do relacionamento profundo entre as pessoas da Santíssima Trindade e deseja que os homens tenham um relacionamento iluminado por esta mesma comunhão (LUBICH, 1981)

Essas palavras ecoam a afirmação conciliar do chamamento universal à comunhão no mistério da Igreja, sacramento e sinal da comunhão da humanidade com Deus (LG 1), “povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4). Ressonância esta que remete à dimensão Pneumatológica da Constituição da Igreja na e pelo Espírito, donde o carisma expresso por Lubich e reconhecido pelo Magistério é testemunha de um dos modos com o qual esse mesmo Espírito “rejuvenesce a Igreja” (LG 4).

A manifestação histórica concreta à qual se refere Coda é-nos interessante enquanto explicitadora de um modelo relacional que como líder carismática Chiara impõe aos seus seguidores, gerando assim uma realidade sociológica *sui generis*. Trata-se de estabelecer a reciprocidade intersubjetiva, da qual a sua relação com Giordani é como um protótipo, como modelo-tipo das relações a serem estabelecidas na comunidade. E ainda, por atribuir a essa relação, caracterizada pela recíproca doação entre as pessoas, a autoria da ação social enquanto sujeito que é Alma-Igreja, comunhão entre pessoas humanas concretas entre si e com Jesus. Esse novo sujeito da ação social “não é nem o indivíduo tomado em si mesmo, nem o coletivo hipostatizado, mas todo ser humano que acolhe a todos e a todos se doa, personalizando-se progressivamente em Cristo graças à dinâmica unidade despertada no e pelo Espírito Santo” (CODA, 2003).

O ser humano em relação é, em resumo, o sujeito que emerge do pensamento e da experiência de Lubich, o qual age à medida que se conforma a Cristo segundo um modo de agir pautado no amor, no dom de si e na acolhida do outro. É o ser humano não em uma relação qualquer, mas numa relação de comunhão. É um ser humano aquele que emerge das páginas analisadas que Tommaso Sorgi bem define como “homem a três dimensões”. Quais sejam: a profundidade, pela descoberta de si mesmo como dom; a amplitude, pelo lançar-se na relação horizontal onde se realiza o dom de si no encontro com o outro, e

a altura, demonstrada pela insistência na abertura ao transcendente, ao mistério, vivido por Chiara na relação com a Palavra e com a Eucaristia (SORGI, 2000).

O pensamento de Chiara encontra ressonância e lugar próprio na Doutrina Social da Igreja Católica, segundo a qual:

A revelação em Cristo do mistério de Deus como Amor trinitário é também a revelação da vocação da pessoa humana ao amor. Tal revelação ilumina a dignidade e a liberdade pessoal do homem e da mulher, bem como a intrínseca sociabilidade humana em toda a profundidade: “Ser pessoa à imagem e semelhança de Deus comporta ... um existir em relação, em referência ao outro ‘eu’”, porque Deus mesmo, uno e trino, é comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo (CDSI, 34).

A pessoa humana, livre e sociável, assemelha-se por isso à sociabilidade e liberdade do Deus-Trindade, relação de comunhão gerada na livre e inextricável doação de si e acolhimento do outro, que é o Ser mesmo de Deus, que é Amor e que, porque Amor, não é fechado a si, mas aberto a ponto de transbordar-se na criação do cosmos e do ser humano, modelado em segredo (cf. Sl 139, 15) como “argila na mão do oleiro” (Jr 18, 6), tecido com paciência amorosa à sua “imagem e semelhança” (Cf. Sl 139, 13; Gn 1, 27), cuja marca dessa mesma semelhança é a capacidade humana, que é necessidade e desejo, de amar.

A Doutrina Social da Igreja oferece, pois, o vocabulário teológico-antropológico necessário a uma compressão do ser humano como mistério, ser aberto à relação e com uma vocação universal à comunhão. Essa base antropológica é explicitada por Lubich de maneira singular, com uma linguagem que lhe é própria, na qual podemos identificar os elementos típicos da hermenêutica subjacente ao carisma da Unidade que prospectamos na descrição feita por Lubich da sua experiência mística. Esses elementos são: ideia de uma mudança de mentalidade a partir do Evangelho; o interpretar o mundo ‘a partir da unidade’; o amor como estatuto ontológico do ser humano e como causa das relações inter-humanas e cósmicas; e, por fim, o sujeito-comunhão, a pessoa-relação como realidade sociológica.

A experiência mística de Chiara nos adverte que antes de falar de economia como sinônimo de relações de troca, é preciso falar de relações, daquilo que ontologicamente constitui o ser humano: suas relações, das quais gratuidade e doação, abertura e recepção, unidade, alteridade, transcendência são os atributos fundamentais.

Quando falamos de economia os papéis do Estado e do Mercado tomam a cena do debate. O ser humano é marginalizado na discussão econômica, na qual os atores principais passam a ser as macro instituições mencionadas. Desde o advento da modernidade o pensamento dual dicotômico prevalece e na política, assim como na economia, também é um binômio-contradição a ditar as regras. É a polaridade Direita-Esquerda, que associada àquela econômica remete a Capitalismo-Comunismo.

A partir da hermenêutica carismática onde a EdC finca suas raízes a economia passa a ter um outro centro e passa a ter outro significado e lógica de pensamento. Sai o estado, o mercado, a produção e o consumo e aparece o ser humano e a relação interpessoal, cujo atributo característico é a comunhão. Homem e relações passam a ocupar o centro da economia, ao menos enquanto possibilidade teórica e interpretativa⁹, rompendo com a tradição moderna de conceituar/praticar uma economia imune das relações, mediada por instituições e ancorada num tipo de relação contratual-instrumental.

Nasce de fato a Economia de Comunhão no caldeirão cultural e religioso no qual vivemos, esse tempo de passagem que chamamos pós-modernidade, onde as rupturas e as continuidades com aquilo que é moderno se conectam em arranjos *sui generis*. A EdC está estreitamente ligada à experiência comunitária do Movimento dos Focolares, a uma espiritualidade centrada na comunhão e na reciprocidade, que “vincula os participantes numa relação que contém cada uma das individualidades, mas que ao mesmo tempo as supera” (CRUZ, 2016).

A EdC associa elementos culturais da modernidade capitalista, notadamente a empresa, com elementos culturais pré-capitalistas, como as

⁹ Há sempre uma distância entre discurso e prática que não podemos inadvertidamente prescindir. Nosso estudo não toma a Economia de comunhão no nível da práxis econômica, mas no nível da interpretação da realidade social. É nesse nível que podemos afirmar a centralidade das relações humanas, a partir daquilo que colhemos na nossa investigação. Outros níveis dessa afirmação devem ser verificados em outros âmbitos, próprios talvez da sociologia, da economia, da administração ou ainda do direito do trabalho.

relações de reciprocidade e gratuidade, a vida comunitária de relações estreitas permeadas de afeto. Mais ainda, colhe da antropologia teológica católica e da tradição bíblica o conhecimento sapiencial que a adjetiva como “de comunhão” e resgata o papel do coração, o mais íntimo do ser humano, a sede de seus pensamentos e sentimento, o “lugar” onde se originam as ações humanas e onde Deus mesmo habita, pelo Espírito que fora derramado (cf. Rm 5, 5). Atribui, assim, à interioridade humana, lugar de liberdade criativa, papel de motor da mudança social, onde o homem e a mulher espiritual, carismática, não tem relaxados os seus deveres de cidadania e participação na vida social, mas reforçados pelo dever ético que se lhe impõe de ser, por primeiro, sinal profético de uma humanidade nova.

Podemos, enfim, compreender qual a dimensão místico-espiritual, quais as consequências políticas e econômicas e, ainda, qual a valência sociológica enquanto explicitação de um princípio de teoria da ação, contida na seguinte afirmação de Lubich, de onde extraímos o título deste trabalho:

Exige-se mais igualdade, mais solidariedade, acima de tudo uma distribuição mais justa dos bens. É claro que os bens não se movem nem caminham sozinhos. São os corações que devem se mobilizar e viver a comunhão! (LUBICH, 2003)

A perspectiva que Lubich imprime ao movimento que funda e ao projeto econômico que dele resulta é a de um *ethos* da responsabilidade pessoal que reclama uma conversão e um engajamento em relações interpessoais pautadas no agir agápico, gratuitas e livres, e ampliá-las a níveis institucionais, tais como a política e a empresa, esta inserida no mercado, e assim, partindo da transformação de si, passando pelas instituições nas quais os sujeitos estão inseridos, transformar a sociedade.

3.6 A ECONOMIA DE COMUNHÃO

Por ocasião do recebimento do Prêmio Europeu pela Promoção dos Direitos do Homem em Estrasburgo na França, em setembro de 1998, Chiara Lubich pronunciou-se acerca dos aspectos sociais e políticos do Movimento dos Focolares falando da constatação que tivera sete anos antes, em 1991 ao visitar a cidade de São Paulo: o movimento por ela liderado precisava dar novos passos se quisesse suprir as necessidades materiais prementes de alguns de seus membros.¹⁰

A partir da constatação de que se fazia necessário um aumento de escala na comunhão de bens para suprir a necessidade crescente dos membros mais carentes da comunidade, Chiara Lubich convocou os próprios aderentes ao movimento a empreenderem ações concretas, de cunho empresarial, para que se atendessem às necessidades materiais identificadas, rompendo assim a barreira do voluntarismo e da mera ação individual caritativa e forjando no interior da própria comunidade uma resposta institucional mais consistente ao problema da desigualdade social no Brasil. Ela mesma assim se exprimiu:

Mesmo não sendo versada em problemas econômicos, imaginei que, para aumentar as receitas, podiam-se criar empresas, estabelecimentos comerciais, entre o nosso pessoal, cuja administração deveria ser confiada a pessoas competentes, capazes de fazê-los funcionar com eficácia e com isso obter lucros. Estes lucros deveriam ser postos em comum: uma parte, lógico, para incrementar a empresa, vista como comunidade de trabalho; outra para ajudar os necessitados e lhes dar o de que viver, até que encontrem um meio de sustento; e finalmente, uma terceira parte, para desenvolver meios de formação para 'homens novos' [...] (LUBICH, 1998)

Reportamos aqui esse texto para extrair dele os elementos essenciais à caracterização do que é a Economia de Comunhão:

¹⁰ Discurso proferido por Chiara Lubich por ocasião da entrega do Prêmio Europeu pela Promoção dos Direitos do Homem. Publicado integralmente em ABBA revista de cultura, vol. II, 2000. Texto traduzido por Irami B. Silva, pp. 9-16.

- a) Uma proposta de intervenção social baseada na produção de bens e serviços, numa economia de mercado, finalizada à comunhão e à distribuição da riqueza produzida;
- b) Uma concepção de empresa como uma “comunidade”, portanto, lugar de relações de afeto, reciprocidade e gratuidade, para além das regras contratuais das leis trabalhistas e dos estatutos éticos de cada profissão;
- c) Uma concepção de intervenção social (ajuda aos necessitados) ancorada na noção de promoção da autonomia e emancipação das pessoas;
- d) A atividade econômica vista como promotora, indutora da formação de uma nova sociedade a partir da formação de “homens novos”;
- e) A empresa vista como vetor de mudança social e como instrumento de promoção da igualdade social que conjuga a livre iniciativa empreendedora com a também livre, mas moralmente requerida, partilha dos bens e riquezas geradas;

A Economia de Comunhão (EdC) emergiu no início da década de 90 como projeto de superação das desigualdades sociais e econômicas e colocou-se no campo da economia civil, numa ampla camada de instituições intermediárias entre o estado e o indivíduo, presentes e atuantes no mercado, fazendo deste lugar não só de trocas de mercadorias, bens e serviços, mas lugar de relações humanas. Assemelha-se assim ao conhecido movimento cooperativista, às iniciativas de economia solidária, aos projetos de *fair trade* e, de certo modo, a tipo de inserção mercadológica praticadas por ONGs e outras organizações do terceiro setor.

Diferencia-se da maioria dessas iniciativas quanto à sua origem, que no caso da EdC está vinculada a uma comunidade religiosa, quanto à natureza jurídica da empresa, visto que nos casos apontados há uma constituição jurídico-institucional que lhes são próprias como a cooperativa, a organização social, enquanto no caso das empresas de EdC não há uma constituição jurídica típica. Mas aquilo que, segundo Luigino Bruni, caracteriza a empresa é justamente o aspecto da comunhão, que permeia as diversas relações e que culmina com a partilha dos lucros. “A comunhão do lucro – é quanto afirma Bruni – é a expressão final de uma vida de comunhão que envolve a vida empresarial inteira” (BRUNI, 2005).

Os pontos acima elencados certamente não esgotam o significado do projeto. Seja pela natureza de um discurso, com sua exigência de síntese, seja porque tal discurso foi pronunciado pouco tempo depois do surgimento da proposta em si, portanto, a prática e a sua reflexão teórica eram ainda insipientes. Dez anos depois, em uma publicação comemorativa pelo lançamento do projeto de Economia de Comunhão já encontramos uma elaboração mais aprofundada do que seria tal projeto.

Trata-se de uma publicação de caráter multidisciplinar onde os passos iniciais dessa expressão econômica são interpretados e elaborados academicamente. Nele já encontramos as primeiras elaborações teóricas dos princípios econômicos fundamentais do projeto, bem como a sua intrínseca ligação com a espiritualidade do Movimento dos Focolares. A natureza dessa publicação nos indica uma ampliação do horizonte de significado do projeto, que já na primeira década de existência integra a práxis empresarial e a comunhão dos bens praticadas a uma elaboração sistemática de conteúdos culturais com a mobilização de uma rede multidisciplinar de pensadores, evidenciado desse modo uma pretensão de incidência no âmbito da cultura acadêmica.

É nesse plano das pretensões que encontramos um salto significativo no projeto da EdC. Se este nasceu com a tímida (embora decidida) pretensão de atender às necessidades concretas e imediatas daqueles membros do movimento que estavam em situação de vulnerabilidade econômica e social, agora encontramos o intento de influir nas esferas sociais e econômicas com a proposta de “humanizar a economia” e disseminar uma nova cultura: a “cultura do dar”.

Assim, no artigo de Hans Burckart, por exemplo, o projeto de economia de comunhão é apresentado como uma projeção cultural (para fora) daquilo que é vivido no interior da sua comunidade originária. Segundo o autor o projeto de Economia de Comunhão tem um alcance que ultrapassa a intuição originária, podendo ser considerada como uma alternativa econômica para a sociedade (BURCKART, 2002).

A projeção cultural da Economia de Comunhão está, ao nosso ver, associada à projeção mesma da sua fundadora, Chiara Lubich. De fato, a partir de 1995 Lubich recebeu inúmeros reconhecimentos civis e religiosos, de organismos internacionais, de estados, de universidades e de instituições

religiosas. Em muitas dessas ocasiões o discurso proferido por ela faz referências diretas à EdC, que é quase sempre apresentada como expressão cultural típica do seu carisma.

Lubich recebeu 16 doutorados *Honoris Causa*, dois dos quais em Economia. Recebeu dois reconhecimentos internacionais, o prêmio Unesco de Educação para a Paz, em 1996, e o Prêmio Direitos Humanos, do Conselho da Europa, em 1998. No Brasil, além da medalha de Honra ao Mérito da USP – Universidade de São Paulo, e dos doutorados *honoris causa* da PUC/SP e Universidade Católica de Pernambuco, ela recebeu a Ordem do Cruzeiro do Sul, honraria máxima da República. Tais reconhecimentos são um importante símbolo da amplitude da ação carismática na cultura, da qual a EdC figura como expoente.

O estudo publicado por Mario Pinto e Sergio Leitão aponta para a abrangência pretensiosa da EdC. Para esses autores a partir de uma ética fundada na espiritualidade cristã do Movimento dos Focolares, o projeto de Economia de Comunhão estabelece-se como uma alternativa de transformação da economia vigente a partir da mudança das práticas sociais, modalidades de gestão e fundamentos antropológicos do empreendimento empresarial (PINTO; LEITÃO, 2006).

Em vias de síntese, definimos a Economia de Comunhão como uma rede de pessoas e instituições comprometidas com a superação da desigualdade social a partir do paradigma antropológico cristão da comunhão, esta compreendida como princípio, meio e fim da própria atividade econômica empresarial. Esse projeto tem dimensões assentadas na prática da atividade empresarial, em estudos acadêmicos, numa dimensão espiritual e numa ampla rede de relacionamentos interpessoais.

A produção acadêmica da EdC perfaz, segundo os dados da ANPECOM¹¹, cerca de 50 trabalhos acadêmicos no Brasil, entre dissertações e teses, dos quais apenas um está no campo da teologia. A Economia de Comunhão conta com um centro de documentação acadêmica, sediado no

¹¹ ANPECOM – Associação Nacional por uma Economia de Comunhão – Organismo civil de coordenação e divulgação das ações da Economia de Comunhão, é também o ente jurídico que gere as doações dos lucros das empresas participantes do projeto e de outros entes, pessoas físicas e jurídicas, que sem uma adesão formal contribuem para a Economia de Comunhão. Os dados aqui enumerados foram retirados do site da ANPECOM, disponível em: <http://anpecom.com.br/> - acessado em 09/07/2017.

centro de formação do Movimento dos Focolares em Vargem Grande Paulista, região metropolitana de São Paulo.

Em 2017, ainda segundo a ANPECOM, estão sendo diretamente beneficiadas em ações de superação da vulnerabilidade econômica 113 pessoas no Brasil. Dessas pessoas 30 recebem bolsas de estudos, 21 recebem recursos para assistência médica, 7 para habitação e 55 para auxílio alimentação. Nesses números não estão contabilizados os empregados, colaboradores, parceiros e empresários das empresas de Economia de Comunhão. Também não estão contabilizados os empreendedores que receberam ajuda para montagem ou expansão/melhorias do próprio negócio.

Em termos econômicos, a abrangência da Economia de Comunhão é de difícil mensuração. Seria necessário contabilizar o faturamento anual das empresas aderentes ao projeto, e não somente o lucro partilhado, para que se tenha um dimensionamento mais preciso da sua inserção na economia brasileira. Ainda mais complexa é a mensuração da difusão dessa ideia em termos culturais e o real impacto da mesma numa mudança social abrangente. Aqui nos deparamos com a nossa limitação metodológica, já que este trabalho não tem como escopo delinear ou verificar quais aspectos da economia brasileira estão em mudança sob a influência da EdC, mas recolher a memória e escrever a história desse projeto.

4 EdC – HERMENÊUTICA, MEMÓRIA E HISTÓRIA DE UM EVENTO FUNDACIONAL

4.1 MÉTODO DE PESQUISA

O amor (*charitas*), aquilo que move o sol e as demais estrelas, como declama Dante, move também os seres humanos e a sua história. E o faz por meio da *Charis* e do *Charisma*, que estão presentes na história como forças motrizes da ação humana no tempo. Tempo, duradouro ou fugaz, cronológico ou psicológico, profano ou sacro. Tempo, que Le Goff define como matéria fundamental da história enquanto domado pela cronologia de um calendário e a busca de uma periodização inteligível à narrativa da história. (LE GOFF, 1990).

A noção de tempo adquire hoje muitas dimensões interpretativas por parte das ciências, da filosofia, da psicologia e da própria História como disciplina acadêmica. Essas múltiplas dimensões do tempo e a sua relação com a história interpela o investigador hodierno, impondo a este tarefas antes desconhecidas. Abrem-se, também, novas possibilidades do encontro entre as diversas áreas do pensamento. É o caso do estudo da memória, que leva Le Goff a afirmar que nos nossos dias “o tempo histórico encontra, num nível muito sofisticado, o velho tempo da memória, que atravessa a história e a alimenta” (LE GOFF, 1990).

A história é o terreno no qual as ações humanas se realizam e “a historicidade designa aquela constituição básica e própria do homem pela qual está situado no tempo precisamente como sujeito livre” (RAHNER, 1989). Também é na história que cada ser humano encontra aquilo que o precede, o próprio mundo, a cultura, as relações familiares e sociais, a economia e as formas de organização política que condicionam a sua liberdade e sem as quais uma história não é construída e as memórias não são constituídas em cada um de nós.

A história é o ambíguo terreno da liberdade e dos condicionamentos onde o sujeito humano realiza seus feitos e onde é tocado pela transcendência. É uma história o movimento das mentes e dos corações na direção da realização de gestos concretos sempre mais profundos de liberdade e gratuidade. É na história, enfim, que a mais absoluta manifestação de Deus, como afirma Von

Balthasar, se realiza na graça da encarnação do Verbo na pessoa histórica de Jesus de Nazaré (BALTHASAR, 2005).

Sob o olhar da fé cristã, prisma sem o qual a visão do gesto fundacional de Lubich ficaria distorcida, a história é vista como um movimento dirigido ao evento escatológico da manifestação de Cristo e do seu ato derradeiro onde, pelo Espírito, reunirá a si todas as coisas (Cf. Ef 1,10) e as portará à plenitude da comunhão com o Pai. A unidade, da qual a comunhão é como um seu sinônimo, é o ponto para o qual os acontecimentos no tempo estão endereçados.

Toda humana história, porém, é passível de uma interpretação, ela mesma sempre parcial e modelada pelo tempo na qual é narrada. Há pouco mais de vinte e cinco anos numa sala de um centro de formação do Movimento dos Focolares em Vargem Grande Paulista, região metropolitana de São Paulo, uma história foi iniciada, Chiara Lubich lançou um projeto, uma ideia econômica que depois foi chamada de Economia de Comunhão.

Todos os trabalhos lidos sobre a Economia de Comunhão datam a sua origem no dia 29 de maio de 1991 e a história da fundação da EdC é repetida quase sem variações, como um mito fundacional. Fala-se da ideia que Lubich tivera ao chegar ao Brasil e ver, ao cruzar a cidade de São Paulo, a profunda desigualdade que marca a estética da cidade: opulência coroada de espinhos. Sim, Chiara Lubich viu a cidade, intuiu algo e lançou uma proposta. Mas terá sido algo assim tão mágico e imediato? Essa história também é passível de uma explicação.

Em nossas pesquisas sobre a EdC e o Movimento dos Focolares um inspirador artigo de Bernhard Callebaut nos foi de grande luz. Afirma o autor que “a sociologia não pensa que as ideias caiam do céu [...] e as circunstâncias ajudam muito a plasmar a vida. Ideias e contexto são os dois fatores que se conjugam para chegar ao resultado final, e a história dos Focolares não faz exceção” (CALLEBAUT, 2010 tradução nossa).

Se as ideias caem do céu como chuva, na terra elas encontram as superfícies concretas que condicionam a direção que as águas tomarão e entram no ciclo no qual as primeiras são permeadas e modificadas pelas últimas. Aliás, a chuva é uma metáfora bíblica importante para indicar o envio do Espírito Santo e a ação de Deus na história, como apontado em Isaías 44,3 ou em Ezequiel 36,25, ou ainda, como a metáfora cara a muitos grupos pentecostais

contemporâneos, como chuva tardia que faz a vida renascer (Cf. Os 6,3; Zc 10,1; Jl 2, 23), ou como indicado na sequência litúrgica do dia de Pentecostes como água que lava e chuva que irriga a aridez.

Conceituamos anteriormente carisma como dom do Espírito e capacidade hermenêutica da realidade. Nesta capacidade os aspectos de intuição, criatividade, inovação, astúcia, ousadia e genialidade estão todos implicados e podem se manifestar extraordinariamente em situações específicas. Mas isso não exclui os aspectos de reflexão, múltiplas tentativas de respostas, debates, estudos e, principalmente, escuta atenta dos atores sociais em jogo. E, tratando-se de carisma segundo uma concepção teológica, escuta atenta do Espírito e leitura cuidadosa dos sinais dos tempos e do manifestar-se de Deus na história.

A intuição comunicada por Lubich em 29 de maio de 1991 tem precedentes ainda pouco explicitados, o que se faz necessário para que seja melhor compreendida. Aquele dia resta como marco, como momento de síntese e ponto de convergência de reflexões e vivências de Chiara Lubich e da comunidade focolarina, evento ao qual podemos nos aproximar para nele descobrir as raízes carismáticas que sustentam a EdC.

Pensadores como Ricoeur (2007), Nora (1993), Le Goff (1990) apontam que as comemorações jubilares são ocasiões privilegiadas da fricção entre memória e história. De igual modo Lisboa nos afirma que os aniversários redondos (os jubileus de prata, de ouro, etc.) produzem em nossos dias um consenso de que essas datas sejam festejadas, de modo que essas celebrações se tornam lugares da memória, onde esta e a história se entrelaçam na produção material e simbólica que marca o ato de celebrar (LISBOA, 2008).

Em 2016 celebrou-se os vinte e cinco anos do lançamento da EdC, jubileu de prata celebrado em diversas ocasiões, sendo a mais significativa a audiência com o Papa Francisco, em 04 de fevereiro de 2017. Nosso trabalho se insere no bojo dessas comemorações, colhendo o momento de revisão da história típico dos atos jubilares para com o auxílio da memória coletiva oferecer uma possibilidade de leitura das raízes da Economia de Comunhão.

Assim sendo, seguimos do método iniciado por Maurice Halbwachs, o qual que nos permitiu recolher a memória coletiva do Movimento dos Focolares. Nos foi possível, ao lado da memória da comunidade carismática, recolher a sua história naqueles componentes factuais e narrativos, que configuraram a

identidade do grupo enquanto tal e o seu legado para a posteridade. Realizamos a nossa pesquisa colocando lado a lado os dados do levantamento histórico-documental e aqueles colhidos nos relatos orais registrados no decorrer da pesquisa.

A citada obra de Halbwachs, donde extraímos o nosso método referencial, está inserida na tradição sociológica durkheimiana, com sua conhecida tendência para um determinismo social. Desse modo, a concepção de memória elaborada por Halbwachs é a de que essa é algo eminentemente coletiva, social. Encontramos assim uma certa influência da ideia de “fato social”¹² presente na obra de Émile Durkheim, o qual pressupunha a existência de realidades sociais objetivas e externas aos indivíduos, operando coercitivamente sobre estes.

A ideia de externalidade de um constructo social atuante sobre o indivíduo é fundamental para entender a perspectiva de Halbwachs, para quem toda memória é por excelência coletiva. Para esse autor, a memória (mesmo a chamada individual) é um resultado particular da influência de diversos grupos sobre o indivíduo, que articula tais influências de modo singular em relação a outras pessoas (HALBWACHS, 1990).

Nos termos referidos por Halbwachs, a memória é uma realidade dinâmica e dinamicamente produzida no entrecho das relações subjacentes aos grupos sociais nos quais as pessoas estão inseridas. É na dinâmica comunitária que a memória se faz. Resulta daí a afirmação de que toda memória é coletiva. Conforme afirma o autor:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990).

A afirmação acima é sintomática da posição de Halbwachs quanto à construção coletiva da memória. Ao falar dessa construção, o autor não defende

¹² Sobre o conceito de “fato social” ver DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins fontes, 1999.

a tese de que somente fatos vividos coletivamente compõem a memória dos indivíduos. A sua posição é de que somos seres “povoados por outros seres”, pelos grupos dos quais participamos, desde a família até o grupo social mais amplo, e é nessa relação que nos constituímos como sujeitos e que as nossas memórias subjetivas se formam.

Fundamentamos neste aspecto metodológico a possibilidade de indagação a pessoas específicas que participam de uma comunidade para que a memória coletiva dessa mesma comunidade seja acessada. E entendemos que a coletividade dessa memória independe da quantidade de indivíduos que forneçam suas lembranças, mas depende diretamente da posição relacional que esses mesmos sujeitos tenham no grupo social. Isso significa que no nosso entender há pessoas que são testemunhas memoriais privilegiadas quando se trata da memória coletiva de um grupo e essas testemunhas são aquelas pessoas cuja inserção na comunidade seja marcada pela longa duração das relações estabelecidas.

A importância da obra de Halbwachs está na originalidade de apontar os aspectos coletivos da memória, em detrimento à posição dominante, na época como ainda hoje, de que essa seria algo puramente individual, de natureza psicológica. O autor, ao contrário, demonstra que fatores sociais concorrem para a (re) elaboração da memória, que embora expressa por uma pessoa singular é coletiva porque o meio e as relações estabelecidas por essa pessoa condicionam o seu modo de rememorar.

Ao destrinchar as relações entre memória e história, o autor abre novos horizontes para a história como disciplina, que em seus desenvolvimentos posteriores resgatará também a memória como fonte da história. Nessa esteira insere-se o historiador francês Jacques Le Goff, para quem as ciências sociais, notadamente a sociologia e a antropologia, contribuíram para alargar o espectro de trabalho do historiador, especialmente elaborando novos métodos e ampliando a noção de “documento” como fonte da história. Reintroduziu-se, assim, a história oral e a memória coletiva como aspectos importantes para a história como disciplina científica.

Le Goff traz uma importante perspectiva de trabalho com os aspectos da memória e da história ao estabelecer como a relação entre esses dois se dá. Para ele a memória alimenta a história e a história é fonte de memória. Há, no

entanto, um papel de relevo da história (como disciplina científica, note-se): “A história deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros” (LE GOFF, 1990).

Isso significa que quando falamos de história há que se falar de um compromisso com a verdade, com a imparcialidade e a honestidade do historiador. Tais aspectos, no entanto, não se inserem numa tradição acadêmica que pressupõe a neutralidade do sujeito pesquisador, nem mesmo uma inocuidade dos objetos pesquisados, a modelo das ciências naturais. Diz sobretudo de um compromisso crítico do próprio pesquisador em relação à própria ciência produzida e aos objetos estudados. Quando se trata de memória e história, Jacques Le Goff nos adverte de dois aspectos importantes para essa postura crítica intelectual.

Em relação à memória, há que se considerar as relações de poder estabelecidas nos grupos sociais, relações estas que extravasam o mero controle das condições do presente, mas influenciam o futuro e a memória futura do grupo social, escolhendo ou privilegiando quais aspectos memoriais restarão e quais documentos são produzidos para a história.

Em relação à história, e especialmente, à fonte documental escrita da história Le Goff novamente nos chama a atenção para a relação de forças estabelecidas por ocasião da elaboração do documento, como tais documentos influenciam a memória e como cabe ao pesquisador eleger quais deles irão adquirir o status de testemunha da história.

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa [...]. A intervenção do historiador que escolhe o documento, extraindo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos "neutra" do que a sua intervenção (LE GOFF, 1990).

Os parágrafos acima apontam para um desenvolvimento da ideia de memória coletiva no campo da história, disciplina esta que enriqueceu a discussão sobre a memória e sua relação com a história, acrescentou a noção de documento e estabeleceu, conforme vimos da elaboração de Le Goff, critérios para o uso dos mesmos.

Apropriadmo-nos neste trabalho das perspectivas apontadas acima e buscamos, ainda, um outro desenvolvimento da teoria de Maurice Halbwachs, desta feita na Psicologia social. Se na teoria halbwachiana a memória de cada indivíduo é particular não tanto pela singularidade que lhe é própria como pessoa humana, mas pela combinação peculiar de relações sociais do qual participa e de memórias coletivas as quais está sob influência, encontramos na Psicologia social uma melhor colocação dessa questão.

O Psicólogo Celso Pereira de Sá aponta que a apropriação feita pela Psicologia Social do conceito de memória coletiva possibilitou uma revisão crítica seja dos aspectos psicologizantes da ideia de memória (presente em Bergson e Freud, por exemplo), seja do aspecto sociologizante dessa mesma ideia, tal qual apresentada por Halbwachs (SÁ, 2007).

O referido psicólogo aponta um aspecto que distingue a apropriação da feita pela psicologia para o conceito de memória coletiva. É o fato de que a concepção de memória como um simples atributo do grupo ou da sociedade não é uma forma adequada de conceber o papel dos sujeitos. Sá defende, assim, a “proposição de que, em última análise, são as pessoas que se lembram, embora a forma e boa parte do conteúdo das suas memórias sejam socialmente determinadas, pelos grupos, pelas instituições, pelos marcos mais amplos da sociedade, por recursos culturalmente produzidos, dentre os quais se inclui a própria linguagem” (SÁ, 2007).

Foi essa também a concepção adotada neste trabalho. Sem excluir os aspectos da coletividade e relativa externalidade da memória em relação aos sujeitos, admitimos que são as pessoas quem produzem essas memórias e que estas o fazem de modo peculiar, segundo características que lhes são próprias. Embora próprias, não significa que sejam subjetivistas, pois como dito por Sá, a forma e os conteúdos lembrados são em grande medida apropriações daquilo que é socialmente veiculado.

Com esta perspectiva adotada é que nos permitimos a utilização da técnica de pesquisa dos relatos orais como meio para acessar a memória coletiva do grupo, tendo presente que a rememoração é uma reconstrução no presente de um passado marcado por condições sociais que permitiram ou não, por meio dos processos de socialização, a preservação de certas memórias e representações da história do grupo.

4.2 TÉCNICAS DE PESQUISA UTILIZADAS

A comunidade, lugar de relações por excelência, é também lugar de memória. Por essa razão nos aproximamos da comunidade dos Focolares, lugar memorial onde foi gerada a EdC e indagamos a membros dessa comunidade sobre a sua história pessoal, a relação estabelecida com o movimento, as lembranças e vivências referentes às questões sociais, à desigualdade, a pobreza, às problemáticas de natureza política e econômica.

Como técnica de pesquisa para o registro da memória coletiva realizamos entrevistas individuais, guiadas por questionário semiestruturado que se encontra anexo a esta dissertação. Foram realizadas cinco entrevistas, que foram gravadas em meio digital, perfazendo um total de nove horas e quarenta e seis minutos de gravação. Admitimos que os relatos colhidos não são lembranças de uma vida individual, mas memórias coletivas construídas na relação da pessoa depoente com o grupo do qual faz parte. Sendo assim a própria narração dos fatos, ainda que pessoais, está marcada pela elaboração e reelaboração do grupo, seja por meio dos discursos seja por meio das práticas desse mesmo grupo ao longo do tempo.

Seguindo a tradição metodológica das ciências sociais, os relatos orais foram transcritos como forma de assegurar a base documental para a nossa pesquisa e a assertividade das proposições utilizadas na análise dos dados colhidos. A transcrição resultou em cerca de 120 páginas de texto, arquivadas em meio digital. A partir do texto escrito e com o auxílio do programa Atlas TI v. 8.0 foram identificadas categorias de análise do texto, a partir das quais

identificamos coincidências nas narrativas dos entrevistados acerca de fatos históricos ou relações com atores sociais específicos.

Em atenção às orientações do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa, naquilo que diz respeito a pesquisas com entrevistas, o nosso projeto foi submetido à análise do Conselho de Ética da PUC/PR, por meio da Plataforma Brasil, em 16 de novembro de 2016, sob o número de protocolo 62097716.5.0000.0020, tendo sido aprovado em 20 de março de 2017, ocasião a partir da qual realizamos a pesquisa de campo.

Conforme a indicação metodológica feita por Le Goff, antes reportada, as relações de poder são um fator importante na constituição dessas memórias. Por essa razão escolhemos cuidadosamente os sujeitos entrevistados. A partir de nossas leituras prévias acerca da EdC e do Movimento dos Focolares identificamos algumas categorias sociais de sujeitos que poderiam fornecer informações relevantes da memória coletiva do próprio grupo. Escolhemos as seguintes categorias: sacerdotes católicos, empresários aderentes à EdC, intelectuais membros do Movimento dos Focolares e pesquisadores da EdC e pessoas que tenham recebido ajuda financeira. Para tanto nos utilizamos de duas técnicas para identificação das pessoas.

A primeira técnica foi levantar a partir da documentação disponível o nome de pessoas que ainda estejam vivas e atuantes no Movimento dos Focolares. Nessa mesma documentação percebemos que haviam nomes muito frequentes, o que nos levou a selecioná-los. Dois entrevistados foram selecionados dessa maneira, um homem e uma mulher, ele sacerdote e ela socióloga de influência na comunidade.

A segunda técnica de identificação do participante foi a seleção dos mesmos nas reuniões promovidas pela EdC na cidade de Curitiba, das quais este pesquisador participou. Nessas reuniões foram observados os diversos atores do projeto e selecionados dois participantes, um homem e uma mulher, um deles empresário da EdC e outro alguém que tenha sido beneficiado do ponto de vista financeiro de alguma ação promovida.

Houve também elemento surpresa na pesquisa, uma entrevista que não estava prevista. O nome do entrevistado não estava citado na documentação recolhida e, por morar em outra cidade, não o conhecemos nas reuniões mensais da EdC em Curitiba. Encontramos esse participante no Centro Mariápolis Santa

Maria, centro de formação do Movimento dos Focolares na região metropolitana de Recife – PE onde realizávamos uma outra entrevista. Fui recebido e hospedado em sua casa, onde nos conhecemos e ele se apresentou como um dos pioneiros do Movimento dos Focolares no Brasil, vindo da Itália na década de 60. O próprio entrevistado se ofereceu a participar da pesquisa indicando-me que daquele grupo inicial de focolarinos vindos da Itália ele é o único ainda vivo. A sugestão foi obviamente acatada.

Quanto ao aspecto histórico da nossa pesquisa, utilizamos fontes escritas e documentais produzidas pelo Movimento dos Focolares e, de modo especial, produzidas por sua fundadora, Chiara Lubich. A pesquisa documental foi realizada de três maneiras distintas. A primeira e principal fonte foram os arquivos físicos existentes nas casas sede do Movimento dos Focolares no Paraná, cujo acesso foi disponibilizado a este pesquisador pelos responsáveis desse movimento no estado.

A segunda fonte para a pesquisa documental foram as bases de dados virtuais mantidas pelo Movimento dos Focolares na *web*. A primeira delas, de acesso público, foi a página *web* do Centro Chiara Lubich¹³, instituição responsável pela gestão e preservação do acervo documental produzido por Chiara Lubich e que publica fotos, vídeos e textos dela.

Outras duas bases virtuais utilizadas foram o repositório denominado *Centro Santa Chiara*¹⁴ e o repositório *Indy – Focolare Movement international documents for you*¹⁵, ambas as bases são repositório multimídia com acesso restrito a usuário previamente cadastrado. Este pesquisador teve acesso autorizado às bases de dados pelas lideranças regionais do Movimento dos Focolares.

Dentre as fontes documentais encontradas nos arquivos físicos, selecionamos e foram analisados relatórios de atividades, cartas circulares, discursos, cartas de membros que tenham sido endereçadas às lideranças e que discorrem sobre questões ligadas à economia, anotações, cadernos com material de formação para os membros e correspondências transmitidas por fax.

¹³ O site do Centro Chiara Lubich é: <http://www.centrochiaralubich.org>

¹⁴ O site desse repositório é: <https://cscmedia.assetbank-server.com/assetbank-cscmedia/action/viewHome>

¹⁵ <http://indy.focolare.org/>

A pesquisa documental nos arquivos dos Focolares desconsiderou toda correspondência que estivesse previamente caracterizada explicitamente como “confidencial” ou “sigiloso” na própria organização do arquivo. Também foram desconsideradas correspondências pessoais ou que não tenham tido autoria coletiva. Consideramos anotações anônimas que foram encontradas nos arquivos pesquisados.

É relevante notar que dentre as cartas arquivadas pelo Movimento dos Focolares encontramos um estilo de escrita muito peculiar e mesmo uma modalidade de correspondência única. Encontramos comumente cartas que são de autoria coletiva, onde um grupo de pessoas, normalmente um pequeno grupo de formação de membros do movimento, ou mesmo uma pequena comunidade escreve ao Focolare, isto é, àqueles membros consagrados do movimento que moram numa comunidade de vida, na casa específica que na estrutura do movimento funciona como sua sede.

Tais correspondências possuem um esquema literário próprio, onde se descreve a circunstância em que se escreve, são partilhadas de modo mais ou menos breve alguma experiência de vida de algum membro e onde, finalmente, se fala da comunhão de bens realizada, se detalha os valores e a destinação do dinheiro. Além disso, há uma linguagem específica, típica dos Focolares, com termos e expressões usadas no movimento, algumas em língua italiana, outras estrangeirismos igualmente derivados do italiano.

A título de exemplo temos a palavra Vermelho. A partir de 1954 Chiara Lubich passou a designar os aspectos da vida cotidiana e espiritual segundo as cores do arco-íris, delimitando para cada uma das sete cores um aspecto espiritual e um aspecto prático. Assim, sob a cor vermelha, primeira do arco-íris, temos tudo aquilo que diz respeito à comunhão dos bens, à economia e ao trabalho. A identificação desse vocabulário é essencial para o entendimento da documentação produzida pelos Focolares em âmbito interno. No caso da palavra exemplificada, a semântica a ela atribuída é de suma importância para este trabalho.

Ainda no que diz respeito ao aspecto documental, encontramos nos arquivos pesquisados diversos volumes de diários atribuídos a Chiara Lubich. Por meio desses diários, Lubich comunicava às comunidades espalhadas pelo mundo a própria experiência espiritual, as suas intuições e pensamentos. Nota-

se que essa é uma documentação importante na constituição da memória do grupo, além de demonstrar a ascendência que a líder carismática possuía sobre a comunidade e como essa ascendência era exercida, notadamente pelo exemplo de vida registrado em forma de diários.

O exame desses diários exigiu o conhecimento em língua italiana, visto que era a língua na qual Lubich se comunicava e na qual as comunidades dos Focolares, em seus núcleos mais restritos, conservou grande parte dos seus discursos, diários, escritos espirituais, além de vasto material audiovisual.

Dois diários específicos foram fundamentais na nossa investigação histórica. O primeiro deles é o registro das viagens de Chiara Lubich ao Brasil nos anos de 1964 e 1965. Tal escrito, publicado originalmente em 1985, foi editado e publicado em português no Brasil no ano de 1991, ano da fundação da EdC. Temos nessa publicação um precioso exemplo de gestão da memória por parte do grupo estudado. Isso porque nesse documento, especialmente nos trechos concernentes à viagem realizada por Lubich em 1964 ao Recife, estão descritas as suas primeiras impressões do Brasil, onde Chiara registra o próprio mal-estar ao ver a profunda desigualdade social, a pobreza e a miséria na cidade do Recife. Ali registra-se, pela primeira vez, o olhar da líder carismática sobre a pobreza no Brasil.

Esse diário é referido em outras publicações sobre a história do Movimento dos Focolares no Brasil, donde se depreende a sua relevância como documento histórico. Alguns episódios relatados nesses diários, bem como a sua existência, também foram evocados pelos depoentes nas entrevistas realizadas, evidenciando, assim, aquele aspecto onde memória e história se confirmam (ou se corrigem) a partir do confronto entre a fonte documental e aquela memorial.

O segundo diário utilizado é aquele que trata da viagem de Chiara Lubich ao Brasil em maio de 1991, ocasião no qual lançou a economia de comunhão. A esse diário tivemos acesso à sua versão em português e em italiano. Todos os entrevistados fizeram referência a esse diário, demonstrando que o mesmo teve ampla difusão no seio do movimento dos Focolares.

Outras fontes documentais utilizadas foram os discursos públicos de Chiara Lubich e outros textos, materiais de formação comunitários, relatórios descritivos de atividades comunitárias, material de divulgação do movimento e do projeto de EdC, dentre outros documentos elaborados por Chiara Lubich e

outros membros do movimento que tenham tido alguma posição de destaque ou de governo na comunidade por considerarmos que tais pessoas tiveram um papel importante na condução e na manutenção da coesão do grupo.

4.3 29 DE MAIO DE 1991 – “A BOMBA”

O primeiro registro de relato oral da nossa pesquisa traz de forma cristalina a importância do dia 29 de maio de 1991 como ponto de partida. Esse dia está marcado na memória coletiva dos Focolares como “o dia da bomba”, a EdC é a bomba que explodiu naquele dia. Antes mesmo que qualquer pergunta lhe fosse dirigida o entrevistado 1 assim se expressiu: “Foi batizado como sendo a bomba, né? A bomba em São Paulo... essa concepção de Chiara com essa intuição, não é? da expressão da coroa de espinhos ao redor de São Paulo ela intuiu esta necessidade de... não é por falta de bens é por falta de comunhão” (ENTREVISTADO 1)

A narrativa de uma história traz consigo o ato de rememorar, tornar presente aquilo que era pretérito e nesse presente interpretar o passado num encadeamento narrativo lógico, dotado de sentido e aderente à realidade factual, mas não restrita a esta. A nossa narrativa evoca o dia 29 de maio de 1991 e o interpreta como um evento fundacional ligado intimamente a uma série de outros eventos e fatos de uma precedente história de quase cinquenta anos.

No desvelamento desses episódios a narrativa fundacional que Chiara Lubich nos oferece é de suma importância. Tomamos, assim, a transcrição da sua intervenção oral no encontro realizado na data referida como ponto de partida da nossa investigação histórica. Essa intervenção foi registrada em áudio e vídeo e dela tivemos acesso ao vídeo, à sua transcrição em língua italiana e a transcrição da tradução simultânea em português, a qual utilizamos como documento base para a nossa análise.

O evento aconteceu em Vargem Grande Paulista, cidade da região metropolitana de São Paulo, mais precisamente no centro de difusão do Movimento dos Focolares que à época se chamava Mariápolis Araceli, onde se

realizava um encontro com membros da comunidade, advindos de várias partes do Brasil para o encontro com a fundadora. Os registros documentais dão conta que estavam presentes cerca de 650 pessoas. Nesse evento realizou-se um momento de perguntas e respostas, forma típica de diálogo estabelecida por Lubich com os participantes do movimento por ela fundado. Os presentes perguntavam, normalmente, questões previamente preparadas e endereçadas à fundadora. E ela respondia às vezes de maneira espontânea, às vezes seguindo um texto preparado.

A um certo ponto Chiara Lubich mesma anuncia que responderá a uma pergunta que ela considera central para aquele momento. O seu discurso evidencia o significado fundacional que ela doa ao momento e, ao mesmo tempo, demonstra a expectativa gerada ao seu redor. Disse ela:

E agora segue-se uma pergunta que deveria ser central. É uma pergunta que exige uma resposta bastante longa e uma grande unidade para que eu possa dizer realmente tudo o que tenho no coração. Trata-se de fato do núcleo central desta minha estadia aqui, entre vós; daquilo que a meu ver o Senhor, o Espírito Santo, amadureceu nestes dias, em mim, em dom Foresi, nos e nas capozonas, em Ginetta, em Volo, e nos outros naturalmente, mas sobretudo no nosso coração. Em parte, ou tudo, já foi comunicado também a vocês através do diário que escrevo dia após dia e que já enviámos a todas as zonas levando uma enorme alegria a toda a parte. Mas eu gostaria, dado que estamos no lugar onde as coisas estão a ocorrer, de vos explicar tudo muito bem e detalhadamente (LUBICH, 1991b).

Essa introdução se constitui, na verdade, como um documento essencial do modo de pensar e operar de Lubich e das relações estabelecidas na comunidade. Os níveis de comunicação e, portanto, de construção da memória coletiva estão claramente postos nesse excerto. Primeiro Chiara mesma exige da sala empatia e escuta, aspectos descritos por ela sob o termo *grande unidade*, para que ela mesma possa enunciar algo profundo. A linguagem de Lubich aqui é marcada pela mobilização da atenção dos ouvintes por meio do afeto e pela evidenciação da sua posição de líder carismático. Aquilo que se deseja comunicar, no entanto, é algo que não pertence ao líder, não é uma sua ideia, mas *aquilo que o Senhor, o Espírito Santo fez amadurecer*. Um segundo

elemento, assim, é o da mediação. Chiara Lubich se coloca e ao mesmo tempo é identificada como mediadora de uma relação vertical com Deus. De igual forma, ao evocar outras lideranças da própria comunidade (Foresi, Ginetta, Volo), ela assume a mediação também de uma relação horizontal, pretende falar em nome dessas outras pessoas.

Halbwachs evidenciava como nossas lembranças não são puramente individuais, mas que somos habitados por outros, os quais compõem nossas memórias. Aqui está também evidenciada a rede relacional à qual Lubich estava ligada, o que nos abre uma janela sobre as relações de afeto, de poder, de submissão, de companheirismo (e quiçá quantos outros elementos!) que a levam a nomear as pessoas antes mesmo de comunicar aquilo que deseja.

E, por fim, Chiara nos adverte que registrou tudo em um diário que fez divulgar. Há uma preocupação com o registro e com a disseminação da própria experiência carismática. Nesses diários encontramos a estreita relação entre a documentação histórica e a construção da memória coletiva. Le Goff (1990) afirma que o documento é produto da relação de forças que detém o poder. Na constituição de um documento e na elaboração da memória o poder não se refere somente ao presente, mas à influência futura sobre o grupo.

Assim encontramos na referência direta aos diários o desejo de transformá-los em fonte autorizada ao pensamento da fundadora, deliberadamente exercendo sobre as gerações futuras o controle sobre os elementos memoriais constitutivos do ato fundacional. De fato, três entrevistados disseram que acompanharam a viagem de Chiara por meio dos seus diários. Dois desses entrevistados estavam fora do país, um em Portugal e outro na Itália. Um único entrevistado não citou os diários, mas o seu relato repete diversos elementos contidos nesses escritos.

Retomemos a transcrição do discurso que temos como fundacional. Feita a introdução por Chiara, então se passa à pergunta que lhe fora endereçada:

Caríssima Chiara, a notícia da 'bomba'¹⁶, que explodiu há alguns dias, fez-nos exultar de alegria suscitando em todos nós um desejo imenso

¹⁶ A Economia de Comunhão foi nomeada como “a bomba”, numa referência ao impacto provocado pela ideia nos membros do Movimento dos Focolares no período. De fato, está amplamente documentado que muitas pessoas, inclusive Chiara Lubich, referia-se assim à EdC. Essa referência também está presente

de adesão total e a vontade de fazermos imediatamente qualquer coisa a fim de que a realidade, que nos fizeste entrever, se possa encarnar o mais depressa possível. Queres acrescentar qualquer coisa e sobretudo que conselho nos darias para 'fazermos bem as coisas de Deus'? (LUBICH, 1991b)

Entusiasmo, doação, sentimento de sacralidade, adesão totalitária e gratuidade. A pergunta evolve tudo isso. Retirada do contexto parece não se referir à economia, mas a uma experiência exotérica e mágica. Ao contrário, nessa pergunta se dá o encontro entre carisma e economia num ponto nefrágico: a desigualdade social. A partir desse ponto Lubich detalha a sua intuição desdobrando a rede de relações constituídas ao longo dos anos, rememorando experiências vividas, ressignificando intuições de outrora.

Traz à baila anseios seus e de outrem, exprime reflexões que fizera, inspira-se no magistério pontifício, ruma as escrituras, em especial as palavras dos Atos dos Apóstolos, lembra de leituras teológicas. Tudo isso Chiara Lubich recompõe e sintetiza na ideia-força de comunhão, adjetivo que acrescenta à economia para apresentá-la como lugar de atuação do carisma. A transcrição do discurso é a que segue:

Olhem caríssimos, devemos reportar-nos a uma ideia que a meu ver foi uma inspiração. E esta minha convicção é partilhada, creio, também por Dom Foresi e pelos outros focolarinos mais maduros. Foi uma inspiração que o Espírito Santo nos mandou, creio exatamente há trinta anos, provavelmente em 1961. Foi uma inspiração que tivemos na Suíça [...]. Um dia fomos a Einsiedeln. Einsiedeln é uma cidade suíça famosa porque é o santuário mariano mais importante de toda a Suíça. [...] Observando víamos realizado o ideal de São Bento, que era "Ora (isto é: reza) et labora (ou seja, trabalha)", porque havia a majestosa igreja no centro onde os frades rezavam e à volta todos os campos onde trabalhavam, além das casas onde estudavam. [...] Nós observávamos e admirávamos quanto os santos, passados séculos, séculos e séculos, continuam vivos nas suas realizações. Foi então que a certa altura [...] pareceu-me compreender que Deus queria também de nós uma realização um pouco parecida com aquela. De fato a abadia parecia uma pequena cidade, de tão grande que era. Deus queria que construíssemos também nós uma cidadezinha, mas não como aquela. Ele queria uma verdadeira e autêntica cidade, com casas, sobretudo pequenas, mas também com algumas maiores, com pavilhões, com chaminés de fábricas, indústrias e empresas.

nas entrevistas realizadas, bem como no material de divulgação mais antigo da Economia de Comunhão. Entre os membros do movimento dos Focolares é comum se referir à gravação do discurso ora analisado como "o vídeo da bomba".

Portanto em primeiro lugar, para que se compreenda bem o que vou dizer, queria descrever-vos esta que, a nosso ver, foi uma primeira inspiração. (LUBICH, 1991b)

Chiara parece esquematizar em linha cronológica aquilo que de algum modo a conduziu a pensar a Economia de Comunhão. Aqui evoca uma lembrança da década de 60, onde inspirada nas realizações de um antigo carisma, aquele beneditino, que marcou a vida cultural, política e econômica da Europa, intui que o seu carisma também deveria realizar algo. A intuição dela era que haveria de nascer pequenas cidades, com casas e chaminés de fábricas. As “cidades” o Movimento dos Focolares começou a fundar já a partir de 1964. A primeira delas na Itália chamada Loppiano. A primeira no Brasil por volta do ano de 66, em Igarassu, Pernambuco, e no mesmo ano em Vargem Grande Paulista, São Paulo. Esta última, à época chamada Mariápolis Araceli, é o lugar físico onde Chiara realizou esse discurso. Ela via, portanto, a intuição da cidadezinha realizada. Faltavam, porém, as chaminés das fábricas.

Interessante notar que a intuição de Lubich em um lugar mariano de peregrinação não é algo etéreo, mas algo muito concreto. Não fala da Jerusalém celeste ou de uma cidade santa a realizar-se no tempo escatológico, mas fala de cidade como as que via no contexto histórico da reconstrução da Europa do pós-guerra. Uma cidade humana marcada inclusive com os símbolos do desenvolvimento no século XX. Uma cidade com casas, escolas, empresas, fábricas e chaminés, realização institucional de um carisma espiritual. Mas o espiritual – afirma Ciardi – “não se contrapõe ao vivido histórico concreto, não é avulso da realidade humana em cada uma das suas dimensões” (CIARDI, 2010).

Já tivemos a oportunidade de descrever como a experiência carismática de Chiara está marcada pela tensão entre a contemplação mística e a realização cotidiana, mesmo nos momentos de maior teor contemplativo, como a experiência de 1949, a cotidianidade dos afazeres domésticos está presente. Ela mesma expressiu essa tensão com a expressão “atingir a mais alta contemplação e permanecer unido a todos, homem ao lado do homem” (LUBICH, 1983).

O primeiro elemento elencado por Lubich, então, foi esse de uma realização institucional, fazer nascer cidades completas, inclusive com empreendimentos empresariais, que fossem marcadas pelo carisma e que se

perpetuassem como expressão cultural e histórica da mesma forma que a abadia beneditina é memorial do *Ora et Labora* de São Bento. O segundo aspecto é também cultural e foi descrito assim:

Precisamente nestes dias saiu na Itália um livro de um padre, que também é sociólogo e investigador. O livro chama-se: "Os Protagonistas de hoje"¹⁷, referindo-se aos Movimentos. Os protagonistas para ele são os Movimentos. Os Movimentos na Igreja hoje seriam protagonistas. E, ao dizê-lo, fala muitas vezes também do Movimento dos Focolares. A mim impressionou-me um conceito que ele apresenta. Trata-se de um conhecedor da situação humana e religiosa atual e diz: "Certas realizações feitas por estes movimentos indicam a possibilidade de existência, entre o comunismo e o capitalismo, de uma terceira via". (LUBICH, 1991b).

Aqui Chiara Lubich deixa transparecer uma característica sua e da comunidade que fundou. Ela conhecia a produção teológica do seu tempo e dela se alimentava. Lia com afincado aquilo que se dizia a respeito do Movimento dos Focolares, como afirma no excerto acima. Mas sobretudo, reflete também a partir da teologia. O livro a que faz referência é do teólogo italiano Bruno Secondin (vide nota) e foi lançado em abril de 1991. Nessa sua referência encontramos os sinais das interpelações que ela, pessoalmente, mas também o Movimento dos Focolares, recebia por parte de teólogos e outros intelectuais de fora do círculo carismático.

Nos diários escritos naquela ocasião da sua visita ao Brasil encontramos essa reflexão de Chiara sobre o escrito de Secondin ainda não associada à EdC. Ali está colocada, pela primeira vez, a ideia de comunhão na liberdade, que caracterizaria o projeto nascente. Vemos assim o compor-se de um pensamento a partir de reflexões e vivências que se vão integrando. Chiara, ao visitar a Mariápolis Araceli revê a própria história e revisita a lembrança da ida a Einsiedeln, lugar beneditino que nela suscitou o desejo de fundar cidades novas.

¹⁷ Trata-se do livro *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa* do teólogo italiano Bruno Secondin, cujo lançamento ocorreu em abril de 1991, um mês antes dessa referência feita por Chiara. Note-se que Chiara erra o nome do livro, erro este que foi mantido pela tradução simultânea para o português. Encontramos a referência correta em notas acrescentadas posteriormente, provavelmente pela secretaria pessoal de Chiara Lubich, antes da disponibilização do texto para os membros do Focolares.

Agora ela reinterpreta sua memória à luz da teologia. O diário é do dia 24 de maio de 91:

Eu li num livro (*I Protagonisti di oggi*, de Bruno Secondin) que certas realizações concretas dos novos Movimentos manifestam uma terceira via para onde a história tenderia após o comunismo e o capitalismo: uma via de comunhão na liberdade. E, entre outras coisas, também as nossas Mariápolis (mencionadas ali) seriam uma comprovação. Assim nos veem de fora. Mas não é mal e não está errado, sobretudo pensando a um possível desenvolvimento futuro: cidades de Deus que se encarnam nas cidades terrenas modernas, cidade piloto para as novas décadas. Cidade onde Deus reina. Por isso, é preciso um palácio, uma igreja... e que se veja: um retorno à aldeia, ao vilarejo, à cidadezinha, onde a igreja predomina, é central. Um retorno, pelo menos arquitetônico, mas onde toda a cidade é igreja, onde todos os habitantes são cidadãos do Reino. Então sim, poderemos esperar numa cidade do homem, verdadeiramente humana. (LUBICH, 1991a).

Em outros discursos proferidos por Chiara Lubich encontramos referências a grandes nomes da teologia europeia, tais como Karl Rahner, Yves Congar e, talvez o mais citado, Hans Urs Von Balthasar. Difícil seria mensurar a abrangência da influência desses teólogos no seu pensamento. Ainda mais difícil seria delinear como a teologia destes moldou a identidade e a memória dos Focolares. Mais fácil, porém, é identificar a aproximação típica que Lubich fazia desses pensadores. No trecho a seguir percebemos que de fato houve uma apropriação do pensamento de Secondin por parte de Lubich, no entanto, essa sua apropriação é feita para confirmar ideias anteriormente expressas, como no trecho a seguir:

Estas palavras fizeram-me uma certa impressão, porque me lembraram o que eu dizia há muitos anos, no princípio do movimento gen¹⁸, quando lhes explicava a espiritualidade [...]. Eu dizia: nem capitalismo nem comunismo, mas algo animado pelo cristianismo; aliás nós dizíamos: "mas cristianismo!", pretendendo referir-nos ao campo social, é lógico. Fez-me recordar isto: esta terceira via. A mim, esta

¹⁸ Com o termo Gen Chiara se refere aos jovens dos Focolares, que constituem na estrutura do movimento um setor específico. Gen é a abreviação da expressão italiana *generazione nuova*.

expressão, relacionando-a com o que eu dissera aos gen há uns vinte anos, fez-me de fato uma certa impressão. (LUBICH, 1991b).

Há um certo estupor de Chiara diante daquilo que ela mesma dissera e que depois via ser confirmado por um teólogo alheio ao seu grupo. E ela se utiliza da pretensa autoridade dessa palavra para confirmar o que dissera como sendo uma inspiração de natureza divina. A ênfase, no entanto, está num aspecto que é marcante na auto compreensão da EdC e ao qual já aludimos, que é a negação da polarização e a busca de uma via média. O que impressionou Lubich e que passa a compor o imaginário e a construção identitária do grupo é um não alinhamento, ao menos a nível de pensamento, com o comunismo (enquanto sistema econômico e paradigma de pensamento) e o capitalismo (na centralidade do lucro e no pensamento liberal individualista).

Na verdade, mais que comunismo e capitalismo está em jogo o embate ideológico, de visões de mundo e práticas políticas que marcaram a segunda metade do século XX e que no Brasil do início da década de noventa começou a se solidificar em duas correntes político-partidárias distintas, de esquerda e de direita. Vale lembrar que a economia brasileira vinha da traumática década de oitenta e todas as suas mudanças no padrão monetário. O ano de 1990 está marcado pelos planos econômicos do governo Collor e por sua abertura econômica de matriz neoliberal.

A EdC nasce no bojo de profundas mudanças econômicas no Brasil e antes da estabilização alcançada pelo Plano Real, em 1994. Nasce num período no qual a desigualdade social, a miséria e a fome cresciam no mesmo ritmo da inflação galopante. O ideário político gravitava sempre mais em torno aos dois grupos partidários que governaram o país nos últimos 20 anos. A intuição de Lubich, porém, parece colher um certo anseio por soluções menos duais e mais conciliadoras das relações estado-mercado e capital-trabalho¹⁹.

¹⁹ É o anseio expresso por Secondin na obra à qual Lubich se refere, mas é também o anseio que emerge das páginas da *Centesimus Annus*. Mais ainda, é o ensinamento que o Concílio Vaticano II registra na *Gaudium et Spes* no número 419: “O desenvolvimento não pode ser abandonado nem ao curso quase mecânico da atividade econômica dos indivíduos e nem somente ao poder da autoridade pública. Por isso devem ser arguidos de erro, não só as teorias que, sob a forma de falsa liberdade, dificultam as reformas necessárias, mas também as que sacrificam os direitos fundamentais das pessoas particulares e dos grupos à organização coletiva da produção” (GS 419).

Mas antes de pensar a uma proposta política propriamente, Chiara dissemina no Movimento dos Focolares a urgência de tomar o evangelho como mensagem social e fazer valer as suas exigências éticas, que para ela estão todas concentradas no amor. O discurso ao qual faz referência por causa da similitude com o pensamento de Secondin é um documento importante, inclusive para as comunidades na América Latina, pois há indicações de que tenha sido provocado, em parte, por cartas advindas dessa região, escritas por jovens que questionavam qual posição tomar diante das desigualdades sociais, das injustiças e dos governos ditatoriais que se impunham nos países latino-americanos.

A transcrição a seguir é de um discurso proferido em 31 de dezembro de 1974, no Chiara Lubich e Pasquale Foresi conduziam um evento para jovens em Rocca di Papa, Itália, sede do Movimento dos Focolares. Mais uma vez é um momento de perguntas e respostas, no mesmo esquema do ocorrido no Brasil. A resposta de Chiara Lubich é clara:

[...] Se me perguntarem: "Chiara, que estrada seguir? Que estrada tomar?". Queridos gen, sigam a minha, que não é nem a direita nem a esquerda! Não julguem, gen, que o Evangelho é apenas uma coisa espiritual! O Evangelho é a coisa mais concreta que existe, porque o Evangelho é Jesus Cristo e Ele é o Deus feito criança, que se pode tocar, que depois cresceu e se fez homem, adulto, com todas as faculdades humanas, com a inteligência... com uma inteligência que continha todas as filosofias, o resumo das filosofias, que era o Logos, o Verbo, a Verdade. Ora a Verdade contém todas as verdades parciais. Porque é que julgamos que Jesus está apenas dos tetos para cima e que dos tetos para baixo somos nós que devemos construir o mundo? O mundo, é Cristo quem o constrói! Nenhum sociólogo é maior que Cristo, nenhum político é maior que Cristo, nenhum psicólogo é maior que Cristo, nenhum artista é maior que Cristo, nenhum!! Gen, sigam a minha estrada e nunca ficarão desiludidos. (LUBICH, 1974).

Pensar no contexto histórico no qual essas palavras foram proferidas nos ajuda na apreensão do significado das mesmas. Era guerra fria e o mundo político e econômico se digladiava em torno a dois modelos opostos e irreconciliáveis. A polarização ideológica não deixava muitas possibilidades de pensamento e mesmo no mundo católico a tônica dos debates, como bem nos informa Balthasar era a de escolher "ou isto ou aquilo":

Não haverá outra forma de revalorizar o matrimônio senão depreciando o papel do celibato no Reino dos Céus? Será realmente necessário que, para que seja elogiada a ação política 'da Igreja' – que, no entanto, só pode se limitar à ação de alguns dos seus membros -, afirme-se o caráter inútil e ultrapassado da vida penitente e contemplativa, alienando-a do amor dos fiéis? Agora que o amor ao próximo foi redescoberto como o mandamento central do cristianismo, deve-se entrar em um estado de convulsão cada vez que ecoar a palavra 'interioridade', e rejeitar toda relação direta do homem com Deus como sendo evasão ou alienação da realidade? (BALTHASAR, 2016).

A proposta de Chiara era diversa e pretendia ser a escolha da verdade em sua dimensão plural. Uma verdade não transcendente, dos tetos para cima, mas concreta e realizável na exigência de superação de tudo aquilo que divide a humanidade. Em 1975 Lubich foi novamente instigada a falar algo sobre a questão social. Dessa vez ela utiliza uma expressão típica do ambiente cultural da década de 70: revolução social. A um grupo de homens, após falar da sua experiência mística, Chiara Lubich, interrogada sobre a sua visão “mística” acerca da questão social, afirma:

Ontem eu pensava que o Evangelho não é entendido realmente, não é entendido. Se fosse realmente entendido, nada mais seria necessário, inclusive para a revolução social, não seria necessário mais nada. Jesus disse no Evangelho: “Busquem, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça e todas essas coisas lhes serão acrescentadas”. [...] Bastariam essas [...] frases para resolver todos os problemas sociais. Vocês dirão: Chiara, não tem nada a ver.... Mas claro que tem! Quando Jesus disse: “Busquem, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça e todas essas coisas lhes serão acrescentadas”, essas coisas acrescentadas são o pão, a casa, o alimento, o vestuário, os filhos, uma boa família e todas as outras. (LUBICH, 1975).

Nesse trecho percebemos a insistência na associação da ação no mundo com a vivência do Evangelho, como exigência ético-religiosa de conformar-se ao modelo de Cristo. Há uma primazia da experiência do Evangelho como chave interpretativa e ao mesmo tempo princípio de ação social. Mais uma vez o seguimento de Cristo é colocado como ponto de partida e a “revolução social” como consequência.

Do modo exposto nesse discurso, a visão de Lubich pode facilmente ser interpretada como uma negação do mundo e uma espiritualização das

dimensões concretas da vida. Pelo tipo de críticas que registramos no capítulo anterior, pelas tensões provocadas no interior da comunidade (as quais explicitaremos a seguir) e pelo sentimento expresso por Chiara no trecho seguinte, é plausível depreender que de fato a sua visão gerou comportamentos de alheamento e omissão frente às problemáticas sociais presentes naquele tempo. Isso não significa, porém, que esse alheamento tenha sido algo generalizado nas comunidades dos Focolares. De fato não é isso que as pesquisas documentais e os relatos orais testificam, mas justamente o contrário, uma tensão e atenção crescente às problemáticas existentes.

No trecho a seguir há uma percepção de Chiara da singularidade da própria proposta, descrita como solidão. Há o reconhecimento da insipiência da própria compreensão, mas já presente o desejo de universalidade e uma crença na potencialidade do método escolhido. Viver o Evangelho é fazer uma revolução de caráter social que exige uma unificação entre crença religiosa e vida, profissão de fé e práxis.

O fato é que damos ao Evangelho somente a dimensão espiritual, ao passo que o Evangelho tem em muitas de suas frases também a dimensão humana, em quase todas, porque Jesus é Homem-Deus. É o que Foco [Igino Giordani] diz: há o Pai nosso, mas há também o pão nosso. Tanto é verdade que, no pai-nosso, Jesus nos diz para pedir o pão, para pedir as coisas concretas. Ora, entendo que se pode deduzir uma doutrina social cristã, que sistemas econômicos e sociais podem ser estudados a fundo, mas quem teve a coragem de implantar uma revolução com as Palavras de Deus? Na minha opinião ninguém. Sabem por quê? Porque ninguém as entendeu. [...] Sinto-me muito sozinha em dizer essas coisas, mas estou convencida com uma convicção que vocês não imaginam! (LUBICH, 1975).

Mesmo experimentando solidão em sua proposta, Chiara insiste naquilo que já havia sido dito antes, aos jovens, em dezembro de 1974. A revolução social não é seguir nem direita nem esquerda, nem liberalismo nem comunismo, é seguir outra estrada que permita a superação dos problemas sociais de forma integral. Essa integralidade Chiara Lubich só a encontra no Evangelho, que para ela tem valência de princípio de ação social.

Falei sobre isso com os gen. [...]. Eu, com a vontade imensa de conquistar esses jovens... Pois eles correm o risco de se deixarem enganar, porque vão com os comunistas e são enganados ou com os liberais e são também enganados. Por aqueles são enganados, por esses ficam desiludidos. Acabei dizendo: Venham comigo, com o meu partido [...]. Mas se tivéssemos isso como base e fôssemos aos mocambos, em Tondo, nas Filipinas, se fôssemos às favelas da Argentina, e depois de ter dado pão, escolas, etc., déssemos o Evangelho como é com todas as consequências... Experimentem ler o Evangelho com suas promessas; vocês vão ficar maravilhados e vão dizer: basta fazer isso, não precisa fazer outra coisa! Quem estragou o Evangelho... E não podia ser de outra forma: Jesus é Deus, fez-se homem, veio à terra... Vocês pensam que Ele não resolve os problemas sociais? (LUBICH, 1975).

Identificamos em nossas pesquisas que a memória coletiva dos Focolares está marcada por tensões provocadas pela recepção da indicação feita por Chiara de não se alinhar com propostas políticas da esquerda ou da direita, mas seguir a própria estrada insistindo na vida do evangelho, no amor e na unidade. A questão dramática enfrentada no Brasil era a ditadura militar. Mas não só. Havia no âmbito eclesial uma forte influência da Teologia da Libertação que sob muitos versos estava identificada com a nascente esquerda brasileira. Dividia-se o clero em tendências conservadora ou progressista, conforme relato do entrevistado 1: “A mídia que era todo ano publicava nos jornais o mapa do episcopado brasileiro separando entre conservadores, libertadores, da direita, da esquerda, do centro, dividia o episcopado todo em grupos. Esse mapa saía na mídia... nessa década aí de final de 70, década de 80 foi muito complicada pra igreja até a passagem do milênio, praticamente, que começamos a perceber também uma certa unidade, uma unidade no episcopado brasileiro” (ENTREVISTADO 1).

O movimento dos Focolares não passou imune por essa polarização e seus membros e lideranças foram constantemente interpelados pelos atores sociais em jogo. A Igreja, já marcada pela opção preferencial pelos pobres, os intelectuais e o movimento cultural que crescia e pressionava pelo fim da ditadura e por soluções mais concretas às problemáticas sociais eram alguns dos importantes atores que demandavam dos Focolares alguma resposta.

A esse respeito há um caso exemplar trazido pelo entrevistado 3. Na ocasião o entrevistado era responsável pelo Focolare na região norte do país e deparou-se com uma divisão interna na comunidade e, mais ainda, com uma

divergência entre homens e mulheres quanto à posição a ser tomada frente às questões suscitadas na cidade, onde o bispo local, segundo o relato, pressionara para que o movimento tomasse uma posição: “ali aconteceu que a Igreja queria que todos os movimentos tomassem posição se estavam com a Igreja ou com o regime, né? E aí começou dentro da obra todo um processo em que havia quem dizia que nós devemos levar o amor no mundo, a revolução do amor e não podemos tomar partido. Só que a injustiça era tão evidente, não é? que até os bispos tomaram posição contra o governo naquela época. E nós não podíamos estar com os generais e não estar com os bispos” (ENTREVISTADO 3).

Segundo o entrevistado a questão foi levada a Chiara no encontro de lideranças do movimento na Itália. Ali evidencia-se uma divisão interna provocada que leva a fundadora a intervir e a questionar o entrevistado sobre o que estava ocorrendo. Segundo o entrevistado na ocasião Chiara mesma incentivara a todos a aderir à proposta do episcopado e não coadunar com a ditadura militar: “Aí Chiara disse logo, nós estamos com os bispos. E não podemos não estar com os bispos! Aliás, Chiara ali pensou, nós devemos enfrentar o problema social no Brasil e em toda a América Latina. Quer dizer, o nosso ideal é o “Que todos sejam um”, mas nessa região o nosso ideal se reveste de justiça social [...]. Isso Chiara disse em 81” (ENTREVISTADO 3).

A questão do método a ser seguido para a construção de uma sociedade mais justa era algo presente nas discussões dos grupos e das comunidades dos Focolares. Por vezes acompanhada de conflitos entre as próprias lideranças, como no episódio acima relatado, outras vezes acompanhada de divisões do grupo ou do afastamento de algum membro. Todos os entrevistados relataram situações desse tipo. Além disso dois dos entrevistados relataram memórias relacionadas a pessoas específicas do cenário político nacional atual.

Nesses relatos a questão principal era a da filiação a um partido político de esquerda como forma de engajar-se pela justiça social e pelo fim da ditadura militar. O Entrevistado 5 diz assim: “não foram poucos os jovens no nosso meio que deixaram de participar conosco porque esta medida pra eles era muito pequena. Era necessário encontrar meios políticos, partidários, mudar as estruturas, mudar as leis, substituir governo. Então pra isso era necessário partir pra luta, partir para um embate, para que se pudesse provocar essas mudanças” (ENTREVISTADO 5).

Alguns dos entrevistados sugeriram que as tensões e inquietudes por respostas mais elaboradas se davam sobretudo nos ciclos mais intelectualizados da comunidade. Uma resposta intelectualmente elaborada, no entanto, demorou a chegar e as fontes históricas demonstram que a principal forma de resposta era a comunicação de experiências de vida, a divulgação de casos exemplares da vida do evangelho.

Grande importância tem Ginetta Calliari, mulher que exerceu forte papel de liderança no movimento por longos anos no Brasil e interlocutora privilegiada de Chiara Lubich, conforme emerge do discurso de 29/05/91 e dos diários de viagem. A ela deve-se algumas importantes publicações que tocam a questão social. São delas os livros “Evangelho, força dos pobres” (1983), “Quando o evangelho entra na família” (1981) e “O evangelho no dia-a-dia” (1982), também a ela é atribuída a iniciativa de algumas das primeiras experiências de projetos sociais mantidos pelos Focolares. Os documentos datados do início dos anos 90 apontam que Ginetta teve um papel de suma importância no início da EdC, especialmente pela mobilização dos membros do Movimento à adesão ao projeto e à contribuição financeira para a construção do primeiro polo empresarial, hoje Polo Spartaco em Cotia – SP.

Os relatos dos entrevistados apontam o papel de Ginetta. O entrevistado 1, por exemplo, ao relatar um momento em que morava em São Paulo, no centro de formação dos Focolares, e descrever os conflitos e divergências de ideias ali existentes em relação à problemática social relata a intervenção de Ginetta do seguinte modo: “[...] uma ocasião as nossas críticas chegaram em Ginetta, aí ela nos chamou uma noite pra conversar com ela [...] uma conversa assim bem franca, aberta, onde a gente via esta leitura nossa a partir deste... a partir dos pobres e o movimento, né, aonde estaria um termo comum, de poder se entender e buscar este caminho. Então foi realmente um momento assim bem construtivo, difícil também pra todos nós. Principalmente quando ela nos chamou pra conversar... levamos um susto! [...] Ginetta nunca dava conselho, né? nunca, nunca. Ela sempre contava a experiência dela, sempre. Tudo era iluminado pela experiência, então a experiência de deixar o próprio país, conhecer o ideal, o evangelho numa época de guerra, de destruição... perder tudo, perder a família, perder os bens, deixar tudo, vir para o Brasil pra começar do nada, não é? Então a experiência lá do Nordeste lá onde começou praticamente a obra, a promoção

das pessoas, das famílias, todo esse trabalho que tava acontecendo também na Mariápolis, das obras sociais, do comprometimento lá no bairro, ali no próprio Jardim Margarida. [...] então nesse sentido naquela conversa com ela, não é, ficou claro que não é uma contestação de luta de classes que vai resolver as coisas, mas é o Evangelho vivido a partir da comunhão dos bens, da partilha e não da concentração”. (ENTREVISTADO 1).

Ginetta não enveredou pelo caminho de uma resposta intelectual às problemáticas postas. Os testemunhos a que tivemos acesso sugerem que ela seguia uma certa intuição de Chiara. O próprio entrevistado afirma que ela “não dava respostas”, mas contava-lhes sempre alguma experiência de vida do Evangelho. Esse é o esquema proposto por Chiara nos discursos dos anos de 1974 e 1975, nos quais esta comunicou uma intuição profunda, uma convicção, mas não uma tese racional.

Procuramos descrever com o vocábulo ‘intuição’ o pensamento de Chiara Lubich porque os elementos trazidos por ela não são tanto fruto de reflexão teórica, mas de escuta, de acolhida e de inquietude. De fato, Lubich não teoriza sobre a terceira via que pretende seguir, nem elabora um discurso extenso sobre o significado dessa expressão. Simplesmente intenta trilhar uma estrada outra (o cristianismo) que ela entende ser diferente da que está posta. Uma reflexão teórica sobre essa “terceira via” de ação política encontramos a partir do ano 2000, quando Lubich dá vida a mais uma expressão institucional do seu carisma: o Movimento Político pela Unidade. Nessa ocasião ela passa a lançar a ideia de fraternidade como categoria política, como princípio político esquecido pela modernidade, que desenvolveu a liberdade e a igualdade, esquecendo-se do terceiro princípio.²⁰

Ao longo dos anos a escuta de Lubich é cada vez mais ampla, envolve cada vez mais pessoas e instituições. Escuta o próprio íntimo e resgata suas

²⁰ Há uma vasta literatura em português sobre a ideia de Princípio esquecido lançada por Chiara Lubich. Dentre os principais livros destacamos:
BAGGIO, Antonio Maria (org). O princípio esquecido/1: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2008;
BAGGIO, Antonio Maria (org). O princípio esquecido/ 2: exigências, recursos e definições da fraternidade política. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2009;
LOPES, Paulo Muniz (org). A fraternidade em debates: percurso de estudos na América Latina. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2012;
LOPES, Paulo Muniz et all. Fraternidade e humanismo: uma leitura interdisciplinar do pensamento de Chiara Lubich. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2014.

lembranças, passa pela reflexão teológica e desemboca no magistério da Igreja. Em primeiro lugar o magistério do Concílio Vaticano II, ao qual encontramos referências esparsas por toda a sua produção de livros e discursos, depois ao magistério pontifício, especialmente de Paulo VI e João Paulo II, com quem estabeleceu estreitas relações e amplo epistolário. A visita ao Brasil ocorrida em maio de 91 é bastante sintomática do constante diálogo estabelecido por Chiara e pelo Movimento dos Focolares com a hierarquia Católica.

A primeira referência importante é aquela feita ao Cardeal Arns, à época arcebispo de São Paulo. Os diários de 1991 não registram encontros de Chiara com Dom Paulo Evaristo Arns, no entanto, inspira-se nele a repetida imagem que Chiara utilizou a partir de então. Toda vez que contou a história de fundação da Economia de Comunhão para se referir à cidade de São Paulo Chiara falou da “coroa de espinhos”. O encontro com Arns aconteceu posteriormente, em 1998, quando Chiara recebeu da PUC/SP o título de doutorado *honoris causa*. A referência a Arns, no entanto, demonstra que a comunidade local de São Paulo referia a Chiara as preocupações pastorais desse Cardeal, bem como a sua interpretação das questões sociais da cidade:

E aqui é necessária sobretudo a caridade verdadeira, autêntica, pensando na “coroa de espinhos”, como o cardeal de São Paulo²¹ chama o cinturão de pobreza e de miséria que circunda a cidade que está pontilhada de arranha-céus. É o grande problema dessas terras em via de desenvolvimento. Um dos maiores problemas do nosso planeta e para resolvê-lo podemos fazer bem pouco. Porém, Deus Pai pode cuidar disso e resolvê-lo, também pela nossa fé de filhos seus. (LUBICH, 1991a).

Dois importantes interlocutores de Chiara Lubich no Brasil foram D. Joel Ivo Catapan (1927 – 1999), bispo auxiliar de São Paulo no período em que o Cardeal Arns presidia a arquidiocese, e D. Davi Picão (1923-2009), bispo da diocese de Santos – SP. Segundo relata o entrevistado 3, entre os anos de 1983 e 1984 Chiara mantivera contatos com a CNBB onde se conversava sobre a questão social brasileira. Naquela ocasião nasceu o desejo de Chiara de fundar

²¹ Dom Paulo Evaristo Arns.

uma escola social para a formação dos membros dos Focolares no Brasil em Doutrina Social da Igreja Católica. Essa escola social teve como diretores os referidos bispos.

Em 1991 Chiara estreita os relacionamentos já existentes com o episcopado brasileiro. Nos seus diários ela registra e transcreve em partes cartas dos Cardeais Aloisio Lorscheider, Lucas Moreira Neves, e José Freire Falcão, registra conversas pessoais com ao menos sete bispos e resume o epistolário mantido com prelados brasileiros em seus vinte dias de visita ao país da seguinte forma: “Ainda ontem recebi cartas muito belas de 4 bispos. Um define a Obra²² ‘incomparável’ no seu trabalho pela juventude. Os bispos e cardeais brasileiros que me escreveram até agora são 33”. Era o dia 31 de maio de 91, seu último dia de visita ao Brasil. O vasto epistolário é sinal de relação, quanto estreita não é possível estabelecer, mas importante o suficiente para que fosse registrada e difundida entre os membros da comunidade. Fundamental, porém, é a relação com o magistério pontifício.

Na viagem de vinda para o Brasil, em 10 de maio de 1991, Chiara traz consigo e lê durante o voo a encíclica *Centesimus Annus* lançada por João Paulo II naqueles dias. Dessa encíclica Chiara colhe, novamente, o desejo de percorrer uma terceira via quando se trata da problemática social. No discurso de 29 de maio, fundação da EdC ela assim se exprime:

Nestes dias, como talvez saibam [...] saiu uma carta do Papa chamada encíclica [...]. É uma carta sobre os problemas sociais, econômicos e políticos que o Papa de vez em quando enfrenta. O seu título é: “*Centesimus annus*”, [...]. É uma encíclica estupenda, porque faz uma radiografia perfeita de toda a situação econômica, social e política do mundo atual. (LUBICH, 1991b).

Chiara prossegue o seu discurso fazendo um apanhado geral da encíclica. No seu diário, no entanto, ela expõe aquilo que é o primeiro esboço da Economia de Comunhão. Nesse diário o desejo de encarnar o que está escrito na *Centesimus Annus* é explícito. Chiara deseja que o magistério do Papa seja realizado na sua comunidade segundo as vestes do próprio carisma. Pensando

²² Obra equivale a Movimento dos Focolares.

na difusão que tivera esse escrito, testemunhada pelas entrevistas que realizamos nas quais foi sempre referido, temos aqui um importante registro da memória coletiva da EdC e da rede de atores sociais que a compusera. Estamos no dia 25 de maio de 1991. Chiara assim escreveu:

Hoje de manhã farei um encontro [...]. Eu lhes comuniquei ideias que tive para o futuro desenvolvimento desta Mariápolis, depois de tê-las confrontado com padre Foresi. Penso – como disse no último *diarietto* – que, se a Mariápolis deve ser um reino de Deus, como já é, a sua vocação é também aquela de apresentar-se ao mundo como uma Mariápolis toda plasmada da doutrina social cristã do século XX, segundo a *Centesimus annus*, com as características típicas do nosso Ideal: a unidade, a comunhão. Uma Mariápolis onde revivam os princípios que governam a vida dos primeiros cristãos (amor recíproco, comunhão de bens, nenhum indigente), enriquecidos por todo o patrimônio de doutrina social fixado pela Igreja nesses últimos séculos. (LUBICH, 1991a).

O projeto de Chiara é, portanto, aplicar a doutrina social católica segundo uma perspectiva própria do seu carisma, a unidade e a comunhão. Ela passa, assim, a detalhar aquilo que viria a ser a espinha dorsal da Economia de Comunhão, a conjugação da livre iniciativa empresarial com o compromisso com a partilha dos bens, com a igualdade, justiça social e a fraternidade.

Por isso – e falo de realidades que poderão se realizar plenamente somente no futuro – [...] especialistas e dotados de talentos especiais, deveriam assumir-se a fundação, a condução e o desenvolvimento de verdadeiras empresas, com os seus bens ou de outros do Movimento, segundo todos os bons critérios humanos e cristãos [...]. Os lucros das empresas, impelidos pela carga do Ideal, deveriam ser colocados livremente em comum, para dar uma vida digna a todos os cidadãos e para o desenvolvimento harmônico das estruturas da cidade e das empresas em si. Isso comportaria a existência, na Mariápolis, da propriedade privada, a liberdade de iniciativa, o direito de associação (cooperativas, etc.), tudo enriquecido pela comunhão de bens. (LUBICH, 1991a).

Por fim, Chiara recolhe os anseios da comunidade no Brasil e parece oferecer uma resposta aos membros da comunidade. Nessa resposta, direcionada primeiramente aos círculos mais estreitos dos Focolares, há a

pretensão universalista de que a experiência nascente seja ampliada e se difunda, que a comunhão de bens a nível não só interpessoal, mas institucional e empresarial seja farol para outros.

Uma Mariápolis assim no Brasil, onde a disparidade entre ricos e pobres constitui a chaga social por excelência, poderia vir a ser um farol e uma esperança.

Que essas primeiras ideias sejam a resposta para uma nossa “oração potente”. Quando colocamos, como filhos de Deus, no coração do Eterno Pai a problemática do Brasil? Parece que Ele nos ensine o que devemos fazer em âmbito local para que seja conhecido em vasta escala: «*coepit facere et docere*». (LUBICH, 1991a).

A expectativa criada sobre Chiara e sua vinda ao Brasil era muito alta. Reflete a força da sua liderança, mas também a tensão e a angústia provocadas por uma ausência de resposta satisfatória à questão social. De fato, o anúncio do surgimento da EdC caiu como uma bomba no seio das comunidades dos Focolares porque de algum modo esse anseio era correspondido por Chiara.

A entrevistada 2, que à época morava na Itália relatou a sua memória das vésperas da viagem de Chiara ao Brasil: “Estava em Loppiano... e Chiara estava vindo pro Brasil. E eu estava sofrendo porque não vinha. Eu queria vir com Chiara, mas não podia, não estava nos programas. *Fulana*, a outra brasileira aqui do Recife, ela vinha. Então a gente conversou muito por telefone, etc, etc. Na véspera da viagem eu fiz um telefonema na casa de Chiara e pedi para passar pra casa dela, pra cima. Aí veio Gis²³ aí disse, rindo assim, já rindo... e disse assim: tu querias falar com Chiara era? Eu disse, não eu queria dizer só uma coisa pra ela, mas eu posso dizer pra você e você diz pra ela. Vá, diga! Diga a Chiara o seguinte: que nesses anos todos que ela não esteve mais no Brasil, uma situação amadureceu lá de problemas, de angústias, de desafios. Todo o movimento do Brasil está esperando Chiara porque estamos certos que Deus vai inspirar ela alguma coisa de novo pra nós. Então você diz a Chiara que eu vou ficar por aqui, mas eu tô lá” (ENTREVISTADA 2).

Indagada sobre como soubera da ânsia dos brasileiros por uma resposta de Chiara, a entrevistada 2 respondeu: “Eu continuei estando lá a seguir todo

²³ Gisela Calliari, secretária pessoal de Chiara Lubich, uma das pioneiras do Movimento dos Focolares.

desenvolvimento aqui no Brasil do movimento e também das vicissitudes do povo brasileiro, então era claro que, nas conversas, quando o pessoal vinha pra lá, nos encontros, que existia essa ânsia.. como movimento o que é que a gente faz? O que é que a gente tá fazendo? O que é que a gente pode fazer? Então isso aí eu acompanhava porque era... faz parte da minha história pessoal também. Aí eu disse isso pra Gis, diz a Chiara que eu tô aqui mas eu tô lá, viu? Tô lá com ela! Aí Gis botou a mão no telefone e disse tudo pra Chiara. E disse - Chiara tá dizendo que tá certo. Eu gostaria de sublinhar um aspecto do que aconteceu em São Paulo. Chiara sabia dessa ânsia, mas Chiara nunca pensou: eu vou lá e resolvo” (ENTREVISTADA 2).

A expectativa pelo nascimento de algo era resultado do tempo de espera e maturação de uma resposta mais completa à questão da desigualdade. Amadurecimento gerado no tempo e na prática da comunhão de bens e amplos níveis no interior do Movimento dos Focolares, mas também pela abertura e diálogo com a Igreja e a sociedade com suas múltiplas interpelações.

Resumindo: como sabem nestes dias recordámos: Einsiedeln; veio em relevo 'Os Protagonistas de hoje', além da encíclica "*Centesimus annus*" que meditamos e voltamos a meditar a fundo para conhecermos o pensamento da Igreja. A essa altura quisemos rever o nosso Ideal e descobrimos que no nosso Ideal há... O nosso Ideal é um carisma, mas descobrimos que no nosso carisma também há um aspecto social. É um carisma também de caráter social se quisermos. É um carisma que leva à santidade, ao ecumenismo, à evangelização, mas também é um carisma que pode ajudar a resolver o problema social. Foi o que descobrimos. E porque é que encerra um aspecto social? Porque frisa um aspecto social que é a comunhão dos bens. Não só a evidencia mas faz-nos praticá-la há quarenta e sete anos, os que temos de vida. (LUBICH, 1991b).

Chiara redescobre e repropõe o carisma naquilo que é o cerne da sua vida comunitária, a comunhão, inclusive de bens materiais. Ao propor um modo novo de fazer economia centrado na comunhão, na relação de amor recíproco entre as pessoas que constituem a comunidade empresarial, a fundadora não faz que remeter à Comunhão da Trindade e a propõe como modelo a ser imitado, inclusive na economia. Em seu diário Chiara registra em 26 de maio de 91, num contexto no qual fala das primeiras reações frente à partilha que fizera das

primeiras intuições da EdC: “se veem realizar agora, em 1991, realidades que se verificaram em 1949”. É a referência direta à sua experiência, já detalhada no capítulo anterior.

A comunhão de bens, prática comum nos Focolares, é expressão material da liberdade do amor, que vê e faz do outro alguém igual a si. Amor, que conjuga liberdade e igualdade, que reforça os laços interpessoais e cria comunidade. Amor, portanto, a obra econômica que Lubich propõe e amar é, nas palavras de Coda, “desejar levar o outro à altura de si, na liberdade e na alegria da partilha de tudo o que se é e daquilo que se tem” (CODA, 2014, tradução nossa). A raiz carismática mais profunda da Economia de Comunhão, portanto, encontramos em 1949, naquela experiência que Chiara chamou “Paraíso” e à qual já no lançamento da EdC os membros dos Focolares se refazem, como registrado no diário de 27 de maio por Chiara, transcrevendo uma carta que recebeu, a fim de divulgá-la entre todos:

Hoje você nos levou ainda mais ao Paraíso e de lá nos mostrou e fez viver com você a história de amanhã.
Devo lhe dizer com simplicidade que hoje senti uma alegria que jamais experimentei em toda a minha vida. Sabe, Chiara, aqui todos falam dos graves problemas da nossa gente. Porém, ninguém apresenta soluções. Hoje você nos chamou e, do Paraíso, nos disse como devemos fazer, como devemos agir. Foi belíssimo! A luz, a solução para todos os problemas da humanidade vêm do Paraíso, que se encarna e renova o tecido da sociedade! (LUBICH, 1991a).

A “bomba” do dia 29 de maio de 1991 é a redescoberta do carisma em sua potencialidade social. Foi o momento de retomada de consciência do papel social a ser desempenhado, mas também da capacidade de realizar algo de maneira mais concreta, institucional. A “bomba” foi a mobilização das ideias e das vontades num esforço de resposta coletiva ao desafio da pobreza. Resposta esperada e, de algum modo já atuada, por quarenta e sete anos, como afirma Lubich. Resta, pois, percorrermos algumas etapas desses anos de maturação do Movimento dos Focolares no Brasil.

5 CRÍTICA, PROPOSTA E ENGAJAMENTO SOCIAL NA MEMÓRIA DO MOVIMENTO DOS FOCOLARES

Este nosso capítulo está escrito segundo um ritmo e uma lógica próprios: aquele da memória. Diferentemente da história, com sua rígida cronologia, a memória é fugidia, é temática, coliga pessoas e tempos de maneira aparentemente aleatória. O tempo da memória não é contado em horas, dias ou meses. A duração do tempo no relato da lembrança não é de fato objetiva. Pode-se descrever profunda e detalhadamente algo que durou um minuto e gastar um minuto para falar de um ano inteiro. Isso porque a memória das pessoas é marcada, segundo Halbwachs, pela quantidade de afeto contida nas relações sociais vividas (HALBWACHS, 1990).

O afeto presente em uma comunidade imprime marcas e condiciona a elaboração da memória. Se Le Goff (1990) nos chamou a atenção para as relações de poder na elaboração do documento, principal fonte da história, Halbwachs nos propõe as relações afetivas como fatores de importância para a constituição da memória, como se vê das suas palavras:

Na ordem das relações afetivas, onde a imaginação desempenha importante papel, um ser humano que é muito amado, e que ama moderadamente, não é muitas vezes prevenido senão tardiamente, ou talvez não se dá jamais conta da importância que se atribuiu a seus menores expedientes, a suas palavras mais insignificantes. Aquele que amou mais lembrará mais tarde, declarações, promessas do outro das quais este não conservou nenhuma recordação (HALBWACHS, 1990).

Pessoas que foram amadas são muitas vezes lembradas. Estas nossas páginas trazem ditos e feitos marcados pelo afeto daqueles que recordaram: os nossos entrevistados. De fato, muitas vezes os nossos eles se emocionaram, riram, alteraram o tom de voz. O nome e a lembrança de algumas pessoas foi recorrente. Traremos neste capítulo nomeadamente a memória somente daqueles que já faleceram. Três desses nomes são preponderantes: Chiara Lubich, Ginetta Calliari e D. Hélder Câmara.

O significado dado às palavras e aos gestos de alguém, na visão de quem hoje lembra, muitas vezes foge à intenção daquele que as pronunciou ou realizou. Isso porque gestos e palavras têm significado no terreno histórico e na rede de relacionamentos dentro da qual foram pronunciadas. Nas relações de afeto e de poder característicos de uma comunidade, palavras e gestos compõem a memória segundo a realidade social que provocaram. É o que nos lembra Maurice Halbwachs:

Um homem muito piedoso, cuja vida foi simplesmente edificante, e que foi santificado após sua morte, se espantaria muito, se retornasse à vida, e pudesse ler sua legenda: esta foi composta, entretanto, com a ajuda de recordações preciosamente conservadas, e redigidas com fé, por aqueles com quem passou parte de sua vida. Nesse caso, é provável que muito dos acontecimentos recolhidos, e que o santo não reconheceria, não tivessem acontecido; mas alguns deles, que talvez não o tivessem impressionado porque concentrava sua atenção na imagem interior de Deus, impressionaram àqueles que o rodeavam, porque a atenção deles se fixava sobretudo nele (HALBWACHS, 1990).

O exemplo dado por Halbwachs não poderia ser mais apropriado para este trabalho. A história contada e as memórias relatadas são uma trama que traz como personagens mulheres e homens que dedicaram suas vidas a Deus à humanidade. Homens e mulheres que continuaram presentes em suas comunidades, mesmo após a sua morte, na memória e no afeto das pessoas. Escrevemos, no entanto, não uma hagiografia, mas uma história profana (e divina) de uma comunidade sob um prisma econômico.

E para não acontecer com nosso trabalho o que afirma Halbwachs de encontramos dentre os acontecimentos narrados algo que não tenha acontecido, o confronto com a história, que na perspectiva de Le Goff (1990) confirma ou corrige a memória, foi constantemente efetuado em fidelidade ao método ao qual nos propomos. Vale a distinção feita por Nora que afirma sobre a memória que esta é “afetiva e mágica [...], não se acomoda a detalhes que a confortam” e está suscetível ao esquecimento, às censuras e às projeções (NORA, 1993), a história, ao contrário, é para o autor o exercício da crítica, “é reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais” (NORA, 1993).

5.1 A COMUNHÃO DE BENS NA MEMÓRIA E NA VIDA DOS FOCOLARES

A palavra comunhão denota no vocabulário focolarino algo vasto. Significa desde a participação na Ceia Eucarística, onde está sua raiz semântica provável, passa pela prática da ajuda econômica intracomunitária e pela pragmática divisão de custos de um evento qualquer e chega à comunicação interpessoal, à verbalização das próprias experiências subjetivas, quais sejam ideias, pensamentos, dúvidas, desejos, experiências religiosas, ou dificuldades laborais.

Não obstante a largueza de significados do termo, o conteúdo comum, com o qual precisamos o sentido do termo “de comunhão” presente no nome do projeto, está contido na expressão de Chiara Lubich: o dizer é dar. A associação entre dizer e dar opera uma equiparação entre o ato de verbalizar algo e o ato de transferir a posse de alguma coisa a outrem, num gesto gratuito e livre. Nos dois gestos, não está em jogo simplesmente a posse e o desejo de equidade entre as partes desiguais, mas a própria existência do sujeito (CODA 2009).

Dar-se, dar de si é o ato existencial primevo que marca o significado teórico-prático do termo comunhão. O segundo ato é consequência intrínseca e condição de completude do primeiro: o receber. Este significa também ouvir, acolher, abraçar. Significa a postura ativa de dar espaço em si (na própria subjetividade) ao outro naquilo que lhe excede. Dar e receber do outro aquilo que ele ou ela é ou possui é o ponto ao qual a nossa investigação histórica nos levou e ao qual a memória coletiva dos Focolares faz constante referência.

Tratamos anteriormente do fundamento místico e antropológico do termo comunhão, discorrendo acerca do significado do mesmo no pensamento de Chiara Lubich. Localizamos ali a origem da luz carismática que impregna a EdC, especialmente da visão antropológica que subjaz à sua prática econômica. Uma concepção antropológica como a que está latente em na ideia de comunhão não passaria, no entanto, de um ideário romântico se não gerasse comportamentos passíveis de serem identificados e estudados pelas ciências sociais. Essa premissa nos guiou, como relatado no capítulo anterior, na investigação documental que nos conduziu à comprovação da existência de uma prática consolidada da partilha de bens entre os membros da comunidade focolarina.

Essa prática está documentada em cartas e relatórios específicos, às vezes descrita de maneira quase acidental, outras vezes com registros contábeis precisos da origem e da destinação dos recursos. A base documental levantada aponta registros consistentes da prática da comunhão de bens no estado do Paraná ao menos desde o ano de 1986. Nesse ano se estabeleceu uma sede dos Focolares no estado, onde os registros passaram a ser arquivados. O fato de encontramos registro somente a partir de 86 não significa, portanto, que não havia a prática da partilha de bens antes dessa data, mas que os registros históricos estão arquivados em bases as quais não tivemos acesso.

A memória coletiva colhida dos relatos orais aponta para um horizonte temporal mais amplo. O entrevistado 5, por exemplo, descreve um momento vivido em meados dos anos 70, quando começou a participar do grupo de jovens dos Focolares e decidiu, junto com os demais membros, estabelecer uma casa de convivência: “Chiara dizia que a comunhão não é o que nos sobra, mas sim a necessidade do outro. Era muito forte entre nós isso, muito forte. E lembro bem que eu tinha um salário, na época, assim realmente muito bom [...] E... e eu não fiz reservas, eu não guardava dinheiro. Não... não.. porque realmente a gente vivia a comunhão. E eu era extremamente questionado por isso [...]. E... havia então grandes questionamentos, isso chegava na minha família, no meu pai [...]. Era uma vida de comunhão muito forte que tínhamos entre nós, no grupo que eu participava. Entre nós, por exemplo, fizemos uma casa Gen e nessa casa Gen as necessidades basicamente era eu que supria quase todas elas, porque eu tinha um salário que permitia” (ENTREVISTADO 5).

É de se notar, desse relato, que não se tratavam de jovens que tinham escolhido um estado de vida específico, por exemplo com o voto de pobreza comum aos religiosos, mas jovens que na vida cotidiana experimentaram uma partilha (comunhão) de bens abrangente, gerando com isso conflitos e desconfianças. A entrevistada 2, testemunha dos primórdios dos Focolares no Brasil, relatou prática semelhante acontecida por volta do ano de 1960, na cidade do Recife: “Sem que ninguém dissesse nada a gente entendeu que o nosso foco era uma vida nova, de ver Jesus em todo mundo, de se lançar... mas o foco eram os pobres. Eram os excluídos da sociedade e aqui tinha demais, né? A gente começou a ir nos mocambos, como se diz aqui... E na comunhão de bens, porque era tudo estudante, não é que tinha dinheiro não... mas a comunhão de

bens era uma coisa extraordinária. Fazia barulho... certo momento o bispo... meu irmão chegou, chamou a turma, disse: o bispo quer falar com a gente... E digo: o que é que o bispo tem a ver com a isso?! Eu era muito distante viu desse negócio de igreja! Aí a gente foi lá pro bispo e contamos pra ele o que é que a gente estava fazendo. E ele disse: pode ir pra frente. Era dom Antônio de Almeida Morais Júnior” (ENTREVISTADA 2).

A afirmação da entrevistada 2 “sem que ninguém dissesse nada” aponta para uma característica do discurso de Chiara Lubich e dos focolarinos de um modo geral. A liderança carismática, mais que indicar tarefas a serem cumpridas ou modos e comportamentos a serem seguidos, privilegia o relato exemplar e a narração das experiências vividas por si ou por outrem. O relato por excelência é aquele da fundação do movimento em Trento²⁴. A narrativa de Trento está fortemente presente na memória coletiva e muitas vezes precede a elaboração do documento. Tomamos como exemplo a carta datada de 20 de novembro de 1988. Nela encontramos um relato de um núcleo de membros em Jandaia do Sul – PR.

O relato adverte que no período da escrita aquele grupo se dedicava ao aspecto do “vermelho”²⁵. Ali encontramos o registro de memória coletiva que aponta para “uma nova descoberta” do modo “como Chiara e a Obra têm colocado em prática desde os primórdios”. O indicativo aqui é que a memória dos primórdios do movimento exercia ainda influência sobre aqueles membros em 1988, indicando-lhes a necessidade da prática da comunhão de bens com os mais pobres. É importante anotar que a carta é finalizada com uma descrição de uma experiência realizada com uma família pobre, moradora de uma favela em Jandaia do Sul, como se o autor quisesse indicar uma certa aderência entre a experiência fundacional e aquela vivida na ocasião na cidade paranaense.

A figura a seguir é uma reprodução de parte da carta datada de 20 de novembro de 1988, na qual é possível distinguir os traços característicos da escrita dos membros dos Focolares.

²⁴ Sobre a importância do relato fundacional de Trento na constituição da memória coletiva dos Focolares, recomendamos o livro *Memoria e presente*, de Lucia Abignente.

²⁵ Trata-se de tudo aquilo que diz respeito à comunhão dos bens, à economia e ao trabalho.



Jandaia do Sul-Pr. 20. 11. 88.

Caríssimo André.

Escrevo esta para confirmar e agradecer de modo particular as apostilas bem como a atenção e dedicação do grupo de Jandaia. Como passo inicial nos encontramos hoje na casa do Nicolauz e juntos vimos alguns aspectos da apostila do Vermelho. Foi uma nova descoberta: O amor, a caridade, primeiro o Reino de Deus..., da maneira como Chiara e o Oba têm colocado em prática desde os primórdios. (pode constatar como a minha vivência é pequena). Vimos também o último collegamento, O Nicolauz nos explicou em rápidos palavras o que é a vocação do Voluntário. — Questionamos quanto à nossa vida de oração, União com Deus, como viver a unidade. Segue uma pequena experiência com uma família de uma favela aqui de Jandaia: "O Sr. João, sofreu uma cirurgia delicada no estômago há um tempo atrás e ficou sabendo através de uma pessoa que é catequista na favela. Nós propusemos ir visitá-lo e lá constatamos que a família precisava de tudo. Fizemos então uma composita de montimentos entre nós e no domingo fomos entregá-la. Lá chegando vimos que ele dormia no chão, como precisava de repouso a situação era bastante incômoda. O Otacilio trouxe um colchão de coral disponível e achou que devia doar para eles. O filho mais velho do coral (o)ando abandonou a escola, para trabalhar de bica-fria e com o que ele ganhava na semana comprou um pacote de açúcar e um vidro de remédio. Tempo depois a catequista fez

© Editora Cidade Nova - S. Paulo

Figura 1 Carta de 20 de novembro 1988.

O relato da entrevistada 4 traz as referências mais claras à história da fundação do Movimento. A entrevistada, líder comunitária na periferia de Curitiba, recorda um episódio narrado por Chiara no qual esta e as primeiras focolarinas levaram alguns desalojados da guerra para jantar no pequeno apartamento onde moravam em Trento. Diz a entrevistada: "Chiara fala tanto, assim, do pobre, que tem que... se você viu o pobre você tem que fazer alguma

coisa. Era uma focolarina e um pobre, uma focolarina e um pobre.” (ENTREVISTADA 4).

A lembrança do relato é, para a entrevistada, inspiração para a atuação em sua vizinhança, com vistas à mudança social da vila onde mora. Lembrando-se do trabalho que realizara na associação de moradores da qual foi presidente, a entrevistada diz: “O que me inspirava era que quando veio a segunda guerra, elas ficaram também sem nada. Ficaram num abrigo. E ela viu toda aquela situação de miséria, de pobreza e ela começou, eles começaram entre eles a partilhar o que tinha, começaram a partilhar o que tinha, fazer sopa, servir pros doentes, ajudar os doentes com aquilo que eles tinha.” (ENTREVISTADA 4).

Uma nota biográfica importante para entender o papel da memória coletiva dos Focolares na vida da entrevista e também na sua atuação como líder comunitária é a seguinte: a entrevistada relatou que passou a morar numa favela depois a sua família perdeu os bens e a casa que possuía. Ela associou a própria experiência de perda econômica com aquela vivida por Chiara em decorrência da guerra. A entrevistada encontra na memória dos Focolares um princípio de ação: começar pelas pequenas coisas, partilhando com os demais aquilo que se tem.

A memória das origens do movimento é também fonte de força moral para continuar o próprio trabalho, segundo o relato da entrevistada. De modo semelhante ao encontrado na carta de 20 de novembro de 1988, descrita acima, a entrevistada refere-se à origem do movimento como exemplo a ser imitado. Nisso encontramos o poder da memória coletiva em gerar comportamentos. Diz o relato: “Então isso me inspirava a dizer que eu também podia fazer, a gente também pode fazer. Daí que eu ficava firme, tinha horas assim que você... parecia impotente. Mas quando eu lembrava dela, lembrava do ideal que ela lançou, a forma como começou a obra, que não foi num palacete, foi debaixo de escombros de uma segunda guerra mundial. Extrema miséria, extremo sofrimento. Eu pensava, eu também posso. E daí foi o que aconteceu. Eu tinha assim, sentia no coração já que eu era da obra, filha dela, eu tinha que também imitar ela. Tinha que imitar”. (ENTREVISTADA 4).

O retorno à experiência fundacional de Trento e a evocação dos relatos da Igreja primitiva conforme encontrado no Ato dos Apóstolos está presente na história dos Focolares como a indicação do protótipo a ser imitado pelas

comunidades. Essa indicação é documentada nos discursos de Chiara e de outras lideranças e está presente explicitamente no material de formação distribuído aos membros do movimento.

Uma brochura datada de setembro de 1983, escrita em língua italiana e cuja indicação de confecção é do centro de coordenação internacional do movimento, na Itália, traz insistentes advertências para que a comunidade pratique a comunhão de bens entre seus membros e que esteja aberta às necessidades dos mais pobres. Nesse documento encontramos a seguinte afirmação: “Desde os primeiros anos estava presente na alma de Chiara o grande desejo de enfrentar e dar soluções cristãs ao problema social que a circundava e se manifestava em toda a sua urgência” (MOVIMENTO DEI FOCOLARI, 1983 – tradução nossa).

A história da Economia de Comunhão encontra suas raízes mais profundas nessa prática adotada pelo Movimento dos Focolares desde os seus primórdios, a qual estava imbuída do conteúdo político de enfrentamento da problemática social. A busca histórica das origens do hábito da comunhão de bens no movimento nos aponta para motivações diversas. Os relatos de Chiara apontam sempre a questão religiosa como preponderante, onde a narrativa bíblica é colocada como impulsionadora da ação do grupo nascente.

Os estudos acerca da fundação dos Focolares descrevem um ambiente de grande fervor religioso entre os participantes do núcleo inicial do movimento. Isso nos possibilita afirmar que a indicação que os próprios membros fazem pode ser tomada como aderente à realidade histórica, e não só construção de um mito de fundação. Se seguirmos as indicações de Max Weber (2012) quanto à ação idealmente motivada, entenderemos que o carisma religioso por si só é capaz de mover a ação humana, orientando-a aos princípios religiosos enunciados.

Se a causa fundamental da ação pode ser encontrada na esfera religiosa, não se pode deixar de lado, porém, as condições sociais no qual essa atividade religiosa se desenvolveu (PRABST, 2013). O ambiente era a bombardeada Trento do pós-guerra, empobrecida e deteriorada pelos conflitos que nela se passaram. As condições materiais e a degradação humana de um tal cenário nos fazem considerá-las como motivadores possíveis para a prática da comunhão de bens.

Iracema Cruz também aponta para a comunhão dos bens como base para o surgimento da EdC, mas acrescenta que essa prática segue uma racionalidade sociológica própria, que tente a transformar o amor em um elemento da ação social:

A prática da comunhão dos bens surgiu do amor colocado em ação, mas um amor que sempre se manifestou coletivo, social. De fato, na primeira comunidade de Trento, a comunhão dos bens foi entendida também como expressão social do amor, como caminho para se resolver o problema social na cidade e se buscar um maior equilíbrio social. Ela constituiu-se no uso ativo dos bens, uma ação dotada de racionalidade. (CRUZ, 2016).

O estudo de Cruz segue parcialmente o método weberiano e utiliza a categoria da ação racional como ferramenta explicativa do tipo de ação social empreendida pelos participantes da EdC (empresários, funcionários, pobres, parceiros comerciais, etc.). A autora elabora o conceito de racionalidade de comunhão, que segundo ela é “um modo de conceber e de gerenciar as próprias ações orientando-as à comunhão, que significa a partilha dos bens materiais, morais e espirituais” (CRUZ, 2016).

Ainda sobre a comunhão de bens, entrevistada 4 nos relatou uma outra prática estabelecida entre os membros da comunidade dos Focolares. Trata-se do *fagotto*, expressão em dialeto Trentino que trouxa de roupas. Entre os focolarinos essa prática recorda a ocasião em que Chiara e as primeiras focolarinas decidiram os pertences pessoais. Colocaram todas as roupas num lençol estendido na sala de casa e de lá retiram o que servia para si, doando o que restara aos mais pobres.

Essa prática continuada entre os membros revela mais uma dimensão da comunhão material, que não se restringe à transferência de recursos financeiros. O relato que segue é contado na perspectiva de quem recebeu algo e não tinha para dar senão a própria necessidade: “Elas [as mulheres do grupo] faziam o *fagotto* lá nos encontros e eu lembro, elas não falavam nada pra mim, mas... vamos lá *fulana* ver se tem alguma coisa, com a maior delicadeza! E eu lembro que tinha muita roupa, muita blusa que servia exatamente pra mim! Daí eu lembro uma vez que eu olhei assim e disse, mas eu não posso levar tudo isso!

Eu fui lá e escolhi uma e voltei pro meu lugar. No final sobraram todas aquelas blusas, aí elas me chamaram: *fulana*, serve pra você, pode levar. Eu lembro que eu fui lá e levei todas aquelas que eu tinha olhado. [...] Elas começaram [a dizer]: pode levar também pra quem precisar. E eu comecei a trazer pra eles também, pra minha família, pros vizinhos que servia”. (ENTREVISTADA 4).

A conceituação trazida por Cruz nos ajuda na evidenciação da intencionalidade subjacente à prática social dos Focolares. A comunhão revela a crítica social nem sempre manifesta e a intenção nem sempre refletida de subverter a lógica social predominante e implantar uma própria forma de viver em sociedade, baseada no amor e na reciprocidade, fundando uma cultura denominada por Lubich como cultura do dar.

Segundo Luigino Bruni:

A cultura do dar é uma cultura do dar-se e da gratuidade, e significa formar e formar-se de modo a permitir a interiorização de comportamentos assumidos, não pelos benefícios que trazem, mas pelo valor intrínseco que lhes é atribuído, depois de terem-se experimentado, na própria vida, sua bondade e veracidade (BRUNI, 2005).

Com efeito, do ponto de vista sociológico falamos de cultura quando resta evidenciado um sistema de crenças, de hábitos, símbolos e artefatos capaz de ser reproduzido por meio dos processos de socialização e assim gerar comportamentos futuros. Com base na literatura existente (BRUNI, 2005; CRUZ, 2016; PINTO e LEITÃO, 2006), em nossa pesquisa documental e nas evidências dos relatos dos nossos entrevistados, podemos afirmar que o movimento dos Focolares gera uma subcultura própria, inserida em culturas mais amplas, que ao privilegiar e difundir o comportamento comunal propiciou as bases para o surgimento da EdC.

5.2 CRÍTICA ECONÔMICA E ENGAJAMENTO NA HISTÓRIA DOS FOCOLARES NO BRASIL

A EdC traz ínsita em seus objetivos a superação das situações de pobreza, com vistas à construção de uma sociedade mais igualitária. Um tal objetivo é evidência de uma posição crítica frente à política e à economia vigentes, que não se traduziu, até o momento, na constituição de *lobby* político como tentativa de intervir no ordenamento jurídico institucional do país.

O caminho percorrido pela EdC é o da constituição de uma rede de pessoas e empresas, estabelecendo parcerias com outras instituições privadas e públicas, consolidando-se no terreno que tecnicamente chamamos de economia civil, ao lado das expressões de economia solidárias, organizações não governamentais, empresas sem fins lucrativos e outras formas de associações e cooperativas. Sobre a ambição e o *ethos* comportamental difundido pela EdC, Pinto e Leitão afirmam que:

A ambição do projeto é mudar o comportamento empresarial para mudar a economia mundial e extinguir a indigência. Tais esforços são comumente classificados como irrealis ou utópicos. Práticas sobre uma “cultura do dar”, preocupações com um comportamento empresarial ético dos pontos de vista fiscal e administrativo, além de tecnicamente correto, e ênfase no amor não são comuns a uma prática empresarial costumeiramente agressiva, mais preocupada com os meios do que com a finalidade das coisas (PINTO; LEITÃO, 2006).

As práticas referidas pelos autores são aquela cultura que, moldada pela memória coletiva, é produtora e reprodutora dos comportamentos sociais que construíram a EdC. Vemos que na prática da comunhão dos bens materiais se esconde um tipo de crítica social específico e, também, o germe que fecundou em expressões institucionais da comunhão.

Tomamos, pois, um dos documentos do arquivo físico dos Focolares, onde memória, história e crítica social se entrelaçam. Trata-se de anotações datadas de fevereiro de 1986, indicadas como texto preparatório para um evento que seria realizado em 3 e 4 de maio do mesmo ano. A temática tratada é aquela da comunhão dos bens e do trabalho no movimento dos Focolares. O relato se

desenrola primeiro com a alusão à fundação em Trento, lida agora sob o viés de uma predileção pelos pobres e pelo desejo de equilíbrio social, o que indica um diálogo com as orientações da Igreja no Brasil quanto à opção preferencial pelos pobres. Depois, a experiência vivida em Trento é interpretada como imitação da comunidade descrita nos Atos e, por fim, desenvolve-se uma crítica à sociedade da época.

Esse documento nos aponta o modo de crítica social típico dos Focolares, bem como o *ethos* que se desenvolveu nesse movimento ao longo das décadas. A crítica social embora contundente não estava endereçada a atores sociais específicos, como grupos de interesse, políticos, o governo, o estado, ou empresários, mas à sociedade em geral. Quando se tratava, porém, de desfiar o novelo das responsabilidades, o tom do discurso carregava na pessoalidade, na responsabilidade individual em responder às exigências morais derivadas dos problemas sociais.

O chamamento à responsabilidade pessoal torna-se ainda mais forte quando se passa a falar da ética do trabalho. Nesse discurso como em outros que encontramos, o trabalho humano é interpretado como meio de realização do desígnio de Deus sobre cada um, em outras palavras, como meio de realização humana:

Acreditarmos no amor de Deus, abandonar-nos à Sua Providência, logicamente não nos dispensa do empenho de trabalhar. Aliás, temos todos a convicção de que se deve ter do trabalho um altíssimo conceito.

Trabalhando fazemos a vontade de Deus e cumprimos assim o seu desígnio sobre cada um de nós.

Por isso somos chamados a fazer de cada hora de trabalho uma obra prima de precisão, de harmonia, melhorando-o e sempre fazendo render os próprios talentos. (VENTURINI, 1986)

Encontramos nesse breve excerto um componente explicativo fundamental da EdC. Há uma visão positiva sobre o mundo do trabalho. A descrição feita do modo como se deve trabalhar tem acento em características pessoais empreendedoras: a precisão, a melhoria contínua e o domínio de competências pessoais para exercer o trabalho. Há uma recusa à dependência

e uma valorização (quase sacralização) do engajamento no labor diário como modo humano de realizar-se.

Esse engajamento deve ser lido e interpretado à luz da cultura do dar e dos ideais de comunhão e reciprocidade que marcam a identidade e a memória coletiva dos Focolares. O trabalho é meio de realização porque meio de doação de si, das próprias competências, da própria força e do tempo que pertence ao trabalhador. Não está relacionado, na visão de Chiara, somente ao produzir algo, senão à atitude de doar-se para a realização desse algo. O trabalho é, na visão de Chiara, resposta de amor a Deus.

Quando Lubich anuncia o início da nova empreitada, a EdC, ela o faz chamando em causa pessoas que tenham competências específicas para o empreendimento. Esse componente está no discurso de fundação, mas se repete em outras ocasiões, indicando um dos pilares do projeto: mobilizar a livre iniciativa empreendedora finalizando-a à redução da desigualdade social.

É evidente nessa elaboração de Lubich uma visão liberal do trabalho. Mas é preciso, se bem quisermos compreender a sua perspectiva, relembrar os autênticos fundamentos humanistas do liberalismo, que assegura às pessoas direitos e garantias fundamentais inalienáveis, que atribui ao indivíduo as prerrogativas da liberdade e da responsabilidade por suas ações. A esse respeito cabe nos reportar a Luigino Bruni e assumir a sua explicação quanto à ética do trabalho subjacente ao pensamento com que Lubich infundiu o movimento e, conseqüentemente, a EdC:

É nesse sentido que uma cultura do trabalho e do emprego como a que estamos sugerindo aqui se revela uma estratégia autenticamente liberal, muito diferente da estratégia liberalista, pois deixa os indivíduos da sociedade civil portadores de cultura determinar que bens e serviços querem que sejam produzidos e distribuídos segundo a norma do mercado privado (a norma do resultado) e que bens e serviços sejam produzidos e distribuídos segundo a norma do mercado civil (o princípio da reciprocidade). Dizer pessoa equivale a dizer reciprocidade, quando trabalha, quando está doente, quando é capaz, quando é portadora de deficiência. Pode-se deixar de trabalhar e continuar sendo pessoa; mas se sairmos do terreno da reciprocidade, rumamos decididamente a uma vida que não tem mais o calor e o gosto da humanidade. Por isso a pessoa, que é reciprocidade, é maior do que seu trabalho, e continua plenamente tal mesmo quando não mais trabalha, por escolha ou por necessidade (BRUNI, 2005).

A distinção feita por Bruni entre liberal e liberalista está ancorada na visão de superação de dicotomias que nasce do carisma dos Focolares. Se apoia na compreensão difundida por Chiara Lubich de que liberdade e igualdade são princípios políticos e econômicos distintos, mas de igual valor, que têm completude e realização na fraternidade (como categoria política) e na comunhão (como dimensão econômica da vida). É por essa razão que Bruni enlaça trabalho e reciprocidade ao conceito de pessoa. O primeiro é dimensão importante, a segunda é condição necessária do *ser* pessoa humana. Essa concepção antropológica distingue-se seja o *homo economicus* da tradição liberal seja do *homo faber* de raiz marxista, presente na tradição socialista.

Ainda no que diz respeito ao trabalho, outros aspectos pertinentes, tais como as relações trabalhistas, a exploração dos trabalhadores e o desemprego estão pouco presentes nos discursos das lideranças e nas intervenções de Chiara Lubich às quais tivemos acesso. No entanto, o epistolário mantido entre os membros do movimento e o Focolare de Curitiba aponta que tais aspectos são pauta constante das discussões internas aos grupos. Em algumas dessas cartas aparece o retrato político e social do país à época, com claras referências à crise econômica e ao crescimento de importância de sindicatos de classe e partidos políticos de esquerda.

De um modo geral, porém, essas mesmas problemáticas sociais são tratadas sem os contornos de questões macroeconômicas e políticas, mas como uma questão tocante à vida pessoal que chama o sujeito à responsabilidade. Sintomático a esse respeito é o documento datado de 20 de março de 1989. Trata-se de uma carta onde são descritas diversas situações ocorridas com os membros de um grupo de formação da cidade de Londrina – PR no ambiente de trabalho. Uma nota comum dos relatos é a assunção da posição de mediação em conflitos, tais como o trecho transcrito a seguir:

Fulano relatou-nos que em seu ambiente de trabalho existe um responsável que prejudica a todos os subordinados. Como o pessoal vem até ele para reclamar, *Fulano*, com serenidade, procura mostrar com atitude que o tratamento do superior não é adequado, de modo que, ficando em posição de independência, pode auxiliar opressor e oprimidos, sem ferir ninguém.

Encontramos uma afinidade entre a busca pela comunhão enquanto ideário social dos Focolares e a prática social e política da evitação do confronto e a busca de mediação, seja na esfera dos relacionamentos interpessoais, como emerge do relato acima, seja na esfera social, como já indicado no capítulo anterior. Isso porque na expressão comunhão estão implicados respeito e acolhida das diferenças, assim como o diálogo e a busca de termos comuns na relação.²⁶

O lançamento da “bomba” da EdC como uma terceira via, um caminho de mediação entre esquerda e direita, estado e mercado, figura como marco para a afirmação de uma identidade própria que caracteriza a resposta institucional dos Focolares à problemática social. Essa tomada de posição institucional foi ensaiada em alguns momentos ao longo da história da comunidade, os quais são relatados pelos nossos entrevistados, e tem raiz no comportamento conciliador adotado pelos membros do movimento.

Ao lembrar do período em que conheceu o movimento dos Focolares em meados da década de 70, em Curitiba, o entrevistado 5 relata que à época, então com 19 anos, entendeu que a consequência imediata da adesão ao carisma seria o engajamento pessoal na construção de um mundo melhor. Podemos notar, no relato a seguir, que na memória coletiva do movimento está presente a negação do conflito: “Sempre tive muito claro a partir daquele primeiro encontro, muito claro que o mundo melhor ao meu redor eu posso construir. E que não dependo de ninguém, depende só de mim e depende do quanto eu fiz nascer dentro de mim esse desejo de amar ao outro. Pronto, era isso que eu queria gritar pro mundo na época. E o lado mais... o caminho mais curto pra se chegar a esta conquista, digamos assim, não era tanto se pensar em mudar as estruturas sociais, não era isso que carregávamos dentro [de nós], não lutávamos contra alguém ou um sistema, nós lutávamos contra aquilo que

²⁶ Evitar conflitos pode ser um comportamento de natureza psicológica nem sempre positivo para a pessoa e para o grupo. Não excluimos a possibilidade que esse aspecto ideológico do Movimento dos Focolares propicie comportamentos assim, mas não está no escopo do nosso trabalho identificá-los, nem temos competência para tanto.

Além disso esse mesmo comportamento em relação à política pode gerar apatia ou mesmo uma demonização da atividade política, em especial das disputas e divergências comuns e necessárias à democracia. O que os nossos estudos apontam é que, no caso dos Focolares, há uma canalização do comportamento para uma atividade política em nível das relações pessoais, sem perder do horizonte a política institucional, como é relatado posteriormente.

víamos ao nosso lado. [...] Nós queríamos resolver os problemas sociais, mas quais eram os problemas sociais? [...] Por que víamos tanta pobreza ao nosso redor, tanta injustiça? Não, a nossa bandeira era ajudar aquele que está ao nosso lado. Então por exemplo, me lembro que nas noites frias de inverno eu e um grupo de jovens, nós saíamos pelas ruas pra buscar as pessoas. Um deles tinha um carro, então a gente encontrava as pessoas, abordava e procurava saber que é que eles precisavam e levávamos num abrigo que existia” (ENTREVISTADO 5, grifos nossos).

Os nossos grifos chamam a atenção para uma tensão existente no relato, entre o desejo de um mundo melhor e o não pensar em mudar as estruturas sociais existentes. A aparente contradição é eco das indicações de Chiara Lubich de que antes de mudar o mundo é preciso mudar os corações, pois as estruturas sociais, a política, a economia, os bens são movidos, na visão de Lubich, pelos corações dos homens e das mulheres. Essa é uma visão política e uma estratégia de promoção da mudança social que está em contradição seja com a passividade política e a apatia seja com a militância combativa que pressupõe o conflito para que a mudança social aconteça.

Aquilo que o nosso entrevistado traz como memória pessoal reforça quanto dissemos anteriormente quanto ao resgate da interioridade humana promovido pelo carisma. O coração humano é visto como sede de escolhas livres, mas também como lugar onde se travam batalhas pela mudança do próprio comportamento. A primeira mudança requerida é a adoção de um comportamento de livre doação de si (e acolhida do outro), com o fim de que cada relação estabelecida se torne potencialmente relação de comunhão.

Pela centralidade dada ao amor e à relação de comunhão o ideário político do movimento parece ter rejeitado, historicamente, a participação em movimentos cuja linguagem e método de ação abrisse margem à violência e à negação do outro, ou ao estabelecimento de uma relação do tipo amigo-inimigo. Isso aconteceu mesmo em momentos em que a própria comunidade entendia que a causa era justa. No Brasil das décadas anteriores ao nascimento da EdC (70 e 80) isso significou, concretamente, a recusa à participação ativa aos movimentos operários, greves e outras manifestações políticas que marcaram o país naquelas décadas.

O entrevistado 1 relatou as memórias do período em que, como seminarista, estudava em São Paulo na faculdade Nossa Senhora da Assunção e morava no centro de formação dos Focolares, em Vargem Grande Paulista. No seu relato o então seminarista, hoje arcebispo, enfatiza a recusa às ideias de luta de classes, protestos e outras manifestações que possam ser entendidas como enfrentamento conflitivo de algo: “Nunca fui na rua, nunca pichei o muro, nunca fui fazer piquete... eles [os colegas da faculdade] iam. Eu pegava o transporte, pegava o ônibus e ia pra casa. Falei não, não entra na minha cabeça esse tipo de coisa...” (ENTREVISTADO 1).

Indagado sobre os motivos de não ir para as ruas e participar de manifestações políticas em prol da justiça social, o entrevistado apontou que o problema era a “luta de classes”, método que para ele era ineficiente para o alcance de tal objetivo: “Eu não entendia que era assim... não, não... não me entrava na cabeça que as coisas iam mudar desta forma. É como você, sei lá... uma formiga lutando contra um elefante... então não passa de barulho, de... luta de classe, na verdade.” (ENTREVISTADO 1).

Mais tarde, ao longo da entrevista, volta ao assunto, dessa vez em tom de desqualificação das manifestações de rua, taxadas como violentas: “Então foi um período assim tinha muito radicalismo, um radicalismo assim até violento, né, na década de 70 nos últimos anos [...]. Mas era um período assim de muita contestação, mas uma contestação violenta, sabe? Aquela coisa assim que eu pessoalmente não simpatizava... eu nunca fui pichador, nunca fui fazer piquete na porta de fábrica ou nas garagens dos ônibus ou essas coisas todas” (ENTREVISTADO 1).

Como a narrativa do entrevistado trazia o tom da personalidade, indagamos sobre como o Movimento dos Focolares se posicionava frente às manifestações de rua e às greves gerais convocadas pelos. Nela é possível entrever a posição da comunidade e a coerção do grupo social para que os membros seguissem tal orientação: “Olha, nessa briga, nessa briga o Movimento não entrou não.. não, não. Não fazia parte da dinâmica nem em São Paulo, diante de todas aquelas contestações e greves e tudo mais, não é? O Movimento ele não entrou como movimento. Como movimento não. Pessoas do movimento que quiseram se engajar, se envolver, era a liberdade das pessoas. Mas como dentro do movimento a regra número um, a lei número um é a unidade, então

mesmo que um membro quisesse fazer, tomar uma posição radical, mas se colocasse em unidade não sairia não, ele iria por conta, fora da unidade pra rua” (ENTREVISTADO 1).

O indicativo aqui presente é de que não havia um posicionamento formal do movimento frente a questões políticas. Além disso, havia uma pressão interna ao grupo para que os membros também não se esprimissem por meio de passeatas ou outro gênero de manifestação que contivesse o tom de contestação. Na sua narrativa o entrevistado 1 se refaz à memória da sua primeira participação em um evento dos Focolares, no ano de 1970 na cidade de Piracicaba – SP. O tema evento era: O evangelho vivido, a única contestação para o mundo.

Na ausência de uma posição formal e no controle social estabelecido, a opção política está posta, ainda que não refletida ou enunciada como teoria política: não se inserir nas manifestações. Isso não significava, porém, um alinhamento aos grupos políticos de direita, muito menos à ditadura militar instaurada no Brasil a partir de 64. Não há na documentação reunida e nem nos relatos orais colhidos qualquer referência positiva ao regime militar. Significava uma recusa ao método.

Os excertos acima trazem a memória de um membro do movimento que morava e estudava na cidade de São Paulo, onde as grandes manifestações políticas do período tiveram palco, onde nasceram os principais partidos políticos de esquerda, mas onde, também, a TFP e as alas da Igreja Católica que apoiaram a ditadura militar tiveram grande espaço. Para nos distanciar das possíveis interferências que esse contexto cultural tenha exercido na memória coletiva do grupo e elucidar melhor o conteúdo que é próprio do movimento, o entrevistado 3 nos foi de grande luz.

Morando na cidade de Belém do Pará nas décadas de 70 e 80 e responsável por difundir a presença do movimento pela região norte do país, esse entrevistado nos relatou uma atitude semelhante de recusa à tomada de posições mais assertivas e conflitantes. Descrevendo as comunidades da região norte e o seu papel junto às mesmas ele afirma: “Havia também entre nós quem tava mais à frente, quem tava mais no meio, mas nós como tínhamos, temos como ideal que a obra deve ser una também no pensamento, então a gente ficava assim um pouco no meio campo, né? tentando conciliar as tendências pra

manter a unidade da comunidade, assim, porque não tínhamos força pra o nosso pensamento ser, digamos, pra tomar uma posição assim bem de frente com essas problemáticas não é?” (ENTREVISTADO 3).

A postura de mediação é aqui evocada como sendo o papel da liderança frente a posicionamentos políticos divergentes dentro da comunidade. Para o entrevistado, o carisma da unidade supõe que as tendências sejam conciliadas até que se chegue a um denominador comum. Além disso, há um importante dado da memória coletiva aqui evocado. Diz o entrevistado que no período a comunidade dos Focolares no Brasil não tinha força para tomada de uma posição.

Descreve, então, uma realidade cultural bastante diferente daquela da cidade de São Paulo ou de outros meios urbanos. Novamente repete que o tamanho da comunidade e a quantidade de membros que o movimento tinha no período era vista como dificultador para uma exposição pública das próprias posições: “A gente não se achava maduro pra tomar uma posição assim de frente. Porque eram todas comunidades pequenas que tavam nascendo. [...] Eu lembro quando estava em Belém eu fui pela primeira vez na transamazônica em Altamira levar o ideal, depois fui pra Itaquiara, atravessando duas vezes um rio cheio de piranhas, então eram aqueles tempos ali que você ia numa cidade por uma pessoa que tinha lá, não podíamos fazer um discurso como se nós já fôssemos uma força social. Nós não éramos absolutamente nada, não é?” (ENTREVISTADO 3).

O mesmo entrevistado expõe também um condensado da crença contida na memória coletiva dos Focolares, de que a comunidade e os seus membros devem se ocupar em viver o evangelho e a comunhão de bens. E essa vivência, na sua visão, é prática transformadora da realidade e crítica profética de um mundo novo: “Estávamos muito concentrados em formar comunidades e testemunhar que a nossa comunhão de bens, como nós fazíamos, era uma opção. Era como construir um mundo novo sem se preocupar com aquilo que... com o mundo velho” (ENTREVISTADO 3).

Construir um mundo novo sem se preocupar com o velho pode soar como distanciamento da realidade. Ao contrário, porém, aquilo que se afirma é a concentração das forças em uma ação propositiva, mais que contestatória. O mesmo entrevistado afirma, ainda, que não se vivia um desconhecimento

apático das condições econômicas e políticas pelas quais o país passava. Relata inclusive a censura da ditadura militar em atividades realizadas pelos Focolares em Belém: “Naquela época em que nós éramos ainda pequenos, de poucas forças, mas a comunidade percebia essas coisas [os problemas sociais], sabia disso. A gente falava, não é? Por exemplo, nos espetáculos que fazíamos em Belém às vezes tinha textos que a gente levava pra nossa comunidade também e pra gente de fora... textos que foram até censurados pela censura... militar, não é? [...] Pra dizer que a gente sabia disso tudo e quando era possível a gente também se comprometia publicamente, não é?” (ENTREVISTADO 3).

O caminho histórico empreendido pelo Movimento dos Focolares foi aquele da micropolítica, da solução pragmática frente a problemas cotidianos e do apelo à ética pessoal dos sujeitos. A micropolítica dos Focolares assumia o vocabulário dos movimentos sociais e de partidos políticos da época, como o termo “contestação” no tema do encontro referido pelo entrevistado 1, ou a ideia de “revolução social” difundida por Chiara Lubich a partir de 1975. Outro exemplo ainda é a expressão “força dos pobres” que dá título ao livro lançado por Ginetta Calliari, ou uma série de discursos de Chiara Lubich aos jovens das décadas de 60 e 70, que traziam como motu as palavras “tática”, “palavra decisiva”, “treinamento”, “bandeira” e “revolução”²⁷.

A prática política empreendida, porém, contradizia em certos aspectos aquela dos grupos aos quais fazia referência. Nos discursos de Lubich prevalece a indicação da realização de atos cotidianos motivados pelo amor ao próximo como meio de realização de uma transformação pessoal e, conseqüentemente, social. Note-se bem, a mudança social é vista sempre como consequência de uma mudança de caráter individual. Essa ideia foi por vezes replicada por nossos entrevistados, a exemplo do entrevistado 1, que fala da “busca de uma transformação das coisas a partir de dentro”.

Assim como a política, descrita em termos da luta coletiva de movimentos sociais, é praticada sobretudo no âmbito da responsabilidade pessoal, a economia e as suas problemáticas migram do espaço anônimo do mercado ou do sistema econômico para habitar o espaço das relações interpessoais. Ao falar

²⁷ Esses discursos tiveram ampla divulgação à época, seja de maneira avulsa seja em coletâneas lançadas pela editora Cidade Nova. Tivemos acesso a esses discursos por meio da coletânea Chiara aos Gen, especialmente o volume I.

da justiça e do problema da desigualdade social, o entrevistado 5 afirma que “a nossa bandeira era ajudar aquele que está ao nosso lado”, apontando como a sua comunidade concebia o modo de atuar na solução de um problema econômico. Mais tarde em sua fala retoma esse conceito e reafirma: “Mas interessante isso, nós não questionávamos se o governo, se a sociedade deveria suprir estas necessidades. Não tínhamos esse alcance para cobrar das organizações governamentais, nós buscávamos fazer o que era possível fazer” (ENTREVISTADO 5), indicando mais uma vez uma ação política e uma prática econômica muito pragmática.

Situada em outro momento histórico, mais próximo ao do nascimento da EdC, a entrevistada 4 nos relatou como o Movimento dos Foculares a incentivou a ingressar na vida política por meio da participação na associação de moradores do seu bairro no início da década de 90. Do relato dessa entrevistada colhemos o mesmo dado da memória coletiva, que a participação política é resultado da assunção pessoal de uma responsabilidade. Diz a entrevistada: “E essa questão social, assim, não bastava só amar, mas eu via que tinha que fazer pelo outro. Eu ia vendo assim nos encontros que você tinha que fazer alguma coisa. Não é só ouvir o problema, mas achar um jeito de resolver. A pessoa não podia dar as costas pra mim sem tá pelo menos com uma esperança pra... de eu saber que eu tá recebendo muito... e eu falei: já que eu recebi até mesmo quando eu tava dentro do convento, eu tenho que doar tudo o que eu recebi do social... começou lá com as favelas lá dentro, que eu entendi que eu tinha que viver, né? Eu tenho que doar, custe o que custar. Doar esse meu fazer por esse ideal. Só que eu via muito sofrimento e eu não sabia por onde começar assim. [...] Eu fui pedindo pra Jesus: me mostre, me ensina a fazer um trabalho como se fosse uma assistente social. Me ensine, eu não sei por onde começar, é muita coisa!” (ENTREVISTADA 4, com grifos nossos).

A atenção a quem está ao lado e sofre antecede à reflexão macroeconômica e à crítica ao sistema político vigente. Esse dado sociológico nos ajuda a entender o nascimento da EdC. O capítulo anterior nos mostra como o lançamento da ideia de Chiara é acompanhada de reflexões somente rudimentares da dimensão socioeconômica, estando no nível da intuição. Isso não significa uma ausência de visão crítica ou de “alienação política” frente aos acontecimentos. De fato a crítica existia, assim como existia também a rejeição

peremptória dos modelos de ação social vigentes. A proposta de ação dos Focolares, porém, era um esboço inacabado.

A perspectiva histórica de atuação do movimento retrata a crença de que nasceria um novo modo de pensar e de fazer a política e a economia. Presente nesse pensamento está uma certa teologia de que o evangelho seria direcionado a pessoas, a cada pessoa humana, doaria ao sujeito uma nova perspectiva de vida e exigiria do ouvinte uma mudança de mentalidade, um novo comportamento. Esse novo comportamento se exprimiria nas relações estabelecidas e de consequência na sociedade.

Esses ideais religiosos traduziram-se em dois componentes base da EdC. Primeiro a ideia de que a empresa deve se comprometer com a formação de homens novos. Esse componente está presente na definição dada à destinação dos lucros, dividida em três partes, uma das quais seria destinada à formação de novos agentes de disseminação da cultura empresarial da EdC. Chiara usava o termo homens novos inspirando-se no apóstolo Paulo, numa clara alusão à teologia da vida nova no Espírito. Ao dirigir-se a um público leigo, porém, ela descrevia esses “homens novos” que deveriam ser formados como “pessoas formadas e animadas pelo amor, capazes de viver [...] a cultura da partilha” (LUBICH, 2004).

O segundo aspecto é que quando esse princípio religioso do dever moral de mudança de comportamento se traduz, na economia de comunhão, como princípio civil e leigo de ação, ele se traduz como a responsabilidade cidadã frente aos problemas sociais e impulsiona as empresas e a rede institucional que compõe a EdC a atuar o princípio de subsidiariedade e assumir a causa do fim da desigualdade sem esperar que o estado ou o mercado ou qualquer outra instituição social o faça.

5.3 OS JOVENS E A AÇÃO SOCIAL

Na década de 70 o movimento dos Focolares viveu um momento de expansão no Brasil e no mundo. A aprovação Pontifícia ainda durante o Concílio Vaticano II e o próprio Concílio podem ser apontados como fatores importantes

para isso. O ambiente cultural daquela década e os métodos empregados para essa expansão deram ao movimento uma característica de jovialidade, pois os membros da comunidade eram preponderantemente jovens. Esse fato é testemunhado por D. Hélder Câmara em uma sua visita ao Centro do Movimento dos Focolares em Rocca di Papa, nos arredores de Roma. Transcrevemos abaixo uma gravação inédita datada de 10 de novembro de 1972.

Em todo lugar onde eu chego os jovens estão presentes, e tem esse entusiasmo dos jovens, mas sinto a presença do Focolare. É curioso, é curioso, quando chego, por exemplo desta vez a Florença, a Turim, a Milão²⁸... os aplausos chegavam, mas logo sentia: ah, deste lado estão os Gen²⁹, porque são aplausos diferentes, são aplausos que vêm da fé, da mesma fé, da mesma esperança, do mesmo amor (CAMARA; LUBICH, 1972 – tradução nossa).

A revolução cultural pós 1968 teve profundas influências no ocidente, sobretudo entre os jovens, e muitos dos discursos e ações de Chiara e do movimento dos Focolares estavam em diálogo com os conteúdos dessa mudança cultural. Nesse período consolida-se a visão cultural do movimento, inclusive sobre as iniciativas sociais.

Retomamos o relato do entrevistado 3, que nos dá detalhes disso. Algumas notas biográficas gerais desse entrevistado devem ser aqui colocadas para melhor compreensão do seu relato: homem italiano, morou na cidade de Trento no início da década de 60, onde a pedido dos Focolares cursou a faculdade de Sociologia, então dominada por intelectuais de esquerda. A pedido do então arcebispo de Trento participou do primeiro núcleo de diálogo entre a Igreja Tridentina e esses mesmos intelectuais. Veio para o Brasil em 1966, primeiramente para a cidade do Recife, posteriormente para Belém.

²⁸ D. Hélder Câmara revela no discurso que foi a Roma para ter uma audiência com o Papa e que com Paulo IV teria acordado de fazer audiências anuais e, posteriormente, passar um período na Europa para visitas e conferências. Nesse discurso específico ele fala de visitas a cidades italianas. A visita a Chiara Lubich se dá sucessivamente à audiência com o Papa.

²⁹ Como já explicado, Gen se refere ao setor específico dos jovens no movimento dos Focolares. Em todo o discurso D. Hélder Câmara se refere aos jovens do movimento pelo nome específico – Gen – demonstrando um certo conhecimento da estrutura e da setorização interna do Movimento dos Focolares.

O relato a seguir é um evento importante para a história dos Focolares. Ocorreu na região de Trento. Trata-se da retomada do encontro característico do movimento, as Mariápolis, que haviam sido suprimidas em 1960 em decorrência do estado de suspensão do movimento pela não aprovação por parte da Santa Sé.

A partir da retomada, no pós-Concílio, o evento foi multiplicado nas várias partes do mundo onde o movimento já estava presente. Diz o entrevistado: “Na nossa mariápolis que era em Trento, tinha vindo os primeiros jovens que trouxeram um rádio transistor, e que lembram as canções do Beatles, as canções de protesto. E tinha um grupo que tinha um gravador destes e andavam na rua, eles não iam na mariápolis [...]. Disse pra eles que poderiam apresentar na mariápolis uma dessas canções que era de protesto. É... que se chamava ‘o que faremos nós’. Porque, digamos, existia para esses cabeludos, de calça desbotadas, de jeans, etc. Existia uma reserva. Eles eram de outro planeta. Nós na mariápolis cantávamos *"vanno tutti sulle cime"*³⁰ e a eles não interessava nada! E tinha essa canção que dizia *"ma che colpa abbiamo noi"*³¹... era toda uma outra coisa. E então disse, mas porque vocês não cantam essa canção mudando algumas palavras. Em vez de dizer, que culpa nós temos, vamos dizer: o que nós faremos? será uma nova sociedade, baseada na liberdade? É... mas vocês nos ajudem porque nós queremos juntos construir essa sociedade mais justa” (ENTREVISTADO 3).

O relato do entrevistado traz, dentre outras coisas, um elemento do qual já tratamos. A contestação juvenil representada pela letra da canção foi substituída por uma crítica social propositiva, preservando os elementos estéticos da realidade juvenil (os cabelos, as vestes). A narração continua num tom emocionado do entrevistado: “Ali aconteceu um fato de fundação mesmo, que aconteceu. Quando nós fomos em agosto [...] para o encontro com Chiara e o padre Foresi e o centro da obra... aí teve uma noitada de recreação assim, e Chiara disse vocês apresentam o melhor número que conseguiram nas mariápolis. [...] Então nós fomos apresentar esta canção desses jovens, né? Naturalmente todo assim, com calça desbotada, que só apresentamos diante de Chiara [...]. E Chiara logo ali não disse nada, mas depois chamou o responsável

³⁰ Numa tradução livre: Vão todos sobre os cumes..

³¹ Que culpa nós temos...

da nossa mariápolis [...], chamou ele e disse [...] vá dizer pra todos que o número que mais gostei foi esse” (ENTREVISTADO 3).

É evidente nesse relato e, especialmente, no trecho a seguir, o papel decisivo que a líder carismática tem na comunidade. Continua o entrevistado: “[Chiara disse que] Então vai nascer um movimento para os jovens na obra de maria, né. Tanto [...] o Padre Foresi foi logo fazer uma consulta pra saber que nome devíamos dar a esse novo movimento. Não vou me alongar muito, mas só pra dizer que eu presenciei esse momento de fundação do movimento gen. Aí quando eu vim pra cá [para o Recife], eu vim trazendo essa realidade que aqui ainda não tinha nascido como movimento gen. E aí Chiara dizia duas coisas, devemos ter uma guitarra e uma revista. Eram as duas coisas... aí nós começamos aqui com aquele grupo formar um conjunto e fazer uma revista” (ENTREVISTADO 3).

Estamos no final da década de 60 e início da década de 70. O discurso de D. Hélder Câmara é de novembro de 1972, onde ele já faz notar a presença peculiar dos jovens dos Focolares (os Gen) entre a juventude católica do período. Embora ele se refira somente a cidades italianas, os relatos dos entrevistados apontam que ele conhecia e se relacionava com o movimento dos Focolares já na cidade do Recife, onde era arcebispo. Trataremos disso em tópico específico.

O relato acima nos aponta para o momento histórico em que a comunidade assume dos movimentos contestatório a estética e os métodos, assim como o vocabulário, mas passa a disseminar entre os jovens uma mensagem crítica e ao mesmo tempo propositiva: construir o mundo unido. A narrativa do entrevistado 3 prossegue com a descrição do tipo de evento promovido em várias capitais do Nordeste, com arrecadação de fundos e distribuição para as necessidades do movimento nascente e entre os membros em dificuldades econômicas.

A esses jovens Chiara Lubich dedica cada vez mais energia e tempo. Ela passa a realizar encontros internacionais anuais e a escrever cartas e discursos direcionados aos jovens em situações específicas. Passa a dar nome e orientações de ação aos diversos grupos musicais nascidos e a manter importante epistolário com os jovens. Nesses discursos e cartas encontramos os pilares da visão social do Movimento dos Focolares, a partir deles os grupos

musicais dos Gen preparavam espetáculos de divulgação da “revolução gen”. Abaixo damos os títulos e a síntese desses discursos, que são os principais documentos da construção da memória coletiva do período:

1968 – A revolução Gen: Chiara lança a ideia de uma revolução juvenil baseada no amor, que se realizaria concretamente na comunhão dos bens.

Deus suscitou outra revolução, por nada sangrenta, mas nem sequer somente pacífica: uma revolução de amor. Ele suscitou no mundo inteiro esta revolução que vocês sabem que se chama revolução gen. [...]. Agora explico um pouco em que consiste esta revolução. Vocês sabem que revolução significa transformação, isto é, as pessoas em geral seguem uma direção e se nós queremos fazer uma revolução, temos que inverter a rota. [...] Eu estava dizendo que revolução significa mudança radical. Que estrada tomar para mudar tudo? O amor nos leva a colocar tudo em comum, pois se o nosso irmão tem fome e eu tenho comida para lhe dar, eu lhe dou. Portanto, o amor nos leva a colocar tudo em comum. (LUBICH, 1968)

1969 – A revolução Arco-íris e o relacionamento entre as gerações;

1972 – Discurso intitulado “Por um homem-mundo”;

1974 – Discurso sobre o “Paraíso terrestre” – já tratado no capítulo II;

1974 – No Natal de 1974 - Chiara escreve aos jovens uma carta de incentivo à continuação na ‘revolução gen’;

1975 – Discurso “A revolução social”;

1976 - Fundação da escola de formação São João Batista, o contestador;

1977 – Lançamento do projeto “morrer pela própria gente”.

Em duas ocasiões, primeiro num evento em 15 de maio de 1977 e depois em uma carta endereçada aos jovens do mundo inteiro Chiara lança o projeto ‘morrer pela própria gente’. O título sugestivo vem de uma experiência vivida entre Chiara e um jovem seminarista do Laos, estudante de teologia em Roma. Terminado os estudos e prestes a ser ordenado sacerdote, o jovem Tito Banchong teve um encontro com Chiara, onde relatou a situação política do Laos, país dividido por guerras civis e que se envolvera no início daquela década na guerra do Vietnã. Em 1977 o Laos tinha um governo comunista, que expulsou padres e missionários católicos do país. Tito Banchong teria dito a Chiara que

voltaria ao Laos para morrer por sua gente.³² Ela então passa a utilizar esse motu e a propagá-lo entre os jovens do movimento:

E eu me lembrei de uma frase dita por um focolarino antes de partir do Centro da Obra, onde tinha-se formado, para voltar justamente a sua terra, distante e em conflito: “Até logo, talvez no Paraíso; mas informem-me tudo sobre a Obra”. E depois acrescentou que talvez não voltasse mais: “Vou, pronto a morrer pela minha gente”. Pronto! Cada um de nós deve sentir isso: que devemos morrer pela humanidade,[...] porém é necessário morrer também pela própria gente. E pelos mais pobres da própria gente. Alguns de vocês poderiam me dizer: “Mas quem são os nossos pobres? Onde estamos não existem pobres...” Olhem ao seu redor, gen: em toda parte não existem jovens banidos, marginalizados, drogados, ateus? Gente na prisão? Gente que sofre? Não faltam em nenhum lugar da terra. Esta é a nossa gente. (LUBICH, 1977a).

Por ocasião do Natal de 1977 Chiara envia aos jovens uma carta desejando-lhes um “natal de fogo”, na qual pede que eles se engajem em atividades pelos mais pobres no ambiente no qual estavam inseridos:

[Jesus] deu tudo a todos sem distinção, preferindo quem mais necessitava. Eis o nosso modelo, Gen. Eis como se morre pela própria gente. Hoje os pobres, os cegos, os mortos, os pecadores ... são outros, têm talvez outros nomes [...]. Jesus hoje viria para morrer por esta gente para salvá-la de todos os males. Mas Jesus veio vinte séculos atrás. Agora quer voltar através de nós. Jesus era jovem: quer voltar sobretudo através dos jovens! [...]. “Morram pela própria gente” e arrastem os jovens que encontrarem, a este serviço solícito, cotidiano, sem tréguas, nos bairros, nas escolas, nas ruas, em todos os ambientes. (LUBICH, 1977b).

Reproduzimos a lista dos discursos para apresentar os documentos que deram origem a expressões sociais concretas. O último discurso, especialmente, teve forte impacto na vida do Movimento dos Focolares no Brasil. Grande parte das obras sociais institucionalizadas do movimento surgiram a partir de

³² Uma recente entrevista com Tito Banchong está disponível em <https://vimeo.com/141051867> num canal público de vídeos mantido pelo Movimento dos Focolares.

iniciativas dos jovens nos anos de 78 e 79, motivados pelo “morrer pela própria gente”.

O relatório de atividades sociais de 1991, ao qual tivemos acesso, contava sete instituições originadas dessas iniciativas nos últimos dois anos da década de 70. Não é possível, porém, dizer quantas instituições foram criadas e encerradas antes do início da década de 90, nem mesmo quantas iniciativas jamais tomaram um perfil jurídico-institucional, como a relatada a seguir.

O entrevistado 5 relata, por exemplo, a atividade realizada em Curitiba no bairro Vila Guáira. Tratava-se de uma atividade de construção de casas populares em regime de mutirão. O relato diz: “O nome que Chiara nos deu na época que era o morrer pela própria gente. [...] Chiara na época entendeu que a nossa vida não poderia ser apenas encontrar a... encontrarmo-nos na realidade de Deus amor. Mas Chiara entendia na época que tínhamos que dar um passo além, que era fazer a vontade de Deus e a vontade de Deus aonde estava? Estava no amor que deveríamos ter [...]. Então Chiara entendeu que cada um de nós em qualquer lugar no mundo em que estivéssemos poderíamos entrar nos problemas sociais. [...] . E quando Chiara nos lançou este desafio, foi muito forte pra nós, porque nós nos encontramos fortemente com aquilo que nós acreditávamos que era o carisma dela com o [...] que o carisma poderia provocar para o mundo. Então cada que estávamos fazendo alguma ação assim, eu lembro muito bem que nós imaginávamos que outros jovens como nós estariam fazendo isso em outras partes pelo mundo afora” (ENTREVISTADO 5).

O entrevistado atribui a Chiara Lubich a motivação para o envolvimento dos jovens do seu grupo em atividades sociais. Essas atividades são assim descritas: “Nós não víamos um modo de mudar o mundo se não começar por nós e por realidades próximas de nós. O fazer a nossa parte significava, por exemplo, gastar muitos sábados ou domingos da nossa vida pra irmos em favelas, por exemplo, construir casas para os pobres, para os necessitados. E era uma experiência muito forte porque pra irmos construir uma casa numa favela, nós jovens que não conhecíamos nada de construção civil, tínhamos que ir durante a semana nas madeireiras pedir madeira, era necessário conseguir um... alguém que pudesse levar as madeiras lá, mas era lindo de ver como havia solidariedade de parte das pessoas. Nós não éramos ninguém, éramos jovens motivados pelo desejo de construir um mundo melhor, de uma maneira ou de

outra, mas como não conseguíamos mudar as estruturas íamos lá e fazíamos o que devíamos fazer. [...] E fazer junto com o morador” (ENTREVISTADO 5).

Dizer os motivos pelos quais essa iniciativa não tomou uma dimensão institucional é algo difícil, mas é possível identificar que de fato não havia um interesse do grupo de jovens em tornar a iniciativa do “morrer pela própria gente” uma instituição de caridade ou uma ONG.

Para esses jovens a experiência vivida tinha fim quando se estabelecia uma relação com “a gente” por quem se “dava a vida”: “E era muito forte porque construíamos laços muito fortes com essas pessoas. E lembro das pessoas... por exemplo, aos domingos, é... de uma senhora, dona Maria, que ela queria fazer o almoço pra nós e o almoço dela era numa única panela que ela tinha, com algumas pedras e uma lenha embaixo, e ela fazia ao lado de fora da casa que nós estávamos tentando construir pra ela, e o almoço era uma massa sem absolutamente nada. E ela tinha lá alguns pratos e comemos sentados com a dona Maria. E esse era o nosso almoço de domingo.” (ENTREVISTADO 5).

A vinculação institucional existente era com o Movimento dos Focolares e a realização de uma ação de cunho social era vista como meio para atuar a finalidade do carisma, não como fim em si mesma. Isso significa que uma mudança de prioridades institucionais pode ter deslocado o foco da ação social dos Focolares para outros meios e também para outros grupos de aderentes ao movimento, que não os jovens.

Algumas das ações sociais empreendidas pelo Movimento dos Focolares têm início, porém, muito antes do ano de 1977, indicando-nos que não somente os discursos de Chiara Lubich conduziram o movimento às periferias das cidades, mas também outros *inputs* externos à própria comunidade.

A esse respeito o caso mais sintomático é o da Ilha Santa Teresinha, na cidade do Recife, primeira iniciativa do movimento, que até hoje figura na memória coletiva como modelo de ação social a ser desenvolvida. Essa ação, porém, nasce de um encontro entre o Movimento dos Focolares de D. Hélder Câmara.

5.4 MEMÓRIA DE UM ENCONTRO

As primeiras incursões do Movimento dos Focolares no campo dos problemas sociais no Brasil ocorreram logo no início da década de 60, nos anos iniciais da presença do movimento no país. Tendo chegado oficialmente ao Recife no ano de 1959, os primeiros focolarinos que se estabeleceram na cidade encontraram já um núcleo comunitário inicial, formado por jovens acompanhados pelo padre Luiz Carlos, provavelmente primeiro brasileiro a aderir ao carisma da unidade ainda quando era seminarista e estudava em Roma, na década de 50.

Padre Luiz Carlos foi decisivo na escolha da cidade do Recife para a abertura do primeiro Focolare no Brasil. É o que conta a entrevistada 2. Esta, uma das primeiras focolarinas³³ do país, participou do núcleo inicial do movimento em Pernambuco e também compunha um grupo de brasileiros que participaram da última grande mariápolis em Fiera di Primiero, na Itália em 1959. Com referência a Luiz Carlos a entrevistada conta: “Terminada a mariápolis, nas últimas semanas, Chiara nos chamou e disse: olhe, nós decidimos e vamos abrir o primeiro focolare no Brasil. Outra coisa, como o Espírito Santo atuava... Chiara reuniu alguns popos³⁴ e algumas popas, três ou quatro, [...] Luiz Carlos, e conversaram... onde é que vai abrir esse focolare. Aí os três que tinham vindo, né... tudo parecia São Paulo. Já tinham o apartamento, tava inda lá alugado, tinha trabalho, as pessoas de São Paulo já tinham assegurado que tinha trabalho. São Paulo. Centro da América Latina... tudo indicava São Paulo.” (ENTREVISTADA 2).

Testemunha do momento histórico da vinda do Movimento para o Brasil, a entrevistada aponta que a presença e a atuação de padre Luiz Carlos foi fator preponderante para a escolha do Recife. Ela assim descreve o momento: “E quando tava tudo decidido, aí Chiara disse: um momento. Onde é que Deus escolheu? Onde é que nasceu uma comunidade? Onde é que foi recebido o carisma? [...] Onde é que está Padre Luiz Carlos, que foi o que levou... ele não vai pra São Paulo não! Então como é que a gente vai levar o focolare pra São

³³ Por focolarino/focolarina aqui nos referimos ao leigo consagrado, optante por uma vida comunitária totalitária no seio do Movimento dos Focolares.

³⁴ Popo/Popa é uma palavra em dialeto Trentino que significa criança, menino. É o termo comum com o qual os membros do movimento se referem aos focolarinos.

Paulo? O Espírito Santo não escolheu São Paulo não, o focolare vai nascer no Recife.” (ENTREVISTADA 2).

O núcleo inicial do Movimento dos Focolares estabeleceu-se, assim, no Recife. Luiz Carlos, sacerdote da Arquidiocese de Olinda e Recife passou a atuar no seminário arquidiocesano, onde foi vice-reitor. Ele ainda acompanhou a comunidade nascente e facilitou a entrada dos focolarinos na sociedade pernambucana. Com grande trânsito entre os jovens, Luiz Carlos ajudou a formar a primeira comunidade, formada basicamente de estudantes.

Esse núcleo se mobilizou, conforme relatos da entrevistada 2, para atuar a comunhão de bens entre eles. Mas há um fato relevante ocorrido em 1964, que marca a história do movimento. Quem escreve sobre esse fato é Aroldo Braga:

Tendo sido empossado o novo Arcebispo de Olinda e Recife, D. Hélder Câmara, os focolarinos foram se apresentar a ele, dizendo-lhe que contasse com o Movimento em seu novo pastoreio. O arcebispo falou de sua grande preocupação com o drama social ali existente, pedindo-lhes que estivessem também atentos a isso. (BRAGA, 2009).

Foi no encontro entre Hélder Câmara e o Movimento dos Focolares e estimulado por ele que o movimento assumiu como missão o trabalho na comunidade carente da então chamada Ilha do Inferno, região pobre do Recife, onde um sacerdote jesuíta próximo ao Focolare já atuava. Os focolarinos buscavam uma forma de atuar o que fora solicitado por D. Hélder, ocasião na qual esse jesuíta fora transferido para outra cidade. Desta vez quem nos relata é Ginetta Calliari:

Entramos em contato com ela [com a Ilha do Inferno] por intermédio do padre Bernardo, um jesuíta que dedicara parte de sua vida à evangelização de seus habitantes. Ele nos convidou a trabalhar na escola que havia iniciado, dando-nos assim a possibilidade de manter um contato direto com as pessoas da ilha. [...] Ao visitarmos pela primeira vez o local, padre Bernardo nos relatou a dura e sofrida história daquele povo que compunha o novo panorama que se descortinava à nossa frente. [...] Mais tarde, padre Bernardo transferiu-se para o interior. [...] A notícia foi transmitida para todos da comunidade de Recife, que então compunha o movimento. Era uma

ocasião decisiva na qual éramos convidados a abraçar, todos juntos, o “Crucifixo Vivo”. (CALLIARI, 1987).

As primeiras ações na Ilha foram voltadas para a alfabetização das crianças. Aos poucos essas atividades foram se ampliando, à medida que se conhecia melhor a realidade local e se estabelecia um relacionamento com as pessoas do bairro. D. Hélder não acompanhou a ação e, segundo relatos, conservava inicialmente reservas quanto ao Movimento. Diz a entrevistada 2: “A chegada de D. Hélder aqui em Recife é um fato que marca a história do Recife. Inclusive porque naquele ano acontece o golpe de estado, não é? D. Hélder entrou nessa realidade de cheio, né? [...] Como era o relacionamento com o movimento? D. Hélder, o foco dele era todo social, né? Então, pra dizer a verdade, ele não entendia muito o movimento. Ele era aberto, porque ele era um homem... era um místico, Era um pastor, era tudo. Mas, ele tinha sempre uma reserva, não era uma reserva, mas... ele não entendia. Pronto! Algumas coisas ele não entendia. Ou melhor, ele não entendia exatamente qual era o objeto, o escopo, o objetivo do movimento, porque não era exatamente como ele era. Mas era uma coisa assim, ele não tinha nenhuma rejeição”. (ENTREVISTADA 2).

Os motivos da desconfiança de D. Hélder não foram colocados pelos entrevistados. Os relatos feitos por dois deles demonstram, no entanto, a busca por uma aproximação entre o movimento e D. Hélder. Sobre o relacionamento com o bispo, o entrevistado 3 assim diz: “Encontrei D. Hélder algumas vezes no caminho e dei alguma... alguma carona pra ele no carro. Tanto que ele dizia: o meu focolarino *choffer*. Assim, ele me chamava assim. Depois nós fizemos uma... fizemos a jornada pela vida, que foi no Geraldão, aqui, que é um ambiente bem grande, pra cinco mil pessoas. Então ali nós convidamos D. Hélder e D. Hélder veio com D. Lamartine, que era o seu auxiliar na época. Vieram os dois e até falaram, não é?” (ENTREVISTADO 3).



Figura 2- Dom Hélder Câmara, Tininha Cavalcante e Chiara Lubich. Rocca di Papa, 1972.



Figura 3 - Chiara Lubich e D. Hélder Câmara. Imagem gentilmente cedida por Editora Cidade Nova.

A relação com D. Hélder gradativamente foi passando de desconfiança a uma relação de amizade, primeiramente com o Movimento em Recife, depois pessoalmente com Chiara Lubich. Ainda o entrevistado 3 relata outra tentativa de aproximação com D. Hélder: “Depois em conversas com D. Hélder, nós convidamos pra ele também ir ver o trabalho social que a gente tinha na Ilha Santa Teresinha [antiga Ilha do Inferno]³⁵. Ele não chegou a ir lá, mas ele se

³⁵ O nome Ilha do Inferno foi posteriormente modificado para Ilha Santa Teresinha, nome com o qual é conhecido ainda hoje esse bairro do Recife.

informou daquilo e depois nos disse que o trabalho que vocês estão fazendo lá é um trabalho sério, muito bom. Que abençoava, né?” (ENTREVISTADO 3).

Um fato determinante para essa mudança foi vivenciado no ano de 1971, quando houve uma enchente que afetou a população da Ilha Santa Teresinha. A entrevistada 2 relata assim: “Uma vez teve uma mariápolis aqui e teve uma cheia famosa aí. Não lembro que ano era, acho que era 71, por aí. Uma cheia aqui, só um... E praticamente a mariápolis, o pessoal tinha chegado, mas não aconteceu. Não aconteceu no sentido que todo mundo tinha que sair pra ajudar o povo. Porque tava aí tudo debaixo d'água. E D. Hélder sabia que o pessoal da mariápolis tava aí trabalhando no meio do povo. Aí depois ele veio aqui e disse pros responsáveis. Olhe, não escrevam [...] um relatório dizendo que a Mariápolis não aconteceu. A Mariápolis aconteceu, e aconteceu no meio do povo!” (ENTREVISTADA 2).

O socorro às vítimas da enchente ocupou o Movimento dos Foculares e esse fato foi acompanhado por D. Hélder. Conhecendo o modo de atuação do grupo e como este relatava as suas atividades à fundadora, Hélder Câmara recomenda que se diga que o evento ocorrera “no meio do povo”. O entrevistado 3 relata esse mesmo fato, dando foco, porém, aos desdobramentos do ocorrido: “Depois ele veio outra vez, quando nós... isso devia ser em 71 ou 72, porque aconteceu que houve uma enchente na Ilha Santa Teresinha, aí a gente levou esses habitantes que tavam sem casa, sem nada, os trouxemos pra cá pra... na época era o centro Mariápolis... os trouxemos pra cá. E então a gente precisou inventar alguns trabalhos pra eles depois ganhar o dinheiro para o sustento dessas pessoas.” (ENTREVISTADO 3).

A necessidade urgente dos moradores da Ilha Santa Teresinha levava os membros do movimento a tomar ações mais concretas para ajudá-los. O entrevistado 3 relata duas ações empreendidas no período. A primeira delas a criação de uma marcenaria, com apoio financeiro da comunidade de Gênova, na Itália. Nessa marcenaria alguns dos moradores poderiam aprender um ofício e também desenvolver uma atividade produtiva. A segunda iniciativa foi realizada com a ajuda de um artista plástico italiano que visitava o nordeste do Brasil no período. Comovido com a situação, o artista doara quadros de valor para que se pudesse angariar fundos para o socorro às vítimas das enchentes.

O entrevistado então relata que organizaram um evento, também uma Mariápolis, dessa vez voltada somente para os ricos da cidade do Recife, onde esses quadros seriam expostos à venda. Diz o entrevistado: “Aí inventamos de fazer uma mariápolis para os ricos e fomos convidar todos os ricos e tinha um.. centenas de pessoas e todos os quadros foram vendidos. E foi ali que se arrecadou um dinheiro, etc. Nessa Mariápolis para os ricos a gente convidou D. Hélder e ele veio também pra essa mariápolis e naturalmente ele dava testemunho de pobreza e tudo. E... penso que a presença dele ajudou a vender também esses quadros pra poder socorrer a Ilha Santa Teresinha. Depois foi feito todo um trabalho ali, levantadas as ruas, feitas as casas ali onde a maré já não pegava, em suma... Ali tem outra história.” (ENTREVISTADO 3).

O encontro mais importante entre D. Hélder Câmara e o Movimento dos Focolares ocorreu em 10 de novembro de 1972. Trata-se da visita dele a Chiara Lubich, na sede do movimento localizada nos arredores de Roma. Quem faz o relato é a entrevistada 2: “Outra coisa bonita é que ele um dia se apresentou no centro mariápolis - ele viajava muito pra Roma - se apresentou lá no centro da obra, vestido assim daquele jeitão dele, simples. A menina que tá lá na recepção não conhecia ele, né? Ele disse: Olhe, eu sou D. Hélder Câmara, arcebispo de Recife, e quero falar com Chiara. Aí a menina sabia quem era! Telefonou pra casa de Chiara e Chiara chegou correndo com Tininha pra tradução e conversaram, Tininha traduzia. Aí quando terminou a conversa, ele se levantou, se ajoelhou de frente de Chiara e disse: Chiara, agora você me dá a sua bênção. Chiara disse, D. Hélder, mas... Obedeça! Me dê a sua bênção! Aí Chiara abençoou ele, né? Aí ele se levantou e Chiara se ajoelhou e disse: agora é o senhor que me dá a sua bênção. Pra dizer, isso era D. Hélder, personagem extraordinário. E D. Hélder foi o bispo aqui do movimento muitos anos, até a morte dele” (ENTREVISTADA 2).

A relação de Chiara com o episcopado brasileiro foi descrita no capítulo anterior. Aqui cabe-nos destacar a peculiar relação estabelecida entre essas duas figuras. O relato da entrevistada 2 aponta para a sacralidade dessa relação, onde o encontro termina com bênção recíproca. Um gesto carregado de simbolismo de acolhida mútua entre uma mulher leiga, carismática e um bispo, representante da hierarquia, onde os limites da definição sociológica que

distingue carisma de instituição se diluem onde há um verdadeiro encontro, lá onde se estabelece a comunhão.

O conteúdo da conversa privada entre Chiara e D. Hélder resta desconhecido por nós. Os entrevistados não revelaram e as demais testemunhas também optaram por preservar os detalhes do encontro. Foi-nos dado acesso, no entanto, às imagens do momento, assim como o áudio inédito de uma saudação dirigida por D. Hélder a um grupo do movimento que na ocasião realizava um congresso no local. Traduzimos e transcrevemos e abaixo trechos dessa saudação:

Chiara: Antes de mais nada estou feliz por me encontrar aqui com o nosso bispo de Frascati. [...] Depois uma outra alegria... a alegria que tenho é aquela de apresentar a vocês aquele que seria famoso pro mundo, digamos, mas falando com Sua Excelência o Monsenhor Câmara do Brasil vi que se trata de uma fama... entendo que o mundo o vê assim, mas Deus vê uma outra coisa eu entendi. Ele trouxe consigo... me parece que veio coberto pela bênção que o Santo Padre lhe deu esta manhã, do qual estive em audiência, da qual me parece que não consiga deixar de lado a magnífica impressão paterna, fraterna que teve em confronto com o Santo Padre. Ele [D. Hélder] me referiu isso, não digo aqui coisas... Mas realmente nos deixa consolados, confortados ver como na Igreja o Espírito Santo está presente. A Igreja não nos decepçiona jamais! E agora, ele [D. Hélder] deve voltar esta noite para o Brasil, mas antes penso que vocês ficariam contentes em ouvir uma sua palavra... (CÂMARA; LUBICH, 1972 – tradução nossa).

A introdução feita por Chiara nos revela que D. Hélder estivera com Paulo VI antes de visitá-la, não deixa claro, no entanto, se a visita do bispo estava motivada por algum pedido do Papa. O registro do áudio e também as imagens da ocasião nos revelam uma grande emoção por parte seja de Chiara seja de D. Hélder, emoção esta que somente o acesso ao conteúdo da conversa poderia explicar. Do áudio se percebe a alegria dos dois. Nessa atmosfera de alegria D. Hélder propõe a Chiara um pacto:

D. Hélder: Vim primeiro para agradecer pelo trabalho do Focolare na minha diocese, no Nordeste do Brasil, na América Latina, no mundo, no mundo! [...] E vim para propor uma aliança fraterna. Todo dia na Santa Missa e, devo dizer aqui, dividindo o coração como se divide o

pão. Ajudem-se a agradecer por uma graça, porque é realmente uma graça. A missa é sempre a primeira missa, sempre a primeira missa e chega a cobrir toda a jornada porque tudo se transforma em ofertório, tudo [...] e tudo se transforma em comunhão porque para compreender realmente a comunhão com Jesus é preciso ter comunhão com os irmãos; todos são irmãos, todos são irmãos.

A aliança então é esta: de minha parte em cada missa rezarei nominalmente, nominalmente pelo Focolare, pelos Gen e – por que não dizer? – por Chiara, pedindo fidelidade a essa vocação, a esse carisma: levar a unidade ao mundo, levar a unidade ao mundo. (CÂMARA; LUBICH, 1972 – tradução nossa).

Em poucas e improvisadas palavras D. Hélder aponta o centro do carisma de Chiara: a comunhão e a unidade. Faz referência à eucaristia como fonte da comunhão e utiliza uma linguagem próxima àquela usada por Chiara ao referir-se ao pacto de unidade que lhe possibilitara a experiência mística que ela intitulou Paraíso de 49, à qual nos dedicamos no capítulo II. Prosseguindo, D. Hélder confidencia que se lembrará de Chiara e do Movimento em cada missa que celebrar, no momento da comunhão eucarística:

Em cada missa rezarei nominalmente pelo Focolare, pelos Gen, por Chiara. E então da vossa parte peço, não pessoalmente, somente por mim, seria um egoísmo, mas que o Senhor me ajude nesse trabalho pela justiça e amor. Justiça e amor como condições para a paz. Me parece que tem um ponto onde nos encontramos, é? (CÂMARA; LUBICH, 1972 – tradução nossa).

A intervenção de D. Hélder finaliza com a indicação do ponto de encontro. A justiça e o amor como condições para a paz. O desejo de justiça voltou a unir, por fim, D. Hélder ao Movimento dos Focolares. Dessa vez o personagem dessa história é Luiz Carlos, o sacerdote que trouxera o movimento para o Brasil e que trabalhara como vice-reitor do seminário no período em que D. Hélder esteve à frente da arquidiocese de Olinda e Recife. Quem nos conta é a entrevistada 2: “Quando aconteceu o golpe [de 64] isso aqui foi um... sobretudo a polícia pegava muitos estudantes da ação católica que trabalhavam na juventude operária católica, a JEC, a JUC, etc. [...]. Luiz Carlos, ele escondeu muitos jovens universitário no seminário, certo? E se vê que chegou alguma notícia, a polícia foi lá e pegou ele. Levaram ele pra polícia federal aqui no Recife e fizeram um

interrogatório de 17 horas. Nesse ínterim D. Hélder soube, chegou a voz lá em D. Hélder. Aí D. Hélder foi lá, lá na sede que era na rua da aurora, no centro do Recife. Foi lá buscar ele. Chegou lá vestido de bispo e disse: eu quero levar Luiz Carlos. Foi a maior confusão lá e no fim levou. Ele tinha é... gabarito e autoridade pra fazer isso, né? Isso eu só soube quando terminou a ditadura. Luiz Carlos me contou” (ENTREVISTADA 2).

5.5 CHIARA, GINETTA E OUTRAS MULHERES CANTAM O SEU MAGNIFICAT

Em seu estudo sobre os NME Libânio faz uma observação quanto à peculiaridade do Movimento dos Focolares pelo fato de esse movimento trazer em seus estatutos a obrigatoriedade de uma presidência feminina. O teólogo afirma a importância disso no contexto eclesial onde a voz da mulher ainda é pouco ouvida (LIBANIO, 2007).

A análise documental nos revela um dado sociológico importante do Movimento dos Focolares, para além da questão jurídica da presidência da instituição. Qual seja, a marcante presença de figuras carismáticas femininas nos espaços de poder da comunidade, na construção da identidade do movimento e na elaboração da memória coletiva do grupo.

O olhar hermenêutico do carisma do Movimento dos Focolares sobre a realidade social brasileira tem uma marca que não pode ser ocultada, a marca da mulher. Como dom do Espírito o carisma é indistintamente doado a todos, mas se encarna segundo as condições da história em homens e mulheres, sem suprimir destes a sua diferença e especificidade. A condição histórica que encontramos da documentação e da memória do movimento estudado é aquela de uma preponderante ascendência de figuras femininas, que emprestaram seu olhar à comunidade.

Foram o olhar de Chiara Lubich, de Ginetta Calliari e de outras mulheres anônimas (ou cujo anonimato deve ser preservado em virtude das exigências próprias da academia), foram esses olhares sobre as questões políticas e econômicas que em grande medida condicionou o modo de interpretar e

responder ao que fora posto pelas circunstâncias históricas às comunidades dos Focolares.

A economia civil é um campo marcado por iniciativas femininas e a história dos carismas na Igreja traz numerosos exemplos de realizações econômicas e civis conduzidas por mulheres como Catarina de Sena, Luísa de Marillac e Francesca Cabrini. O século XX viu importantes realizações sociais de mulheres como Madre Teresa de Calcutá, Irmã Dulce e Zilda Arns, mulheres para quem o sofrimento humano adquiriu valor de emergência econômica, que mobiliza integralmente a pessoa e a sociedade para a necessária atenção a quem sofre.

Encontramos nessas mulheres aquele “gênio feminino”, para usar a expressão de João Paulo II (MD, 30), aspecto peculiar à mulher que Enrique Cambón define como “um tipo de conhecimento que sabe conjugar mente e coração, capacidade de saber suportar o sofrimento, atenção à pessoa concreta, tendência ao amor que é essencialmente ordem de caridade e de justiça” (CAMBÓN, 2000). Esse olhar, que é inteligência amorosa e crítica social atenta à pessoa concreta, está registrado nos diários de Chiara da sua segunda viagem ao Brasil. Hospedada no Recife, Chiara escreveu em 17 de abril de 1964:

A providência nos preparou como hospedagem [...] uma casa tão bonita – nunca tinha visto nada parecido. Comparada com a pobreza que reina ao redor, de modo especial nas miseráveis casas dos deserdados, ela nos faz compreender por que este terreno se presta a uma revolução social.

[...] Nesta casa tive uma sensação estranha: primeiro de mal-estar, e depois, com o tempo, de opressão. [...] O mal-estar aumentou perto da noite, quando – depois de uma visita aos mocambos, não muito longe da atual casa dos focolarinos – senti naquele aglomerado de pessoas entre as quais brincam crianças e mais crianças, repetir-se na minha alma as bem-aventuranças.

[...] Quem vive aqui há anos talvez não se dê conta desta sensação de repulsa pelo abismo que existe entre pobres e ricos, porque se pode chegar a tolerar a riqueza dos que possuem, na espera de que se convertam. Mas a “fome e a sede de justiça” é uma das bem-aventuranças que devemos sentir vivas e vibrantes, para fazer alguma coisa. Como é belo e verdadeiro o Evangelho em todas as suas partes e como é urgente a sua revolução!” (Lubich, 1991d).

Chiara em seu diário toca o significativo ponto da invisibilidade das populações em situação de rua e da naturalização da desigualdade, que amortece as consciências e cega os olhos dos que convivem há muito com essa

realidade. O seu olhar vê aquilo que seus contemporâneos brasileiros talvez não mais vissem. Chiara interpreta os sinais da desigualdade e vê no Brasil a urgência de uma revolução do evangelho em sua potencialidade social. O seu olhar não só vê a pobreza, mas, como afirma Ciardi, ouve dos pobres o apelo.

Os contemporâneos dos homens e das mulheres carismáticos se dão conta, assim como estes, de determinados males ou pobreza, mas estes não brilham aos próprios olhos ao ponto de se tornarem um apelo. Nos carismáticos aquele olhar se transmuta em compaixão, eles sentem o que os outros sentem, quase em uma arte do fazer-se um, como a ensinada por São Paulo (CIARDI, 2010 – tradução nossa).

Os problemas da cidade do Recife eram conhecidos pelos focolarinos, quase todos estrangeiros, e pela comunidade nascente, mas ainda não havia uma consciência de que esse era um campo de trabalho para a realização do carisma. O relato de Giorgio Marchetti, um dos primeiros focolarinos a virem para o Brasil, é sintomático disso. O relato foi colhido e reproduzido por Aroldo Braga e nele Chiara se refere a Giorgio com o nome de Fede, que em italiano significa fé:

Chiara, saindo de carro dessa casa [...] precisava atravessar um canal do rio e, às margens do canal, em todo o trecho, havia uma favela e mocambos. Um dia disse-me: “Fede, como você conseguiu essa casa tão rica para mim?” [...] Disse-lhe: “Como você nos ensinou, amamos a todos, ricos e pobres, da mesma forma. Esse senhor rico emprestou a casa, e estamos contentes porque ela pode servir a você”. No dia seguinte fui até ela, e ela me disse: “Escuta, Fede, ontem você me disse que ama a todos, ricos e pobres, do mesmo modo. Veja, se você está aqui há três anos e ainda não entendeu que, no Brasil, é preciso amar os pobres... e só os pobres... se você não entendeu isso, não entendeu nada”. (MARCHETTI *apud* BRAGA, 2009).

A visão crítica sobre os problemas do Brasil leva Chiara a sugerir aos membros do movimento que trilhem um caminho que privilegie a justiça social. Como vimos, esse percurso foi percorrido de modos diversos nas décadas que sucederam à visita de Chiara em 1964, desde o impulso dado por Hélder Câmara naquele mesmo ano até o nascimento da Economia de Comunhão, em 1991.

Antes de 1991 a última visita de Chiara ao Brasil fora em 1966, portanto vinte anos se passaram desde a última visita. As mazelas da cidade de São Paulo mais uma vez impressionaram Chiara pela profunda desigualdade existente no país. Seu olhar se volta para o problema e sua interpretação é a mesma de 1964:

Falamos, entre outras coisas, deste "milagre" que é a cidade de São Paulo: no ano de 1900 era uma pequena aldeia. Agora não é uma selva, mas uma floresta de arranha-céus. O que faz o capital nas mãos de alguns e a exploração de outros!
Mas por que - nos perguntamos - tanta potência não se canaliza em busca da solução para os enormes problemas do Brasil? Porque falta o amor ao irmão, domina o cálculo, o egoísmo. Falta o Ideal! Que caricatura é o mundo sem Jesus! (LUBICH, 1991a)

O papel de Chiara no Movimento dos Focolares é algo evidente. Foi deste a fundadora e líder por setenta anos. No que se refere à Economia de Comunhão, a força da liderança carismática de Chiara deve ser apontada como o principal impulsionador para a realização do projeto. Os documentos do início da década de 90 e os registros dos diários de Chiara demonstram como os primeiros empreendimentos empresariais aconteceram como resposta imediata ao apelo da líder, sem o cálculo racional característico (e necessário) à abertura de uma empresa. Esse é o tipo de comportamento característico de empreendimentos carismáticos, como já descrevemos no capítulo II desta dissertação.

Possivelmente pelo fato de a portadora do carisma ser uma mulher, no seio da comunidade dos Focolares outras mulheres tiveram proeminência, a começar por Ginetta Calliari. Ginetta foi uma liderança de grande importância no Movimento dos Focolares do Brasil, especialmente nas comunidades das regiões sul, sudeste e centro-oeste, muitas das quais ela ajudou a fundar. A sua ação, o seu pensamento e a sua posição de liderança evocados muitas vezes pelos entrevistados revelam o lugar poder que ela ocupava. Toda memória e todo documento, como afirma Le Goff (1990), é produzido como resultado das forças sociais em jogo. Os relatos e os documentos por nós acessados apontam

para Ginetta como a principal articuladora do modo dos Focolares se posicionarem frente a questões sociais.

O entrevistado 3, por exemplo, relata episódios vividos com Ginetta Calliari, os quais retratam bem o agir econômico pragmático disseminado no movimento: “Uma vez a gente ia de carro passando por uma estrada que era cheia de buracos. E tinha um pessoal que pegava areia e punha nos buracos, não é? Então Ginetta ficava assim sensibilizada por essas pessoas que tavam lá. E quando foi no outro dia apareceu ela com uns sanduiches para distribuir para esse povo que estava fazendo esse serviço assim. [...] Então a Ginetta era um tipo assim, muito sensível pra situação social, mas com aquilo que ela podia fazer. Não se punha tanto um problema de... digamos, macroeconômico. Mas era, assim, situações que eram do alcance dela ela não deixava pra..” (ENTREVISTADO 3).

O próprio modo de ver e interpretar o problema social brasileiro é registrado por num documento essencial para a memória coletiva da comunidade. Ela o faz no livro *Evangelho força dos pobres*, contando as primeiras impressões da sua chegada ao Brasil:

Com o passar dos dias, comecei a verificar, pelas ruas de Recife, a realidade social que nos circundava. E fiquei estupefata! Através dos meios de comunicação havia conhecido a miséria presente em grande parte da humanidade. Mas verificar a extensão e a profundidade do problema com meus próprios olhos foi muito diferente. No ambiente em que vivera até então, apesar de ter vivenciado a guerra, com todas as suas terríveis consequências, não conhecera o desnível social em tão grandes proporções. (CALLIARI, 1987).

Ginetta passa a atuar da mesma forma que os anos iniciais em Trento. Conta a cada um que chega a história do nascimento do movimento e como ela, Chiara e as primeiras focolarinas tinham vivido a comunhão de bens e experimentado a providência divina. A pobreza que via, porém, era diferente daquela causada pela guerra. Era uma pobreza que tinha raízes culturais, ou como ela afirma, na mentalidade das pessoas:

Um dia, detive-me a olhar o jardim de uma mansão. Havia um homem trabalhando. Mal vestido, sujo, magro, descalço, lavava, folha por folha, uma linda planta tropical. Pela palidez pude intuir a fome e o estado de desnutrição que sofria, o lugar onde morava... que diferença entre a casa em que trabalhava [...] e o seu mocambo [...]. Parecia que, para o patrão, aquele homem tinha menos valor do que a planta que deveria resplandecer em toda a sua beleza. (CALLIARI, 1987).

Diante da gravidade do problema, ela experimenta a impotência sua e de sua comunidade, mas passa a alimentar a certeza de que a resposta aos problemas sociais viria da vivência do Evangelho. Essa vivência, como antes explicitado, significa no ideário dos Focolares assumir a responsabilidade de realizar aquilo que está ao próprio alcance para que uma mudança social aconteça. Significa mudar a própria forma de pensar e agir e assumir buscando a comunhão e a unidade. Ginetta se exprime da seguinte forma:

O que mais me feria em tudo aquilo era a insensibilidade à fraternidade, a incapacidade do rico de colocar-se no mesmo plano do pobre... Aquela mentalidade estruturada em que há dois critérios para determinar necessidades: para alguns, estudos, casa, apartamento na praia, casa no campo, etc. Para outros, essas exigências não poderiam existir. Parece lógico para os primeiros que o pobre viva assim, sofra assim e continue a viver e a sofrer assim. Aquilo me rebelou o coração! Nós tínhamos acabado de chegar, não possuíamos nada, nem dinheiro, nem a perspectiva de um trabalho imediato. O que poderíamos fazer sozinhos? Entendemos claramente que só Deus poderia resolver os problemas sociais, quando sua Palavra transformasse o coração do homem: do rico, dos dirigentes, de todos. (CALLIARI, 1987).

Os escritos de Ginetta acima reportados são recordações suas registradas cerca de vinte anos depois dos acontecimentos. Em 1983, ano da primeira publicação do livro, o movimento tinha crescido, assim como crescera também as exigências de respostas concretas à problemática brasileira. Ela então toma a frente das ocasiões de grandes reuniões com membros do movimento para oferecer a sua visão e as suas experiências referentes a temáticas sociais. Dois exemplos de ação são particularmente caros a Ginetta: a Ilha Santa Teresinha, em Recife, e a fazenda Magnificat em Itapecuru-mirim, no Maranhão.

Seus discursos eram aguardados nos encontros realizados a nível nacional, como afirma o entrevistado 1, e eram gravados e disseminados em fitas k7 e VHS entre os membros do movimento, indicando-nos o papel preponderante dessa liderança na condução das ações do grupo. O entrevistado 1 assim descreve a figura de Ginetta: “Na hora do discernimento [...] a partir da luz do ideal [do carisma], quem dava o norte ali era a Ginetta [...]. Era muito interessante ouvir a palavra dela, que era sempre uma luz nova naquela situação [...]. Ela sempre dava uma linha de equilíbrio das coisas [...]. Acompanhava tudo o que tava acontecendo na sociedade brasileira e quando falava ela falava sempre a partir da experiência dela, de como ela tava vivendo, como ela tava fazendo naquele momento e de onde é que vinha a luz pra aquela hora, para aquele momento [...]. E todo mundo ficava naquela expectativa, que hora é que Ginetta vem no encontro?! Era assim uma figura emblemática pra todo o movimento na época” (ENTREVISTADO 1).

Prestigiada no seio da comunidade, Ginetta emprestou a própria voz para dar voz a mulheres anônimas que desde 1979 realizavam uma experiência particular em Itapecuru-mirim, no Maranhão. A protagonista dessa história é Maria de Lourdes, mas a rede de relacionamentos envolve Margaria, Eliane, Marina, dona Benedita, as lavadeiras do rio Itapecuru, as mulheres que colhiam babaçu... Figuras que Ginetta faz questão de descrever ao contar a história de um dos projetos sociais iniciados pelo movimento no final da década de 70.

Tendo herdado uma grande extensão de terras do marido que falecera, Maria de Lourdes descobrira que essas terras eram ocupadas por “posseiros”, os quais procurou conhecer. Sem saber o destino a dar para as terras e como enfrentar a situação dos posseiros, confrontou-se com a comunidade do movimento em São Luís do Maranhão, chegando a conclusão que viver o evangelho naquela situação significava transferir a propriedade das terras para os que a ocupavam e procurar ajuda, criando um projeto específico para retirar a população da situação precária em que vivia. Nasceu assim o projeto Magnificat, que Ginetta passou a divulgar como sendo uma semente de transformação social:

Essa é a experiência das terras Magnificat, durante quatro anos. O que poderá acontecer ainda? Nela já podemos ver a semente da transformação anunciada por Nossa Senhora. [...] É um pequeno grupo, uma pequena experiência, mas onde se pode esperar [...] ver realizadas as promessas evangélicas, mostrando que o Evangelho não engana. (CALLIARI, 1987).

O Magnificat, canto de Maria descrito no evangelho de Lucas, foi a referência que alguns membros do movimento fizeram ao reconhecer em Chiara a figura feminina revolucionária na vida da Igreja, conforme relatado no diário de 27 de maio de 1991, onde Chiara transcreve algumas cartas que recebera: “Hoje eu vi você revolucionária, cantando o Magnificat com o carisma da unidade, inserindo Vida na vida da Igreja, com a novidade do Ideal que aquece o magistério.”

A liderança de um movimento amplo, com campos de atuação diversos requereu de Chiara uma capacidade adaptativa grande. Meses depois de ter lançado a EdC, Chiara revela sentir-se deslocada porque acreditava que o mundo empresarial não era um lugar para as mulheres, e, no entanto, o carisma a levava a imiscuir-se nesse universo. Assim ela escreve no diário de 11 de junho de 1991:

Ontem falei com o centro de coordenação. Ao meu retorno pra casa senti no coração um véu de tristeza. O motivo? O ver-me mulher às voltas com empresas, indústrias, lucros, sociedades, etc. Uma desarmonia já que essas coisas são geralmente tratadas por homens... Mas logo uma luminosa e inesperada resposta no coração: É Maria à frente desta revolução; é Ela que abre esta nova estrada encarnando o seu Magnificat: “Encheu de bens os famintos e despediu os ricos com as mãos vazias”.

E a desarmonia desapareceu. (LUBICH, 1991d – tradução nossa).

A figura de Maria evocada por Chiara e por Ginetta é eloquente da relação entre o Espírito e a história, o carisma e a mudança social. Maria é a mulher histórica e contingente na qual o Verbo eterno se encarnou. Pela ação do Espírito, segundo o credo católico, em Maria a natureza não-criada e a natureza criada se fundiram e se fez homem e entrou na história. É Maria, movida pela Graça do Espírito (que é carisma), que canta o Magnificat.

6 CONCLUSÃO

Duas questões conduziram este trabalho, aquela da relação entre carisma e mudança social e aquela do engajamento dos Novos Movimentos Eclesiais nas problemáticas sociais no Brasil. Da primeira questão deriva uma segunda: como um carisma religioso se transforma em ideias e comportamentos econômicos? A partir dessas questões nos aproximamos da Economia de Comunhão e buscamos as suas raízes no Movimento dos Focolares, onde indagamos a memória e a história desse movimento eclesial sob o prisma econômico e social.

Fundamentamo-nos no pressuposto weberiano de que o carisma é uma força capaz de gerar mudanças em amplos espectros da sociedade, especialmente em momentos de crise econômica, política e ética (WEBER, 1982). Weber usa o termo carisma com o sentido de “dom da graça”, extraído da teologia protestante de seu tempo, mas passa a tratar somente do significado sociológico de tal dom a partir da realidade social que produz naqueles que creem na virtude extraordinária do carismático.

Neste trabalho, no entanto, procuramos restituir o termo carisma ao seu terreno originário, a Teologia, sem excluir seu significado sociológico, pois a problemática da qual partimos, qual seja, a pergunta se os NME possuem alguma preocupação em mudar estruturas sociais injustas, está imbuída de um pressuposto de natureza teológica.

Um carisma, dom do Espírito Santo, é doado à Igreja em tempos específicos para uma obra específica. E toda obra do Espírito tem como destinatários privilegiados os pobres. Por conseguinte, um carisma acreditado pela Igreja não pode deixar de olhar as problemáticas sociais como um seu campo de ação, pois “o *querigma* possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparecem a vida comunitária e o compromisso com os outros. O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade” (EG 177).

Operamos o conceito de carisma como dom extraordinário do Espírito Santo, gratuitamente dado para a edificação da coletividade (para um fim social), que permite ao seu portador e à comunidade de copartícipes da Graça, penetrar

mais profundamente o centro da Revelação e, a partir daí, olhar a realidade e extrair desse mesmo centro as intuições necessárias à realização da finalidade do carisma. Tudo isso no terreno contingente da história humana, sem prescindir dos condicionamentos que esta representa. E por isso mesmo, sem prescindir do seu significado propriamente sociológico.

O carisma é a força agregadora que se desenha como característica emergente das novas configurações que o cristianismo está tomando, com os NME, no processo de mudança social que vivemos. Nos nossos dias, ditos pós-modernos, onde o desenvolvimento das economias de mercado se deu de forma a restringir a atuação das “forças carismáticas da vida”, para usar a expressão de Luigino Bruni, evidencia-se, paradoxalmente, a necessidade do dom, da gratuidade e de carismas para dar novos horizontes de desenvolvimento à nossa sociedade. E esses elementos já se fazem presentes nas novas formas associativas, em ONG’s e, também, nos novos movimentos religiosos contemporâneos, em particular nos NME.

Os resultados da nossa investigação histórica contrastam com a crítica comumente feita aos NME, conforme explicitada nesta dissertação. Ao estudar a memória e a história do Movimento dos Focolares até a fundação da EdC, vimos que a preocupação social do movimento não esteve presente somente em 1991, quando formalmente inaugura uma iniciativa institucional de combate à pobreza, mas acompanhou o seu desenvolvimento histórico, gerou inquietudes, discussões, conflitos e ações, pequenas ou grandes, na tentativa de dar a própria contribuição para a construção de uma sociedade mais justa.

O nosso estudo, portanto, acrescenta um elemento dissonante ao debate acadêmico que se instaurou acerca dos NME, propondo, por conseguinte, uma relativização da afirmação generalista de ausência de engajamento desses grupos, posto que no caso específico que estudamos, essa afirmação é falseada. Dada a pluralidade desses grupos, há que se respeitar as suas especificidades e, mais que isso, as modalidades com que esse engajamento se dá.

A documentação reunida e os relatos orais nos dizem com veemência que a primeira e mais corriqueira resposta às problemáticas sociais que o Movimento dos Focolares procurou dar não foi de natureza intelectual e nem mesmo de política institucional. Foi, antes, uma resposta pragmática. As situações

concretas do cotidiano não deveriam ser pensadas, mas imediatamente atendidas: esse é o dado fundamental da memória dos Focolares.

Essa resposta pragmática traz um sentimento de urgência e um ethos de responsabilidade pessoal implícito. O “eu” do sujeito está diretamente implicado na relação com a alteridade sofredora. A resposta a tal sofrimento, assim, não passa por uma mediação institucional (do Estado, por exemplo), mas pela mobilização do próprio sujeito. Por vezes essa ênfase na experiência vivida foi equivocadamente interpretada como subjetivismo e negação da política.

De fato, há uma ênfase na experiência, que é subjetiva e comunitária ao mesmo tempo. A memória coletiva dos Focolares aponta que é preciso experimentar a relação com Deus e a relação com o outro. Essa experiência, no entanto, não é do tipo extática e extraordinária, como se poderia esperar quando se fala de carisma ou quando se lê as críticas feitas aos NME, mas é do tipo cotidiana, corriqueira, das microrrelações políticas e econômicas, terreno no qual normalmente falamos de ética.

A experiência carismática dos Focolares é indissociável do seu caráter comunitário. Ela é testificada na prática da comunhão fraterna, da partilha das próprias experiências de vida e na comunhão dos bens materiais. O carisma da unidade não é visto como uma experiência de êxtases e fenômenos místicos extraordinários ou como uma realidade vinculada à subjetividade das pessoas. Recorda, assim, que o carisma não é posse do indivíduo, mas manifestação do Espírito que cria vínculo, faz memória e funda a comunidade na dinâmica da partilha e da comunhão fraterna, onde pela fração do pão o Ressuscitado se faz presente (Cf. Lc 24, 30).

A experiência é uma prática histórica no sentido mais estreito da palavra, que consiste na contingência e na singularidade que o tempo impõe. Essa experiência foi registrada e transmitida na memória coletiva do grupo estudado, o que nos permitiu individuar momentos, pessoas, conteúdos e princípios fundantes da Economia de Comunhão. O caso peculiar do Movimento dos Focolares nos mostrou como age o carisma, estabelecendo entre os sujeitos novos laços de fraternidade, coligando-os num ideário de vida e, gradativamente, moldando uma memória coletiva capaz de gerar novos comportamentos e infundir uma nova mentalidade em instituições novas ou já existentes.

O carisma traz consigo uma peculiar capacidade hermenêutica da realidade, onde está inscrita a possibilidade de inovação social que este comporta. Em tempos de crise, se abre aos participantes do carisma a visão das oportunidades, que instiga a capacidade de inovação na busca de novas soluções aos problemas que se apresentam a esse olhar.

A linguagem que aqui empregamos está propositadamente marcada pela ideia de empreendedorismo. E é justamente este ponto que queremos reafirmar, ancorados na literatura que nesta dissertação reunimos, bem como nos resultados da nossa pesquisa empírica: o carisma traz consigo a capacidade de gerar empreendimentos econômicos, mas não por infundir uma cultura utilitarista, e sim por radicar o sujeito aderente ao carisma em relações sociais fortes, das quais podem emergir instituições econômicas onde o princípio do lucro e a lógica utilitária estão regulados pelas exigências morais dessas mesmas relações.

Para bem ilustrar isso que dizemos, reservamos um trecho específico da fala da entrevistada 4 que diz: “Tudo o que eu posso eu procuro fazer, também assim, com a minha pessoa, quando tem encontro eu vou, se eu puder falar eu falo. [...] Agora surge no meu coração o desejo de abrir uma empresa, alguma coisa pra eles. Porque tem muitos jovens aqui que tão ainda... continuam à mercê, não se conseguiu atingir eles por falta duma... Ainda tem os que precisam de um acompanhamento mais estreito, um tu a tu [e] precisam de um trabalho. [...] [Quero] fazer uma empresa de um produto, de alguma coisa que realmente tenha saída no mercado e... pra dar emprego, dar chance pra esses jovens que muitas vezes batem na porta de uma empresa e suas condições morais, sociais, psicológicas eles não passam em entrevista” (ENTREVISTADA 4).

A memória coletiva da EdC nos sugere a possibilidade de entender a engenhosidade típica do empresário como aquela ação animada pelo amor, que busca descobrir os meios mais adequados para assegurar o bem do outro, ou em termos mais sociais, para combater a miséria e promover o desenvolvimento das pessoas e das comunidades.

“As exigências do amor não contradizem as da razão” (CV 30), por isso mesmo Chiara Lubich, ao fundar a EdC, indica que são necessários empresários que sejam *expert* no que fazem, ou seja, que conheçam a atividade empresarial e mobilizem esses mesmos conhecimentos (que incluem técnicas de gestão,

modos de produção, estratégias de venda, conhecimentos em logística e toda a gama de conhecimentos técnicos necessários a uma bem sucedida atividade empresarial atuante no mercado) para a solução ou ao menos o enfrentamento do problema da desigualdade. A exigência é, enfim, que o empresário inspirado pelo carisma esteja alinhavado na tessitura das redes sociais que o carisma constrói.

Depreendemos que tal concepção, presente na memória coletiva e registrada nos documentos estudados, é indissociável da “antropologia de comunhão” que Chiara Lubich esboçou no característico movimento carismático de retirar do tesouro da Tradição “coisas antigas e novas” (Mt 13, 52). Com a linguagem que lhe era característica, Chiara repropôs o conceito de Pessoa, em detrimento daquele de indivíduo, fruto da experiência mística onde essa linguagem se origina, conforme a nossa investigação histórica nos demonstrou.

A mentalidade desenvolvida e difundida no seio dos Focolares é aquela que concebe a pessoa humana como um *ser para a comunhão*, preconizando que a realização humana se dá nas relações interpessoais, possível pela doação de si e recepção do outro (no dom), no estabelecimento do vínculo social da comunhão, da unidade. Esta unidade pressupõe o plural, prescinde da liberdade e da gratuidade do dom de si, que exige, sem esperar, a correspondência do outro. Em outras palavras, que impõe a obrigatoriedade moral da reciprocidade, mas que não depende desta para que o dom seja realizado.

Está aqui, portanto, aquilo que rastreamos como sendo o fundamento da EdC em termos de princípios, aquilo que é a hermenêutica própria do carisma dos Focolares, a partir do qual as realizações concretas se deram. Este é o princípio da comunhão, relação a partir da qual a pessoa é capaz de ver “o sol sob todas as coisas”, isto é, o Amor que coliga todos os seres criados entre si e ao Criador. O Amor que é relação e que ao mesmo tempo é o fundamento desta, que é o “cautério suave” a amalgamar o múltiplo em um.

Na memória coletiva dos Focolares está encerrada uma tendência ética universalista, típica, aliás, do próprio cristianismo, que na linguagem carismática própria desse movimento pode assim ser expressa: O amor move cada ser ao encontro do outro. E este movimento se dá no duplo sentido de sair de si (o sentido centrífugo de abrir-se) e do acolher em si (o sentido centrípeto do receber e fazer próprio). E esse movimento é cada vez mais externo, até abraçar o

cosmo, passando pelas pessoas e a terra inteira, e cada vez mais estreito, na consumação daquilo que é o carisma em si, a unidade.

Podemos afirmar, com base no que aqui documentamos, que a história dos Focolares no Brasil demonstra a existência de uma constante e salutar tensão entre o próprio movimento e o seu ideário e as solicitações e advertências vindas das esferas institucionais da Igreja e do magistério dos bispos e do Papa. Foi assim que do encontro (e também desencontro) com Dom Hélder Câmara nasceu a primeira obra social dos Focolares no país. Foi também assim que, estimulada pela *Centesimus Annus* de João Paulo II, Chiara Lubich lançou, com a força carismática que lhe era própria, o movimento na busca de uma terceira via econômica de comunhão na liberdade, dando origem à EdC.

Também é o Magistério pontifício que, ao nosso ver, oferece hoje novas perspectivas e novos desafios à EdC e ao próprio Movimento dos Focolares, porque carisma e instituição têm fonte no mesmo Espírito e por Ele são fecundados, para que gerem de forma abundante e diversificada os frutos de comunhão necessários aos dias de hoje.

O Espírito renova a Igreja perfumando-a de santidade, revestindo-a, por meio dos carismas, da beleza plasmada na Palavra pela qual tudo foi criado. Ele adorna a Igreja com pérolas preciosas e ensina-lhe uma liturgia sponsal, um canto de amor ao Esposo. Ele preenche os seus dias de nostalgia de paraíso, dá-lhe um coração inquieto pelo abraço do Pai. Ele mesmo põe-se ao centro como lareira acesa para aquecer seus filhos e tendo-os aquecido transformá-los com chama viva de amor.

Do Espírito provém a *Caritas*, e “somente a caridade, na sua qualidade de ‘*forma virtutum*’, pode animar e plasmar o agir social no contexto de um mundo cada vez mais complexo” (CDSI 207). Na encíclica em que se preocupa em falar da “*caritas in veritate in re sociali*”, o Papa Bento XVI cita, pela primeira vez num documento pontifício, a Economia de Comunhão. E o faz num contexto no qual adverte para a necessidade de se encontrar, segundo a legislação própria de cada país, uma nova configuração jurídica e fiscal (CV 46), em outras palavras, uma nova definição de empresa.

O horizonte apontado por Bento XVI é aquele de se pensar uma definição de empresa capaz de superar a distinção entre aquela voltada para o lucro (*profit*), de um lado, e a sem fins lucrativos (*non profit*), de outro. A EdC não nega

o lucro, antes, o coloca como desejável e necessário, mas não o concebe como o fim da atividade empresarial, mas como meio e instrumento de geração de comunhão.

A maioria dos estudos acadêmicos trata a EdC como estratégia de gestão empresarial. Mas, não seria a EdC algo mais? Vemos que talvez seja necessário dar um passo mais ousado na direção de propor uma configuração jurídica específica para as empresas de EdC. Não está na hora de influir mais incisivamente na sociedade civil, propondo não só uma estratégia de gestão, mas uma nova concepção de empresa, inclusive nos seus aspectos jurídicos e contábeis? O campo da Economia Civil nos mostra que isso é possível, da mesma forma que o movimento cooperativista foi capaz de impor a cooperativa, em todas as suas vertentes, como um ente jurídico próprio e integrado ao mercado.

Superar dicotomias de pensamento é outro elemento que emerge do escrito de Bento XVI. Esse desejo está latente na EdC, está no seu DNA, configura a memória coletiva desse projeto em seu anseio de busca pela igualdade por meio de uma economia de comunhão na liberdade, que já no seu lançamento foi denominada por Chiara Lubich como uma terceira via.

A proposição de Chiara não deu origem, ao menos até agora, a uma teologia política deduzida da Comunhão Trinitária, nem mesmo os fundamentos da Economia de Comunhão são uma tradução da economia intratrinitária em conceitos leigos desta derivados. O pensamento de Chiara tem se desdobrado, sobretudo, em duas vertentes complementares: de um lado uma Ontologia Trinitária, levada a cabo sobretudo pela pesquisa teológica de Piero Coda, e de outro uma Antropologia de forte traço teológico, desenvolvia especialmente nos trabalhos de Luigino Bruni, com um viés de economia, Antonio Maria Baggio, com viés político, e Vera Araújo, com espectro sociológico.

A terceira via de comunhão na liberdade se apresenta como crítica às ideologias políticas e econômicas modernas, já capengas em nossos dias. Mas ao mesmo tempo depende dessas ideologias para se afirmar. Há espaço, ao nosso ver, para um verdadeiro avanço na direção de uma filosofia uni-trinitária, onde a comunhão (ou a fraternidade) não seja *terceira via*, não seja alternativa nem síntese de dois outros momentos.

O Papa Francisco aponta que “espera-se ainda o desenvolvimento de uma nova síntese, que ultrapasse as falsas dialéticas dos últimos séculos” (LS 121). Ele mesmo indica o caminho, que é “o desafio de ler a realidade em chave trinitária” (LS 239). E não é esse o desafio inerente ao carisma, ler a realidade a partir do centro da Revelação? Há nesse sentido um interessante ensaio de Enrique Cambón, no qual o teólogo argentino aponta “pistas de pensamento” para subtrair da fé na Trindade consequências operativas para a existência humana (CAMBÓN, 2000).

É nesse sentido que uma reflexão mais audaciosa, a partir do próprio carisma de Chiara Lubich se faz necessária e mesmo urgente num contexto como o nosso, o brasileiro, no qual a extrema polarização entre paradigmas políticos e econômicos pretensamente opostos gera uma persistente corrosão da democracia, um profundo desencantamento com a política e faz da economia tábua de salvação (ou de condenação) para a sociedade.

Por fim, o Magistério do Papa Francisco abre ainda um outro horizonte de desenvolvimento para a EdC. Na encíclica *Laudato Si*, o Papa discorre sobre a necessidade da busca de soluções integrais para os problemas sociais e ecológicos, que passe, inclusive, por uma visão científica menos fragmentária desses problemas. Essa visão integradora da vida guarda uma grande sintonia com a Economia de Comunhão, mas a lança, ao mesmo tempo, um desafio.

Ao propor uma “ecologia integral”, o Papa Francisco descreve a interligação de todos os seres entre si e sugere olhar para a realidade considerando os múltiplos significados que esta possui. Na perspectiva de Francisco, há que se olhar para o ser humano e para economia considerando sempre as relações que unem todos os seres “por laços invisíveis” que forma “uma espécie de família universal” (LS, 89), uma comunhão universal de todos os seres entre si e com Deus.

Essa proposição de Francisco guarda uma semelhança com a descrição feita por Chiara Lubich da comunhão cósmica de todos os seres entre si, como descrevemos nesta dissertação. Mas, ao nosso ver, os desenvolvimentos teóricos e as práticas das empresas de EdC consideram ainda pouco os aspectos socioambientais na atividade econômica. Valdir Fernandes aponta algo semelhante ao dizer que a dimensão socioambiental ainda não é uma prática totalmente internalizada nas empresas de EdC, mas que isso tende a ocorrer

cedo ou tarde, pois esses valores estão inseridos no projeto proposto por Chiara Lubich (FERNANDES, 2010).

O Magistério de Francisco pode, então, reascender a centelha do carisma de Chiara Lubich nas empresas de EdC, dando-lhes um impulso decisivo na assunção de princípios ecológicos. Assim o fazendo, poderão ser capazes de atuar uma ampliação da própria ideia de comunhão para além dos limites das relações de trabalho, incorporando mais acentuadamente nessa ideia as relações com o ambiente natural.

Na imanência dos dias e nas vicissitudes cotidianas, a comunhão é meio e possibilidade de realização de si no dar-se ao outro e no ser acolhido, que no condensar-se de relações humanas em instituições, traz consigo a perene inquietude de buscar sempre novos meios para realizá-la.

REFERÊNCIAS

ABIGNENTE, Lucia. *Memoria e Presente: la spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*. Roma: Città Nuova Editrice, 2010.

ARAUJO, Vera. O carisma da Unidade e a sociologia. *In* ABBA, revista de cultura. Vol. I, ano 1998.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes editora, 1999. Tradução de Sérgio Bath.

BALTHASAR, Hans Urs Von. Teologia da história. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2005. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues.

BALTHASAR, Hans Urs Von. A verdade é sinfônica: aspectos do pluralismo cristão. São Paulo: Paulus editora, 2016. Tradução de Ney Vasconcelos de Carvalho.

BAUMAN, Zygmunt & BORDONI, Carlo. Estado de Crise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2016. Tradução de Renato Aguiar.

BAUMAN, Zygmunt & DONSKIS, Leonidas. Cegueira moral: a perda de sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2014. Tradução de Carlos Alberto Medeiros.

BAUMAN, Zygmunt. Temos Líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2007. Tradução de Carlos Alberto Medeiros.

----- O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1998. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martineli Gama.

BENTO XVI. Carta encíclica *Caritas in Veritate*, sobre o desenvolvimento humano integral na Caridade e na Verdade.

BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. Tradução de José Carlos Barcellos.

----- Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1996. Tradução de Waldemar Boff.

----- A dessecularização do mundo: uma visão global. *In* Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BRAGA, Aroldo de Oliveira. Cais nº 10: História dos 50 anos dos Focolares no Brasil. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2009.

BRUNI, Luigino. A ferida do outro: Economia e relações humanas. Abrigada: Editora Cidade Nova, 2010.

----- Comunhão e as novas palavras em economia. Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, 2005. Tradução de José Eustáquio Rosa.

BRUNI, Luigino; SMERILLI, Alessandra. Benedetta economia: Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea. Roma: Città Nuova Editrice, 2010.

BURCKART, Hans. Desenvolvimento sustentável e gerenciamento empresarial: elementos para um novo paradigma de gestão. *In* Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade nova, 2002. Tradução de Thereza Christina F. Stummer.

CAILLÉ, Alain. Antropologia do dom: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002.

CALLIARI, Ginetta. O evangelho, força dos pobres. 3^a. Edição São Paulo: Editora Cidade Nova, 1987.

----- Quando o evangelho entra na família. 2^a. Edição. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1987.

----- O evangelho no dia-a-dia: experiências reais da vivência da palavra. 3^a. Edição. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1987.

CÂMARA, Hélder & LUBICH, Chiara. Discurso aos participantes do congresso de paróquias novas no Centro Mariápolis de Castel Gandolfo em 10 de novembro de 1972. Arquivo áudio em formato MP3 cedido por Tininha Cavalcante, do arquivo da secretaria pessoal de Chiara Lubich.

----- O deserto é fértil: roteiro para minorias abraâmicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

CAMBÓN, Enrique. Assim na terra como na Trindade: o que significam as relações trinitárias na vida em sociedade? Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2000. Tradução de José Maria de Almeida.

CASTIÑEIRA, Àngel. A experiência de Deus na pós-modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Tradução de Ralfy Mendes de Oliveira.

CODA, Piero. Sobre o sujeito da teologia, à luz do carisma da Unidade. ABBA revista de cultura, volume VI, ano 2003. Tradução de José Maria de Almeida.

----- sobre a teologia que irrompe a partir do carisma da Unidade. ABBA, revista de cultura. Vol. I, ano 1998. Tradução de José Maria de Almeida.

----- O carisma da Unidade e a sua incidência. ABBA, revista de cultura. Vol. IV, ano 2001.

----- Un carisma nella storia come sguardo dal centro. *In* carisma, storia, cultura: una lettura interdisciplinare del pensiero di Chiara Lubich. Roma: Città Nuova Editrice, 2014.

----- I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica. *In* I movimenti nella Chiesa. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

----- Per un'ontologia trinitaria della persona. *In* SOPHIA rivista semestrale. Anno I – Nº 2 – 2009.

CHENU, M. D. Un popolo profetico. *In* Problemi scottanti del dopo concilio. Assis: Cittadella editrice, 1968.

CIARDI, Fabio. Carismi. Vangelo che si fa storia. Roma: Città Nuova, 2011.

----- I carismi e l'innovazione culturale nella storia della Chiesa. *In* SOPHIA rivista semestrale. Anno II – Nº 1 – 2010.

CONGAR, Yves. Ele é Senhor e dá a vida (coleção Creio no Espírito Santo, nº 2). São Paulo: Paulinas, 2010. Tradução de Euclides Martins Balancin.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Iuvenescit Ecclesia* sobre a relação entre os dons hierárquicos e carismáticos para a vida e a missão da Igreja

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*. *In* Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 31ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2016.

CONSTITUIÇÃO *GAUDIM ET SPES* sobre a Igreja no mundo de hoje. *In*: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 31ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2016.

CRUZ, Iracema Andréa Arantes. Economia de comunhão: nicho ou novo paradigma? São Paulo: Editora Cidade Nova, 2016.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Tradução de Rogério Fernandes.

FERNANDES, Valdir. A racionalidade da economia de comunhão e responsabilidade socioambiental: a gestão organizacional influenciada por valores espirituais. *In* Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 21, p. 157-171, jan./jun. 2010. Editora UFPR.

----- A racionalização da vida como processo histórico: crítica à racionalidade econômica e ao industrialismo. *In* Cadernos Ebape. v. 6, nº 3, Set. 2008.

FORTE, Bruno. À escuta do outro: filosofia e revelação. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

FRANCISCO. Carta encíclica Laudato Si, sobre o cuidado da casa comum.

----- Exortação apostólica Evangelii Gaudium.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora UNESP, 1991. Traduzido por Raul Fiker.

GEFFRÉ, Claude. Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GODBOUT, Jacques T. O espírito da dádiva. Lisboa: Instituto Piaget, 1992. Tradução de José Pedro Cabrera.

GOMES, Sandro dos Santos. As novas comunidades católicas: rumo a uma cidadania renovada? Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2008.

Disponível em < https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=12427@1 >

GRASSO, Domenico. I Carismi nella Chiesa: teologia e storia. Brescia: Editrice Quereniana, 1982.

HALBWACHS, Maurice. A memória Coletiva. São Paulo: Edições Vértice/ Editora Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de Laurent Léon Schaffter.

HASENHÜTTL, Gotthold. carisma: principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1973.

HEGGE, Christoph. La Chiesa fiorisce: i movimenti e le nuove comunità. Roma: Città Nuova Editrice, 2006.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015. Tradução de João Batista Kreuch.

INAUEN, Emil et al. Benedictine tradition and good governance. In The charismatic principle in social life. New York: Routledge, 2013.

JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Christifideles Laici sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

----- Carta Apostólica Mulieris Dignitatem sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

----- Homilia por ocasião da Celebração da Palavra em honra a São João da Cruz em Segóvia, 4 de novembro de 1982. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia.html

LE GOFF, Jacques. história e memória. Campinas: Editora UNICAMP, 1990. Tradução de Bernardo Leitão.

----- La città medievale. Firenze: Giunti Editore, 2011.

LIBANIO, João Batista – Os carismas na Igreja do terceiro Milênio: Discernimento, desafios e práxis. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

----- A religião no início do milênio. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

----- Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

----- Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática/ José Trasferetti, Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, organizadores. São Paulo: Paulinas, 2003.

LISBOA, KM. I Comemorações, memória, história e identidade. In RODRIGUES, J., org., NEMI, ALL., LISBOA, KM., and BIONDI, L. A Universidade Federal de São Paulo aos 75 Anos: ensaios sobre história e memória. São Paulo: Unifesp, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/hnbsg/pdf/nemi-9788561673833-06.pdf>

LUBICH, Chiara. O sim do homem a Deus. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1981.

----- A atração dos tempos modernos 1. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1983.

----- *Paradiso di '49 in Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich: percorsi interdisciplinari*. Roma: Città Nuova editrice, 2012.

----- A unidade e Jesus Abandonado. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1985. Tradução da redação da editora Cidade Nova.

----- Ressureição de Roma. In ABBA, revista de cultura. Vol. I, 1998.

----- Discurso proferido por ocasião da entrega do Prêmio Europeu pela Promoção dos direitos Humanos 1998. In ABBA, revista de cultura. Vol. III, ano 2000. Tradução: Irami B. Silva.

----- Discurso proferido na UNESCO por ocasião da outorga do Prêmio Educação para a Paz. In ABBA, revista de cultura. Vol. III, ano 2000. Tradução: Irami B. Silva.

----- A revolução social. Discurso aos Voluntários em 25 de janeiro de 1975.

----- O paraíso terrestre. Discurso aos gen em 31 de dezembro de 1974. Arquivo digital do Movimento dos Focolares.

-----1991a. Diário de viagem. Vargem Grande Paulista, Movimento dos Focolares. Arquivo do Movimento dos focolares em Curitiba (Mimeografado).

-----1991b. *Svolta sociale della cittadella: Economia di Comunione*. Centro Mariápolis Ginetta. 29 maio 1991. n. SC 161. Arquivo digital do Movimento dos Focolares.

----- 1991c. Diário de viagem 1964-1965. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1991. Tradução da redação da editora Cidade Nova.

----- 1991d. Diario di Chiara. Viaggio in Brasile maggio 1991 e Viaggio in Africa maggio 1992. Brochura em arquivo do Movimento dos Focolares em Curitiba. (Mimeografado).

----- 2004. Economia de Comunhão: história e profecia. São Paulo: Cidade Nova.

LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. Traduzido por Ricardo Corrêa Barbosa.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. São Paulo: Boitempo editorial, 2007. Tradução de Álvaro Pina.

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da economia política. São Paulo: Editora expressão popular, 2008. Tradução de Florestan Fernandes.

MIRANDA, Mario de França. A Igreja numa sociedade fragmentada. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MOVIMENTO DEI FOCOLARI. Guida ai sette aspetti. Rocca di Papa, 1983. Brochura em arquivo do Movimento dos Focolares em Curitiba (Mimeografado).

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In Projeto História, revista do programa de pós graduados de história. Vol. 10, 1993.

PINTO, Mario Couto Soares & LEITÃO, Sergio Proença. Economia de comunhão: empresas para um capitalismo transformado. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

POLANYI, Karl. A grande transformação: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000. Tradução de Fanny Wrobel.

----- . A subsistência do homem e ensaios correlatos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. Tradução de Vera Ribeiro.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ: Compêndio de doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2011. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

PRANDI, Reginaldo. Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 1998.

PRABST, Adrian. Economy of life: charismatic dynamics and the spirit of gift. In *The charismatic principle in social life*. New York: Routledge, 2013.

RAHNER, KARL. Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989. Tradução de Alberto Costa.

RATZINGER, Joseph. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. In *I movimenti nella Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas: Editora UNICAMP, 2007. Tradução de Alain François.

ROCCA, Giancarlo. O carisma do fundador. São Paulo: Paulus, 2010.

RYLKO, Stanislaw. L'avvenimento del 30 maggio 1998 e de sue conseguenze ecclesiológicas e pastorali per la vita della Chiesa. In *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

SÁ, Celso Pereira de. Sobre o campo de estudo da memória social: Uma perspectiva psicossocial. *In Psicologia: Reflexão e Crítica*, 20 (2), 290-295. 2007.

SMITH, Adam. A riqueza das nações. *A Riqueza das Nações*", Adam Smith, volume I, coleção "Os Economistas". São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Tradução de Luiz João Baraúna.

SIQUEIRA, Deis. O labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade, d institucional ao não convencional. *In Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 425-462, maio/ago. 2008.

----- Religiosidade contemporânea brasileira: estilo de vida e reflexibilidade. *In Sociedade e Cultura*, v. 9, n. 1, JAN./JUN. 2006.

SORGI, Tommaso. La città dell'uomo: l'agire e pensare politico di Chiara Lubich. *In Nuova Umanità rivista bimestrale di cultura*. Nº 131 settembre-ottobre 2000.

TEIXIERA, César e SILVA, Antonio Wardison C. Eclesiologia do Concílio Vaticano Segundo. *Reveleto – Revista Eletrônica Espaço Teológico*. vol. 4, n.6, jun/dez, 2010.

TOBLER, Stefan. Il significato del Patto per il pensare teologico in Il Patto de '49 nella esperienza di Chiara Lubich: percorsi interdisciplinari. Roma: Città Nuova editrice, 2012.

TORTO, Armando, Levar a Ti o mundo em meus braços. São Paulo: Cidade Nova, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VENTURINI, Bruno. Discurso preparado para jornada do movimento paroquial. 1986. Apontamentos em arquivo do Movimento dos Focolares de Curitiba (mimeografado).

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, volume 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa.

----- Sociologia das religiões. São Paulo: Icone editora, 2015.

----- Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC editora, 1982. Tradução de Waltensir Dutra.

----- A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2016. Tradução de Mário Morais.