



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

**A PASTORAL SOCIAL NA DIOCESE DE QUELIMANE (1978-2008):
LÓGICAS DE AÇÃO E CRITÉRIOS TEOLÓGICOS**

Tese apresentada para obtenção do grau de doutor em Teologia
(Especialidade Teologia Prática)

por

Arcanjo Linda Sitimela

sob orientação de

Prof. Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira

Faculdade de Teologia

Lisboa

(Setembro de 2015)

Nunca serão demais as palavras de agradecimento devidas a todos os que intervieram na elaboração deste trabalho e que contribuíram para que esta dissertação se tornasse realidade. Como tal, em primeiro lugar, os sinceros e sentidos agradecimentos ao Professor Doutor Alfredo Teixeira, que orientou esta dissertação, transmitindo entusiasmo pelo tema e incentivando a pesquisa e a escrita. Esta gratidão não se reduz apenas ao trabalho de orientação da dissertação, mas estende-se sobretudo a todos os ensinamentos sobre as ciências sociais, ao rigor académico que transmitiu e à amável disponibilidade que sempre demonstrou. Foi ele que, através desta pesquisa, me inspirou a fazer o Mestrado em Sociologia, Globalização e Desenvolvimento.

Estas palavras de gratidão alargam-se ao Mons. Vitor Feytor Pinto, que pelo seu sentido de Igreja, com ternura me hospedou e acolheu na Paróquia do Campo Grande e permitiu que esta financiasse os meus estudos na Universidade Católica Portuguesa.

Ao Sr. Dom Hilário da Cruz Massinga, Bispo da diocese de Quelimane, agradeço a confiança, o tempo suficiente que me concedeu para a realização da pesquisa e o empenho pessoal com que viabilizou o estudo empírico realizado junto dos agentes da Pastoral Social Diocesana.

De um modo particular gostaria de demonstrar profunda gratidão à Ana Sampaio Pinho, da Paróquia do Campo Grande, por quem nutro enorme admiração desde a dissertação de Mestrado em Sociologia, 2012/2013. Agradeço a disponibilidade proporcionada, a abertura e o apoio prestado na revisão deste trabalho, tão necessários para quem a língua portuguesa não é língua materna. Na mesma linha está o seu marido, Nuno Pinho, que desde a primeira hora me encorajou a nunca desistir diante das dificuldades, sobretudo as inerentes à língua.

Na Paróquia do Campo Grande não auferi apenas ajuda financeira. Recebi também aulas de compreensão da língua francesa. Nesta área destaco pelo seu apoio incondicional, as seguintes voluntárias: Sra. Dona Maria Irene Bigotte de Carvalho e Sra. Dona Manuela Leitão. Para a língua espanhola tive o apoio das missionárias da Verbum Dei, Nuria Frau e Rocio Mariscal. A elas um sincero obrigado.

Da Áustria, onde fiz a licenciatura em Doutrina Social da Igreja, recebi também apoio moral e financeiro. Neste sentido agradeço aos párocos Franz Peter Handlechtner e Christian Öhler que me acolheram nas suas paróquias Linz-St. Michael e Linz-Auwiesen, respetivamente. A eles e aos seus paroquianos.

Uma palavra de profunda gratidão dirijo também a todos os Agentes da Pastoral Social, na diocese de Quelimane, que entrevistei, assim como a todos que, de uma forma direta ou indireta, generosamente colaboraram e mantiveram o contacto permanente e constante durante a consecução da dissertação, colocando à disposição o material solicitado e o seu tempo, sem os quais este tema não teria tido a consistência necessária.

Um abraço muito especial aos meus colegas Padres Joaquim Nhanganga Tyombe, Daniel Augusto Sousa e Hilário Francisco Macandja que, no intervalo dos muitos afazeres académicos, sempre arranjam tempo para ouvir, expressar um conselho e uma palavra amiga de incentivo. A eles o meu agradecimento e admiração. Por último, agradeço à minha mãe, minhas irmãs e meus irmãos o apoio prestado durante o tempo de estudo.

A todos o meu bem-haja!

ÍNDICE

SIGLAS	9
INTRODUÇÃO	11
PRIMEIRA PARTE: LÓGICAS DE AÇÃO - PERSPETIVAS A PARTIR DA TEORIA SOCIAL.....	25
1. LÓGICAS E REGIMES DE AÇÃO.....	27
1.1. Ação social - comprometimento e compromisso.....	27
1.2. Da ação social às lógicas de ação	34
a) Lógica da integração	38
b) Lógica da ação estratégica	39
2. A PLURALIDADE DA ESFERA PÚBLICA	41
2.1. Um mundo plural baseado num princípio superior comum	41
2.2. O amor- <i>agapê</i> como regime de ação	56
2.3. Amor- <i>agapê</i> e justiça: disputa, acordo e passagem	68
3. O AMOR-AGAPÊ NO CONTEXTO DAS TEORIAS DO DOM.....	79
3.1. As teorias do dom	79
3.2. O dom sem reciprocidade	90
4. A CARITAS NA PERSPETIVA DO MAGISTÉRIO DE BENTO XVI.....	95
4.1. O carácter dinâmico do amor-caridade.....	95
4.2. O amor a Deus e ao próximo - uma realidade inseparável	106
4.3. O carácter universal do amor- <i>agapê</i>	113
4.4. A prática da caridade	118
4.5. A solidariedade	131
4.6. A relação entre a caridade e a justiça.....	139
4.7. O serviço da caridade na Igreja e seus responsáveis	148
4.8. Continuidades e discontinuidades entre a teoria social e a teologia de Ratzinger-Bento XVI.....	153

5. ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO	159
5.1. Método da correlação	159
5.2. Procedimentos metodológicos	168
5.3. Delimitação da pesquisa	174
5.4. Limitações da investigação	177
SEGUNDA PARTE: A PASTORAL SOCIAL NA DIOCESE DE QUELIMANE (1978-2008) - LÓGICAS DE AÇÃO E CRITÉRIOS TEOLÓGICOS	181
6. PASTORAL SOCIAL NA DIOCESE DE QUELIMANE.....	183
6.1. Para uma caracterização geral da sociedade moçambicana	183
6.2. A Província da Zambézia: uma caracterização social	186
a) Aspetos sociodemográficos	186
b) O fenómeno da pobreza	196
c) Identidades religiosas.....	207
6.3. A pastoral social no episcopado de Dom Bernardo Filipe Governo	214
a) Uma pastoral integrada	216
b) Uma opção pastoral concreta: “Uma Igreja pobre ao serviço dos pobres”	218
c) Formação permanente	220
d) Autonomia da Igreja	221
6.4. Caracterização dos organismos na Diocese de Quelimane	223
a) Ordem dos Frades Menores Capuchinhos	224
b) Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus – Dehonianos	226
c) Congregação das Irmãs Agostinianas de Nossa Senhora de Anunciação.....	228
d) Congregação das Irmãs do Amor de Deus	229
e) Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição	231
f) Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário.....	233
g) A Legião de Maria	235
h) Ordem Franciscana Secular	236
i) Movimento Xaveriano	237
j) Família do Coração de Jesus	238
k) Comunidade de Santo Egídio	239
l) Organizações Não-Governamentais	240

6.5. Caracterização da pastoral social na Diocese de Quelimane.....	242
a) Setor da educação	243
b) Setor da Saúde	252
c) Setor de apoio aos mais desfavorecidos	266
d) Setor de atendimento da mulher desempregada	274
7. LÓGICAS DE AÇÃO NA PASTORAL SOCIAL DIOCESANA EM QUELIMANE	
.....	281
7.1. Lógica da promoção humana.....	282
7.2. Modos compósitos de ação	286
7.3. Lógica da ação gratuita.....	289
7.4. Lógica de compromisso entre compaixão e estratégia	293
8. CRITÉRIOS TEOLÓGICOS E LINHAS DE AÇÃO	299
8.1. Critério da evangelização	299
8.2. Critério do testemunho	304
8.3. Critério assente no impulso carismático	307
8.4. Critério da integração pastoral.....	311
CONCLUSÃO	321
BIBLIOGRAFIA	333
ANEXOS	349
ANEXO 1: Guiões de entrevista aos Agentes da Pastoral na Diocese de Quelimane	
.....	351
Guião de entrevista 1 – AO DIRETOR DA PASTORAL.....	351
Guião de entrevista 2 – AOS PÁROCOS	353
Guião de entrevista 3 – AOS RELIGIOSOS CONSAGRADOS	354
Guião de entrevista 4 – AOS LÍDERES DOS MOVIMENTOS APOSTÓLICOS	
.....	356
Guião de entrevista 5 – AO DIRETOR DA CARITAS DIOCESANA	357
Guião de entrevista 6 – AOS ANCIÃOS DAS PEQUENAS COMUNIDADES DE	
BASE	359
ANEXO 2: Quadro nominal dos agentes da pastoral social na diocese de Quelimane	
entrevistados	361

Índice de quadros

Quadro 1: Indicadores da composição da população por área de residência, 2007.	188
Quadro 2: Taxas de analfabetismo da população de 15 e mais anos de idade por sexo segundo distritos, 2007.....	193
Quadro 3: Distribuição percentual da população por religião segundo distritos, 2007.....	195
Quadro 4: Classificação sócio-linguístico dos níveis de pobreza e bem-estar.....	202

Índice de mapas

Mapa 1: Diocese de Quelimane de 1954-1994.....	213
Mapa 2: Atual Diocese de Quelimane.....	214

SIGLAS

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

AA. VV – Autores Vários

FMI – Fundo Monetário internacional

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

IDH – Índice do Desenvolvimento Humano

ONG – Organizações Não-Governamentais

PARPA – Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta

PIB – Produto Interno Bruto

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

RENAMO – Resistência Nacional de Moçambique

SNE – Sistema Nacional de Educação

INTRODUÇÃO

1.

A pastoral social é a solicitude da Igreja para com as questões sociais¹. Trata-se de uma sensibilidade que deve estar presente em cada diocese, paróquia, pequenas comunidades eclesiais de base e nos movimentos apostólicos. Dito por outras palavras, deve ser preocupação inerente a toda ação evangelizadora. Significa, portanto, que a evangelização seria incompleta se estivesse alheia a tudo aquilo que diz respeito à comunidade humana: “situações e problemas referentes à justiça, à libertação, ao desenvolvimento, às relações entre os povos e à paz”².

A ação pastoral acontece num contexto histórico preciso e localizado no tempo. Neste sentido, a “pastoral social” é chamada a uma constante análise da realidade social, a fim de buscar respostas concretas para os desafios que se lhe apresentam. Torna-se, assim, necessário, em cada momento e em cada local, iniciar um processo que envolva o maior número de pessoas na procura de soluções práticas.

O discurso sobre o serviço dos pobres, a caridade, é tão antigo como a própria Igreja. Os Atos dos Apóstolos, as Cartas Apostólicas e o Apocalipse revelam a atenção

¹ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*, nº 66.

² PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, nº 29.

das primeiras comunidades para com os pobres. Desde cedo, os cristãos se organizam para suprir as carências básicas de seus irmãos³.

A literatura dos Padres Apostólicos, permite entrever a importância dada ao cuidado dos necessitados. Nos Padres Apostólicos há uma clara preocupação em mostrar que a natureza da Igreja se concretiza na relação intrínseca entre a liturgia dominical e o cuidado dos pobres. A atenção aos carenciados surge como consequência das assembleias litúrgicas. No final, havia contribuições com o propósito de ajudar os desprotegidos⁴.

Teólogos cristãos de decisiva importância, nomeadamente Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, em tempos históricos diferentes, sublinharam que, materializando do amor de Deus na caridade, o cristão e a Igreja vivem a lógica da comunhão trinitária desejada por Jesus, como consequência do seguimento⁵.

O magistério social católico revela, por sua vez, a constante solicitude da Igreja Católica para com os setores mais pobres da sociedade. Como que a acentuar tal solicitude, o Concílio Vaticano II, de uma forma explícita, indica que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as

³ Por razões de uniformidade da linguagem foi utilizada para este trabalho a Bíblia Sagrada dos Franciscanos Capuchinhos, Lisboa: Difusora Bíblica, 2008.

⁴ Cf. SAINT JUSTIN, *Apologie*, Paris: Études Augustiniennes, 1987, 23. Veja-se também: TERTULLIEN, *Apologétique*, 39, 3, 5-6, texte établi et trad. par Jean-Pierre Waltzing avec la colab. de Albert Severyns, Paris: Les Belles Lettres, 1961, 23-27.

⁵ Cf. SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Vol. III, Trad: J. Dias Pereira, 2ª Edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Caps. XVII e XXIV. Veja-se também: THOMAS D'AQUIN, *Somme Theologique* 2, I-II, q. 68, a.3, Paris: Les Éditions du CERF, 1984.

angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”⁶. Neste sentido, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* constitui um apelo à Igreja no seu todo, mas também à Igreja Diocesana, em particular, para ir ao encontro da pessoa humana e da sua situação concreta, isto é, a não fechar os olhos e não cruzar os braços diante das injustiças e desigualdades na sociedade.

Na sua I Assembleia Nacional de Pastoral, em Setembro de 1977, a Igreja que está em Moçambique, no contexto da receção do Concílio Vaticano II comprometeu-se, não apenas a dedicar-se a uma pastoral das comunidades cristãs, conferindo-lhes características missionárias e de serviço, mas também a assumir as tarefas do desenvolvimento integral⁷.

As duas Assembleias Nacionais de Pastoral realizadas com um intervalo de 14 anos, nomeadamente nos finais de 1991 e começos de 2005, constituíram um diagnóstico das luzes e das sombras na caminhada da Igreja em Moçambique e da sua missão, quer uma renovada consciência dos desafios mais urgentes que lhe são colocados, quer ainda na escolha de perspectivas e linhas de ação pastoral, ajustados ao contexto pós-guerra civil e da reconstrução democrática⁸.

É na conjuntura acima descrita, que os agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane, movidos pela fé, assumem não só os ensinamentos do Vaticano II, como

⁶ *Gaudium et Spes*, nº 1.

⁷ Cf. Luciano FERREIRA, *Igreja ministerial em Moçambique, caminhos de hoje e de amanhã*, Maputo, 1987, 53-60.

⁸ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Conclusões e orientações das três Assembleias nacionais de pastoral (1977, 1991 e 2005)*, Maputo, 2008, 7-13.

também os apelos das Assembleias Nacionais de Pastoral e optam por se tornarem responsáveis pelo outro, isto é, por abrir os olhos às necessidades do próximo⁹. Esta parece ser uma tomada de consciência de que a pastoral social diocesana deve tornar presentes e atuantes os princípios evangélicos: enquanto se dedica à evangelização direta e à “cura de almas”, não se deveria descurar o desenvolvimento da ação social para a promoção humana e o cuidado dos pobres. Com efeito, como, indica Paulo VI “entre evangelização e promoção humana há laços profundos: laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é, sim, um ser condicionado por um conjunto de problemas sociais e económicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da Redenção”¹⁰.

Com este pano de fundo, entende-se então que a pastoral social diocesana procure integrar nas suas atividades a fé e o compromisso social, a oração e a ação, prática do dia-a-dia, a ética e a política. Isto significa que a fé cristã tem, necessariamente, uma dimensão social. É o que consta na carta encíclica *Deus caritas est* ao se indicar a relevância antropológica e social da fé e ao se evidenciar a relação intrínseca entre a caridade e a justiça¹¹.

O presente trabalho enquadra-se na área disciplinar da Teologia Prática e nele se estudam os diferentes dinamismos da pastoral social na Diocese de Quelimane, no período compreendido entre 1978-2008 com o objetivo de chegar a uma hermenêutica

⁹ Cf. BENTO XVI, Mensagem para Quaresma de 2012, § 1, texto em português disponível em www.vatican.va.

¹⁰ PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 31.

¹¹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28.

das suas lógicas de ação e confrontá-las com o horizonte teológico da caridade cristã. O período em estudo corresponde a um episcopado marcado por um lema: “Uma Igreja pobre ao serviço dos pobres”. Um episcopado que optou por uma pastoral de conjunto e integrada. Assim, este trabalho de investigação, quanto ao objeto, visa aceder a uma conceptualização das lógicas de ação desenvolvidas na Igreja diocesana, através do estudo da diversidade de modelos e práticas que ocorrem no domínio da ação social. Definido o objeto, emergem as questões mobilizadoras desta pesquisa: como compreender a caridade como lógica de ação, nos dinamismos da pastoral social diocesana? Quais são os critérios teológicos subjacentes?

Sendo assim, a partir de uma amostra da diversidade dos “agentes da pastoral social”¹² na Diocese de Quelimane, faz-se um estudo aprofundado da temática com o objetivo de não só identificar as lógicas de ação que nortearam a pastoral social na diocese, mas também de analisar os critérios teológicos que possam concorrer para uma pastoral social organizada e integrada. Pretende-se, igualmente, identificar todos os grupos que intervêm na pastoral social diocesana, as ações concretas que cada grupo realiza para a promoção social e compreender como a dinâmica da caridade se exprime em cada um. Discute-se a aplicabilidade da dialética da caridade e da justiça e faz-se o discernimento das motivações que os vários agentes da pastoral ostentam no desenvolvimento da ação caritativa.

A tipologia da diversidade de lógicas de ação na esfera católica é um campo já analisado por dois autores, nomeadamente Alfredo Teixeira e Henrique Joaquim. O

¹² Por “agentes da pastoral social” entende-se todos os atores sociais empenhados na pastoral da Diocese de Quelimane. Ao longo do texto, sobretudo na 2ª parte, serão designados simplesmente por “agentes”.

primeiro procurou identificar “as qualidades políticas mobilizadas pela instituição paroquial católica na construção da sua credibilidade num contexto urbano novo – meio em que a instituição se vê confrontada com a necessidade de compatibilizar a lógica de um serviço público de religião com o trabalho interior de ficção comunitária”¹³. O segundo tem um objeto mais amplo, pois está centrado no terreno de uma diocese, com o objetivo de compreender os sentidos que os atores dão à ação que desenvolvem, no âmbito do que se designa ação sociocaritativa¹⁴. Estes são autores de referência obrigatória neste trabalho, pois, no contexto do estudo das lógicas de ação, destacam uma das fontes de inspiração desta dissertação – as categorias formuladas por Luc Boltanski, Laurent Thévenot e Ève Chiapello – para a caracterização dos regimes de ação.

Na verdade, tendo em conta a singularidade do projeto sociológico de Luc Boltanski, e seus interlocutores, partiu-se da sua interpretação do amor-agapê cristão para chegar a uma leitura crítico-teológica. A escolha deste autor é motivada por duas razões: em primeiro lugar porque, na sua abordagem à hermenêutica do “amor ao próximo”, busca na tradição cristã uma compreensão do laço social fundado na gratuidade pura; seguidamente, porque discute a dialética amor/justiça, que se julga ser útil perceber e considerar para chegar a um modelo de compreensão da pastoral social.

Com efeito, para Boltanski, a teoria da ação que se exprime no amor-agapê, na sua qualidade de gratuidade, distancia-se de qualquer referência à política e suas ordens

¹³ Alfredo TEIXEIRA, “*Entre a exigência e a ternura*”: *Uma antropologia do habitat institucional católico*, Lisboa: Edições Paulinas, 2004, 11.

¹⁴ Cf. Henrique JOAQUIM, *Lógicas de ação no contexto católico*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012, 20-21.

de grandeza, porque se atém ao presente e ao local. Para este autor, enquanto o amor-eros é egoísta, porque depende do desejo de apropriação, e o amor-filia se estrutura num esquema interacionista de dar e receber, o amor-agapê é efetivamente construído sobre a prática do dom no plano da gratuidade¹⁵. Ora, na convicção cristã, o amor-agapê caracteriza-se a partir de dois eixos: o primeiro, vertical, indica o amor de Deus pelos homens dirigido de cima para baixo como dádiva gratuita; o segundo, horizontal, designa o amor do homem ao próximo, que se relaciona com o amor divino por ser a sua manifestação¹⁶. Segundo Boltanski, o amor-agapê, enquanto lógica de ação, é caracterizado por se distanciar do cálculo relativamente ao retorno do que se dá e por não depender do mérito ou valor atribuído àqueles a quem se dá¹⁷.

A análise tipológica de Boltanski sublinha que as ações dos atores sociais no estado de amor-agapê não se apoiam em esquemas de intercâmbio, porque os seus atos não incorporam a previsão da conduta dos outros. Transcendendo a reciprocidade e o cálculo, o amor-agapê detém-se no aqui e agora, no valor intrínseco de dar. Nas suas próprias palavras: “a pessoa em estado de agapê não recorda, assim como não espera”¹⁸.

A sociologia de Boltanski é, neste trabalho, tomada como um ponto de partida para a análise dos dilemas que frequentemente habitam os agentes da pastoral neste domínio da ação. Em *L'amour et la justice comme compétences*, Boltanski estuda

¹⁵ Cf. Luc BOLTANSKI, *L'amour et la Justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Éditions Métailié, 1990, 215-217 e 224.

¹⁶ Cf. Anders NYGREN, *Éros et agape: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1944, 167.

¹⁷ Cf. L. BOLTANSKI, *L'amour et la Justice comme compétences*, 224.

¹⁸ *Ibidem*, 166.

também a dialética que relaciona a “justiça” e o “amor”, enquanto regimes de ação¹⁹. Quando se age no regime do amor-agapê as previsões são inibidas perante a urgência do dar. “Amar não depende da vontade do outro; o sentimento do amor não se rende ao desespero, pois não exige recompensa. Ama-se por amor”²⁰.

O modelo sociológico de Boltanski é, nesta investigação, confrontado com a teologia da caridade, a partir das duas encíclicas de Bento XVI, *Deus caritas est* (2005) e *Caritas in veritate* (2009), pois nelas se faz a releitura dos textos do magistério sobre a “prática eclesial do mandamento do amor ao próximo”²¹ e se mostra que é “a caridade que dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo”²². Realça-se aqui, que para abordar com precisão a temática em discussão, procurou-se perceber a relação entre o pensamento do teólogo Joseph Ratzinger e do Papa Bento XVI, conscientes de que, num pontificado em que o Papa lançou livros como teólogo, se torna imperativo estabelecer paralelos entre a sua teologia e o seu magistério papal. Só fazendo este confronto se pode demonstrar quer a pertinência teológica das teorias sociais, quer o interesse da doutrina social católica para a Teologia Prática, questões que, com frequência, se confinam no campo da Teologia Sistemática, na especialidade de Moral Social.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, 106.

²⁰ *Ibidem*, 173.

²¹ BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 1.

²² *Ibidem*, nº 2.

2.

Este trabalho, para além da presente introdução, é constituído por duas partes e uma conclusão. A primeira parte reflete sobre as lógicas de ação a partir da teoria social. Para além da sua caracterização, a partir do campo sociológico, os modelos teóricos são, em seguida, discutidos teologicamente.

Nos três primeiros capítulos, problematizam-se as lógicas que organizam o agir dos atores sociais, partindo dos modelos compreensivos propostos por François Dubet e Luc Boltanski, para chegar a outros interlocutores, como Laurent Thévenot e Philippe Corcuff. Dubet considera que todo o ator social, quer aja individual quer coletivamente, adota necessariamente registos de ação que definem simultaneamente uma orientação visada por si e uma maneira de conceber as relações com os outros. Por sua vez, o quadro teórico proposto por Luc Boltanski abre a possibilidade de refletir a partir dos conceitos de amor-*agapê* e de justiça, enquanto competências, para compreender as motivações de atores que agem na modalidade de gratuidade e de justiça, e também os “mundos” que justificam as suas ações. O estudo do conceito de justiça concedeu uma particular atenção à filosofia política de Rawls.

Neste contexto, aprofunda-se cada um dos regimes concebidos por Boltanski. O agir no regime do amor-*agapê*, isento de qualquer tipo de equivalência ou de cálculo, é o regime pragmático da dádiva e do amor, do desinteresse, da incomensurabilidade. E o agir no regime de justiça pressupõe a disputa por uma interpretação legítima, fundada em equivalências convencionais pelas quais se podem medir as pessoas, os objetos e as ações, e em que existe uma expectativa de reciprocidade.

Por fim, discute-se o “dom” como uma possibilidade de lógica de ação. São descritas as teorias de autores como Marcel Mauss, Jacques Godbout e Boltanski. Privilegia-se, no entanto, a teoria deste último, pelo facto do seu modelo se inspirar no amor-*agapê* da tradição cristã. Ao esboçar uma teoria do dom a partir do amor-*agapê*, Boltanski descobre um dispositivo que, por um lado, respeita o anonimato do doador e, por outro, exime o donatário da obrigação de retribuição.

No capítulo quatro desenvolve-se a teoria social sobre o amor-*agapê*, enquanto regime de ação, é confrontada com uma perspectiva crítico-teológica tendo em conta, de modo privilegiado o magistério de Bento XVI, consignado nas encíclicas *Deus caritas est* e *Caritas in veritate*. Relendo o magistério de Bento XVI, é possível ter uma visão de longo curso do serviço da caridade nas primeiras comunidades cristãs, nos Padres da Igreja, no Magistério da Igreja, com particular atenção ao Concílio Vaticano II. Constata-se que o serviço da caridade, por parte da Igreja, é tarefa de todos os crentes e deve ser feito na pura gratuidade e de forma universal.

No fim da primeira parte, encontra-se o capítulo quinto, secção de transição onde se indicam as estratégias metodológicas que foram usados neste trabalho. Uma vez que se trata de um trabalho no âmbito da pastoral prática, optou-se por método da correlação. Este método explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua e justifica a razão pela qual o terreno eclesial em estudo pode ser lugar teológico. No plano da pesquisa de terreno optou-se por alguns instrumentos do reportório dos métodos qualitativos. Como sublinha José da Silva Lima, é próprio da Teologia Prática, o desenvolvimento de uma consciência reflexiva sobre a ação eclesial, uma performatividade que situe a indagação

teológica face aos resultados da análise social, com vista à interpretação teológica da realidade e à transformação das práticas eclesiais²³. A opção pelo método qualitativo, próprio de ciências sociais, deve-se ao facto de este permitir a compreensão e explicação dos significados de fenómenos sociais do contexto estudado, permitindo uma particular sensibilidade aos atores eclesiais enquanto intérpretes da sua própria ação²⁴.

O estudo empírico do terreno eclesial desenvolve-se na segunda parte desta dissertação, concretamente no capítulo seis. Parte-se da caracterização geral do contexto social e eclesial da Diocese de Quelimane e da descoberta das autorrepresentações dos organismos eclesiais que são objeto de inquirição, designadamente os Institutos Religiosos e Movimentos Apostólicos. A descrição destes organismos é fundamental, pois permite compreender as singularidades e preponderâncias, assim como matizes próprios de cada grupo. Num segundo momento, descrevem-se e analisam-se os setores que organizam a pastoral social na Diocese de Quelimane: setor da pastoral da educação, da saúde, de apoio aos mais desfavorecidos e o de atendimento da mulher desempregada. Nesta parte faz-se a interpretação das autorrepresentações dos organismos a partir do modelo hermenêutico explorado na primeira parte, em ordem à descoberta das zonas que exigem o contributo de critérios teológicos.

O capítulo sétimo é dedicado às lógicas de ação que resultam da análise feita aos discursos recolhidos, onde sobressaem não só os diversos modos de organização dos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane, como também as suas motivações e

²³ Cf. José da Silva LIMA, *Teologia Prática Fundamental: «fazei vós, também»*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009, 282-283.

²⁴ Cf. Sharan B. MERRIAM, *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998, 3-12.

as suas formas de intervenção. Destacam-se as quatro principais, nomeadamente, a lógica da promoção humana, lógica de ação compósita, a da gratuidade e uma lógica assente no compromisso entre compaixão e estratégia. Estes dispositivos revelam que os vários setores em que a pastoral social se articula são esferas eclesiais e sociais, com configurações próprias, com realidades específicas, perpassadas por uma pluralidade de lógicas de ação, oriundas de um universo de diferentes regimes de comprometimento. A sua análise é fundamental, pois ajuda a repensar estratégias de ação no serviço caritativo, permitindo ir ao encontro das necessidades reais das pessoas carenciadas.

O capítulo oitavo trata dos critérios teológicos. A partir das lógicas de ação descobertas, com as suas virtualidades e fraquezas, procura-se discernir os critérios teológicos emergentes e a identificação dos que devem ser revalorizados em ordem à mobilização de todos para uma “pastoral de conjunto”. São quatro os critérios teológicos identificados: critério da evangelização, do testemunho, critério assente no impulso carismático e o da integração pastoral. Para cada critério apresenta-se, em forma de proposta, uma linha de ação para a pastoral social para a Diocese de Quelimane.

Na conclusão, sistematizam-se as ideias resultantes da conjugação do quadro teórico e dos contextos observados e procura esclarecer-se em que medida a caridade é ou não uma lógica de ação. Remetem-se, ainda, para estudos futuros alguns temas relacionados com o tema estudado, nomeadamente, “a conceção do dom” na cultura local e o estudo comparativo entre as organizações eclesiais e as Organizações Não-Governamentais que atuam no mesmo terreno em análise.

O trabalho tem dois Anexos, a saber: seis guiões de entrevistas (semi-estruturadas) e um quadro nominal identificador dos agentes pastorais entrevistados na Diocese de Quelimane. Relativamente à organização bibliográfica e ao estilo de citações e referências privilegia-se, nesta dissertação, as orientações propostas em *Libre d'estil per escrits de Teologia i Filosofia*, obra organizada pela Facultat de Teologia de Catalunya, pela Facultat de Filosofia de Catalunya e pela Associació Bíblica de Catalunya (Barcelona, 2008). Também se adotou o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, aprovado a 29 de Dezembro de 1990.

PRIMEIRA PARTE:

LÓGICAS DE AÇÃO - PERSPETIVAS A PARTIR DA TEORIA

SOCIAL

A configuração da esfera católica pós-Vaticano II pressupõe a articulação entre as várias ações comparticipadas na Igreja Diocesana, as quais, num determinado momento e apesar de orientações pessoais ou de grupos, se associam para o bem comum. O que significa, portanto, que qualquer análise da ação pastoral social diocesana deve ter em conta a situação e as estruturas locais que a compõem. Ela é produto de um determinado contexto social e histórico, no qual os sistemas de significados informam e conformam as ações práticas dos atores, num momento específico. Existe, assim, uma ligação intrínseca entre ação, ator, fim e contexto.

Uma vez que o objeto deste estudo é a pastoral social diocesana, lógicas de ação e critérios teológicos, pode dizer-se que o trabalho se refere a uma sociologia da ação coletiva onde, questões como a ação e a interação de atores sociais são relevantes. Para o efeito apresenta-se nesta primeira parte um quadro teórico sob duas perspetivas: sociológica e teológica. Na perspetiva sociológica apropriam-se os conceitos da ação social, das lógicas e regimes de ação, com destaque para os autores Luc Boltanski e Laurent Thévenot e suas propostas sobre a análise da ação social e a teoria dos regimes de ação, onde se realça o modo como os atores sociais justificam as suas práticas no

quotidiano. Os referidos autores apresentam um modelo teórico para investigar como os atores sociais justificam as suas ações, destacando disputas, desacordos, controvérsias e acordos em situações da vida diária.

Na perspectiva teológica faz-se uma compreensão sistemática do desenvolvimento da ação caritativa numa Igreja diocesana. Para tal, recorre-se ao magistério da Igreja, pois este considera que o exercício de agregação de diferentes iniciativas de intervenção em processos da vida eclesial, por meio da pastoral social, realiza-se na atuação de diferentes atores, em distintos setores da pastoral social diocesana, de uma forma organizada.

Por diferentes lógicas de ação entende-se, então, as distintas orientações que motivam as ações dos atores sociais que atuam no espaço coletivo, neste caso a Igreja diocesana, os quais se vinculam a uma pastoral social por regime de amor ao próximo.

Com base no esboçado, analisam-se os diferentes regimes em que os atores sociais se movimentam assim como os “mundos” onde se desenvolvem as lógicas de ação. Posteriormente, apresenta-se a noção do dom e, finalmente, são discutidos os critérios teológicos, enquanto dispositivos imprescindíveis na execução de uma ação caritativa que tem em vista o desenvolvimento integral da pessoa humana.

1. LÓGICAS E REGIMES DE AÇÃO

1.1. Ação social - comprometimento e compromisso

Cientistas sociais consideram que a análise da ação social é fundamental para a demarcação do campo de estudos propriamente sociológicos e a formação de metodologias, técnicas de pesquisa e formas de abordagem de fenómenos sociais. Pioneiros nesta área são os clássicos Max Weber e Émile Durkheim.

Para Weber a ação social é “aquela em que o sentido intentado pelo agente ou pelos agentes está referido ao comportamento de outros e por ele se orienta no seu decurso”²⁵. Esta afirmação esclarece sobre o pensamento do autor quando considera que uma ação social implica uma relação e uma orientação de alguém sobre outrem, o que possibilita a identificação do sentido subjetivo atribuído pelos atores. E é exatamente este sentido subjetivo fornecido pelos atores que permite clarificar a distinção entre ação e atos espontâneos desprovidos de racionalidade²⁶.

A ação social weberiana²⁷ alicerça-se em quatro lógicas de ação: a ação tradicional, a ação racional em relação aos fins organizacionais, a ação racional em

²⁵ Max WEBER, *Conceitos Sociológicos fundamentais*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2005, 21.

²⁶ Max WEBER, *Economia e sociedade*. Brasília: Edições universidade de Brasília. 1991, 23.

²⁷ Fica aqui claro que para Weber, nem toda a ação é social. Na sua perspetiva, “a conduta íntima só é ação social quando determinada pelas ações dos outros” (M.WEBER, *Fundamentos da sociologia*, 1983, 73).

relação aos valores e a ação baseada na afetividade²⁸. Com esta visão, põe-se de parte a possibilidade unitária de lógicas de ação. E, nesta ordem de ideias, pode dizer-se que Max Weber traçou novos horizontes no pensamento sobre o conceito de ação social, no qual assenta a noção de lógicas de ação.

De modo diferente Durkheim indica dois critérios para determinar o caráter social da ação: a exterioridade e o constrangimento. Estes critérios encontram o seu fundamento na teoria das “duas consciências”: a coletiva e a individual²⁹. Ambos os critérios se ancoram na sua definição de ação social, segundo a qual “a ação social consiste em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo e que são dotados de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem”³⁰.

Com efeito, a coerção acima mencionada não é necessariamente percebida pelos indivíduos como tal, porque ela é interiorizada e pode ser encarada como liberdade. Isto significa que o ator incorpora a coerção, como se de uma vocação, ou de um imperativo moral se tratasse. Neste sentido, o ator é definido pela interiorização da sociedade e não apenas por relações e ou por objetivos autónomos perseguidos³¹.

Na sociologia contemporânea, a noção de ação foi discutida por autores como Talcott Parsons, Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Philippe Corcuff, entre outros. Uma das principais problemáticas discutidas pelas teorias da ação social

²⁸ Max WEBER, *Fundamentos da sociologia*. Lisboa: Rés, 1983, 74. Fica aqui claro que para Weber, nem toda a ação é social. Na sua perspetiva, “a conduta íntima só é ação social quando determinada pelas ações dos outros” (M.WEBER, *Fundamentos da sociologia*, 73).

²⁹ Cf. Émile DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris : PUF, 1963, 5-6.

³⁰ *Ibidem*, 5.

³¹ *Ibidem*, 14.

está relacionada com a dicotomia entre o indivíduo e a sociedade, subjetividade e objetividade, estruturas estruturadas e estruturas estruturantes.

Uma vez que se pretende analisar o fundamento das motivações, razões, métodos e o comprometimento dos agentes da pastoral social na Igreja diocesana, isto é, num contexto e num período concreto, considera-se fundamental destacar as contribuições de Pierre Bourdieu, Luc Boltanski e Laurent Thévenot. Estes problematizam as questões da inserção dos atores nas organizações e seus respetivos contextos (*habitus*) e refletem sobre o comprometimento dos atores sociais (justificação).

Bourdieu trouxe uma inovação à sociologia ao reintroduzir os agentes sociais na reflexão sobre a ação social³². Para o efeito formulou o conceito de *habitus*³³ tendo como pressuposto a correlação entre as posições sociais, as disposições, as preferências e escolhas dos agentes sociais com estruturas estruturadas. Ao recorrer a este dispositivo, o autor reage contra o estruturalismo e a sua filosofia da ação que reduzia o agente a um mero suporte de estruturas, partindo do princípio que o indivíduo não teria uma atitude reflexiva nas suas práticas quotidianas, já que a conduta dos agentes sociais seguiria preceitos estabelecidos por instituições sociais previamente estruturadas.

O *habitus* é fundamental para este estudo, pois é apresentado pelo autor como um sistema de disposições adquiridas, concernentes aos modos através dos quais os

³² Cf. Pierre BOURDIEU, *O poder simbólico: história e sociedade*, Lisboa: Edições 70, 2011, 60-61.

³³ O conceito de *habitus* foi objeto de análise nas ciências sociais, nomeadamente por Durkheim e Marcel Mauss. Em Durkheim, o *habitus* caracteriza os graus de homogeneidade das sociedades tradicionais e os regimes de internato inspirados no cristianismo e voltados para a educação das crias. Mauss empregou o termo *habitus* no estudo das técnicas corporais, identificando-o com o *hexis* de Aristóteles.

agentes constituem categorias de apreciação, na medida em que percebem o contexto onde estão inseridos. Ganha, assim, relevância, por concorrer para a análise da identificação de um agente da pastoral social com a realidade em que atua e está comprometido³⁴.

Com efeito, e de acordo com Bourdieu, o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um *haver*, como que um capital que revela a disposição incorporada de um agente em ação³⁵. É igualmente uma espécie de um gerador de práticas distintas no meio social. Entendido deste modo, o *habitus* aparece como o “senso prático”, isto é, uma forma de sabedoria prática, no sentido aristotélico, que direcionaria as ações e as escolhas dos agentes sociais mediante um sistema de preferências, de princípios, incorporados por intermédio de estruturas objetivas.

A importância deste dispositivo prende-se com o facto de ser um sistema de “disposições adquiridas pela experiência” e, também, com o facto de o autor referir que as disposições não são comuns para todos os atores e para todos os lugares: eles variam de acordo com o lugar e o contexto em que os indivíduos estão inseridos.

Por sua vez, na análise da ação social, a teoria dos regimes de ação e das operações críticas de Boltanski e Thévenot realça o modo como os atores sociais justificam as suas práticas no quotidiano. Para o efeito, os autores formularam uma teoria dos regimes de ação e das operações críticas, privilegiando a capacidade crítica e reflexiva dos indivíduos. Na sua obra *De la justification - les économies de la grandeur*,

³⁴ O termo “comprometido” (no sentido de comprometimento) é utilizado na perspectiva de Boltanski e Thévenot. No português do Brasil, é mais frequente o termo “engajamento”.

³⁵ Cf. Pierre BOURDIEU, *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*, 2ª edição, Oeiras: Celta Editora, 2001, 9.

Boltanski e Thévenot apresentam um modelo teórico para investigar como os atores sociais justificam as suas ações, destacando disputas, desacordos, controvérsias e acordos em situações da vida diária. Estes autores consideram que, no momento em que os indivíduos elaboram críticas e defendem um ponto de vista específico, podem surgir controvérsias, disputas e desacordos que, ao serem superados, dão origem a acordos em torno de práticas sociais.

Na investigação das interações dos atores sociais em situações de ação devem ser analisados “os modos de justificação” suscitados pelas pessoas na defesa de determinados posicionamentos. Nesse contexto, em situações de disputa, os indivíduos são levados a legitimarem as suas ações, isto é, os atores apresentam argumentos convincentes para justificar as suas práticas ou apresentar críticas, tomando como referência princípios ou realidades objetivas, apreendidas no decorrer da vivência social³⁶

Ao elaborar um conjunto de princípios fundamentais que permite analisar a ação social em situações diversificadas, por exemplo na Igreja diocesana, a teoria dos regimes de ação dá ênfase às operações críticas e aos modos de justificação.

Enquanto a perspectiva sociológica durkheimiana evidencia a noção de coletividade, com destaque para o equilíbrio e a ordem social³⁷, a teoria das operações críticas de Boltanski e Thévenot ressalta que, doravante, seria necessário deter-se nos “momentos de rutura da ordem”³⁸, isto é, nas crises que surgem quando a ordem

³⁶ Luc BOLTANSKI – Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les Economies de la Grandeur*, Paris: Edition Gallimard, 1991, 54-59.

³⁷ Cf. Émile DURKHEIM, *As regras do método sociológico*, Lisboa: Editorial Presença, 1998, 31.

³⁸ L. BOLTANSKI – L. THÉVENOT, *De la justification*, 59.

estabelecida é suspensa por críticas e disputas que acompanham as atividades quotidianas. Neste caso, a análise dos desacordos e das críticas seria tão relevante quanto o estudo de acordos ou do equilíbrio no que concerne à ação social. Interessam para este estudo os modos de justificação considerados como “imperativo da justificação”.

O “imperativo da justificação” formulado por Boltanski e Thévenot é a base que sustenta e coordena a conduta dos indivíduos. Neste sentido, na teoria da justificação é imperioso indagar as “consequências do facto de que as pessoas são confrontadas com a necessidade de ter de justificar as suas ações”³⁹.

Estes autores realçam que, pela teoria dos modos de justificação, os indivíduos são dotados de um modelo de competência e de capacidade reflexiva para responder a críticas suscitadas sobre as suas práticas⁴⁰. O imperativo da justificação é, neste caso, um alerta para o investigador, pois, como considera Thévenot, para investigar os regimes de crítica e justificação de atores sociais, é imperioso atentar no modo como eles argumentam para defender um posicionamento específico acerca de uma prática ou da eficácia de determinadas técnicas⁴¹. A teoria da justificação pretende, assim, refletir sobre os desacordos que surgem em situações de interação entre as pessoas relativamente ao que se considera como “bem comum”⁴².

³⁹ Cf. *Ibidem*, 53-54.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 54-56.

⁴¹ Cf. Laurent THÉVENOT, *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, Paris: Éditions La Découverte, 2006, 164-165.

⁴² Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 92.

A proposta teórica apresentada por Boltanski e Thévenot remete para a compreensão das lógicas de ação, nomeadamente para a identificação do princípio superior comum que regula as ações dos atores organizacionais, através do estabelecimento de “compromissos” que procuram anular a incerteza e os litígios entre diferentes atores organizacionais⁴³. É o estabelecer do “compromisso” que define a lógica subjacente à ação, uma vez que as ações passam a ser regidas segundo a égide de um determinado “mundo”. A existência princípio superior comum permite desenvolver as condições para a existência de acordos entre as pessoas, e “é em referência a este princípio superior comum que as pessoas evoluem no mesmo mundo e são capazes de criar as equivalências que lhes permitem estabelecer o acordo no mesmo mundo”⁴⁴. Nesta ordem de ideias, a Igreja diocesana entra irremediavelmente num universo onde os princípios de justificação são múltiplos e onde se deve encontrar um modo de regulamentação que tenha em conta a pluralidade⁴⁵. A perspetiva da “pluralidade” reforça a ideia de que a Igreja diocesana é “uma instituição política” na qual as diferentes opiniões devem poder exprimir-se livremente de acordo com diferentes “mundos”.

A importância deste quadro teórico para o estudo da pastoral social diocesana permite identificar os diferentes universos simbólicos que coexistem. Nesta perspetiva, a Igreja diocesana pode ser entendida como uma organização “compósita” onde

⁴³ Cf. *Ibidem*, 426.

⁴⁴ Henry AMBLARD *et al*, *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*, Paris: Éditions du Seuil, 1996, 84.

⁴⁵ Cf. A. TEIXEIRA, “*Entre a exigência e a ternura*”: *uma antropologia do habitat institucional católico*, 262.

confluem várias lógicas, vários “mundos”, que vão sendo coordenados através dos “acordos” definidos pelos atores que se vão estabelecendo no espaço e no tempo⁴⁶.

1.2. Da ação social às lógicas de ação

A proposta de investigar as lógicas de ação dos atores envolvidos nos processos de ação social na “esfera católica” remete para a compreensão da natureza das motivações, dos critérios e das dinâmicas. Erhard Friedberg sublinha que a abordagem organizacional parte da vivência dos atores para reconstruir, não a estrutura social geral, mas as lógicas e as propriedades particulares de uma ordem local, isto é, a estruturação da situação ou do espaço de ação considerado em termos de atores, de intenções, de interesses, de jogos e de regras do jogo, que dão sentido e coerência a essa vivência⁴⁷. A interpretação desta abordagem exige a compreensão prévia das diferentes lógicas de ação bem como o esclarecimento da coordenação das ações mobilizadas em torno de comprometerimentos.

Como ponto de partida para a discussão, toma-se a perspectiva de um conjunto de autores – Henri Amblard, Philippe Bernoux, Gilles Herreros, Yves-Frédéric Livian –, bem como de François Dubet, com destaque para este último, por ser congruente com a temática em estudo. Todos eles entendem as lógicas de ação como relação implícita – muitas vezes oculta – entre os meios e objetivos assumidos pelos protagonistas nas organizações. Traduzindo Bernoux, “o paradigma da lógica de ação foi criado para dar

⁴⁶ Cf. Alfredo TEIXEIRA, Os mundos sociais da ação sociocaritativa, *Communio*, 26: 2, 2009, 209-222.

⁴⁷ Cf. Erhard FRIEDBERG, *O poder e a regra: Dinâmicas da ação organizada*, Lisboa: Instituto Piaget, 1995, 53-56.

conta da diversidade das interpretações possíveis dos fenómenos observados. É uma maneira de definir o sentido que o ator dá a sua ação”⁴⁸.

Para os cientistas sociais de *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*, dar conta das lógicas de ação implica compreender o que justifica as escolhas dos atores, isto é, quais as racionalidades que correspondem a cada ação. Mas as lógicas de ação não são uma estrutura causal imutável porque o ator não existe em si, mas é construído e definido como tal pela ação. Em consequência, as lógicas evoluem em função das ações consideradas e não dos atores por si só (podem coexistir lógicas estratégicas e lógicas cooperativas). A lógica de ação reúne duas entidades elementares: o ator e a situação da ação. Do encontro dessas duas dimensões nascem às interações mediante as quais as lógicas de ação se materializam⁴⁹.

François Dubet é um sociólogo de referência não só no estudo de ação organizacional, mas também no âmbito teórico da concetualização das lógicas de ação. Debruçando-se sobre a ação organizacional, na sua obra *Sociologia da Experiência*, apresenta três lógicas de ação: a lógica da integração, a lógica da ação estratégica e a lógica de ação da subjetivação. Em sua opinião, “todo o ator, quer aja individual como coletivamente, adota necessariamente os três registos de ação que definem simultaneamente uma orientação visada pelo ator e uma maneira de conceber as relações com os outros”⁵⁰. Defende ainda que a lógica da integração se enquadra nos pressupostos da sociologia clássica, na medida em que a identidade do ator

⁴⁸ Philippe BERNOUX, « Sociologie des organisations: les nouvelles approches », *Les Organisations: Etat des Savoirs* Auxerre: Sciences Humaines, 1999, 42.

⁴⁹ Cf. H. AMBLARD *et al*, *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*, 243-244.

⁵⁰ François DUBET, *Sociologia da experiência*, Lisboa: Instituto Piaget, 1996, 112-137.

organizacional “é baseada na maneira como o ator interiorizou os valores institucionalizados”⁵¹.

Na perspectiva de Dubet, a lógica de ação estratégica define a identidade do ator em termos de estatuto, no sentido que Max Weber dá a este conceito, designando o estatuto como a posição relativa de um indivíduo, isto é, a probabilidade que ele tem de influenciar os outros graças aos meios ligados a essa posição. Nesta conformidade, a identidade já não é fixa mas constantemente reconstruída pelos atores organizacionais, num campo de forças onde se desenrolam os jogos do poder. Dubet considera que a integração do sistema é substituída pela sua regulação, pela necessidade de manter as regras do jogo para que este seja possível. A atividade e a pertença são, não já uma norma, mas uma condição necessária à prossecução dos objetivos⁵².

Teoricamente falando parece que as duas teorias se contradizem, mas na prática elas complementam-se, uma vez que a ação estratégica não é possível sem o apoio de uma integração mínima⁵³. Neste contexto pode perceber-se o comprometimento dos vários agentes da pastoral social diocesana, uma vez que cada agente deve integrar-se na sua organização e agir de acordo com a lógica dessa mesma organização.

É necessário realçar que as regras de jogo só se legitimam pelo mínimo de integração na organização e pelo conhecimento do outro, podendo este ser considerado como um rival ou como um aliado. Nesta perspectiva “as relações sociais são definidas

⁵¹ François DUBET, *Sociologia da experiência*, 115.

⁵² Cf. *Ibidem*, 121-122.

⁵³ Cf. *Ibidem*, 124.

em termos de concorrência, de rivalidade, mais ou menos viva, dos interesses individuais ou coletivos”⁵⁴. Perceber esta visão teórica das duas lógicas concorre para interpretar a razão das rivalidades que se verificam nos diferentes agentes sociais, nas organizações.

A lógica da subjetivação nasce como crítica das outras duas anteriores (da integração e da ação estratégica), pressupondo que o indivíduo não é redutível nem aos seus papéis nem aos seus interesses. Como refere Dubet, “a atividade do ator é construída através da atividade crítica, pelo comprometimento em modelos culturais que constroem a representação do ator”⁵⁵. Esta visão, considerada como que inacabada, é como que uma “paixão impossível e desejada”⁵⁶. O combate à ordem social, característica desta lógica, é obtido pelo conceito de alienação, definida como a “privação da capacidade de ser ator”⁵⁷.

Os três registos de lógicas de ação, que definem simultaneamente uma orientação visada pelo ator e uma maneira de conceber as relações com os outros, apresentados por Dubet, são complementares, porque adotados por cada ator, seja ele individual ou coletivo. Contudo, neste estudo, privilegiam-se as lógicas de integração e a de ação estratégica, pois são congruentes com uma pastoral social diocesana, a qual se apresenta como “arena social”, onde os agentes da pastoral devem interiorizar os valores de cada instituição assim como desenvolver e contextualizar as estratégias e

⁵⁴ *Ibidem*, 124.

⁵⁵ *Ibidem*, 131.

⁵⁶ *Ibidem*, 131.

⁵⁷ *Ibidem*, 136.

táticas levadas a cabo por eles próprios e das quais importa desvendar significados e intenções de forma a conhecer as suas racionalidades:

a) Lógica da integração

Para esta lógica, a identidade é “adscrição”, submissão pela interiorização de valores institucionalizados através dos papéis. O ator é reconhecido na medida em que ele está integrado. As relações sociais são caracterizadas pela oposição entre “eles” e “nós”. O outro é definido pela sua diferença, definido como o “estranho” contrário a nós, ao grupo. O que fundamenta a ação são os valores. Para o ator, a cultura fundamenta a identidade, é uma moral e perpetua a ordem⁵⁸. Esta lógica é, na prática, caracterizada pela inserção na comunidade traduzida através da noção de “ajuste” numa densa rede de relações de parentesco e vizinhança. Como realça Dubet, “os motivos da ação integradora têm em vista o fortalecimento, a confirmação e o reconhecimento da pertença”⁵⁹. Da mesma forma, as questões relativas aos possíveis défices de integração social poderão ser tratadas como patologias sociais a partir da noção de anomia, pois um sistema de relações sociais pode decompor-se quando entra em crise, desorganizando-se e engendrando situações de marginalização, exclusão e invalidação social, entre outras⁶⁰.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 117.

⁵⁹ *Ibidem*, 123.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 119-120.

b) Lógica da ação estratégica

Na lógica da ação estratégica, a identidade é um recurso, um meio num mercado concorrencial, mercado este entendido não só do ponto de vista económico, mas em todas as atividades sociais. A identidade é vinculada ao conceito de *status* e não mais a um papel. O ator é reconhecido na medida em que tem recursos para influenciar os outros a partir da posição que ele ocupa; não se trata mais de posição social, mas de posição “relativa”, porque depende das oportunidades e recursos nessa posição. As relações sociais são definidas em termos de concorrência, de rivalidades, de interesses individuais ou coletivos. Neste caso, o que está em jogo na ação é o poder. Os atores vão definir os seus objetivos, escolher o que para eles é útil, enfrentar a concorrência com os outros (pode ser pelo dinheiro, mas também pela competição política, conquista amorosa) e vão desenvolver estratégias para influência, isto é, exercer um poder⁶¹. Nesta perspetiva, a ação coletiva é mais mobilização do que adesão. A solidariedade é, neste sentido, condicional e não espontânea.

⁶¹ Cf. François DUBET, *Sociologia da experiência*, 122-129.

2. A PLURALIDADE DA ESFERA PÚBLICA

2.1. Um mundo plural baseado num princípio superior comum

A esfera católica entra inexoravelmente num universo onde os princípios de justificação são múltiplos, observação que aqui se explora a partir das categorias conceituais que dão conta da existência de diferentes “mundos” e lógicas de ação, tal como foram formuladas por Boltanski e Thévenot. Neste sentido, a conceção de Igreja diocesana como um “mundo” plural, onde diferentes agentes mobilizam diferentes lógicas no seu comprometimento e estabelecem compromissos, reforça a ideia de que ela é um “mundo complexo” no qual as diferentes dinâmicas de pastoral social se desenvolvem, remetendo para “mundos” referenciais distintos. Este contexto exige um modo pastoral de condução desta diversidade de referências que habitam os atores à coerência própria de um trabalho conjunto⁶². Nesta perspetiva, a Igreja diocesana é um “campo” social – “campo religioso”, segundo Henrique Joaquim⁶³.

A noção de “mundos” é fulcral neste trabalho. Ela é incontornável, pois estes são interpretados como quadros de referência segundo os quais os atores legitimam as suas

⁶² O termo “trabalho conjunto” é utilizado neste trabalho a partir do seu equivalente: “Pastoral conjunta”. Este conceito é corrente no contexto em análise.

⁶³ Campo religioso é um “sistema de relações que podem ser de transação ou de competição entre os diferentes agentes religiosos nas suas diversas posições” e, pela sua complexidade, “constituído pelos mecanismos de produção, reprodução e difusão dos bens religiosos e através de um processo de moralização das práticas religiosas com múltiplas correlações” (cf. Henrique JOAQUIM, *Lógicas de ação social*, 49; ver também A. TEIXEIRA, “Entre a exigência e a ternura”, 254, 256).

ações. Cada quadro suscita um tipo específico de forma de coordenação ou orientação da ação, que remete a determinadas ordens de grandeza⁶⁴. As ordens de grandeza são entendidas como princípios de referência adotados pelos atores no curso das suas ações.

O emprego do termo “*grandeur*” seria um modo de caracterizar princípios, e sua hierarquização, nos quais os indivíduos se apoiam para direcionar as suas ações, enaltecendo determinadas práticas⁶⁵. Tendo como referência o pensamento social e político clássico, apresentam-se, desta forma as seis ordens de grandeza, fundamentadas em relações interpessoais, às quais se acrescenta a “cidade de projeto”.

- Destaca-se, assim, a “ordem inspirada”, retratada na obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho e assente sobre o princípio da criatividade, através da qual se defende a irrupção da graça, da inspiração, da autenticidade, do sentido artístico, da santidade;
- a “ordem doméstica”, referida a *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, de Bossuet, onde a grandeza das pessoas é definida pela sua posição hierárquica, numa cadeia de vínculos de dependência, onde tradição e proximidade estão conjugadas;
- a “ordem da opinião”, construída a partir do capítulo do *Leviatã*, que Hobbes dedicou à definição da honra, e que faz referência à reputação da pessoa através do parecer alheio, da opinião dos outros, do reconhecimento;
- a “ordem cívica”, analisada nas formulações do *Contrato Social* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens*, de

⁶⁴ Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 177-179.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 105.

Rousseau, que tem como princípio a igualdade perante a lei, exigindo que cada um renuncie à sua condição particular, respeitando as vontades soberanas de um coletivo que ultrapassa a soma de suas partes;

- a “ordem mercantil”, referida às obras *A Riqueza das Nações* e *Teoria dos sentimentos morais*, de Adam Smith, que se baseia na riqueza como princípio de legitimidade e constrói uma organização da justiça em torno da concorrência por bens escassos que são objeto de cobiça, onde o preço ordena as manifestações de grandeza e é subordinado aos desejos individuais;
- a “ordem industrial”, como a reflete, em *O Sistema Industrial*, Saint-Simon, elegendo a eficiência como princípio e ordenando o mundo a partir das virtudes profissionais das pessoas e das suas capacidades em organizar, programar, investir, desempenhar funções, produzir, de modo a controlar e antecipar os desdobramentos das ações de todos no futuro⁶⁶.
- Por fim a “cidade de projetos”. A expressão “Cidade de Projeto” foi cunhado por Boltanski e Chiapello, não como uma cidade no sentido mais comum do termo, mas como um quadro de referência para o atual modelo de organização da sociedade capitalista. Segundo os autores, esse tipo de organização lembra o de uma empresa cuja estrutura se compõe de um portfólio de projetos, que são conduzidos por diversas pessoas, algumas das quais participam de vários projetos simultaneamente. Neste sentido, projeto é a ocasião e o pretexto para a conexão, reunindo temporariamente um conjunto de pessoas bem diferentes e apresentando-se como um extremo de rede, fortemente constituída durante um

⁶⁶ Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 107-150.

curto período de tempo, mas que permite forjar vínculos mais duradouros, mesmo que permaneçam desativados por algum tempo, estarão sempre disponíveis⁶⁷.

A “cidade por projetos” está estruturada em redes, uma grande teia de projetos que se sucedem e se complementam, e a “unidade de medida”, ou seja o padrão em relação ao qual se medem as grandezas, é a atividade. Projetos podem ser vistos como grandes listas de atividades, uma decomposição até certo ponto simplista da execução do escopo do projeto, mas que revela a importância da fragmentação da rede de relações. Segundo os autores acima: o projeto se ajusta a um mundo em rede, justamente porque é uma forma transitória: a sucessão de projetos, ao multiplicar as conexões e provocar a sua proliferação, tem como efeito a extensão das redes. As cidades são metafísicas políticas que, do mesmo modo que culturas ou língua, possuem uma existência histórica, e são portanto, localizáveis no tempo e no espaço⁶⁸. A “Cidade” é, portanto, o espaço da mediação dos conflitos em um rizoma de redes sociotécnicas na medida em que fornece repertórios de justificação moral ao pragmatismo egoísta, através do uso recorrente de conceitos que reforçam os ideais do bem comum, de solidariedade e de ordem.

⁶⁷ Cf. Cf. Luc BOLTANSKI - Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Gallimard, 1999, 155.

⁶⁸ *Ibidem*, 157.

Para que os acordos se deem na prática e não apenas em princípio, para que eles sustentem ações concretas, a realidade material precisa de ser mobilizada e tal só se cumpre mediante o que os autores denominam de provas da realidade. Pois, já que as ordens de grandeza são ordens teóricas, que se estruturam como gramáticas, a sua relevância demonstrativa não pode apoiar-se apenas nos objetos linguísticos; também os objetos materiais funcionam como elementos de descrição, avaliação, argumentação, etc., no ajuste das condutas⁶⁹. Por isso, depois de elaborarem o modelo abstrato de ordem legítima e identificarem o vocabulário específico de cada uma dessas gramáticas, por meio de um minucioso trabalho de análise textual, Boltanski e Thévenot estudaram a forma como se concretizam as competências práticas e os dispositivos de prova de realidade a elas referentes. Demonstraram assim, como, a partir dos mesmos tipos de prática, os agentes dão suporte a juízos, mobilizando dispositivos que diferem entre si de acordo com a ordem de grandeza a que se ajustam. E, finalmente, fizeram a caracterização dos “mundos”, ou seja, dos diferentes conjuntos de seres e dispositivos que constituem a referência empírica e pragmática dos princípios que ordenam cada “mundo” específico.

No “mundo doméstico” os seres são reunidos de acordo com as relações pessoais e de parentesco, os espaços da familiaridade instrumentalizam provas; no “mundo da inspiração”, é a singularidade o que orienta as relações, fazendo com que as maneiras de evidenciar grandezas se deem muito mais pelos sentimentos e pela intuição do que por instrumentos objetivos; no “mundo da opinião”, a grandeza é unicamente o resultado da opinião das outras pessoas. Se no mundo doméstico a grandeza tem valor

⁶⁹ Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 161-164.

apenas em uma cadeia hierárquica de seres, no mundo da opinião, a medida da grandeza das pessoas depende de sinais convencionais de avaliação pública. Esta espécie de grandeza é baseada nada mais do que no número de indivíduos que concedem o seu reconhecimento. Para Boltanski e Thévenot, por esta razão, podem nascer disputas quando vem à luz uma divergência entre a auto-imagem e o reconhecimento dos outros: neste mundo o reconhecimento das outras pessoas é a realidade⁷⁰. As celebridades, estrelas, os líderes de opinião, os jornalistas são conceituados e grandes quando são famosos, reconhecidos, de sucesso, ou convincentes. Os objetos que povoam este mundo são as marcas, os emblemas, as revistas, aparelhos eletrônicos de comunicação em massa, etc. O modo correto de se relacionar é por meio da influência, da simpatia ou pela “fofoca” ao espalhar notícias ou boatos sobre alguém; no “mundo cívico” a importância é outorgada aos seres coletivos, aos congressos, às manifestações, às urnas, ou seja, tudo o que é depositário de uma vontade coletiva; no “mundo mercantil” os desejos individuais provocam a circulação de objetos e pessoas num mercado, onde o dinheiro e o padrão monetário fornecem a medida de todas as coisas; no “mundo industrial” a composição dos dispositivos de prova é resultado das técnicas e ciências, as pessoas e as coisas reúnem-se em torno de cronogramas, planos, operações, e demonstram grandezas através da efetividade dos aparelhos de medida em estabelecer leis ou regularidades e repelir o aleatório.

Uma vez que as pessoas são capazes de se associar com coerência a mundos específicos, elas também podem lançar sobre eles argumentos críticos. É essa, aliás, a

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, 119.

dinâmica da justificação: só há argumentos que a sustentam porque são sempre possíveis outros argumentos, críticos, que devem ser refutados, resolvidos, superados.

A referência do dispositivo “Cidade de Projetos” é fundamental para este estudo, pois fornece pistas para pensar a ação livre de alguns desvios pouco favoráveis à afirmação da sua eclesialidade própria enquanto ação pastoral: a conduta individualista, que leva muitos agentes a atuarem com base no esforço e no sucesso individuais em detrimento do espírito colaborativo; o espírito paternalista, que se exprime no desenho de projetos de desenvolvimento social “para” a e não “com” a comunidade, perpetuando, assim, a cultura assistencialista; o espírito de presunção, que consiste em remeter os problemas para fatores externos à comunidade e de subestimar os recursos e potencialidades locais como fontes para a respetiva resolução⁷¹.

Na sua obra *Le nouvel esprit du capitalisme*, Boltanski e Chapello, centrando a sua compreensão nos atores revolucionários, na trajetória social e política desde os tempos do capitalismo radical até à cooperação e explosão no seio do capitalismo renovado, consideram que a cidade deve organizar-se por projetos de tempo limitado, de modo que a capacidade profissional mais valorizada seja a de separar-se de um projeto e inserir-se em outros. Neste tipo de sociedade, os atores são avaliados na base da sua capacidade de se comprometer com processos que rapidamente se extinguem enquanto outros surgem, respondendo assim à demanda de um mundo instável.

A expressão “cidade por projetos” tem uma relação analógica com o conceito “gestão por projetos”, termo bastante recorrente na atual literatura de gestão

⁷¹ Cf. Arcanjo L. SITIMELA, *Organizações Não-Governamentais parceiras para o desenvolvimento local e endógeno na Zambézia*, Lisboa: Roma Editora, 2013, 114.

empresarial. O termo “projeto” difundiu-se tanto, que hoje habita o vocabulário comum para designar uma forma de enquadramento da ação humana apropriada a um mundo erigido sobre a estrutura flexível das redes sociais⁷². Essencial num mundo representado por categorias reticulares (redes, mobilidade, interfaces, fluxos, colaboradores, necessidade de tecer vínculos, flexibilizar, mediar, etc.), o projeto (projeto de vida, projeto político, projeto familiar, etc.) estabelece os necessários referenciais (uma data de início, um prazo de execução, uma formulação de objetivos, um pressuposto de recursos, etc.) a partir dos quais é possível conter o desdobramento virtualmente incomensurável das ações dentro de limites mensuráveis (a conectividade, a empregabilidade, a inovação etc.). É exatamente por possuir uma forma transitória, por ser passageiro, que o projeto se pode ajustar a um mundo em rede para sustentar definições de justiça⁷³.

No entanto, a rede, por definição, rejeita totalizações. Na medida em que a totalização é a base da generalização e esta o pressuposto da legitimidade, a justiça, no caso, permanece contingente, baseada nessas unidades restritas e não replicáveis que são os projetos. O paradoxo da ordem por projetos reside no fato de que constitui a tentativa de dar forma e consolidar elementos práticos que rejeitam formas duradouras e cristalizadas. O mundo conexcionista promove transformações, flexibiliza parâmetros, dissolve convenções, reinventa laços, reconfigura relações; desenvolve-se em negação à generalização ordenadora de que depende a sua justificação. A flexibilidade dos atores

⁷² Cf. Manuel CASTELLS, *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, 300.

⁷³ Cf. L. BOLTANSKI - È. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 157-159.

é, portanto, determinante para mudar de projeto. O que conta é o espírito ativo e autônomo do ator que se torna líder de si mesmo, das suas relações e das suas conexões em rede⁷⁴. Boltanski e Chiapello propõem uma “cidade de projetos” determinada pela cooperação e pela solidariedade; aí não deve existir a capacidade individual de fazer planos estruturados e definir estratégias a longo prazo, porque assim se retarda e diminui a capacidade de ação local e limita a percepção de oportunidades⁷⁵.

Segundo os autores em análise, cada um desses “mundos” seria regido por diferentes orientações. Nesse sentido, as ações dos atores, em cada “mundo” são orientadas por princípios comuns. Assim, por exemplo, atores que agem segundo os princípios da produtividade, da eficácia, fundados na técnica e na ciência, levam em consideração princípios que engrandecem o mundo industrial. E o modo de justificação da ação baseia-se em tais princípios, enaltecendo a ordem de grandeza industrial como bem comum da *cit *.

Reitera-se que a *cit * pode ser considerada como um modelo analítico que permite identificar os diferentes regimes de justifica o que estão na base da crítica das controvérsias e dos acordos entre membros do mesmo espaço social. Identificam-se, na *cit *, enquanto modelo analítico, princípios gerais que coordenam as a o es das pessoas, aos quais elas se referem para justificar e legitimar as suas a o es. Em cada *cit * há uma qualifica o diferenciada acerca do bem comum. *Cit s* são, neste caso, sistemas de referência para os atores sociais, que apresentam uma lógica própria e um modo de

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 161-192.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, 233.

coordenação da ação. Assim, os atores atuam segundo princípios que remetem para um ideal de bem comum, a fim de justificarem as suas ações⁷⁶.

A compreensão desses dispositivos pode revelar-se útil na análise dos agentes da pastoral social diocesana, enquadrados num esquema de uma pastoral de conjunto. Com efeito, a existência de diferentes mundos evidencia os dispositivos mobilizados pelos atores sociais em diferentes situações. Um membro do movimento apostólico, como agente da pastoral, por exemplo, pode no mesmo dia deixar o mundo da sua atividade produtiva (industrial) para se comprometer com o mundo cívico (uma reunião para fomentar a solidariedade) e depois com o mundo doméstico (numa reunião do bairro onde reside).

A importância deste quadro teórico para o estudo da organização eclesial permite identificar os diferentes universos simbólicos aí coexistentes. Nesta perspetiva, a organização eclesial pode ser entendida como uma organização compósita onde confluem várias lógicas, entre “mundos”, que vão sendo coordenados através dos “acordos” fundidos pelos atores que se vão estabelecendo no espaço e no tempo⁷⁷. Se se considerar, como constata Henrique Joaquim, a esfera católica como um “mundo de mundos”⁷⁸, então deve admitir-se que ela entra “num universo de várias grandezas ou de vários mundos”⁷⁹ que proporcionam a redefinição do estudo da Igreja diocesana à luz de um conceito amplo, integrador de diferentes opiniões ou ideias, das várias orientações

⁷⁶ Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 98.

⁷⁷ Cf. A. TEXEIRA, “Os mundos sociais da ação socio-caritativa”, *Communio*, 26:2 (2009) 209-222; Veja-se também: H. JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 51-56.

⁷⁸ *Ibidem*, 51.

⁷⁹ L. BOLTANSKI - THÉVENOT, *De la justification*, 128-133.

normativas consideradas adequadas para os agentes nortearem as suas condutas. Neste contexto, as ações dos agentes da pastoral social no seio das organizações tornam-se racionais em função de um determinado “mundo”, que se traduz na identificação da ação com o “princípio superior comum”⁸⁰, definido de comum acordo. A propósito, Boltanski e Thévenot consideram que “as condutas das pessoas podem ser tidas como razoáveis, coerentes e justificativas, segundo um princípio conhecido e admitido por todos, nas diferentes motivações inconscientes e interesses escondidos”⁸¹.

Perante o que ficou referido, urge refletir sobre as formas de coordenação das ações o que, numa agenda claramente “política”, implica o reconhecimento, por parte dos atores sociais, de novas formas de regulação da ação, inscritas num “modo solidarista de regulamentação” que apela para a elaboração de acordos, negociações, compromissos entre diferentes “mundos”⁸².

Neste sentido, abordar as lógicas de ação à luz dos “acordos, compromissos” definidos à volta de “um princípio superior comum”, negociados pelos diferentes autores organizacionais, implica pensar sobre os diferentes processos negociais e também sobre os interesses, estratégias que os autores mobilizam e manifestam na ação.

⁸⁰ Na definição de Boltanski e Thévenot, o princípio superior comum designa uma espécie de valor ao qual se chega ultrapassando as particularidades das pessoas e que se firma na constituição de fundamentos de um acordo. Esse princípio exprime-se pela vontade coletiva ou pela universalidade de bens negociados. Os autores consideram também que há uma esfera subjetiva de choque ou de negociação entre as particularidades individuais e um certo nível de generalidade superior que remete para o âmbito da coletividade. Essa relação entre individual e coletivo é arbitrada por regras as quais se traduzem de uma forma universal que transcende as particularidades das pessoas e dos mundos dos atores (cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 128-133).

⁸¹ Cf. *Ibidem*, 60.

⁸² Cf. L. BOLTANSKI L. THÉVENOT, *De la justification*, 188.

Esta posição é definida pelos autores de *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*:

“O recurso ao princípio superior comum que permite estabelecer as coordenações entre os sujeitos e os objetos não é mais do que a negociação dos particularismos de que cada um pode continuar a fazer prevalecer. Pode considerar-se que os jogos individuais ou coletivos podem continuar a alimentar jogos, estratégias e a desenrolar controvérsia entre diferentes partes, sem contrariar uma forma de coordenação das ações, com base num princípio reconhecido como superior pelos atores em presença”⁸³.

Segundo esta perspectiva, a existência do “princípio superior comum” permite desenvolver as condições para a existência de acordos entre as pessoas, pois “é em referência a esse princípio superior comum que as pessoas evoluem no mesmo mundo e são capazes de criar as equivalências que lhes permitem estabelecer o acordo no mesmo mundo”⁸⁴.

Na verdade, estas novas perspectivas sobre a sociologia das organizações pretendem demonstrar que a “pessoa”, no contexto organizacional, pressupõe uma capacidade de ação segundo vários mundos, o que torna possível uma multiplicidade de registos de comportamento. No entanto, fica também evidente que, nesta perspectiva, tanto “a pessoa” como o “ator” podem construir estratégias. O ator dispõe os sistemas e os seus campos estratégicos. A pessoa maneja dispositivos que se manifestam na escolha do regime de ação”⁸⁵. Assim, se a “pessoa” pode exibir vários comportamentos segundo vários registos de ação, que se inscrevem em diferentes “mundos”, então a complementaridade das abordagens é possível, uma vez que os registos de ação surgem

⁸³ H. AMBLARD *et al*, *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*, 110.

⁸⁴ *Ibidem*, 84.

⁸⁵ *Ibidem*, 109.

num quadro de racionalidade “limitada”, na qual se edifica o “sistema de ação concreta”, que é regido por uma multiplicidade de estratégias que derivam de diferentes “mundos”.

Nos termos de Boltanski e Thévenot⁸⁶, as lógicas de ação, que pautam determinados regimes de compromisso de atores sociais em relação a “mundos comuns”, oferecem as referências normativas, “princípios superiores comuns”, para nortear comportamentos e dizem respeito à forma de vínculo desses atores a determinados espaços sociais. Nesta perspectiva, as orientações das ações sociais oscilam entre práticas referenciadas no mundo sistemático e aquelas próprias do mundo da vida. Embora não partam explicitamente da teoria da ação de Jürgen Habermas, pode descobrir-se uma correlação entre as formulações de Boltanski e Thévenot, em relação às lógicas que pautam as ações, comportamentos, justificações e comprometimentos do homem em situações da sua vida prática, e a abordagem habermasiana expressa na teoria da ação comunicativa⁸⁷. Aqui é possível estabelecer-se alguns paralelos conceituais, por exemplo, entre lógicas de ação que perpassam um mesmo mundo comum, segundo Boltanski e Thévenot, e as interações num mesmo espaço entre o mundo sistemático e o mundo da vida. O mundo da vida é o que é constituído por três subestruturas, a saber: a cultura, a sociedade e a personalidade. Para Habermas “cultura” é o depósito de conhecimento sobre o qual os participantes na comunicação fazem as suas interpretações ao entenderem-se uns aos outros. Cultura, assim concebida, pode ser

⁸⁶ Retomados por Laurent THÉVENOT em *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*, Paris: Éditions La Découverte, 2006, 73.

⁸⁷ Cf. Jürgen HABERMAS, *Racionalidade e comunicação*, Lisboa: Edições 70, 2002, 47-50.

considerada como fábrica de sentido na ação e na interação dos atores. A partilha de valores e de conhecimentos é consequência direta da cultura. A “sociedade” entende-se por ordens legítimas através das quais os participantes na comunicação regulam as suas filiações em grupos sociais e salvaguardam a solidariedade. A “personalidade” inclui todos os motivos e competências que permitem ao indivíduo falar e agir, garantindo assim a sua identidade⁸⁸.

Com efeito, e como ficou acima referido, os atores sociais utilizam as capacidades interpretativas e argumentativas na defesa de um posicionamento específico para justificar as suas práticas, na tentativa de mostrar a legitimidade das suas ações por meio de argumentos convincentes. Um ator pode recorrer a mais de um princípio para fundamentar a sua ação. Os princípios comuns corresponderiam a ordens de grandeza que orientariam a argumentação e a ação de atores em situações de interação⁸⁹.

Boltanski e Thévenot têm o cuidado de não considerar os “princípios superiores comuns” como “sistemas de valores”⁹⁰. Advertem também no sentido de não identificar as ordens de grandeza com a noção de cultura, compreendida como “valores interiorizados sob forma de preceitos éticos ou de disposições, que os indivíduos obedecem em todas as circunstâncias da vida”⁹¹.

O conceito de bem comum acima enunciado é de particular relevância para este estudo, uma vez que os agentes da pastoral social de diferentes mundos devem

⁸⁸ *Ibidem*, 139.

⁸⁹ Cf. L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 166.

⁹⁰ *Ibidem*, 166.

⁹¹ *Ibidem*, 189.

mobilizar acordos que concorram para o bem comum. Esta noção, na teoria social, baseia-se nos clássicos da filosofia política. Para Boltanski e Thévenot, “o trabalho filosófico constitui-se como um momento fundamental do processo de generalização”⁹² e o bem comum deve considerar-se segundo universos diversificados, isto é, lógicas de ação diferenciadas chamadas *cités*. Isto significa que não há visão homogênea do bem comum. Ela é caracterizada pela pluralidade de posicionamentos, preferências e pontos de vista.

Em síntese, infere-se que a cada uma das *cités* corresponde um mundo de atributos no qual os atores se apoiam para se qualificarem e se referirem a diferentes ordens de grandeza. Deste modo, se a ordem de uma *cit * legitima uma forma de estar no mundo através de um princípio superior, comum a todos os que se justificam com esse princípio, supõe-se que, reciprocamente, os atores, para se qualificarem, deverão justificar-se sempre apoiando-se na coerência dos dispositivos que constituem o mundo que lhes é comum.

Mais pertinente para este estudo é a questão da coexistência no mesmo mundo de diferentes ordens de grandeza e das suas tensões. Igualmente interessante é a forma como a construção de mediações e de princípios de equivalência permite a coordenação entre os atores regidos por ordens de grandeza diferentes. No caso do “campo” católico, podem encontrar-se diferentes regimes que qualificam e justificam as ações dos agentes de pastoral. Constituirão estes uma fonte de tensões e conflitos, não permitindo a coerência das suas ações e dos fundamentos que os orientam? Ou, pelo contrário, são os diferentes princípios de legitimação agenciados para coordenar as ações em torno da

⁹² L. BOLTANSKI - L. THÉVENOT, *De la justification*, 346.

construção de uma pastoral social conjunta? De que modo? Que relação tem essa pluralidade com a inspiração prioritária do “mandamento novo” evangélico?

2.2. O amor-*agapê* como regime de ação

No subcapítulo anterior constatou-se que, num contexto plural, Boltanski e Thévenot procuram entender as ações humanas como uma série de momentos sucessivos vivenciados pelas pessoas, que buscam adequar-se à situação presente, mobilizando competências para o comprometimento na ação. Comprovou-se, também, que a unidade elementar de observação é a situação na qual se encontram os sujeitos que estabelecem um acordo, num espaço-tempo específico, sobre um “bem comum”, que configura um princípio superior que viabiliza o “viver junto”. Aqueles autores denominaram de *cit * esse modelo de “humanidade comum”, enquadramento mental a partir do qual existe um acordo em relação aos princípios do que é justo para os seus membros, em nome de um “bem comum” visado.   isto que permite estabelecer uma relação de equivalência entre os indivíduos. A referência a uma humanidade comum parte de um consenso compartilhado pelos seres de uma *cit *, onde o acordo é elaborado a partir de uma relação de equivalência entre esses mesmos seres. Cada *cit *, portanto, refere-se a um modelo específico do bem comum, que permite a generalização das operações de críticas.

Pelo que acima ficou exposto, e tendo em conta o objeto deste trabalho, faz sentido refletir sobre os regimes de ação, que na hermenêutica de Boltanski, que se desdobram a partir de dois eixos, o da paz e conflitos (amor-*agap * e adequação) e o da

justiça ou equivalência (justiça e violência)⁹³. Quatro regimes podem, assim, ser distinguidos:

- O regime de amor-*agapê*, um regime de paz, fora de equivalências. É o regime pragmático da dádiva e do amor, do desinteresse, da incomensurabilidade.
- O regime da justiça, é o que se estabelece pelo funcionamento tácito das equivalências no uso das coisas. As coisas, por seu caráter estável, estabilizam as ações de acordo com convenções previamente estabelecidas. As ações se desenrolam sem que os arranjos locais façam referência a uma equivalência geral, pois as pessoas não questionam esses arranjos remetendo-os à generalidade.
- O regime de justiça pressupõe uma disputa por uma interpretação legítima, fundada em equivalências convencionais, pelas quais se podem medir as pessoas, os objetos e as ações.
- O regime da violência corresponde a uma situação em que a equivalência de argumentos já não é mais válida (as forças opostas são lançadas)⁹⁴.

Philippe Corcuff dialoga com as propostas de Boltanski e considera que, na sociologia dos regimes de ação, os atores possuem identidades plurais, não é absurdo

⁹³ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 110-124.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, 110-124.

que eles façam apelo a um sentimento de justiça em determinada situação, que eles sejam amorosos numa outra, violentos numa terceira e estratégicos numa quarta⁹⁵.

Henrique Joaquim destaca a perspectiva de Corcuff e indica que, por causa da complexidade dos regimes de ação, os atores podem experimentar vários regimes a ponto de, por exemplo, passar de um regime de compaixão para o regime de estratégia⁹⁶. No regime de compaixão o ator é capaz de reconhecer o sofrimento de “outrem” sentir-se impelido a agir sem qualquer tipo de cálculo. No regime de estratégia “procura-se compreender melhor o domínio de validade dos comportamentos estratégicos que são valorados de forma infinita e indefinida”⁹⁷.

Dos regimes acima inventariados, e tendo em conta que um dos objetivos deste estudo é problematizar a noção da caridade e da justiça, interessa centrar o foco de discussão nos regimes de amor-*agapê* e justiça. O amor-*agapê* pertence ao vocabulário cristão, daí que para formular este regime, Luc Boltanski se apoie em teólogos cristãos como Anders Nygren, Ceslas Spicq, Urs von Balthasar.

Na verdade, para o teólogo luterano sueco Anders Nygren, na tradição cristã, o amor-*agapê* designa o amor de Deus pelos homens, dirigido de cima para baixo, como dádiva gratuita. Designa igualmente o amor do homem pelo próximo, que se relaciona

⁹⁵ Cf. Philippe CORCUFF, «Justification, stratégie et compassion: Apport de la sociologie des régimes d'action», *Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain*, 6 (1998) 51.

⁹⁶ Cf. H. JOAQUIM, *Lógicas de ação no contexto católico*, 46.

⁹⁷ *Ibidem*, 47.

com o amor divino por ser a sua manifestação: o amor ao próximo é uma manifestação de Deus⁹⁸.

Ceslas Spicq, por sua vez, na sua obra *Agapé dans le Nouveau Testament*, demonstra que o paradigma *agapê* foi relevante para delimitar a mensagem cristã em relação ao judaísmo⁹⁹. Para Spicq, os autores do Novo Testamento, em geral, utilizam o substantivo *agapê* em duas dimensões: para com Deus e para com os homens. Nos Evangelhos é utilizado para designar diferentes conceitos, nomeadamente, a compaixão do “bom samaritano”, a predileção do Pai pelo filho, o amor fraterno e amor para com o pobre, a caridade para todos (Mt 5; Lc.10, 30-37; Mc 7; 1-23; Lc 14, 12-14; 1ª Jo 4, 7-21; Tg 2, 1-26). É neste contexto que, nos Evangelhos Sinóticos, *agapê* é “uma ligação inata, lúcida e manifesta; gratuita da parte de Deus e, por sua vez, completamente impregnada de reconhecimento por parte dos homens; desinteressada em relação ao próximo”¹⁰⁰.

Spicq considera ainda que o amor-*agapê* conhece o seu ponto supremo de perfeição no amor aos inimigos, no perdão; querer o bem para os seus inimigos, rezar por eles e prestar-lhe serviço; é uma generosidade perfeitamente gratuita que não motiva nenhuma amabilidade no próximo. A partir disso, constata-se que a caridade não é uma paixão, nem uma simpatia qualquer. Ela se enraíza, antes, no coração, é um desejo pelo

⁹⁸ Cf. Anders NYGREN, *Éros et agapè: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1944, 167.

⁹⁹ Cf. Ceslas SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, Paris: Gabalda, 1966, 20.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 173-174.

bem puro e bastante espiritual. Nesse último caso, "o caridoso" é aquele que está imbuído do *agapê*, que quer e faz o bem a todos sem condições.¹⁰¹

Na mesma linha de pensamento, o autor acima ressalta que, nas primeiras comunidades cristãs, era costume exprimir a caridade de todos os seus membros através de dois atos; por um lado, eles se saudavam uns aos outros e se abraçavam amorosamente; por outro, eles se reuniam para comer ao redor de uma mesa comum, tomando consciência da sua fraternidade. Porque é a caridade que inspira essa reunião e essa comunhão; as suas refeições são chamadas de *agapê*¹⁰².

Kierkegaard considera que o amor-*agapê* rompe com outras noções clássicas de amor, associadas seja ao amor natural e instintivo, semelhante ao dos animais com as suas crias, seja à familiaridade da *filia*. A ideia de próximo, na lógica do amor-*agapê* está afastada de uma relação de proximidade familiar, amical ou racional¹⁰³. O autor comenta a 1Jo. 4, 20, sublinhando que amar o outro é um dever. Este dever é também, na sua perspectiva, um anseio partilhado por todos porque está profundamente enraizado na essência do homem e pertence essencialmente ao ser humano¹⁰⁴.

Na sua obra *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Kierkegaard faz um discurso em que analisa o mandamento do amor ao próximo e caracteriza-o, baseando-se no hino à caridade da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios. O autor recorre à filosofia grega para comparar as noções clássicas

¹⁰¹ Anders NYGREN, *Éros et agapè: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 174.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, 362-363.

¹⁰³ Cf. Søren A. KIERKEGAARD, *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007, 182-183.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, 183.

de amor com o amor cristão – compara o amor-*agapê* com o amor-*éros* (o amor apaixonado platónico) e o amor-*philia* (a amizade aristotélica). Para Kierkegaard, enquanto o amor a si mesmo é da natureza humana, obedece à lei da natureza e não necessita de nenhum mandamento que o ordene, o amor-*agapê*, que emana da religião do amor, formula uma ordem: “ama o teu próximo como a ti mesmo”. Este acréscimo, nas palavras do autor, se for obedecido, pode mudar o mundo. E quando a lei do amor é obedecida, o amor-próprio toma a conotação do egoísmo”¹⁰⁵.

O amor-*agapê*, enquanto gratuidade difere da *philia*, que exige a reciprocidade. Como Boltanski enquadra a noção da reciprocidade no conceito da *philia*, urge aqui aprofundá-la. Salienta-se que, para a discussão da temática, o autor apoia-se em Aristóteles, nomeadamente nas suas obras *Ética a Nicómaco* e *Política*. Além de demonstrar que a *philia* (amizade) é uma necessidade para a vida humana, define-a como uma relação que é fruto do amor: é este que torna a amizade uma relação autêntica entre as pessoas¹⁰⁶. De facto, para Aristóteles, em *Ética a Nicómaco* o bem é o que é digno de ser amado em sentido absoluto; mas como o amor é uma relação entre o homem e o amável, ele só se realiza quando algo é bem relativo. Assim, a amizade é mais amar do que ser amado. E, porque a amizade se caracteriza pela reciprocidade, é óbvio que ambos amam e são amados. Aristóteles observa ainda que, na amizade, a pessoa não só quer o bem da outra para ela, como também reconhece o bem que ela quer para si e que é para si, sem que isso obrigue a negar a gratuidade do amor¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 35.

¹⁰⁶ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 161.

¹⁰⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991, VIII, 3, 1156^a 4 e - VIII, 4, 1156b 10-13.

Na leitura de Boltanski, a reciprocidade, em Aristóteles, firma-se na condição de igualdade entre os amigos¹⁰⁸. A igualdade, enquanto fundamenta a reciprocidade, fomenta por outro lado a comunicação, isto é, a consistência na mesma comunidade ou a “igualdade social”. Boltanski nota que a noção de comunicação entre os amigos é relevante, para Aristóteles, a partir de três significados. O primeiro relaciona-se com a justiça. A amizade implica a comunicação de algo a outra pessoa, pois a justiça de uma pessoa é o bem da outra, do mesmo modo que a amizade de alguém para com o outro implica um querer o bem do outro, um dar que é comunicação. No segundo significado, a comunicação resulta da comum pertença a um grupo que, por sua vez, pode corresponder a diversos graus de amizade: podem ser irmãos, ter sido criados juntos ou podem ser amigos de viagem. Num terceiro significado, os amigos comunicam entre si todas as coisas. A reciprocidade na amizade, manifesta-se de várias maneiras: pelo útil, ela adquire aspetos de troca comercial, devendo-se retribuir aquilo que corresponde ao preço do benefício recebido e, obviamente, merecido por quem nos beneficia a nós; pelo mútuo prazer, a reciprocidade não é orientada pelo cálculo; nela existe a necessidade de a retribuição corresponder ao que o outro espera. Boltanski, na sua argumentação, privilegia o amor-*philia* pelo mútuo prazer. Esta dimensão parece ser aquela que é mais próxima do amor-*agapê*, pois a reciprocidade não é estipulada por um cálculo ou por um prazer esperado, mas é fruto da eleição; e também porque não está submetida às regras da justiça, mas ultrapassa-as. O amor-*philia*, assim concebido, é, segundo o

¹⁰⁸ Este tópico conhece um particular desenvolvimento: cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 162-163.

autor, perfeito, porque surge do facto de cada um fazer ao outro coisas semelhantes, como convém a amigos, simplesmente porque ambos são virtuosos e se amam¹⁰⁹.

O amor-*agapê*, enquanto gratuidade pura, difere também do amor-*eros* que encontra a sua determinação primária no desejo. Para a discussão da temática, Boltanski recorre aos comentários teológicos de Anders Nygren. Na obra *Eros et agapé*, Nygren indica que o “amor-*eros*” é essencialmente, e em princípio, amor-próprio¹¹⁰. O amor-*agapê* exclui todo o amor-próprio, precisamente porque ele se move em duas direções: a Deus e ao próximo. Defende que é o amor-próprio que afasta o homem de Deus, impedindo-o de a ele se entregar sinceramente, e que também é o amor-próprio que fecha o coração humano ao outro. Segundo o autor, “o amor-*eros* e o amor-*agapê* nunca se compatibilizaram até ao momento em que o cristianismo os associou¹¹¹”.

Para Nygren, o Novo Testamento fez uma escolha precisa, usando o termo *agapê* para exprimir o amor e recusando sistematicamente o termo *eros*¹¹², pois este último é o amor que tem um pendor sensual¹¹³.

Nygren explica em que consistiu a transformação histórica do amor-*agapê*. Para o autor, foi São Paulo que formulou com mais pureza a doutrina do amor. Depois dele, essa doutrina perdeu-se e deu lugar a tentativas de síntese. No momento em que o cristianismo entra em contacto com a cultura helenista e a visão platónica, já com Orígenes, surge uma reavaliação do amor-*eros*, como movimento ascensional da alma

¹⁰⁹ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 163.

¹¹⁰ Cf. A. NYGREN, *Éros et agapè*, 93.

¹¹¹ *Ibidem*, 171.

¹¹² Cf. *Ibidem*, 31-32.

¹¹³ Cf. *Ibidem*, 73.

rumo ao bem e ao divino, como atração universal exercitada pela beleza e pelo divino. No Ocidente, sustenta Nygren, uma síntese análoga foi feita por Agostinho com a doutrina da *caritas*, entendida como a doutrina do amor descendente e gratuito de Deus pelo homem, mas também como anseio do homem pelo bem e por Deus. Para clarificar, Nygren cita Agostinho: “Fizeste-nos, Senhor, para ti, e inquieto está o nosso coração até descansar em ti”. Também é de Agostinho, ressalta Nygren, a imagem do amor como um peso que atrai a alma para Deus, como força de gravidade, como lugar próprio de repouso e prazer¹¹⁴.

Na ótica de Nygren, foi Lutero que rompeu com esta ambiguidade e devolveu à luz a pura síntese paulina Lutero, fundamentando a justificação apenas na fé, não exclui a caridade do momento base da vida cristã antes libertou a caridade, o amor-*agapê*, do elemento espúrio do amor-*eros*. Portanto, à fórmula do “somente a fé”, com a exclusão das obras, corresponderia, em Lutero, a fórmula do “somente o amor-*agapê*”, com exclusão do amor-*eros*¹¹⁵.

Nessa sua tentativa de mostrar a incompatibilidade entre amor-*agapê* e amor-*eros*, o autor nomeia quatro características essenciais do amor-*agapê*, características que Boltanski retoma na sua teoria social. Assim, para Nygren, o amor-*agapê* é espontâneo, é indiferente ao valor; é criativo e, por fim, o amor-*agapê* é o impulsionador da comunhão com Deus. As duas primeiras características revelam que o amor de Deus não depende do seu objeto. Por outras palavras, o amor-*agapê* é divino na medida em que não procura algo que possa ser apresentado como sua motivação. O facto de o amor

¹¹⁴ Cf. A. NYGREN, *Éros et agapè*, 73-79.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, 54.

divino procurar aqueles que não merecem e não podem recorrer a ele, revela o amor-*agapê* mais claramente nesse seu caráter espontâneo. A terceira característica é aquela que outorga a singularidade ao amor-*agapê*: indica que o amor é a atividade criadora de Deus. A quarta mostra o amor-*agapê* como impulsionador, aquele que inicia a comunhão com Deus, um Deus que vem e oferece aos seres humanos a comunhão¹¹⁶.

Fundamentado nesta perspectiva, Boltanski infere que o amor-*agapê*, tem total independência do desejo, seja de possuir – característica do *eros* terrestre – seja de transcendência – característica do *eros* celeste. O amor-*agapê* é caracterizado pela indiferença ao mérito, que impede a consideração referente ao valor do objeto e à sua qualificação, gerando a gratuidade que lhe é característica¹¹⁷. O amor-*agapê* é, também, isento de favoritismos, não porque se ponha o problema ético do mau ou do bom amor, mas simplesmente porque, desconhecendo o desejo, ignora também a distinção entre as pessoas.

Dada a natureza deste estudo, é fundamental a abordagem do conceito de reciprocidade gratuita, consubstanciada no modelo ideal-típico do regime de ação amor-*agapê*, e do patrimônio cognoscitivo de prática e de reflexão teórica a ele coligado, pois assim se garante a simetria dos modelos de ação e a inteligibilidade do inteiro conjunto das formas concretas, assumidas pelas relações entre as pessoas na realidade da esfera eclesial. O amor-*agapê* desconhece o imperativo da reciprocidade e não se guia pelos princípios da equivalência. Segundo Boltanski, desconhecendo o imperativo da proporcionalidade, o amor-*agapê*, não necessita de recorrer à definição aristotélica da

¹¹⁶ Cf. A. NYGREN, *Éros et agapè*, 71.

¹¹⁷ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 172-173.

ética da alteridade, alteridade esta que constrói um ponto limite no qual os seres humanos encontram o impulso para plasmar as formas concretas da própria convivência. O amor-*agapê* ignora igualmente a equivalência e não se preocupa com o cálculo. Quer isto dizer que não apresenta condições para realizar avaliações de grandeza ou equivalências sincrônicas e, ainda menos, diacrônicas. A incapacidade para o cálculo, relativo também a considerações espaço-temporais, leva quem está em estado de amor-*agapê* a não ter mais do que aquilo que é necessário “para hoje”¹¹⁸.

A atitude que identifica o amor-*agapê* é sempre dirigida ao próximo considerado na sua situação concreta e não abstratamente configurado, como já visto na abordagem à noção de amor-*philia*, quebrando as noções de amor natural e instintivo. Como já se sublinhou, a noção de “próximo” é independente de ligações de consanguinidade, de proximidade, de amizade ou de origem comum; rompe com os princípios do amor-*philia* porque se fundamenta na ideia de dom que não prevê qualquer tipo de retribuição, material ou imaterial, como será estudado no capítulo 3¹¹⁹.

As pessoas em estado de amor-*agapê* não se apoiam em esquemas interacionistas, porque os seus atos não incorporam a previsão da conduta dos outros. Transcendendo a reciprocidade e o cálculo, o amor-*agapê* detém-se no aqui e no agora. Também a ausência de um horizonte de cálculo torna o amor-*agapê* ilimitado e não cria dúvidas, porque a pessoa em amor-*agapê* não recorda nem espera¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, 174-175.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, 214.

¹²⁰ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 171-173.

No que concerne à orientação temporal o amor-*agapê* mantém-se obstinadamente no presente”¹²¹. Para ser “mantido vivo” o amor permanece no não mensurável que é o “seu elemento” isto é, no descarte de tudo aquilo que teria a possibilidade de levar à equivalência. E no “imensurável a reciprocidade é infinita de uma parte e da outra”¹²² Somente aquilo que é ligado ao tempo enquanto espaço de cálculo, e mais precisamente num tempo definido, pode ser considerado na categoria “duração”. O amor-*agapê* é completamente presente em cada ação e, ao invés da duração, encontra-se “imerso na permanência, isto é, sempre recolocado no presente; o amor está protegido da angústia, porque, sendo um horizonte sem limites, não pode calcular nem pôr-se o problema da própria mudança”¹²³.

Segundo Boltanski, é a Igreja que materializa o amor-*agapê* no quotidiano: “Na teologia cristã e, particularmente paulina, a mediação entre as diferentes direções do amor-*agapê* é assegurada pela Igreja, definida como corpo místico, como mãe e sobretudo como esposa”¹²⁴. O autor recorre a Hans von Balthasar, nomeadamente na sua obra *Sponsa Verbi*, para alicerçar teologicamente esta perspetiva. De facto, Hans von Balthasar, indica que, a Igreja, como instituição, é uma presença viva do amor de Deus¹²⁵. Isto significa, como constata Boltanski, que é pela Igreja que o amor-*agapê* de Deus se revela à comunidade humana¹²⁶, é necessário segundo Boltanski, realçar que o amor-*agapê* não se limita à comunidade eclesial, porque a sua expressão pode ocorrer

¹²¹ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 180-181.

¹²² *Ibidem*, 182.

¹²³ *Ibidem*, 182-183.

¹²⁴ *Ibidem*, 170-171.

¹²⁵ Hans von BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Madrid: Castilla, 1964, 244-249.

¹²⁶ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 171.

com outras pessoas cujo atributos as coloquem como membros de outros grupos ou comunidades, ou seja, não é exclusivo de pessoas consideradas cristãs ¹²⁷.

Apoiando-se no exegeta Spicq e no filósofo e teólogo Kierkegaard, Boltanski indica que a ideia do amor ao próximo se afasta de toda a relação de proximidade familiar, amigável ou nacional, porque o amor-*agapê* é caracterizado pela doação gratuita, não contém a ideia de reciprocidade, pois a dádiva ignora a contra dádiva, mesmo na forma de amor recíproco ¹²⁸.

Com base no que foi exposto e tendo em conta que um dos objetivos, no horizonte teológico, é discutir a aplicabilidade da dialética da caridade e da justiça, torna-se incontornável o recurso ao regime da justiça que articula dois aspetos fundamentais para a interação de atores em contextos organizacionais, a saber: a linguagem escolhida para justificar lógicas e dinâmicas de uma determinada ação e a inter-relação entre o amor e a justiça. Com efeito, a ação baseada no amor deve ser analisada através dos mecanismos da justiça.

2.3. Amor-*agapê* e justiça: disputa, acordo e passagem

Segundo Boltanski (como esboçado no capítulo1), no regime de justiça experimenta-se um estado que envolve situações de disputas, no qual as pessoas apelam para um sentido de justiça procurando obter princípios de equivalência que sejam solucionadores dessas mesmas disputas. Os princípios de equivalência são explicitados pelo uso da linguagem. No pensamento do autor “no regime de disputa em justiça, as

¹²⁷ *Ibidem*, 172.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 173.

possibilidades da linguagem são privilegiadas e usadas para reconstruir as equivalências e considerá-las como tal, para, de alguma maneira, questioná-las sob o aguilhão da crítica ou reafirmá-las por meio da justificação”¹²⁹.

Para Boltanski, as pessoas no regime de justiça passam para o primeiro plano e a equivalência tácita das coisas é questionada através da linguagem. Através das pessoas as coisas abandonam a sua vocação para o silêncio¹³⁰. Através da linguagem pode criticar-se, por exemplo, a má distribuição dos bens e reivindicar-se a mudança dos distribuidores. Nas disputas, as pessoas tornam-se como que porta-vozes das coisas: “as pessoas nunca falam somente por si mesmas”¹³¹. As situações de discórdia são relevantes para Boltanski. Não as deseja por simples prazer, mas porque possibilitam a análise exaustiva da competência das pessoas, já que através do uso da linguagem é possível ter acesso ao sentido da ação.

A importância dada ao uso da linguagem entre atores sociais coincide com a perspectiva de Jürgen Habermas. Este confia na linguagem e a partir dela constrói “a sua ética”: nas suas palavras, “Falar é *ipso facto* levantar uma pretensão de validade; qualquer indivíduo que realiza um ato de fala é obrigado a exprimir pretensões universais à validade e supor que é possível honrá-las”¹³². De facto, seria quase impossível as pessoas entenderem-se, caso a linguagem não incluísse pretensões à validade. É lógico, argumenta o autor, quem afirma alguma coisa pretende dizer a verdade e o ouvinte precisa aceitar que o interlocutor tem esta intenção; sem esta

¹²⁹ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 91-92;108-109.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, 109.

¹³¹ *Ibidem*, 240.

¹³² J. HABERMAS, *Racionalidade e comunicação*, 110.

recíproca confiança e expectativa, o discurso fica sem sentido. Da mesma forma é preciso supor que nas proposições normativas o locutor tem intenções de justiça e de correção ética na sua fala¹³³.

John Rawls desenvolve esta temática na sua obra *Uma teoria da Justiça*, onde evoca o “acordo” como forma de as instituições estabelecerem contratos e menciona as noções de “igualdade e equidade” como fundamentais para justificar, para todas as pessoas, o acesso às diferentes funções sociais como condição imprescindível para a estruturação de uma sociedade de iguais, com instituições fomentadoras de uma justiça equitativa¹³⁴.

Para Rawls, o “acordo” é fundamental para estabelecer contratos entre instituições no terreno da ação social. Contudo, segundo o autor, é necessário partir da confiança de que as partes cumprirão o acordo e, para que isto realmente aconteça, é mister que ambas as partes se sintam comprometidas com o princípio da equidade, surgido a partir de preceitos éticos. O contrato seria, então, resultado da confiança mútua entre indivíduos racionais unidos em organização autossuficiente – a sociedade¹³⁵.

Neste sentido, segundo Rawls, a “justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”¹³⁶. Com base nesta perspectiva, considera que tanto as leis como as instituições devem ser sempre revistas, de modo a ajustarem-se ao tempo e contexto concretos em que se vive; e, também, que

¹³³ Cf. *Ibidem*, 111.

¹³⁴ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, Lisboa: Editorial Presença, 2001, 33.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, 34.

¹³⁶ *Ibidem*, 27.

cada membro da sociedade possui uma “inviolabilidade” fundamentada na justiça que nem o bem-estar daquela como um todo pode ignorar. Por isto, a justiça repudia que a perda da liberdade de alguns seja justificada por um bem maior partilhado por todos¹³⁷.

Assim, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania são consideradas invioláveis e os direitos assegurados pela justiça não são passíveis de negociação política ou sujeitos ao cálculo de interesses sociais. Uma injustiça somente seria tolerável quando evitasse uma injustiça ainda maior. Na teoria de Rawls, considerando a verdade e a justiça como virtudes primeiras da atividade humana, preconiza-se o seu caráter inegociável. No sentido do autor, são “indisponíveis”¹³⁸.

A sociedade é, segundo a teoria de Rawls, “uma associação mais ou menos suficiente de pessoas que nas suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas”¹³⁹. Assim, a sociedade compreende-se como um “empreendimento corporativo” organizado para a finalidade de concretização dos objetivos daqueles que dela participam. Para que esta equação se efetive, exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social, que determinem essa divisão de vantagens, e para a concretização de acordo sobre as partes distributivas adequadas. Tais princípios seriam os da justiça social. São eles que designam uma maneira de atribuição de direitos e obrigações nas chamadas instituições básicas da sociedade e delimitam a distribuição adequada dos benefícios e encargos da “cooperação social”.

¹³⁷ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, 29-31.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 33-34.

¹³⁹ *Ibidem*, 28.

A uma sociedade bem-ordenada não basta apenas a obtenção do bem-comum dos seus membros. Ela deverá ser, principalmente permeada por uma concepção pública de justiça, que reconhece um ponto de vista comum a partir do qual as reivindicações dos membros da sociedade possam ser julgadas. À medida que a tendência dos homens ao atendimento de seus interesses próprios cresce, tornando-se, assim, necessária a vigilância de uns sobre os outros, é o seu sentido público de justiça que pode trazer segurança à associação de uns para com os outros. Para Rawls, uma concepção pública de justiça constitui o eixo principal de uma sociedade humana bem-ordenada. Rawls admite, no entanto, que as sociedades são raramente bem ordenadas em direção à justiça e seus princípios, ocorrendo, assim, frequentemente, uma dependência entre o que é justo e o que é injusto. Isto significa que os membros de uma associação podem discordar sobre quais os princípios que deveriam definir os termos básicos de sua associação. No entanto, Rawls pensa que, apesar dessa sua discordância, cada um deles tem a sua concepção de justiça, ou seja, há o entendimento de que necessitam e estão dispostos a manter uma gama de princípios para atribuição de direitos e deveres básicos que determine a distribuição adequada e linear dos benefícios e encargos da cooperação social¹⁴⁰.

A viabilidade de uma comunidade humana não depende apenas do consenso como pré-requisito. Há outros tópicos fundamentais, como a coordenação, a eficiência e a estabilidade. Portanto, as ações dos indivíduos devem ser compatíveis entre si, os seus planos devem apoiar-se uns nos outros, levando à consecução de fins sociais de forma eficiente e coerente com justiça. Finalmente, o esquema de cooperação social deve ser

¹⁴⁰ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, 28-29.

estável e as suas regras devem espontaneamente nortear a ação; no caso de infrações, há a necessidade de forças estabilizadoras que reagem perante maiores violações e proporcionam a restauração da organização social.

Rawls coloca esses três aspetos – coordenação, eficiência e estabilidade –, subordinados à necessidade da existência de consenso sobre o que é justo e o que é injusto, considerando a desconfiança e o ressentimento, a suspeita e a hostilidade como vícios ameaçadores da civilidade. Embora não tão relevantes como a noção de justiça que uma comunidade deve ter, esses aspetos, por vezes, atrapalham na identificação do conceito de justiça e afetam a coordenação, a eficiência e a estabilidade¹⁴¹. A estabilidade de uma concepção de justiça depende da força do senso de justiça, que deve prevalecer frente às inclinações para a prática da injustiça. Para a análise dessa prevalência, Rawls aborda o modo pelo qual se formam os sentimentos morais e explica esta formação de duas maneiras principais. A primeira é a da tradição empirista, que se subdivide em duas vertentes. Uma que defende que os sentimentos morais são adquiridos através de vários processos psicológicos em que se vivenciam aprovações e desaprovações; outra que diz que os padrões morais são despertados em tenra idade, sendo que a teoria de Freud se aproxima dessa vertente¹⁴².

A segunda tradição é a do racionalismo que, segundo Rawls, consiste, resumidamente, no seguinte: quando as capacidades de entendimento amadurecem e as pessoas vêm a reconhecer o seu lugar na sociedade, sendo capazes de adotar o ponto de

¹⁴¹ Cf. J. RAWLS, *Uma teoria da justiça*, 33-36.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, 352-353.

vista dos outros, elas apreciam os benefícios mútuos do estabelecimento de termos equitativos de cooperação social¹⁴³.

Aquele autor considera que a explicação dos sentimentos morais é complexa, englobando ambas as tradições, utilizadas desde a aprendizagem até ao raciocínio altamente abstrato. O seu objetivo é, vale a pena realçar, explicar como os indivíduos numa sociedade bem organizada seriam levados a agir de acordo com os princípios de justiça¹⁴⁴.

A primeira etapa do desenvolvimento moral é o que se chama de moral de autoridade. Nessa etapa, a criança, inapta a julgar sozinha, segue os mandamentos das pessoas que detêm o poder de influência sobre ela, geralmente os seus pais. Esse poder deriva do sentimento de amor que os une, servindo os progenitores de modelo aos filhos, inclusive quanto à imposição de regras a serem seguidas, mesmo que pareçam arbitrárias e contrárias à inclinação da criança¹⁴⁵.

A segunda etapa é a moralidade de grupo, que é o padrão moral dos indivíduos nas diversas associações de que fazem parte. Deriva do senso comum e engloba as características usualmente atribuídas ao bom filho, bom marido, bom vizinho... Assim, quando vemos cada um cumprindo o seu “bom” papel, adquirimos um sentimento de companheirismo e confiança, acreditando que as ações individuais beneficiarão os seus consócios¹⁴⁶.

¹⁴³ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, 356.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 69.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 353-355.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 356-358.

Por fim, na terceira etapa, que Rawls chama de “moral de princípios”, conhecendo-se os padrões de comportamento, o indivíduo passa do companheirismo para a ação justa, de acordo com os princípios de justiça¹⁴⁷. Nessa situação, a ação não é motivada pelo apego aos outros indivíduos (companheirismo), mas sim aos próprios princípios de justiça, na medida em que se vê que as instituições de uma sociedade bem ordenada promovem o bem de todos. Mas como podem princípios conquistar afeição das pessoas? Além dessa promoção do bem comum, o senso de justiça seria um prolongamento do amor pela humanidade¹⁴⁸. A diferença é que o segundo não se submete a princípios, como acontece com o senso de justiça descrito por Rawls. Porém, em regra, ambos coincidem. Onde um está, o outro, provavelmente, também estará. Por isso, o “desejo de agir de maneira justa não é [...] uma forma de obediência cega a princípios arbitrários sem relação a objetos racionais”¹⁴⁹. O senso de justiça, predominantemente racional, tem como companhia frequente o amor à humanidade.

Com efeito, considera Rawls, o amor à humanidade é mais generoso que o sentido de justiça, pois gera atos de abnegação, o que não acontece com o sentido de justiça¹⁵⁰. Como refere Henrique Joaquim, comentando Rawls, enquanto o amor à humanidade dá origem a atos de sacrifícios, de heroísmo e de piedade, a justiça estabelece um equilíbrio entre as diferentes pretensões dos homens, considerando as suas diferenças e conflitos de interesses¹⁵¹.

¹⁴⁷ Cf. John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, 359.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 370.

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 371.

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 364.

¹⁵¹ Cf. H. JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 64.

Em síntese, tendo em conta as relações entre os dois regimes de ação, pode inferir-se que os atores sociais se movem no interior de diferentes cenas da vida quotidiana, experimentando lógicas de ação diversas a partir de formas de reflexividade pragmaticamente situadas. Os indivíduos confrontam experiências plurais, mobilizando por vezes aspetos, até mesmo contraditórios, das suas características identitárias pessoais.

Nessa ordem de ideias, é imprescindível destacar que as pessoas agem e vivenciam certas situações através dos seus equipamentos mentais e gestuais, recorrendo então a apoios pré-constituídos, que são, ao mesmo tempo, internos e externos às pessoas. Nesse caso, as situações interativas e os cenários de ação são também valorizados, de forma a permitir a visualização das adaptações que mobilizam múltiplos aspetos identitários dos atores e que podem orientar lógicas de ação diferenciadas, de acordo com o tipo de situação que estes experimentam. Também Boltanski dá atenção às formas de convivência de diferentes lógicas de ação. O que significa admitir a relação de pessoas imersas em diferentes regimes de ação, assim como a passagem delas entre os regimes. Com efeito, diz o autor “não há situação, por estabilizada que seja na aparência, que não ofereça a possibilidade de passar de um regime para outro”¹⁵².

Boltanski considera, pois, que a passagem do regime de amor para o regime da justiça se dá como consequência do contacto com a ideia de reciprocidade e com a categoria da justiça. E, como ficou acima indicado, a ideia de desejo está ausente do amor-*agapê*, exceto o único desejo inerente ao amor: o desejo de doar. Somente quando esse desejo não se realiza abre-se a possibilidade, segundo Boltanski, da passagem para

¹⁵² L. THÉVENOT, *L'action au pluriel*, 131-132.

o regime da justiça. Quando alguém recusa receber a dádiva ou retribui com algo equivalente, torna-se manifesto o desejo de submeter a relação à equivalência. Emprestando as palavras do autor, pode dizer-se que “a recusa da dádiva ativa novamente a memória que, no *agapê*, permanecia adormecida – ou seja, aqui, a lembrança das boas ações realizadas – e liberta os meios de cálculo que até o momento permaneciam inibidos. A atenção se desvia, então, do dom recusado e se orienta até o contra-dom ausente”¹⁵³.

No sentido contrario, isto é, a passagem da justiça para o amor, o autor aborda a questão da disseminação do amor que, num dado momento, absorve quem está envolvido no regime de justiça. A partir daqui, percebe-se então que uma dádiva não pode ser retribuída de forma equivalente, é necessário retribuir dirigindo-se à pessoa concreta “cujas necessidades devem ser levadas em conta, naquilo que tem de singular”¹⁵⁴.

Na lógica da justiça, os objetos são mobilizados pelo ator por serem inscritos em equivalências gerais. Isto é, os objetos impõem a sua objetividade à ação, na medida em que o ator adota uma postura realista e julga a situação recorrendo à generalidade de equivalências. O que significa que um ator em regime de justiça entende a ação com base num contra-dom e assume os gestos do outro como um retorno. Na lógica do amor-*agapê* as pessoas são incomensuráveis, as previsões são inibidas de forma que não se coloca a questão da continuidade do sentimento: amar não depende da vontade de amor do outro; o sentimento de amor não se rende ao desespero, pois não exige

¹⁵³ *Ibidem*, 219.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 225.

recompensa¹⁵⁵. Na prática, um ator em regime de amor-*agapê* age numa lógica de gratuidade, despreocupado com o retorno, isto é, não estabelece qualquer tipo de relação com a dádiva que efetuou através da sua ação. A experiência da dádiva exige, assim, uma particular consideração, no capítulo seguinte.

¹⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 178-179.

3. O AMOR-AGAPÊ NO CONTEXTO DAS TEORIAS DO DOM

3.1. As teorias do dom

A estruturação do regime do dom é esboçada, neste estudo, a partir da abordagem pragmática de Boltanski. O dom, no modelo de Boltanski, situa-se num regime de ação específico, o do amor-*agapê*. É um conceito segundo uma conceção específica de amor, relacionada com a tradição cristã, que se caracteriza pelo ideal de dar ao próximo sem nenhum tipo de consideração a respeito da equivalência, como já explicitado. Segundo o autor, o amor-*agapê* é conhecido através da prática, não como seu resultado, mas sim como seu qualificante¹⁵⁶. O que significa que esta prática pode expressar-se no dom.

Na sua obra “*Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*”, Marcel Mauss define a dádiva como uma lógica organizacional do social com um carácter universal, que não pode ser reduzido a aspetos particulares, como por exemplo, religiosos ou económicos¹⁵⁷. Nesta conformidade, a dádiva não se confunde com a tradução que o senso comum faz do termo. Não se pode confundir com a noção cristã da caridade. Para Mauss, a vida social é constituída por um constante dar- receber

¹⁵⁶ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 155.

¹⁵⁷ Cf. Marcel MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, com Introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss, Lisboa: Edições 70, 1988, 63.

e retribuir. O dar, receber e retribuir são, assim, obrigações universais, embora a sua organização seja diferente consoante os contextos sociais.

A visão de Marcel Mauss é de grande importância porque ajuda a entender como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares. Elas podem tomar formas variadas, desde a retribuição pessoal à redistribuição de tributos. A definição de Mauss tenta responder às questões: por que razões se fazem dádivas, se é tão improvável que haja retribuição? Para que serve o dom? Por outras palavras, qual é a sua utilidade?

Marcel Mauss interroga-se se na vida social da sociedade moderna e nas relações, que aí se estabelecem, ainda existe o dom – um constante dar, receber e retribuir. Para Jacques Godbout, foi a sociedade moderna que construiu o mito de que a dádiva não existe já entre as pessoas: seria um ato absolutamente sincrónico, fechado em si mesmo, sem nenhuma significação exterior e que, portanto, não estabeleceria nenhum laço social. Seria ora um adorável e romântico mito, ora um velado ato de egoísmo¹⁵⁸.

A constatação de Godbout leva à admissão da existência de uma dialética inerente ao dom que gera a sociabilidade. O dom vincula as pessoas com as coisas. Ou, nas relações que se criam, as pessoas ligam-se mutuamente. O vínculo é o que cimenta a vida em sociedade, é o que cria o laço social, é o que funda a sociedade como fato social total. As considerações acima são congruentes com o pensamento de Mauss que, para realçar o simbolismo que o dom encerra, se debruça sobre a hospitalidade nos seguintes termos: “Ao receber alguém, estou-me fazendo anfitrião, mas também crio, teórica e

¹⁵⁸ Cf. Jacques T. GODBOUT, *O Espírito da dádiva*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 14.

conceitualmente, a possibilidade de vir a ser hóspede deste que hoje é meu hóspede. A mesma troca, que me faz anfitrião, faz-me também um hóspede potencial.”¹⁵⁹.

É neste sentido que a antropologia de Marcel Mauss é uma sociologia do símbolo, da comunicação. O ator que dá, doa sempre algo de si mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes pela troca de dons que liga sujeitos, enquanto tal, por meio de objetos. Assim, as coisas têm uma personalidade, têm força, têm um ser, uma alma. A ideia é que aquilo que cria elos espirituais mostra na verdade a sua força. E é essa a essência do paradigma do dom ao nível antropológico: criar vínculos, estabelecer uma rede de relações, o endividamento mútuo, criar alianças, um pacto de confiança com o outro.

Segundo Mauss, nas sociedades primitivas, a regra fundamental não repousa sobre contratos, mas sobre três obrigações complementares: dar, receber e retribuir. Isto faz-se por muitas outras razões que ultrapassam os interesses materiais e calculistas; troca-se, inclusive, por razões simbólicas. Segundo este pensamento, o ser humano não deve ser reduzido ao plano do *homo oeconomicus*, isto é, ver a explicação do seu comportamento limitada à lógica do mercado, que ignora o conjunto das relações e atividades sociais do ser humano, na relação entre amigos, no amor ou no crime, na religião. O homem compraria o que lhe apetece e venderia aquilo que não tem necessidade¹⁶⁰. Nesta visão, as relações sociais do dom seriam reduzidas a relações de

¹⁵⁹ M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 43.

¹⁶⁰ Cf. Roberto Cardoso de OLIVEIRA (org), “Introdução a uma leitura de Mauss”, in: *Marcel Mauss: antropologia*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 11, São Paulo: Ática, 1979, 7-50.

troca e venda. Esta perspectiva não capacita o dom com a dimensão de gratuidade, necessária para agir sem equivalências.

O ponto de vista de Mauss, não deixa de ser ambicioso, uma vez que advoga que o ser humano deve ser considerado no todo do seu conjunto de relações sociais. Afirma Godbout que há uma lei fundamental que organiza todas as sociedades. Essa lei, segundo o autor, opera de acordo com a ideia de reciprocidade, sem sentido mercantil, mas como troca generalizada que envolve seres sociais: quando alguém recebe, contrai-se imediatamente uma dívida de relação social com o outro. Por isso, na sua abordagem, o mundo moderno não pôde materializar tudo, pois há sempre um campo de significação onde o motor da vida social é justamente estar-se em relação. Esse campo é o reduto da dádiva¹⁶¹.

Tanto para Mauss como para Godbout, os paradigmas do Mercado e do Estado, caracterizados pelo individualismo e pelo coletivismo respectivamente, mostram-se incapazes de refletir no modo como surge e se forma o vínculo social e a aliança, uma vez que não são regidos pela lógica do dom. Neles não há espaço para o dom. Porém, este não desapareceu por completo, pois, onde há relações, utiliza-se ainda a oferta de presentes. O presente, mesmo que simbólico, é o ponto de partida para as negociações mercantis: “É preciso ter um mínimo de confiança para oferecer um presente. Quando se constata que a dádiva foi retribuída, então é possível prosseguir os intercâmbios comerciais”¹⁶². Assim, o presente é o ato que cria o vínculo, a confiança, a possibilidade de aliança de duas nações para estabelecerem trocas mercantis.

¹⁶¹ J. GODBOUT, *O espírito da dádiva*, 22.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, 176-178.

É fundamental explicar aqui como a própria relação mercantil pode exigir o intervalo simbólico da confiança. Embora o sistema da dádiva seja mais nítido no plano das relações interpessoais – nas redes de famílias, amigos e vizinhos – tal sistema tende, igualmente, a se fazer presente em todos os planos da vida social, mesmo naquele das sociabilidades secundárias, isto é, no plano das relações funcionais – nos aparelhos políticos, económicos e científicos – mediante uma expectativa de reciprocidade, de confiança implícita a respeito da continuidade da relação que é alimentada subjetivamente pelas pessoas envolvidas. Assim, nenhuma administração governamental, por exemplo, pode funcionar adequadamente caso não exista o espírito do serviço público, isto é, caso o funcionário “não vista a camisa da instituição”, dando um pouco mais de si do que seria contratualmente previsto. Nesta mesma perspectiva, deve-se registrar que sem o valor-confiança nutrido reciprocamente entre produtores e consumidores as trocas mercantis entram em colapso: os produtores precisam acreditar que os consumidores não vão conspirar no momento do comércio e vice-versa. Realça-se que o valor-confiança não pode nascer de contratos jurídicos e formais por mais elaborados que esses sejam, mas apenas da confiabilidade da relação interpessoal, da expectativa mútua das partes envolvidas de que o parceiro da troca mercantil devolva não a traição, mas a amizade e a solidariedade¹⁶³.

O valor-confiança constitui assim um atributo que apenas se desenvolve primariamente no nível das relações da dádiva, no dar ao outro gratuitamente um crédito

¹⁶³ Cf. Paulo H. MARTINS, “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico”, in: Paulo H. MARTINS (org.), *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Petrópolis: Vozes, 2002, 145-151.

de honra, no acreditar que ao se dar esse crédito a alguém ele será retribuído com algo que faça circular adequadamente a confiança inicialmente depositada. Ao contrário, isto é, quando prevalece a desconfiança e o medo da traição, o mercado se desorganiza, como se constata muitas vezes com as bolsas de valores.

Com base no que ficou acima esboçado, pode inferir-se que na lógica do dom, os bens circulam ao serviço dos vínculos. O mais importante em dar um presente é o vínculo que se cria a partir dele. A dádiva é uma operação ao serviço do vínculo. O “valor de vínculo” pode ser um objeto, um serviço, um gesto qualquer, que serve para o fortalecimento dos vínculos. Os presentes que se dão e se recebem estão a serviço dos vínculos sociais. Aceitar os presentes significa reconhecer o que esses presentes querem dizer e o que está implícito. No fundo, é uma busca de relação pessoal, social. Com base nisto, pode afirmar-se que o dom é um símbolo. Aceitar o dom, o presente, é aceitar a relação, o vínculo que ele traz às pessoas; e relacionar-se com o outro mostra que o dom ultrapassa as fronteiras economicistas e individualistas. É aceitar o dom como um símbolo que gera relações entre as pessoas, que cria vínculos afetivos de solidariedade.

Quando alguém faz alguma dádiva, não dá para receber, mas deixa livre o outro para que dê o que quiser, quando quiser e se quiser. “Assim, os homens dão testemunho uns aos outros de que eles não são coisas”¹⁶⁴. Paulo Henrique Martins referindo-se a Georg Simmel, indica que a dádiva é a base sem a qual nenhuma sociedade poderia se constituir. A dádiva, segundo Martins é uma ação mútua entre doador e recetor, “é uma troca que visa, não só o estabelecimento, mas a manutenção da relação social. Pois, se

¹⁶⁴ *Ibidem*,153.

damos e se retribuimos, o outro será um amigo e não um estrangeiro”¹⁶⁵. As sociedades modernas vivem em torno da hegemonia do sistema económico capitalista dirigido pelos interesses do mercado. Este modelo económico tem sido discutido por economistas e sociólogos, pois além de sacrificar bens naturais não renováveis e restringir os recursos em prol do crescimento económico, cria novas tendências mercantis que entusiasmam a mecanização do pensamento humano e ajustam novas regras de vida e comportamento para a sociedade. Segundo Jacques Godbout, para essa modalidade política e económica atual, existe um paradigma sociológico que explica tal comportamento e busca refletir sobre as tendências desse mecanismo para os atores desse sistema, que muitas vezes têm suas necessidades transformadas e maquiadas por instituições e autoridades em função do crescimento comercial. Este paradigma é conhecido como o neoliberalismo. Nas ciências humanas, ele possui diversos nomes: teoria da escolha racional, racionalidade instrumental, individualismo metodológico, utilitarismo, *homo oeconomicus*, teoria económica neoclássica, entre outros¹⁶⁶. Ainda segundo o autor acima, as diversas nomenclaturas atribuídas ao paradigma, podem classificar os seus diferentes aspetos, porém existe um ponto em comum em todos eles que pode resumir a sua essência: “procura explicar o sistema de produção e, sobretudo, de circulação das coisas e dos serviços na sociedade a partir das noções de interesse, de racionalidade, de utilidade”¹⁶⁷. Para Godbout, este sistema tende a guiar os atores do processo a partir de vontades criadas por meio de um ambiente imaginário em que as

¹⁶⁵ *Ibidem*, 155.

¹⁶⁶ Cf. J. GODBOUT, *O espírito da dádiva*, 39.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 39.

necessidades são criadas artificialmente para que o ciclo desejo-consumo seja abastecido periodicamente:

“O membro da sociedade moderna se vê às voltas com um número impressionante de instâncias, de pessoas, de instituições, de autoridades, que tentam lhe dizer quais deviam ser seus valores, suas preferências, que tentam lhe dizer o que é bom para ele. Costumam ser instâncias externas à sua comunidade, que ele tende a considerar ilegítimas”¹⁶⁸.

Nesse caso, as relações são impessoais, não há envolvimento e não há promessa de uma relação em longo prazo. Para Jacques Godbout as sociedades modernas encontram espontaneamente uma vantagem no sistema de mercado: a liberdade, traduzida pela facilidade de sair de uma relação que não se aprecia, e ir procurar outra, livre de regras e sem necessidade de explicações ou satisfações sociais. Assim, segundo o autor, o modelo mercantil visa à ausência de dívida¹⁶⁹. Neste modelo, graças à lei da equivalência predominante no sistema utilitarista, “cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro e portanto, não nos insere num sistema de obrigações”¹⁷⁰. Como ficou acima evidenciado, o termo “individualismo” é associado aos conceitos de utilitarismo, contratualismo, instrumentalismo e liberalismo, tendo ganhado força a partir da ascensão do capitalismo como modo de produção hegemônico. O Individualismo acentua e reforça as diferenças, não no sentido de valorizar a singularidade e a pluralidade, mas para justificar e naturalizar as

¹⁶⁸ *Ibidem*, 40.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 40.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 40.

desigualdades e gerar a divisão. O outro é visto com indiferença ou desconfiança, um potencial competidor a ser subjugado¹⁷¹.

Em oposição ao modelo individualista, da razão instrumental e do interesse, afirmam-se as tendências holistas. De maneira geral, o holismo designa todas as teorias que partem da sociedade e não tanto do indivíduo. Esse movimento tenta quebrar o isolamento do indivíduo e situá-lo no contexto das suas relações sociais. Para o holismo, a gênese do vínculo social é algo que “se acha sempre aí e que preexiste ontologicamente à ação dos sujeitos sociais”¹⁷².

O dom não corresponde ao modelo mercantil e a sua característica essencial não é a equivalência, pois, se assim fosse, uma dádiva esperaria sempre retribuição. O dom também não poderá ser reduzido ao holismo, pois far-se-ão dádivas, não por interesse, mas porque se interiorizou normas que a isso impelem. O sistema do dom não se limita ao mercado, justamente por ser oposto ao sistema mercantil. Enquanto o que caracteriza o mercado é a transação pontual, no sistema do dom a dívida é mantida voluntariamente. Aliás, é tendência essencial da dádiva que os parceiros se encontrem num estado de dívida, seja ele positivo ou negativo.

O Estado tenta assumir as trocas de dádiva deixadas de lado pelo mercado. Assumirá um conjunto de relações de serviço entre as pessoas (serviço às crianças, aos idosos, aos doentes...), não gratuitamente, mas através da máquina estatal e dos seus profissionais e empregados. Ou seja, paga-se a certo número de indivíduos para

¹⁷¹ Cf. Roland KLEY, “Justiça”, in: ENDERLE, Georges *et al* (org.), *Dicionário de ética económica*, São Leopoldo: Unisinos, 1997, 354-358.

¹⁷² Alain CAILÉ, *A antropologia do dom: O terceiro paradigma*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, 14-15.

trabalhar em serviços que outrora eram feitos gratuitamente. A questão-chave de tudo isso é que não há comprometimento explícito; ninguém corre risco de se afeiçoar à pessoa a quem se presta serviço; não existe um elo afetivo. É este o objetivo do Estado: libertar-se dos vínculos sociais¹⁷³.

As relações de mercado e Estado libertam os atores da relação do dom e submetem-nos à lei da produção de bens e serviços, para desobrigá-los de qualquer vínculo social e conseguir mais dinheiro com a venda e o consumo. O pensamento que vigora é que, quanto mais rico se for, mais livre de qualquer vínculo se estará.

Uma vez que Boltanski destaca a gratuidade pura do dom, como será evidenciado nas páginas seguintes, convém aprofundar ainda mais a noção antropológica de “universalidade da obrigação de dar, receber e retribuir” veiculada por Maus e, por sinal, vivido na cultura local onde se insere este estudo.

A teoria do dom funda-se numa obrigação social de três movimentos: dar, receber e retribuir. Quando se dá um presente a alguém, algo nesse gesto obriga aquele que recebe, não apenas a aceitar, como também a retribuir o dom recebido, mesmo que de modo indireto. O dom, nos dias de hoje como nas sociedades antigas, continua sob a forma da tríplice obrigação: dar-receber-retribuir. Ainda hoje se trocam e retribuem presentes em relação a tudo¹⁷⁴.

¹⁷³ Cf. J. GODBOUT, *O espírito da dádiva*, 222.

¹⁷⁴ Cf. M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 163.

Marcel Mauss afirma que, quando alguém dá, dá-se a si mesmo, porque sente a obrigação de dar-se aos outros para o seu bem. O autor chama a isso poder do dom, pois a coisa recebida não é inerte, mas exige retorno¹⁷⁵.

A obrigação de receber não é menos constrangedora e obrigatória. “Não se tem o direito de recusar uma dádiva”¹⁷⁶. Em princípio, toda a oferta é sempre aceite e louvada. No entanto, quando alguém aceita, compromete-se. “Abster-se de dar, como de receber, é faltar a um dever – como abster-se de retribuir”¹⁷⁷. O dom faz sair de si. É na relação com o outro, que a nossa identidade é ameaçada e afirmada. “O perigo de recebermos é a principal razão para não fazermos dádivas”¹⁷⁸. Pois, para alguém receber algo, precisa de submeter-se ao outro e ter a humildade de depender dele¹⁷⁹. Esta perspectiva choca, de certa maneira, com o pensamento moderno que busca a autossuficiência e a autonomia. “A obrigação de retribuir dignamente é imperativa”¹⁸⁰. A obrigação de retribuir é condição necessária para a oferta. E a dívida faz parte do jogo de interligar-se, do endividamento mútuo que faz surgir a relação-dádiva. “O essencial das boas razões de não dar [...] reside na impossibilidade de retribuir”¹⁸¹. Para retribuir, supõe-se uma certa relação com o donatário.

¹⁷⁵Cf. M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 163.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 109.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 110.

¹⁷⁸ Paulo H. MARTINS, “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico”, in: Paulo H. MARTINS (org.), *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, 93.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 110.

¹⁸¹ Paulo H. MARTINS, “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico”, 93.

3.2. O dom sem reciprocidade

Segundo Boltanski, a noção de dom em Marcel Mauss assenta de certo modo na ideia da reciprocidade – como se verifica na noção de *philia* já referida no capítulo 2 – ideia que contém uma tensão resultante da relação entre gratuidade do dom e a exigência da troca. Trata-se de uma tensão “entre a obrigação de dar, que por construção se afasta do cálculo e não procura equivalência e a obrigação de retribuir, que não é concebível fora de um espaço de cálculo permitindo fazer a equivalência do contra-dom”¹⁸².

Ao esboçar uma teoria do dom na base do amor-*agapê*, Boltanski cria um dispositivo que, por um lado, respeita o anonimato do doador e, por outro, exime do donatário a obrigação do compromisso da retribuição amplamente patente no conceito de dom ora discutido. O dom, no modelo de Boltanski, tem uma particular relação com o amor-*agapê* da tradição cristã. Segundo o autor, o amor-*agapê* caracteriza-se pela doação gratuita, isto é, não se encontra nele a ideia de reciprocidade, porque o dom ignora o contra-dom¹⁸³.

O amor-*agapê*, definido como dom, não espera retorno, nem sob a forma de objeto, nem mesmo sob a forma imaterial de amor. Assim, para Boltanski, existe o dom na sua dimensão de gratuidade¹⁸⁴. Deste modo, a sua perspectiva transcende, não apenas a de Mauss, como também a teoria do dom articulada por Bourdieu, que admite o contra-dom e considera como determinante o intervalo temporal entre o dom e o contra-

¹⁸² L. BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, 220.

¹⁸³ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, 215-217.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 224.

dom. Bourdieu tem em vista o mundo atual em que as trocas comerciais são taxativas e, por isso, considera a existência de um risco, por mínimo que seja, entre o dom e o contra-dom:

“Mesmo que eu viva o meu dom como dom gratuito, generoso, que não se destina a obter um pagamento como retribuição, é antes do mais porque há um risco, por mínimo que seja, de que não haja retribuição, e portanto uma suspensão, uma incerteza, que faz existir como tal o intervalo entre o momento em que se dá e o momento em que se recebe”¹⁸⁵.

Com o seu esforço de enraizar a dádiva na tradição cristã, as propostas de Boltanski transcendem o pensamento de Bourdieu, demarcam-se da tentativa de Mauss de pensar a universalidade da dádiva, e ultrapassa a perspectiva de Jacques T. Godbout, segundo a qual “o dom existe antes de mais para estabelecer relações”¹⁸⁶. Godbout, referindo-se a Mary Douglas, considera que:

“O dom efetivamente gratuito não existe, porque o dom estabelece relações. Não se concebe uma relação sem esperança de retorno, por parte daquele a quem se dá ou de um outro que se substituiria a ele, uma relação de sentido único, gratuito neste sentido, e sem motivo, não seria uma relação”¹⁸⁷.

Como referido nas páginas anteriores, é necessário salientar que, para Godbout, o dom existe, e existe em todo o lado: na esfera familiar, no círculo de amigos e na esfera comercial; deve ser pensado, não como ato unilateral e descontinuado, mas como uma relação. É assim que a existência do dom reclama a existência do contra-dom, a

¹⁸⁵ P. BOURDIEU, *Razões práticas*, 122-123.

¹⁸⁶ J. T. GODBOUT, *O Espírito da dádiva*, 14.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 14-15.

gratuidade é impossível: “ninguém dá a ninguém. O dom, o verdadeiro dom, é igualmente impossível”¹⁸⁸.

Como ficou indicado no capítulo 2 deste trabalho e no primeiro parágrafo do 3.1, ao desmembrar o fenômeno da dádiva e ao buscar uma compreensão do ato de dar, Boltanski leva a sério os valores da tradição cristã a ponto de formular um modelo do *agapê* no qual a referência a um plano de generalidade e o papel da interação são descartados. O modelo se detém nas ações locais, na singularidade dos seres e no peso do presente - não há previsão e nem memória. A reflexão sobre a continuidade do amor e sua persistência é inexistente.

Na análise de Boltanski, a passagem do amor à justiça se dá quando a incondicionalidade do *agapê* se desconstrói diante da condicionalidade da reciprocidade, o que indica a plasticidade do ator e a sua capacidade de relativizar a sua crença diante de outras lógicas de ação¹⁸⁹. Há ou não gratuidade e em que consiste? Na concepção de Boltanski o regime de amor não tolera nenhum tipo de auto-referência. O *agapê* na tradição na tradição cristã se refere a uma metafísica que relaciona os homens entre si e os abrange: o amor de Deus. O ato da gratuidade é marcado pela crença na universalidade do amor de Deus e na sua capacidade de romper os mais rígidos limites, inclusive os da equivalência. A universalidade do amor de Deus se manifesta no coração de cada um dos homens. Trata-se de uma construção metafísica que relaciona os homens entre si e os unifica sob o amor divino.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 14.

¹⁸⁹ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 219.

Ao mencionar a gratuidade dos atos de São Francisco de Assis, Boltanski mostra que agir segundo os princípios do amor cristão envolve a referência à metafísica ora indicada: Deus e a potência do seu amor e à interação, a união dos homens através do amor de Deus.

Com base na perspectiva de Boltanski pode definir-se então o dom como a prestação gratuita de bens. Portanto, ele existe e é possível enquanto manifestação do amor-*agapê*. Na sua concepção, as ações das pessoas no estado de amor-*agapê* não se apoiam em esquemas interacionais, exatamente porque os seus atos não incorporam a previsão da conduta dos outros¹⁹⁰.

O quadro teórico de dom desenhado por Boltanski, porque baseado no amor-*agapê*, rompe com a noção de retorno. E quem está no estado de amor-*agapê* comporta o esquecimento do bem que realizou ou mesmo das ofensas que sofreu e contém em si, ainda, o doar gratuitamente numa clara atitude de dádiva. Trata-se de dar o que se é e o que se tem ao próximo ‘como a si mesmo’. O acréscimo, ‘como a si mesmo’ evoca a gratuidade do dom e afasta toda a possibilidade de reciprocidade do contra-dom. Amar é aproximar o outro do amor. E o outro não é o segundo eu, mas o primeiro tu¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 225.

¹⁹¹ Cf. S. A. KIERKEGAARD, *As obras do amor*, 90.

4. A CARITAS NA PERSPETIVA DO MAGISTÉRIO DE BENTO XVI

4.1. O caráter dinâmico do amor-caridade

Na exploração da teoria social, discutiram-se conceitos como ação social ou ainda lógicas e regimes de ação. Dentro desta perspectiva, o estudo das interações dos atores sociais, situados, pressupõe a análise dos modos de justificação suscitados pelas pessoas para defesa de determinados posicionamentos. Entre os regimes estudados, o da justiça e o do amor-*agapê*, ou caridade, foram os mais aprofundados e neles se evidencia a equivalência e a gratuidade, respetivamente.

Neste capítulo, onde se aprofunda a perspectiva teológica, procurar-se-á aprofundar o caráter dinâmico do amor a partir de duas encíclicas de Bento XVI¹⁹² - *Deus caritas est*, de 2005 e *Caritas in veritate*, de 2009,- pois nelas se faz a releitura dos textos do magistério sobre a “prática eclesial do mandamento do amor ao próximo”¹⁹³ e se mostra que é “a caridade que dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e

¹⁹² A temática da caridade foi de grande interesse no pontificado de Bento XVI. Na sua tomada de posse como Bispo de Roma, ele afirmou que o amor deve estar presente nas intenções daquele que dirige a comunidade eclesial, tendo definido a Igreja de Roma, citando Santo Inácio de Antioquia, como aquela que preside no amor. Além disso, destacou a união profunda existente entre o amor e o mistério da Eucaristia, que depois seria aprofundada na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* (Cf. *L'Osservatore Romano* 20 (1848) 14/05/2005, 4. Veja-se também: BENTO XVI, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis. Sobre a Eucaristia, fonte e ápice da missão da Igreja*, São Paulo: Paulinas, 2007, 2).

¹⁹³ BENTO XVI, *Deus Caritas est*, nº 1.

com o próximo”¹⁹⁴. Na esfera católica, esta abordagem remete para a compreensão da lógica caritativa e do modo como esta se traduz institucionalmente. Aqui, procurando respeitar a natureza própria destes discursos, far-se-á o confronto entre a teoria social estudada e o magistério de Bento XVI.

A encíclica *Deus caritas est* põe em evidência que a prática da caridade pertence à natureza da Igreja, é a manifestação irrenunciável do seu ser e tem o seu fundamento no Deus que Jesus Cristo revelou como Amor, na comunhão trinitária do Pai e do Filho e do Espírito Santo¹⁹⁵. Esta ideia surge como eco, não apenas das Sagradas Escrituras, mas também dos Padres da Igreja, nomeadamente Santo Agostinho e Tomás de Aquino¹⁹⁶. Realça-se, aqui, que o termo “caridade” tem um caráter decisivo nas duas encíclicas. A sua importância é evidenciada pelas vezes que é mencionado: vinte e nove vezes na *Deus caritas est* e cinquenta e seis vezes na *Caritas in veritate*.

¹⁹⁴ *Ibidem*, nº 2.

¹⁹⁵ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 25, 19.

¹⁹⁶ A ligação de pensamento de Bento XVI com Tomás de Aquino e a sua paixão pela temática da caridade remontam aos anos de seminarista. Uma entrevista de Gianni Valente e Pierluca Azzaro ao Prof. Alfred Läpple, preceptor do então seminarista Joseph Ratzinger, na Revista mensal 30Giorni a que o autor teve acesso, justifica essa constatação, pois dá conta de que a primeira obra de Joseph Ratzinger versa sobre a *Quaestio disputata* de Tomás de Aquino sobre a caridade. “Só existem duas cópias datilografadas e encadernadas em marroquim vermelho. Uma está em poder do autor e a outra é conservada pelo Prof. Alfred Läpple na sua casa de Gilching, nos subúrbios de Munique” – pode-se ler na primeira página da entrevista. Nessa entrevista, o Professor Läpple referindo-se à obra, afirma: “Nós traduzimo-la juntos, linha após linha. Foi em 1946. Eu lembro-me de que procurávamos as versões originais de todas as citações: Platão, Aristóteles, Agostinho... [...] Quando ouvi qual era o tema da primeira encíclica do papa Bento XVI, pareceu-me sugestivo que remetesse a esse seu *opus primum*, escrito pouco tempo depois de iniciar o seminário, em 1946: isso significa que desde o início do seu pensamento teológico a caridade esteve sempre presente”. In: «30Giorni nella chiesa e nel mondo», Janeiro de 2006.

Em *Deus caritas est*, ao apresentar “a caridade da Igreja como manifestação do Amor trinitário”, Bento XVI, como intérprete da Tradição, apoia-se em Santo Agostinho: “Se vês a caridade, vês a Trindade”¹⁹⁷. Assim, o cristão e a Igreja, ao materializarem o amor de Deus na caridade, vivem, neste caso, a lógica da comunhão trinitária, desejada por Jesus como consequência do seguimento: “Pai Santo, guarda-os nesse teu Nome que Tu me deste, para serem um só como Nós” (Jo 17, 11)¹⁹⁸.

Para compreender a lógica da comunhão trinitária esboçada em *Deus caritas est* é fundamental ter presente a ideia bíblica de ‘Deus como Pessoa e relação’ discutida por Joseph Ratzinger em *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das (Apostolische) Glaubensbekenntnis* (1968), *Dogma und Verkündigung* (1977) e em *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*. Nestas obras, o teólogo salienta que “Pessoa” em Deus significa relação. A relação não é algo que acresça à pessoa, mas a própria pessoa; a pessoa, segundo a sua essência, existe apenas como relação. A pessoa em Deus é a pura relatividade do estar voltado um para o outro; a pessoa não se acha no nível da substância – a substância é só uma -, mas no nível do dialógico, da relatividade recíproca¹⁹⁹.

Para Joseph Ratzinger, as literaturas veterotestamentárias apresentam um percurso necessário para a compreensão do conteúdo afirmativo visado pela fé cristã, pois expressa a sua ideia de Deus essencialmente em dois nomes: *Eloim* e *Iahweh*. O

¹⁹⁷ AGOSTINHO, *De Trinitate*, III, 8, 12.

¹⁹⁸ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20.

¹⁹⁹ Cf. Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München:ewel Verlag, 1977, 182.

teólogo traduz ao termo hebraico *Iahweh*, partindo da sílaba *yau*, como “Deus pessoal”. Na base desta tradução encontram-se o caráter social e pessoal da divindade *El* (o Deus de nossos Pais), que não se identificava com um lugar, mas com uma pessoa. Nem mesmo ao Templo: “Ele também não é o Deus do templo de Jerusalém, como se sua atividade se restringisse a esse templo. Javé é, ao contrário, o Deus do universo que tem toda a liberdade de destruir o templo, ainda que se trate do seu próprio templo”²⁰⁰.

Deus é um Deus de pessoas, é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, que não se limita a um lugar, mas que se comunica e manifesta a sua presença em todos os lugares onde se encontra o Homem. Por isso se concebe a Deus no plano Eu-Tu, para além do local, porque Deus não se encontra num lugar, senão onde está o Homem e onde este se deixa encontrar por Ele²⁰¹.

A fé em *El* se amplia a *Elohim*, que indica o processo de ampliação que necessitava a figura de *El*, que de singular passa a plural. Isto permitiu a Israel expressar com maior clareza a unicidade de Deus: Deus é único, o supremo e totalmente outro que transcende inclusive os limites do singular e do plural. Neste acontecimento se esconde uma experiência que abre caminho à revelação cristã da Trindade, o Deus Uno e Trino. Deus é Uno radical, porque supera nossas categorias de unidade ou multiplicidade. Isto responde a questão do politeísmo, porque o plural, referido a um só Deus, indica que este inclui em si todo o divino: “o plural usado em relação ao Deus único significa: ‘Tudo que é divino é Ele’”²⁰². Esta concepção de Deus se mostra

²⁰⁰ *Ibidem*, 338.

²⁰¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel-Verlag, 2000, 93.

²⁰² *Ibidem*, 94.

inovadora, pois o Deus de Israel não aparece como um rei despótico, separado do povo por uma distância aristocrática, mas como um Deus que pode se tornar o Deus de todo ser humano.

Em *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* constata-se que *Iahweh* não é um Deus particular do povo de Israel, mas o único Deus de todo o universo que tanto pode aproximar como também rejeitar os povos. O paradoxo da religião de Israel consiste justamente no facto de este povo ter como Deus nacional exatamente o Deus do universo – o Deus nacional de Israel não é efetivamente um Deus nacional²⁰³.

É fundamental referir que a indicação de um Deus pessoal abre a compreensão de Deus como relação, que se relaciona com o ser humano, relação instaurada nele mesmo, portanto fundamentada no amor. O amor implica relação, estar em contato com os demais, e por isso tem uma enorme importância a afirmação de que Deus se encarnou, pois é o Amor encarnado, Deus conosco, Deus que se relaciona com o ser humano, ama-o, e se revela com um nome para que possam invocá-lo. Deus não é uma ideia que se reflete, mas uma Pessoa que se invoca, com quem se estabelece uma relação²⁰⁴.

Para que haja amor é necessário relação, para relacionar-se é necessário conhecer o nome da outra pessoa. Invocar a Cristo já é estabelecer um encontro pessoal com Deus, encontrá-Lo é instaurar uma relação no amor, num nível de reciprocidade

²⁰³ Cf. Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg: Verlag Herder, 2011, 338.

²⁰⁴ Cf. *Ibidem*, 342.

que atinge a categoria Eu-Tu, aquela que é mais íntima, que gera conversão, exige responsabilidade pelo outro, abertura e doação. Para Ratzinger, a relação com Deus supera a relação Eu-Isso, que trata o outro como objeto que pode ser experimentado, usado, coisificado²⁰⁵.

O amor não permite a coisificação. Pois ele é a categoria ética da relação Eu-Tu, a força instauradora do “nós”, não a instrumentalização do outro ou a consagração do “eu”. O amor é, antes de tudo, a fundamental e originária vocação do ser humano. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança chamando-o à existência por amor, chamou-o ao mesmo tempo ao amor. Deus é amor e vive em si mesmo um mistério de comunhão pessoal de amor. Tal é, portanto a vocação última do ser humano, nascida da relação com o Seu Criador. É o Deus que, como ser pessoal, tem contato com o ser humano enquanto pessoa. Este pressuposto interno da fé em Deus do povo de Israel, a fé no “Deus de nossos pais”, no Deus de Abraão, Isaac e Jacó caracteriza a personalidade de Deus não só por se relacionar como ser pessoal, mas na própria declaração de um nome para Deus²⁰⁶.

Para Joseph Ratzinger, a questão do nome de Deus torna-se relevante ao pensar a questão do Deus Pessoal, pois o nome torna a coisa nominável, isto é, invocável, de modo que se possa estabelecer uma relação com ela. A finalidade do nome é a acessibilidade, pois significa e cria entrosamento e inclusão na estrutura das relações sociais. O nome estabelece relação, confere a um ser a qualidade de poder ser chamado, o que faz com que se estabeleça a coexistência com aquele que o chama pelo nome.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, 342.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, 341-343.

Tanto a história da sarça ardente (Ex 3), quanto o Evangelho de S. João (Jo 17), apresentam um elemento essencial: a ideia do nome de Deus. No evangelho, Jesus é quem revela o nome de Deus, tema que se repete várias vezes nos versículos 6, 11, 12 e 26: “Eu lhes dei a conhecer o teu *nome*”. O próprio termo “Filho” é também um termo relacional: “Chamando o Senhor de ‘Filho’, João lhe dá um nome que remete para além, pois usa um termo que exprime em sua essência relacionamento. Com isso coloca toda a sua cristologia no contexto da ideia de relação”²⁰⁷. Esta realidade não é apenas importante para a cristologia, ela contribui para o esclarecimento do sentido e do valor da própria condição de ser cristão e de ser humano. Assim, “a existência cristã com Cristo é colocada sob a categoria da relação”²⁰⁸. Da afirmação “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30), vem a súplica: “Para que eles sejam um como nós somos um” (Jo 17,11.22). O Filho está totalmente ligado ao Pai; não está em “si”, está “nele”, sendo continuamente um com Ele. Já a união do cristão com Cristo está expressa sob a forma de súplica.

A palavra “Filho” quer exprimir precisamente essa totalidade da inter-relação. Ratzinger considera que em S. João, 'Filho' significa ser a partir do outro; com esse termo São João define, portanto, o ser desse homem como um ser que vem de outro e é dirigido aos outros, um ser que está totalmente aberto para os dois lados e que não conhece nenhum espaço restrito ao próprio eu²⁰⁹.

²⁰⁷ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 138.

²⁰⁸ *Ibidem*, 138.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 139.

É necessário realçar aqui que Joseph Ratzinger apoia-se fundamentalmente em Santo Agostinho para a abordagem da problemática da Trindade. No livro VIII *De Trinitate* pode perceber-se que Agostinho já não procura conhecer a Trindade a partir das Escrituras (Livros I-IV) ou da razão (Livros V-VII), mas sobretudo a partir do amor que é o eco da própria vida divina²¹⁰. Quando o teólogo afirma que “se vês o amor, vês a Trindade”²¹¹ parece querer dizer que só a *caritas* em ato tem o poder de desvelar e mostrar a Trindade. No mesmo livro constata-se igualmente que para Agostinho a *caritas* é o modo próprio de Deus ser Uno e Trino, porque é vínculo unitivo na diferença de pessoas²¹².

Para Marie-Anne Vannier, a fórmula “se vês o amor, vês a Trindade”, por demais desconhecida, evoca a vida trinitária com rara acuidade e sublinha que a mesma é acessível a todo o Homem: “A vida trinitária exprime-se, com efeito, como uma comunhão de amor entre as três pessoas divinas. Esta comunhão inefável é o próprio Deus, mas a mesma já se encontrava atuante no *cor unum* da primeira comunidade de Jerusalém”²¹³.

De acordo com Eberhard Jüngel, “Só esta distinção trinitária do ser de Deus torna compreensível a frase ‘*Deus é amor*’”²¹⁴. Este autor indica ainda que o eterno amor-relação recíproca (*ad inuicem*) é mais do que ‘ser’ ou ‘substância’: é comunhão de

²¹⁰ AGOSTINHO, *De Trinitate.*, VIII, 9, 13.

²¹¹ “*Uides trinitatem si caritatem uides*” (*De Trinitate.*, VIII, 8, 12).

²¹² Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate.*, VIII, 8, 12.

²¹³ Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris : Cerf, 1993, 24.

²¹⁴ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1984, 421.

peças em ato de amor. O amor gera sempre pessoas, não indivíduos²¹⁵. É esta perene restituição em Deus que torna inconcebível e contraditório que uma das pessoas se baste a si mesma, mas que haja entre elas uma inter-habitação. O Espírito é a relação eterna do Pai e do Filho; esta relação é a expressão do seu amor, de tal modo que do “inefável abraço do Pai e do Filho”²¹⁶ procede eternamente uma terceira Pessoa. O Espírito é a relação em Pessoa; acontecimento de amor, enlace eterno, comunhão de Vida: “Juntamente com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é uma terceira relação divina, a saber: a relação das relações do Pai e do Filho. Relação das relações, portanto, e nessa medida uma relação eternamente nova [...]. Só o Espírito de Deus, enquanto relação de relações, constitui o ser do amor como acontecimento”²¹⁷.

No seu comentário sobre o Livro VIII *De Trinitate*, Marie-Anne Vannier considera que é tentando compreender *in reto* como a Trindade é uma comunidade de Amor, que Agostinho descobre *in obliquo* a estrutura radicalmente trinitária de todo o amor humano e inflete-lhe efetivamente a natureza de desejo carente, erótico e autocentrado. Descobre que o amor é sempre a três, nunca a dois, e muito menos a um. Porque brota de uma comunidade trinitária, o amor funda sempre outra comunidade trinitária. Para a autora, o verdadeiro amor humano é epifania de um acontecimento eterno, viático de um *mysterium* primordial que, na mesma circulação amorosa, nos

²¹⁵ *Ibidem*, 421.

²¹⁶ “*Ineffabilis quidam complexus patris et imaginis*” (AGOSTINHO, *De Trinitate*, VI, 10, 11).

²¹⁷ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 476.

torna capazes de infinito, pois n'Ele, por Ele e com Ele somos introduzidos na vida trinitária²¹⁸: “Eu e o Pai viremos a ele e faremos dele nossa morada” (Jo 14, 23).

Aqui fica claro que o Deus da fé é, portanto, caracterizado fundamentalmente pela categoria da relação. Ele é abertura criadora que abrange o todo. Eis o que propõe a fé cristã no Deus Uno e Trino, cuja doutrina tornou-se o ponto central da teologia e de todo o pensamento cristão. Isto significa que, como indica Ratzinger, a doutrina trinitária é uma declaração acerca da existência humana e uma afirmação de sua própria essência: “é da essência da personalidade trinitária ser pura relação e, por isso mesmo, unidade absoluta”²¹⁹. Na Trindade, portanto, relação é ao mesmo tempo pura unidade.

Conclui-se aqui que o mistério da Trindade esboçado nas obras iniciais de Joseph Ratzinger abre um novo entendimento da realidade e daquilo que é o ser humano e que é Deus. Na Trindade descobre-se o que é o ser humano. Essa é grande proclamação da fé cristã, essa é a dimensão genuína do pensamento cristão: o ser humano, imagem e semelhança de Deus, é um ser de relações, portanto não pode fechar-se num individualismo ou cair num coletivismo.

A abertura e o acolhimento recíprocos, na relação Eu-Tu, formam o “nós”. O “nós” manifesta o Homem integral, o Homem total; o Homem integral manifesta-se na reciprocidade do “eu-tu”, que se exprime no “nós”, ao nível da comunidade humana. Portanto, o Homem é um ser feito para a comunhão recíproca, capaz de relacionar-se com o outro, como ser completo, feito para a reciprocidade.

²¹⁸ Cf. Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, 43-47, ver também *De Trinitate*, XIV, 8, 12; 12, 15

²¹⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 140.

A relação está voltada para a unidade. Como Deus Trino é Uno, o ser humano é chamado a ser um pela relação. Dito por outras palavras, o Homem na plenitude do seu ser é capaz de relacionar-se com o outro como dom, como gratuidade, porque Cristo, Deus-Homem, está aberto sem restrições. Esta é uma exigência da fé: “Como o Pai me enviou também eu vos envio” (Jo 20,21), portanto, a existência está subordinada a missão no sentido de que todo cristão está “dirigido para”.

Para realçar o caráter dinâmico do amor, Agostinho indica que é a *caritas* que faz mediação entre a fé, (*fides*), e a inteligência, (*intellectus*); só o amor pode outorgar o conhecimento que o pensar procurara em vão, lá por fora: “A menos que o amemos agora, jamais o veremos”²²⁰. E “que ninguém diga: não sei o que amar. Ame o irmão e ame o próprio amor”²²¹. Ao mencionar a Primeira Carta de S. João —“Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1 Jo 4, 7-8) —, Agostinho afirma que o “amor fraterno (*fraterna dilectio*) é aquele com que nos amamos uns aos outros – este não só vem de Deus, mas também é Deus”²²².

Ao recorrer a Agostinho, Bento XVI parece querer sublinhar o caráter dinâmico do amor acima indicado: o amor é um movimento dinâmico, uma tendência que impulsiona o homem a sair de si mesmo em direção a Deus e ao próximo. É a partir deste dinamismo que se pode entender o amor a Deus e ao próximo. O amor é fonte de integração humana. Esta integração acontece de um modo pragmático entre o amor-*eros* e o amor-*agapê*. Assim, o amor a Deus e ao próximo constituem uma realidade

²²⁰ AGOSTINHO, *De Trinitate*, VIII, 4, 6.

²²¹ *Ibidem*, VIII, 8, 12.

²²² “*Non solum ex deo sed etiam deum esse*” (AGOSTINHO, *De Trinitate*, VIII, 8, 12).

inseparável: ambos vivem do amor de Deus trinitário. Isto implica que a comunidade de amor que a Igreja é, e deve ser, imana do amor que Deus é.

4.2. O amor a Deus e ao próximo - uma realidade inseparável

Ao referir a Primeira Carta de São João – «Se alguém disser: eu amo a Deus, mas odiar a seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama a seu irmão ao qual não vê, como pode amar a Deus que não vê?» (1 Jo 4, 20) –, Bento XVI admite duas realidades que fundamentam o caráter dinâmico do amor: a primeira, que o amor a Deus e o amor ao próximo é indivisível, isto é, um exige tão estreitamente o outro que a afirmação do amor a Deus se torna uma mentira, se o homem se fechar ao próximo ou, inclusive, o odiar; a segunda, consequência daquela, é que o amor suplanta o sentimento de inveja²²³.

Assim, pode dizer-se que toda a vida humana nascida do amor de Deus pela humanidade, alimentada pelo amor que brota do desejo, penetrada pelo amor que floresce em comunhão e coroada no amor participação definitiva e perene na vida de Deus, é amor. Viver no amor é viver na verdade do que é o ser humano feito à imagem e semelhança de Deus e chamado à comunhão com Deus.

Em *Deus caritas est*, o Papa afirma que o amor autêntico não é apenas coisa do corpo ou do espírito, mas sim da pessoa toda, na sua harmoniosa integridade entre espírito, vontade e sentimentos. O amor transforma-se numa caricatura se a dimensão

²²³ Cf. Julio L. MARTINEZ, “Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor”, In: Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger: Teólogo y Papa*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009, 135-136.

corporal for separada da dimensão espiritual²²⁴. Tendo em conta que a compreensão da caridade passa necessariamente pela integração do amor pelo Homem, torna-se imprescindível problematizar a compatibilidade, ou não, do amor nessa dupla modalidade: amor-*eros* e amor-*agapê*.

Como já antes se mostrou e aqui se repete, Anders Nygren sustenta a incompatibilidade dos dois amores. Para o autor, foi Santo Agostinho e São Tomás de Aquino que desvirtuaram a filosofia platónica do amor, confundindo amor-*eros* com amor-*agapê*. Apesar da diferença de épocas, Lothar Wolfstetter, comunga do pensamento de Nygren. Na sua análise crítica à encíclica *Deus caritas est*, Wolfstetter, numa obra intitulada *Gott ist nicht die Liebe, aber die Liebe ist*, acentua o conflito entre os dois paradigmas e considera que mesmo Santo Agostinho está equivocado quando insiste naquele «desejo» de Deus que o homem tem em si – o seu peculiar sentimento que não o deixa encontrar a paz, enquanto não descansa em Deus. Para aquele pensador, tratar-se-ia de uma reconsideração inexata do conceito platónico de *eros* como *orexis* (desejo) e, por conseguinte, um compromisso falaz²²⁵.

Na encíclica em referência, Bento XVI apoia-se no Antigo Testamento para, por um lado, falar da dimensão do amor-*agapê* de Deus pelo homem, que supera largamente o aspeto da gratuidade e, por outro, evidenciar a compatibilidade dos dois amores. Cumpre aqui referir que, na carta encíclica *Deus caritas est*, o termo *eros* aparece vinte e sete vezes e *agapê* dezassete vezes. Destas dezassete, quinze são utilizadas para

²²⁴ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 8.

²²⁵ Cf. Lothar WOLFSTETTER, *Gott ist nicht die Liebe, aber die Liebe ist*, Frankfurt: MaterialisVerlag, 2006, 8-9.

mostrar a sua íntima relação com *eros*. As outras duas aparecem como sinónimos do termo caridade.

A encíclica dá uma particular atenção a Os 11, 8-9: Israel cometeu «adultério», rompeu a Aliança; Deus deveria julgá-lo e repudiá-lo. Mas aqui se revela precisamente que Deus é Deus, e não homem [...]. O amor apaixonado de Deus pelo seu povo – pelo homem – é ao mesmo tempo um amor que perdoa²²⁶. Esta perspetiva remete para algumas vias interpretativas desenvolvidas pelos estudos exegéticos. Interpretando Holland, pode dizer-se que no Livro do Profeta Oseias se vislumbra claramente a compatibilidade dos dois amores, amor-*eros* e amor-*agapê*. A linguagem simbólica do matrimónio estaria assente no conceito do amor-*eros*, e a visão de um Deus que é amor e que o seu amor é inalterável sustentar-se-ia no conceito do amor-*agapê* (Os.2, 4-25)²²⁷. Esta opinião é partilhada pelos autores Luis Alonso Schoekel²²⁸ e José Luis Sicre²²⁹.

Além do Antigo Testamento, Bento XVI recorre à literatura do Novo Testamento para mostrar como aí o amor-*agapê*, na sua dimensão de dádiva, se apresenta como pura revelação de Deus: É Deus que cria e ama²³⁰. Aqui, o Papa reitera que tudo procede do Pai e chega ao homem pelo Filho, no dom do Espírito e tudo volta para o Pai, por meio do Filho, alicerçado pelo Espírito²³¹. O Filho é o mediador de todo

²²⁶ BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 10.

²²⁷ Cf. Martin HOLLAND, *Der Prophet Hosea*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1990, 62-63.

²²⁸ Cf. Luís A. SCHOEKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997, 125-130.

²²⁹ Cf. José L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998, 277.

²³⁰ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 9.

²³¹ Cf. *Ibidem*, nº 12

o dom e de toda a comunhão com Deus Pai: «ninguém vai ao Pai senão por mim» (Jo 14,6). E o Espírito é o que torna possível e atual esta mediação de Cristo, levando à plenitude a sua obra²³². Apresenta-se aqui uma relação onde esse Deus que ama apaixonadamente é o que perdoa. Não se trata de um deus qualquer, mas o Deus Jesus Cristo, que é Amor; que atua na comunhão trinitária do Pai e do Filho e Espírito Santo²³³, um Deus amor que ilumina a missão da Igreja²³⁴. Com base no que foi discutido, conclui-se que o Papa não só afirma a compatibilidade dos dois amores, como também destaca a centralidade do amor-*agapê* na mensagem de Cristo e na ação caritativa da Igreja.

A questão da centralidade do amor-*agapê* na mensagem de Cristo e na ação caritativa da Igreja é manifesta nos estudos exegéticos de Ceslas Spicq, em quem Boltanski se apoiou no seu quadro teórico sobre o amor-*agapê*. Segundo Spicq, o substantivo *agapê* é usado no Novo Testamento em duas dimensões: para com Deus e para com os Homens, o que foi relevante para demarcar a mensagem cristã do judaísmo. É Ceslas Spicq quem o faz, destacando o uso do conceito pelos autores do Novo Testamento²³⁵.

Ao recorrer à tradição bíblica e à hermenêutica feita pelos Padres da Igreja para explicar a mediação dos dois conceitos, Bento XVI não só destaca a centralidade do amor-*agapê* na mensagem de Cristo, como também conserva o amor nas suas dimensões de transcendência e de dom.

²³² Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 12

²³³ Cf. *Ibidem*, n° 19.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, n° 20.

²³⁵ C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, 9.

É necessário referir aqui que o Papa teve o cuidado de explicitar, na apresentação da Encíclica, que a sua intenção é purificar o conceito de amor dos diversos matizes que se lhe foram agregando, por vezes desvirtuando o seu sentido mais profundo. Assim, é necessário desvincular o amor do sentido reducionista de *eros*, tal como se apresenta em uma sociedade profundamente hedonista como é a atual. Por isso, ele quis mostrar na Encíclica como o *eros* se transforma em *agapê* na medida em que o casal se ama realmente e um não procura mais a si mesmo, a sua alegria, o seu prazer, mas sobretudo o bem do outro. E assim, o que é *eros* transforma-se em caridade, num caminho de purificação, de aprofundamento²³⁶.

É importante ressaltar o aspeto semântico da terminologia utilizada por Bento XVI no documento *Deus caritas est*, aliás indicada por ele mesmo no anúncio da encíclica, na linha de uma transformação, para entender a correlação entre o Amor imanente, o *agapê*, puro dom, expresso em Jesus Cristo, e o amor humano, que acontece e se desenvolve na história. De fato, quando se cruzam tais dimensões, o amor humano, *eros* ou *filia*, é transformado na síntese que desde Agostinho a tradição católica chamou de caridade, sendo o amor humano penetrado com o Amor imanente, expresso nessa categoria teológica.

Com base no ficou referido acima, pode concluir-se que em *Deus caritas est*, o interesse do Papa não é apenas de mostrar o *agapê*, o amor imanente e transcendente em Deus, na linha de que Deus é amor (1Jo 4,16), mas também para indicar a economia desse amor, o amor cristão, vivenciado no cotidiano.

²³⁶ Cf. *L'Osservatore Romano* (3) 21/01/2006, 1.

O amor, o *agapê* cristão é essencial na vida da Igreja, de tal modo que o serviço da caridade deve estar ao lado do dever de anunciar a Palavra de Deus e de celebrar os sacramentos. Assim, para a Igreja, a caridade não pode ser entendida como uma ação isolada, de caráter de assistência social, para atender as necessidades emergenciais, mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável de sua própria essência²³⁷, reportando à palavra de Jesus dirigida aos seus discípulos na véspera de sua paixão: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13, 35). As implicações da caridade para a construção da sociedade são compreendidas através de ações concretas, ou seja, situam-se na ordem do prático, não se remetendo a considerações de ordem teórica. A caridade cristã deve penetrar a vida toda dos fiéis, sendo propriamente o que os distingue de outros atores sociais, não somente em sua vida pessoal, mas também profissional, económica e política. Assim, o serviço da caridade, em ordem à instauração da justiça, que ele reputa como objeto da política, é de competência dos leigos, agindo aqui a Igreja mediatamente.

Significa, portanto, que o amor-*agapê* é o amor de Deus pelos homens e, ao mesmo tempo, o amor que os homens sentem uns pelos outros, inspirados nesse amor divino: o amor-*eros* é a força que sobe de baixo para cima, isto é, «ascendente»; o amor-*agapê*, por sua vez, é uma força que desce do alto para baixo e, portanto, é «descendente»²³⁸.

É a compatibilidade dos dois amores, isto é, a simbiose de ambos, amor-*eros* e amor-*agapê* que faz com que o amor de Deus seja um amor que supera toda e qualquer

²³⁷ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 25.

²³⁸ Cf. *Ibidem*, n° 7.

atitude egoísta. Assim, a integração dos dois amores é de tal forma pragmática que o amor a Deus e o amor ao próximo constituem uma realidade inseparável: ambos vêm do amor de Deus e da comunhão trinitária. “O amor é uma única realidade, embora com distintas dimensões; caso a caso, pode uma sobressair mais do que a outra. Mas, quando as duas dimensões se separam completamente uma da outra, surge uma caricatura ou, de qualquer modo, uma forma redutiva do amor”²³⁹.

Deus amou o homem primeiro, chegando mesmo a dar-lhe o seu Filho para o redimir. Consequentemente, o amor-*agapê* cristão é, essencialmente, não tanto uma força aquisitiva, mas sobretudo uma força de dádiva. Assim, o amor-*eros* será tanto maior quanto maior for o objeto amado; o amor-*agapê*, ao contrário, encontra-se numa relação inversamente proporcional ao objeto amado. O amor de Deus pelo homem é tanto maior, quando «menor» é o próprio homem: o sofredor, o oprimido, o excluído e o frágil são os mais amados²⁴⁰.

Neste sentido pode então dizer-se que a encíclica *Deus caritas est* procura compreensão do amor a partir da compatibilidade entre os conceitos *eros* e *agapê*²⁴¹. Além do paradigma do amor como *eros* aquisitivo e claramente grego e além do paradigma do amor como doação, entendida em sentido restrito, que exclui em tudo o *eros* (como sustentam Anders Nygren e Lothar Wolfstetter), o Papa admite um terceiro paradigma hermenêutico do amor compreendido como *agapê*, mas que inclui o *eros*.

²³⁹ *Ibidem*, n° 8.

²⁴⁰ Cf. Julio L. MARTINEZ, “Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor”, in: Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009, 113-114.

²⁴¹ Cf. Ildefonso CAMACHO LARAÑA, “Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión”, *Revista de fomento social* 64 (2009), 652.

Este terceiro paradigma, na sua lógica, sugere a amplificação e a transfiguração de alguma das características essenciais do *eros* grego, que tem muito a ver com o desejo, e a sua conseqüente valorização na dimensão do *agapê*, sempre na perspectiva da conceção de Deus como Amor de doação: “O amor ascendente e o amor descendente, não se deixam jamais separar de todo um do outro. Quanto mais os dois encontram a justa unidade, embora em distintas dimensões na única realidade do amor, tanto mais se realizará a verdadeira natureza do amor em geral”²⁴².

Portanto, amor-*eros* e amor-*agapê* estão unidos à própria fonte do amor que é Deus: “Ele ama”. Bento XVI enfatiza: “e este seu amor pode ser qualificado sem dúvida como *eros*, que, no entanto, é totalmente *agapê* também”²⁴³. Considerar que o amor-*agapê* é o amor de Deus pelos homens e, ao mesmo tempo, o amor que os homens sentem uns pelos outros inspirados nesse amor divino, é admitir que o amor toma a dimensão de mandamento. É o amor de Deus que faz o Homem amar. De facto, Deus não impõe um sentimento que o Homem possa não suscitar em si próprio. Ele ama e faz ver o seu amor e, a partir deste «antes» de Deus, pode nascer no homem o amor como resposta²⁴⁴: quem quer dar amor, deve ele mesmo recebê-lo como dom²⁴⁵.

4.3. O carácter universal do amor-*agapê*

A chamada parábola do “bom samaritano” é, para Bento XVI, uma narrativa determinante para perceber a universalidade do amor ao próximo (Lc 10, 25-37) – aí o

²⁴² BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 7.

²⁴³ *Ibidem*, nº 9.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, nº 17.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, nº 19.

conceito de “próximo” é universalizado. O relato sobre o “bom samaritano” é conhecido. Segundo Julio Martinez, o caminho entre Jerusalém e Jericó, onde estava o homem ferido e moribundo, representa o quotidiano da vida onde acontecem os encontros e desencontros humanos. O homem ferido não solicita ajuda, mas o seu estado é um grito de socorro. O samaritano ajuda-o, movido pela solidariedade que brota do coração. Perdeu tempo e dinheiro, mas revitalizou a sua humanidade²⁴⁶. Aquele autor considera que o Papa clarifica duas coisas em relação à parábola: faz cair o conceito limitado de “próximo”, que se restringia aos concidadãos e aos estrangeiros que se tinham estabelecido na terra de Israel, constituindo assim uma comunidade compacta e solidária, fazendo-o referir-se, neste contexto, a todo o necessitado; confere-lhe um cunho universal sem, no entanto, que ele deixe de ser concreto²⁴⁷.

Face à pergunta dos fariseus, «Mestre, qual é o maior mandamento de todos os mandamentos?» (Mt 22, 36), Jesus responde com originalidade a que une o amor a Deus (amarás o Senhor teu Deus com toda a alma, e com toda a mente) com o amor ao próximo (amarás o próximo como a ti mesmo). Se Jesus apresenta dois mandamentos para responder à pergunta muito objetiva «Qual é a mais importante de todas?», é porque ambos são importantes e são o mesmo mandamento²⁴⁸. Aqui percebe-se por que razão Bento XVI, refletindo sobre o amor ao próximo, cita a 1Jo 4, 16 e declara: “Em toda a carta de São João destaca-se o nexo indivisível entre o amor a Deus e o amor ao

²⁴⁶ Cf. J. L. MARTINEZ, “Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor”, in: Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, 113-114.

²⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 112-113.

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 113.

próximo: um exige tão expressamente estreitamente o outro que a afirmação do amor a Deus se torna mentira, se o homem se fechar ao próximo”²⁴⁹.

O amor ao próximo não se reduz a uma atitude genérica e abstrata; a caridade cristã é, antes de tudo, a resposta a uma necessidade imediata, numa determinada situação²⁵⁰; “uma amorosa dedicação pessoal”²⁵¹.

Neste sentido, a caridade, para Bento XVI, tem a ver com a sensibilidade que se deve ter em relação a uma realidade concreta e que vai além das boas palavras, que ultrapassa sentimentos de afeto familiar. Trata-se de uma sensibilidade constante que se renova diante do sofrimento do outro e que, sem dúvida, acaba por afetar os nossos pensamentos e sentimentos; todo o nosso ser. E é por isso que, na ótica da encíclica, a caridade deve estar livre de ideologias e deve poder manifestar-se de diferentes maneiras, nomeadamente no voluntariado como “escola da vida que educa para a solidariedade e a disponibilidade de se dar... mas dar-se a si próprio”²⁵². O amor-*agapê* é, portanto, inclusivo tal como os gestos de Jesus, segundo os Evangelhos. A caridade, como refletido até aqui, por ser mais alargada e mais eficaz, não só é universal como também é sinal da filiação divina, o que supõe que Deus é bom e generoso. Ele ama a todos.

Ao considerar que amor ao próximo, a caridade cristã é, antes de tudo, a resposta a uma necessidade imediata, numa determinada situação e ainda, “o amor do próximo, radicado no amor de Deus, é um dever antes de mais para cada um dos seus fiéis, mas é-

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*, nº 16.

²⁵⁰ *Ibidem*, nº 31.

²⁵¹ *Ibidem*, nº 28.

²⁵² *Ibidem* nº 30.

o também para a comunidade eclesial inteira”²⁵³, a encíclica destaca dois aspetos: convida a própria Igreja a continuar no mundo a missão de Cristo, tendo em conta que, como indica Julio Ramos Guerreira, a estrutura da encarnação se repete de algum modo na estrutura eclesiológica²⁵⁴, revestindo-se, assim, a prática da caridade de ação divina e humana como em Cristo se uniu a natureza humana e divina numa só pessoa; indica que o exercício da caridade não se circunscreve apenas ao âmbito moral, mas também ao âmbito prático, isto é, não se trata de viver em amor, trata-se de exercer a caridade. De facto, uma coisa é viver uma realidade e outra é praticá-la. Uma coisa é viver em amor porque é bom e outra coisa é concretizar o amor em virtude do dever. O dever diz que não se pode viver sem amar toda a pessoa humana.

Ao indicar o amor ao próximo como um dever de todo o batizado fiel e da comunidade eclesial na sua totalidade, Bento XVI realça, por um lado, o facto de a consciência de tal dever ter relevância constitutiva desde os primórdios da Igreja – “da comunidade primitiva – (Act 2, 44-45) e, por outro, o facto de, para a Igreja, a caridade pertencer à sua natureza e ser expressão irrenunciável da sua própria essência”²⁵⁵.

Segundo Santiago Madrigal, Bento XVI traça aqui o caminho que conduz às mais sérias implicações sociais do amor: exercitar eclesialmente o mandamento do amor ao próximo tendo em conta, por um lado, que a caridade é o amor divino, exatamente como se manifestou em Jesus Cristo, ao dar a vida pela humanidade, e, por outro, que ela deve marcar a vida do cristão como forma de testar a sua fé, não devendo ser

²⁵³ *Ibidem*, 20.

²⁵⁴ Julio A. R. GUERREIRA, *Teologia Pastoral*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, 102.

²⁵⁵ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 25a.

exercida apenas como um serviço especializado de uns poucos, mas “em todas as dimensões”, com caráter estruturado²⁵⁶. É um cometimento de toda a Igreja e dos bispos nas suas dioceses²⁵⁷. O exercício da caridade é parte integral da Igreja, como é o da palavra e o da celebração dos sacramentos²⁵⁸. A prática da caridade pertence à natureza mesma da Igreja e é a manifestação inegável do seu ser²⁵⁹. Dito por outras palavras, se a Igreja se eximir do compromisso sócio-caritativo, exime-se automaticamente da sua identidade²⁶⁰.

Enquanto tarefa de todo o cristão e parte essencial da Igreja, a caridade coloca-os perante a experiência do dom²⁶¹. Não se pratica a caridade por algum motivo que não seja a própria caridade. Na verdade, o dom, por sua natureza, excede o mérito e ultrapassa fronteiras²⁶². Trata-se aqui do amor-*agapê*. Como ficou acima exposto, o amor-*agapê* é uma ligação inata, gratuita da parte de Deus, isto é, a maneira como Deus se prodigaliza livremente aos homens através do seu Filho Jesus²⁶³.

²⁵⁶ Cf. J. L. MARTINEZ, “Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor”, in: Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, 117.

²⁵⁷ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 32.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, n° 22.

²⁵⁹ Cf. *Ibidem*, n° 25.

²⁶⁰ Cf. *Ibidem*, n° 25.

²⁶¹ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 34.

²⁶² Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 15 e *Caritas in veritate*, n° 34.

²⁶³ Cf. C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 173-174.

4.4. A prática da caridade

Na teoria social, ora discutida, Boltanski aponta Igreja como a instituição que materializa o amor-*agapê* no cotidiano: “Na teologia cristã e, particularmente paulina, a mediação entre as diferentes direções do amor-*agapê* é assegurada pela Igreja, definida como corpo místico, como mãe e sobretudo como esposa”²⁶⁴. O autor recorre a Hans von Balthasar, nomeadamente na sua obra *Sponsa Verbi*, para alicerçar teologicamente esta perspetiva. De facto, Hans von Balthasar sublinha que, a Igreja, como instituição, é uma presença viva do amor de Deus²⁶⁵.

Realça-se aqui que as afirmações de Boltanski são verdadeiras. No entanto a sua aproximação é de outra índole, exige um aprofundamento teológico, nomeadamente dos textos exegéticos e do magistério católico onde a prática da caridade é colocada na sua dimensão eclesiológica.

Em *Deus caritas est* evidencia-se a dimensão eclesiológica da caridade ao se indicar que o dever da caridade por parte da Igreja é um processo que ela própria foi percebendo desde os primórdios da sua existência ²⁶⁶. Para Bento XVI, a Igreja, enquanto comunidade “local, particular e universal”,²⁶⁷ há de pôr em prática o amor, tal como fez a comunidade primitiva descrita nos Atos dos Apóstolos (2, 42). Na verdade, é o capítulo 2 dos Atos dos Apóstolos oferece uma espécie de modelo de Igreja com os

²⁶⁴ *Ibidem*, 170-171.

²⁶⁵ Cf. H. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 244-249.

²⁶⁶ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 22.

²⁶⁷ *Ibidem*, nº 20.

seguintes elementos constitutivos: a adesão ao ensino dos apóstolos, à comunhão-*koinônia*, à fração do pão e à oração²⁶⁸.

A *koinônia* foi uma temática cara para o cardeal Joseph Ratzinger, enquanto perfeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Na sua obra *O novo povo de Deus* Ratzinger considera que o conceito *koinônia* ou comunhão é apto para expressar o mistério da Igreja. Para o teólogo, a eclesiologia de comunhão integra a reflexão sobre o povo de Deus, o corpo de Cristo e a relação entre a Igreja como comunhão e a Igreja como sacramento. ‘Comunhão’ serve para a auto-compreensão da Igreja porque ela é “o mistério da união pessoal de cada ser humano com a divina Trindade e com o restante da humanidade, iniciado com a fé”²⁶⁹. Assim entendida, a comunhão tem início como realidade na Igreja no mundo de agora, estando, de todo modo, direcionada “para a plenitude escatológica, na Igreja celestial”²⁷⁰.

Em *O novo povo de Deus* procura compreender-se a *koinônia*, na sua dimensão vertical, é um dom de Deus, é a nova relação entre Deus e o ser humano, mediada por Cristo, comunicada pelos sacramentos. A partir disso, ela tem como resultado, na sua dimensão horizontal, uma nova relação entre os seres humanos. Por isso mesmo, a comunhão expressa tanto a natureza sacramental da Igreja quanto aquela unidade que faz dos fiéis membros do corpo místico e uno de Cristo, portanto, uma comunidade

²⁶⁸ Cf. Santiago MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2008, 481- 482.

²⁶⁹ Joseph RATZINGER, *O novo povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1974, 97-98.

²⁷⁰ *Ibidem*, 98.

estruturada organicamente na comunhão da Trindade, de posse de meios adequados para a união visível e social²⁷¹.

A comunhão eclesial se torna realidade para cada um dos fiéis pela fé e pelo batismo, tendo o seu centro na eucaristia. O corpo uno no qual cada um é introduzido pelo batismo é mantido vivo pela eucaristia. Ela é força criativa e fonte de comunhão entre os membros da Igreja, dado que une cada um ao próprio Cristo 1Cor 10,17. E afirmar que “a Igreja é corpo de Cristo” é dizer que a eucaristia é o lugar onde a Igreja se expressa em sua essência. A comunhão eclesial nos dons da salvação é, enfim, o fundamento da comunhão dos santos, que vem a ser também a comunhão invisível entre os membros da Igreja peregrina na terra e aqueles que já estão na ou serão incorporados à Igreja celestial²⁷².

Santiago Madrigal considera que o elemento “comunhão” (*koinônia*) foi desde sempre privilegiado por Joseph Ratzinger, pois, para além de ser aquele que faz com que os crentes tenham tudo em comum e não haja diferenças entre ricos e pobres, estabelece a conexão eucarística entre a cristologia e a eclesiologia. Reflexões estas que se prolongam no tema da solidariedade inter-humana e no da missão eclesial²⁷³.

Bento XVI faz notar que “a união fraterna”, que em original grego é comunhão – *koinônia* “consistia precisamente no facto de os crentes terem tudo em comum, pelo

²⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *O novo povo de Deus Ibidem*, 98.

²⁷² Cf. J. RATZINGER, *Congresso eucarístico da Arquidiocese de Benevento (Itália), eucaristia, comunhão e solidariedade*, nº 2.

²⁷³ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 482.

que, no seu meio, já não subsistisse a diferença entre ricos e pobres (At 4, 32-37)”²⁷⁴. Com efeito, o termo “*koinônia*”, além de ser usado no Novo Testamento quase sempre com o significado de comunhão, evoca a ideia de participação – tomar parte numa situação concreta – assim como a ideia de irmandade e associação de propósitos²⁷⁵.

São Lucas relata que os primeiros cristãos “perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão no partir do pão e nas orações” At 2, 42. O apóstolo São Paulo emprega a palavra “*koinônia*” para se referir ao relacionamento existente entre o vinho e o sangue e entre o pão e o corpo de Cristo recebidos pelos comungantes na santa ceia santa que, embora muitos, constituem um só corpo (1Cor 10, 16-17). O mesmo apóstolo ensina aos coríntios que eles foram chamados à “comunhão de Jesus Cristo Nosso Senhor” (1Cor 1, 9) voltando a empregar o termo “comunhão” quando se despede (2Cor 13, 13). São João escreve que a sua proclamação se refere ao que tem visto e ouvido “para que também vós estejais em comunhão convosco” (1Jo 1, 3) e diz ainda que a comunhão com o Pai deve manter os fiéis na verdade: “Se dizemos que temos comunhão com Ele, mas caminhamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade” (1 Jo 1, 6). O mesmo se aplica para a carta a Filémon. O Novo Testamento considera os cristãos como participantes que comungam do mesmo Evangelho (1Cor 9, 23); no Espírito Santo (Fl 2, 1); na graça (Fl 1, 7); nos sofrimentos e consolação (Fl 3, 10; 2Cor 1, 7). No mesmo contexto, Paulo usa o termo participação para referir-se à coleta que as Igrejas da Macedónia fizeram aos irmãos de Jerusalém (Rm 15, 26; 2Cor 9, 13)²⁷⁶. São

²⁷⁴ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20.

²⁷⁵ Cf. Vittorio FUSCO, *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianismo delle origini*, Bologna: Ed. Dehoniane, 1997, 264.

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 266.

Lucas descreve a associação entre Tiago, João e Simão como uma irmandade (*koinônia*) (Lc 5, 10).

Seja como for, os três significados (comunhão, irmandade e associação de propósitos) acima referidos não distorcem a raiz do termo, que no original grego significa: comunhão, compartilha, uniformidade, parceria, sociedade, companheirismo, fraternidade, comunicação, contribuição, ter em comum²⁷⁷.

O que pode deprender-se é que *koinônia* evoca a ideia da ausência de assimetrias. Se, por um lado, a *koinônia* dissipa as diferenças, por outro, induz o cristão à ação para com os carenciados. É neste contexto que o serviço da caridade, enquanto ação social eclesial, privilegia a dimensão de serviço que o próprio Jesus viveu e recomendou ao homem rico: “Se queres ser perfeito, vai e vende o que tens e dá-o aos pobres” (Mt 19, 21). Na vida de Cristo, os pobres estão sempre em primeiro lugar. Portanto, para os cristãos, o seguimento de Cristo passa pela atenção aos pobres²⁷⁸. Pode haver muitas formas de serviço, mas a caridade verdadeira exige o serviço a todos os outros²⁷⁹. Dito por outras palavras, cada fiel, animado pela escuta da Palavra e alimentado pelos sacramentos, empenhar-se-á no exercício da caridade como prova autêntica da fé que professa. De facto, é na caridade que se manifesta o mandamento novo que revela ao mundo a nova natureza dos filhos de Deus²⁸⁰.

²⁷⁷ Cf. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris: Éditions Klincksieck, 1983, 276.

²⁷⁸ Cf. José António PAGOLA, *Jesus. Uma abordagem histórica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, Lda, 2008, 103.

²⁷⁹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 22.

²⁸⁰ Cf. CONGREGAÇÃO DOS BISPOS, *Diretório para o ministério pastoral dos Bispos Apostolorum Successores*, 2004, n° 194.

Este é o perfil específico da atividade caritativa da Igreja enquanto “família de Deus no mundo”. Com efeito, é necessário realçar que a noção de “Família de Deus”, categoria privilegiada para a compreensão da prática da caridade, embora crie a impressão de fechamento eclesial, é antes de mais para distinguir entre a atividade do amor-*agapê*, que há de ser para com todos os homens, e a atividade de *philadelphia* (amor de fraternidade), que é para com o irmão cristão – como indica Madrigal. Dito por outras palavras, os limites que existem na fraternidade cristã não têm como objetivo a criação de um círculo esotérico introvertido, mas sim favorecer o serviço a todos²⁸¹: “o verdadeiro universalismo da caridade cristã alcança-se através da missão; o *agapê* e a compaixão”²⁸².

Encontra-se na literatura neotestamentária diversas perspectivas sobre dimensão “prática” da comunhão. Para Ceslas Spicq, em São Paulo, por exemplo, o Homem não é somente objeto do amor de Deus, mas torna-se ele próprio capaz de amar. Esta capacidade é um dom da graça que se insere no crente através do Espírito Santo, no dia do batismo; uma graça que não exclui em absoluto a cooperação humana: “O amor de Deus derramou-se nos nossos corações por virtude do Espírito Santo que nos foi dado” (Rom 5,5)²⁸³. Paulo reconhece que Deus ama gratuitamente o homem e, por isso, não hesita em utilizar o título reservado ao Filho de Deus para designar os cristãos: «irmãos amados de Deus» (1Ts 1, 4). Segundo o mesmo autor, Paulo designa «os irmãos», membros da comunidade de Tessalónica, pelo particípio perfeito “amados” que indica a

²⁸¹ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger Benedicto XVI*, 484.

²⁸² *Ibidem*, 484.

²⁸³ Cf. C. SPICQ, *Agapé dans le nouveau testament*, 283-284.

perseverança imutável desta relação com o amor de Deus: os cristãos não cessam de ser objeto e os privilegiados da caridade do Pai²⁸⁴.

A caridade na comunidade cristã é um caminho para todos os batizados, porque os cristãos, participantes de uma mesma aliança, membros de uma mesma comunidade e de uma mesma família espiritual, a Igreja (1Pd 2, 5) – estão unidos entre si pelos laços de uma autêntica fraternidade²⁸⁵.

Observa-se, assim, num primeiro plano, que o magistério de Bento XVI procura mostrar que a caridade não só se dirige aos que estão animados por uma mesma graça, mas também que a virtude da caridade, naquilo que tem de mais puro e pródigo em testemunho de respeito e de entrega, não se limita a um círculo restrito, estendendo-se a todos os homens, sobretudo aos mais necessitados. Num segundo plano, sublinha-se que as primeiras comunidades cristãs tiveram como modelo de comunhão e de caridade o próprio Cristo, que viveu em permanente união com o Pai e a todos amou sem distinção. Os apóstolos entenderam a dimensão da comunhão da Igreja como sua missão e Cristo expressiu-a em termos claros quando os escolheu e os incumbiu, antes de deixar definitivamente a terra, de se dispersarem para pregar a sua mensagem a toda a criatura. Em geral, Lucas não atribui este título a Paulo, apesar de este o reclamar insistentemente. As suas saudações, nomeadamente em Rom 1, 5; 11, 13; 1Cor 1; 2Cor 1; Gl 1; Ef 1; Cl 1, bem como em 1Ts. 2, 7; 1Cor 4, 9; 9, 1.2; 2Cor 12, 12) atestam este facto.

²⁸⁴ Cf. C. SPICQ, *Agapé dans le nouveau testament*, 208.

²⁸⁵ Cf. *Ibidem*, 208.

Na obra *Das Lukasevangelium: kritisch-exegetischer kommentar ürber das Neue Testament*, Hans Klein sustenta que Lucas reconhece aos Doze uma única missão: garantir a Missão de Jesus. Daí o requisito que o apóstolo deve possuir: “Portanto, de entre os homens que nos acompanharam durante todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu no meio de nós, a partir do batismo de João até ao dia em que nos foi arrebatado para o Alto, é indispensável, que um deles se torne connosco, testemunha da sua ressurreição” (At 1, 21-22) ²⁸⁶. Os apóstolos receberam a sua missão diretamente de Jesus, que os escolheu e destinou (At 1, 2; Lc 6, 13), os enviou em missão nas aparições (At 1, 8; Lc 24, 47-48) e os confirmou com o dom do Espírito (At 1, 4-5.8; 2, 1-47; Lc 24, 49)²⁸⁷.

Para Rudolf Schnackenburg, que atribui ao evangelista Lucas a estrutura da comunidade primitiva, os apóstolos são testemunhas da ressurreição de Jesus (At 1, 8; 2,32; 3, 15; 5, 32; 10, 39-42; 13,31); têm um papel diretivo na Igreja de Jerusalém (At 4, 35.37; 5, 2; 5, 1-11; 6, 2; 9, 26-28); intervêm também fora de Jerusalém, relacionando-se com diversos missionários, na qualidade de garantes da unidade (At 8, 14-17; 11, 1-18; 15, 12. 22-29); exercem o seu ministério colegialmente (At 2, 14-40; 4, 24-30.33; 5, 2-3. 29-42; 6, 2-4; 8, 14; 11, 1-2)²⁸⁸. O mesmo autor realça ainda o particular interesse que Lucas revela por Pedro (At 2, 14.137; 5, 3-4. 8-9; 8, 14-15; 9, 32-11, 18; 11, 1-18; 12, 3-17; 15, 7-11): nomeia-o 56 vezes nos Atos dos Apóstolos e apresenta-o como o

²⁸⁶ Cf. Hans KLEINE, *Das Lukasevangelium: kritisch-exegetischer kommentar ürber das Neue Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 73.

²⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 73-75.

²⁸⁸ Cf. Rudolf SCHNACKENGURG, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen: Bibel und Leben 12*. München: Kösel, 1972, 233-234.

primeiro dos apóstolos, o homem da palavra e também da missão. É com frequência referido em paralelo a Paulo, sobretudo em toda a segunda parte do mesmo livro²⁸⁹.

Segundo Vitorio Fusco, embora Paulo reivindique nas suas cartas o título de apóstolo, o evangelista Lucas, não lhe confere este título (exceto em At 14, 4. 14); reserva-o para os Doze, que acompanharam toda a existência histórica de Jesus (At 1, 21-22); atribui-lhe, porém, o título de testemunha (At 22, 15; 26, 16 e ainda 18, 5; 20, 21. 24; 22, 18; 23, 11; 26, 22; 28, 23), pois, com efeito, também Paulo foi designado para a missão por Jesus ressuscitado (At 9, 15; 22, 15; 26, 17-18; Lc 24, 47-48; At 1, 8)²⁹⁰. Vitorio Fusco constata ainda a preocupação de Paulo com a unidade da Igreja e da missão. Prova disso são as suas viagens a Jerusalém onde se encontravam os apóstolos (At 9, 26-29; 11, 30; 12, 25; 15, 1-30; 18, 22; 19, 21; 20, 22-23; 21, 1-26)²⁹¹.

Karl Rahner afirma que os discípulos, continuadores de Cristo, se colocam no lugar dos apóstolos para levar a sua missão a bom termo. Do mesmo modo, os discípulos de todos os tempos consagram a vida a comunicar o que receberam com plenitude, em virtude de uma escolha gratuita. A sua missão decorre, assim, também, de uma exigência espontânea da caridade difundida em todo o corpo de Cristo²⁹².

O amor-*agapê* impele os discípulos de Cristo e eles não poderiam ser indiferentes à transmissão desta mensagem aos homens, nem renegar a natureza do amor divino que os habita. Com efeito, pertence à própria natureza do amor procurar a sua expansão. A esta difusão e às atividades socio-caritativa pelas quais ela se realiza

²⁸⁹ Cf. Rudolf SCHNACKENGURG, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen*, 12, 234.

²⁹⁰ Cf. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, 263s.

²⁹¹ Cf. *Ibidem*, 263s.

²⁹² Cf. K. RAHNER, *Sämtliche Werke, Christliches Leben*, 57.

chama-se pastoral social ou socio-caritativa. Pode, portanto, dizer-se que toda a ação caritativa que contribui para o Reino de Deus é parte integrante da pastoral social. Ademais, a caridade cristã é essencialmente inclusiva.

Na verdade, a “natureza da Igreja exprime-se num tríplice dever: anúncio da Palavra de Deus, celebração dos Sacramentos e serviço da caridade”²⁹³. Este último traduz as palavras da Epístola de São Tiago (2, 17): “A fé sem obras é morta”. Estes três deveres juntos exprimem o testemunho da comunidade primitiva: “Eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fração do pão e às orações. Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um” (At 2, 42, 43-45). A atitude caritativa da Igreja remete para a questão da solidariedade, que será objeto de discussão nas próximas páginas. Aqui importa referir que, em *Deus caritas est* pode compreender-se que o serviço aos irmãos, em especial aos mais pobres e carenciados, foi desde sempre uma marca distintiva dos cristãos e que a caridade é diaconia da Igreja. Na Diaconia, a Igreja procura concretizar o Reino de Deus inaugurado por Jesus. Parece ser neste contexto que Bento XVI indica que a prática da caridade para com os necessitados pertence às funções fundamentais da Igreja²⁹⁴.

Nos números 22-24 da *Deus caritas est* são indicados alguns exemplos de diaconia da geração pós-apostólica permitindo assim entrever a importância dada ao cuidado dos necessitados.

²⁹³ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 25.

²⁹⁴ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20.

A diaconia, do grego *diakonia* (serviço, cumprimento dos deveres, esmola, socorro aos pobres), refere-se ao serviço cristão, especialmente na sua dimensão social, como responsabilidade comum de todos os cristãos²⁹⁵. O seu significado teológico associa-se, por um lado, à pessoa de Cristo Servo, que não veio para ser servido, mas para servir (Mt 20, 28), e, por outro, ao Cristo que se identifica com os pobres, os pequenos, os desprezados e marginalizados (Mt 25, 40b)²⁹⁶. Gottfried Hammann, na sua obra, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktiziert Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, indica que, já nas primeiras comunidades do século um, se nota uma organização caritativa da Igreja que provoca admiração entre os pagãos, constituindo, certamente, o grande motivo de conversão de tantos ao cristianismo. É pela diaconia da coleta, pela diaconia das refeições, da palavra, pela diaconia da administração dos bens, que as comunidades se tornam lugar privilegiado da concretização de uma sociedade onde não existem necessitados²⁹⁷.

Com efeito, onde a *koinônia* é efetiva estabelece-se uma verdadeira comunidade. No centro dessa mesma comunidade está o Cristo do amor, da partilha, do serviço, do dom da vida. O crente não pode, assim, viver fechado em si e indiferente à sorte do próximo. Em concreto, At 4, 32-37 debruça-se sobre a partilha dos bens. A comunhão não permite que haja uma comunidade onde alguns esbanjam os bens e outros não tenham o suficiente para viver dignamente, porque o amor sem fronteiras, o amor que se revela nos gestos simples de serviço, de solidariedade e de doação, faz parte integrante

²⁹⁵ Cf. Manuel ALVES DE OLIVEIRA, “Diaconia” in: AA. VV., *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, 6º. Lisboa: Editorial Verbo, 1967, col. 1228-1229.

²⁹⁶ Cf. G. HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie*, 13-14.

²⁹⁷ Cf. G. HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie*, 21-23.

do programa dos membros que constituem a comunidade. À lógica do egoísmo e da injustiça, o crente contrapõe a lógica do amor²⁹⁸.

Na perspectiva de Vittorio Fusco a carta aos Hebreus retrata uma visão fortemente comunitária daqueles que formam uma comunidade de irmãos (Hb 2, 11-12), lugar de encontro dos santos (Hb 3, 1; 6, 10; 13, 24), dos filhos ou discípulos (Hb 2, 13), dos amados (Hb 6, 9), graças ao Espírito que nela derrama os seus dons (Hb 2, 4), de modo que os cristãos são partícipes (*metochoi*) do mesmo chamamento de Deus (Hb 3, 1; 9, 15), partícipes e irmãos de Cristo (Hb3, 14), partícipes do Espírito (Hb 6, 4)²⁹⁹.

Para indicar o valor da comunhão na comunidade dos primeiros cristãos, Fusco observa ainda que, apesar de todas as dificuldades da caminhada, a comunidade persistia e assumia as suas funções: o ofício da palavra (Hb 6, 5), o consolo e a exortação mútua (Hb 3, 13), o ensino dos mestres (Hb 5, 12), a beneficência e a partilha (Hb13, 16), a vigilância (Hb 12, 15), a oração (Hb 13, 24), a confissão litúrgica da fé (Hb 3, 1) e o culto a Deus (Hb 9, 14; 12, 28)³⁰⁰.

Segundo Albert Vanhoye, a primeira Carta de Pedro oferece uma imagem fiel da catequese primitiva. Destinada às comunidades da Ásia Menor, onde predominavam os convertidos de origem pagã, recolhe uma variedade de elementos muito valiosos, designadamente, a confissão de fé, hinos, fórmulas catequéticas, código de obrigações domésticas. Mas é nos capítulos 4 e 5 que se encontram informações sobre a vida

²⁹⁸ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20-22.

²⁹⁹ Cf. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, 267.

³⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 267.

comunitária. Aqui destacam-se os seguintes conselhos: “Exercei a hospitalidade uns com os outros, sem queixas. Se alguém tomar a palavra, que seja para transmitir palavras de Deus; se alguém exerce um serviço (*diakonei*), faça-o com a força que Deus lhe concede” (1Pd 4, 9, 11)³⁰¹.

Raymond Edward Brown, para quem nos escritos Joaninos a comunidade é um povo pessoalmente apegado a Jesus, indica três fatores que a mantêm unida, apesar da diversidade: o ensinamento da fé (o fator decisivo da unidade dos discípulos é a comunhão, na fé, com a palavra de Jesus vivificada pelo Espírito), a vida sacramental e a relação pessoal de cada ovelha com o único Pastor (Jo 17, 21). Longe de dissolver-se num aparente individualismo, a relação pessoal do discípulo com Cristo alimenta o amor, que é a única realidade que dá consistência à Igreja³⁰².

Além dos três fatores acima assinalados, o mesmo autor indica um ministério fundamental para todos, que, por todos desempenhado, mantém a unidade misteriosamente fundada em Jesus, sem destruir a diversidade necessária numa comunidade. Trata-se do ministério do serviço mútuo, que nasce da fé em Jesus e do amor sem limites (Jo 13, 15-16)³⁰³.

O apocalipse utiliza a palavra “*diakonia*” (com o sentido de exercício concreto da caridade) uma única vez (Ap 2, 19), fazendo alusão à vida litúrgica das comunidades, polarizadas entre a ação de graças a Deus, que convoca os fiéis a compartilharem da

³⁰¹ Cf. Albert VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote Nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1992, 251s.

³⁰² Cf. Raymond Edward BROWN, *As Igrejas dos apóstolos*, São Paulo: Paulinas, 1986, 106s.

³⁰³ Cf. *Ibidem*, 106s.

realidade de Cristo, e o testemunho corajoso que chega até o martírio. No entanto, informações sobre a diaconia da comunidade são escassas³⁰⁴.

Feito este percurso, pode compreender-se o magistério de Bento XVI, segundo o qual o processo de institucionalização do ofício diaconal nos primeiros quatro séculos da Igreja assegurou, ao nível fundamental e de modo estável e permanente, o serviço do amor ao próximo, exercido comunitariamente e de modo ordenado. E parece ser por isso que o Papa sustenta que, nesses primeiros séculos, o rosto visível da Igreja que interpelava a sociedade era o serviço da caridade, em que sobressaem grandes figuras de diáconos³⁰⁵.

4.5. A solidariedade

O serviço caritativo e a solicitude pelo próximo, vividos nas primeiras comunidades cristãs e amplamente mencionados por Bento XVI na *Deus caritas est*, remetem para o sentido inevitável da solidariedade entre todos os povos, reconhecido pelo Concílio Vaticano II, quando fala sobre a rapidez dos meios de comunicação: “Nos dias de hoje, a ação caritativa pode e deve abranger integralmente as necessidades de todos os homens”³⁰⁶. Ao referir o Decreto *Apostolicam Actuositatem*, o Papa não só evidencia a questão do avanço dos meios de comunicação como também indica o valor da solidariedade na vivência do amor por parte da Igreja e de todos os homens e

³⁰⁴ Cf. *Ibidem*, 108.

³⁰⁵ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 23-24.

³⁰⁶ *Apostolicam Actuositatem*, nº 8.

mulheres de boa vontade: “Superando as fronteiras das comunidades nacionais, a solicitude pelo próximo tende, assim, a alargar os seus horizontes ao mundo inteiro”³⁰⁷.

Bento XVI aborda a solidariedade conjugando-a com a questão da justiça³⁰⁸. Ao fazê-lo, demonstra que a temática é mais do âmbito social. Este foi também o pensamento de João Paulo II que, ao escrever a encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de 1988, está ciente de que a palavra “solidariedade”, como virtude social, não nasce no contexto da fé cristã. Contudo, como ficou acima esboçado, a sua praxis e compreensão nunca esteve longe da comunidade eclesial como princípio para contrapor-se ao individualismo. A compreensão cristã de solidariedade tem presente a resposta concreta diante das necessidades e a criação de vínculos de pertença comunitária e de espaços de acolhimento, mas não se reduz a eles porque “é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos”³⁰⁹.

A tese que confere ao conceito da solidariedade um cunho social é também partilhada por Domingos Lourenço Vieira. Este autor considera que a expressão “solidariedade” foi, desde os primórdios das ciências sociais definida sob forma de uma ciência social e descrevia regras de conduta que os homens adoptariam no seu relacionamento mútuo; no contexto católico foi inspirado pela Questão social³¹⁰. Foi a partir daqui que muitos católicos socialmente preocupados, que, por um lado,

³⁰⁷ BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 30.

³⁰⁸ Cf. *Ibidem*, nº 30.

³⁰⁹ JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, nº 38.

³¹⁰ A “Questão social” foi discutida oficialmente pelo Papa Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum em* 1891.

desejavam melhorar a vida, o destino dos trabalhadores e, por outro, queriam aproximar as massas trabalhadoras da Igreja, começaram a partilhar as formas de pensamento do racionalismo laico e também os esquemas conceptuais dum socialismo utópico do século XIX, cultivando, ao mesmo tempo, a ideia de que o cristianismo traria resposta para as misérias sociais³¹¹. Apoiando-se no catolicismo alemão, representado pelo teólogo Heinrich Pesch, o autor considera ainda que a solidariedade aparece como um princípio católico em resposta ao individualismo e ao socialismo³¹².

Como referiu Domingos Vieira Lourenço, o conceito da solidariedade na doutrina social da Igreja ganhou uma evolução de sentido na história da Igreja. Na perspetiva teológica ele aparece com a questão social discutida oficialmente por Leão XIII na encíclica *Rerum novarum* de 1891. Nesta carta encíclica repudia-se tanto o comunismo como o capitalismo e propõe-se a cooperação internacional como solução viável para os problemas vigentes na altura.

No espírito de celebrar o quadragésimo aniversário da *Rerum Novarum*, Pio XI discute, embora implicitamente, também a questão da solidariedade³¹³. Na encíclica *Mater et magistra*, de João XXIII, a ideia de solidariedade é explicitamente utilizada como princípio regulador das relações entre empresários e operários, como forma de os agricultores se organizarem em cooperativas para fomentar a entreaajuda, para favorecer

³¹¹ Cf. Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique social. La notion de solidarité dans l'enseignement social de l'Église catholique*, Paris: Mare & Martin, 2006, 32-33 e 89.

³¹² Cf. *Ibidem*, 118.

³¹³ Cf. PIO XI, *Quadragesimo anno*, nº 90.

a partilha de bens que a solicitude humana e a fraternidade cristã pedem que seja estabelecida entre os povos³¹⁴.

Na carta encíclica *Pacem in terris*, também de João XXIII, a solidariedade encontra-se estreitamente relacionada com a caridade³¹⁵, embora num pano de fundo mais jurídico, nomeadamente a relação entre os países, na página dedicada às migrações³¹⁶.

Na *Gaudium et Spes* o termo é usado para expressar formalmente a relação da Igreja com o mundo e aparece sete vezes naquele documento do Concílio Vaticano II. Entre eles, os n.ºs 1 e 32 são aqueles que se revelam mais congruentes com este estudo³¹⁷. É, contudo, em *Apostolicam Actuositatem* que o sentido teológico da solidariedade é consideravelmente destacado e onde a sua interação com a caridade encontra fundamento sobrenatural³¹⁸.

Na *Populorum Progressio*, de Paulo VI, o conceito da solidariedade é discutido não apenas como princípio do qual derivam outros, nomeadamente, direitos e deveres, mas também como um dever³¹⁹. A solidariedade como dever é a chave para o

³¹⁴ Cf. JOÃO XXIII, *Mater et magistral*, n.ºs 22, 143, 152, 154 e 155.

³¹⁵ Cf. JOÃO XXIII, *Pacem in terris*, n.º 107.

³¹⁶ Cf. *Ibidem*, n.º 98.

³¹⁷ Cf. *Gaudium et Spes*, n.º 1, 32.

³¹⁸ Cf. *Apostolicam Actuositatem*, n.º 8.

³¹⁹ Cf. PAULO VI, *Populorum progressio*, n.º 17.

desenvolvimento das nações³²⁰, deve impulsionar as que são ricas a ajudar as pobres³²¹ e deve permitir que todos os homens se tornem artífices do seu destino³²².

Na *Octogesima Adveniens*, também de Paulo VI, o termo solidariedade é usado quase sempre (cerca de dez vezes) em oposição ao individualismo³²³. E na exortação apostólica *Evangelii Nuntianti*, o mesmo Papa, além da evangelização, evidencia a necessidade de uma educação para a solidariedade, a fim de que todos os homens saibam desenvolver o senso para o bem comum³²⁴.

A *Laborem Exercens*, de João Paulo II, é aquela que tratou a solidariedade em termos teológico e que manifesta uma preocupação com os movimentos de organização no mundo do trabalho. Das doze (12) vezes que o termo é referido na encíclica, seis estão no n° 8 que leva o título: “Solidariedade dos homens do trabalho”.

Na *Sollicitudo rei socialis*, define-se a solidariedade como uma virtude cristã³²⁵. Isto significa que a solidariedade é pessoal, comunitária e também política, negando o imperialismo do sujeito individual. O termo solidariedade é usado vinte e sete vezes.

Ao considerar a solidariedade como virtude cristã, João Paulo II admite que ela é um dever e não uma simples opção; vivida por um cristão, torna-se um “sinal distintivo seu”³²⁶, tal como a caridade. Estabelece-se aqui uma relação intrínseca entre as duas na

³²⁰ Cf. *Ibidem*, n° 48.

³²¹ Cf. *Ibidem*, n° 44.

³²² Cf. *Ibidem*, n° 65.

³²³ Cf. *Ibidem*, n° 23.

³²⁴ Cf. PAULO VI, *Evangelii nuntianti*, n° 23.

³²⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 40.

³²⁶ *Ibidem*, n° 40.

medida em que a primeira, “à luz da fé, tende a superar-se a si mesma, a revestir as dimensões especificamente cristãs da gratuidade total, do perdão e da reconciliação”³²⁷.

Na *Centesimus annus*, João Paulo II, ao se referir os seus antecessores, nomeadamente Leão III, Pio XI e Paulo VI³²⁸, para debruçar-se da solidariedade como princípio cristão, faz notar que a temática é importante no plano do magistério romano. No documento *Congresso eucarístico da Arquidiocese de Benevento (Itália), eucaristia, comunhão e solidariedade*, o cardeal Joseph Ratzinger constata que foi graças ao magistério estudos do Papa João Paulo II que o conceito de solidariedade foi lentamente transformado e cristianizado, “de forma que agora nós o podemos justamente aproximar aos termos eucaristia e comunhão”³²⁹. Neste sentido, solidariedade significa sentir-se responsável pelos outros: os sãos pelos doentes, os ricos pelos pobres, os do Norte pelos do Sul, “conscientes da responsabilidade recíproca e por conseguinte, conscientes de que, quando damos, nós recebemos, e de que podemos dar sempre e só daquilo que nos foi dado e por isso não nos pertence unicamente a nós próprios”³³⁰.

Em *Deus caritas est* percebe-se que Bento XVI se posiciona nos mesmos quadrantes do magistério católico. A sua novidade reside no modo como aponta a imagem do bom samaritano como modelo da caridade e da solidariedade. Aquele relato mostra claramente que a caridade tem de ser uma resposta livre. A caridade social é uma

³²⁷ JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 40.

³²⁸ Cf. JOÃO PAULO II, *Centesimus annus*, n° 10.

³²⁹ J. RATZINGER, *Congresso eucarístico da Arquidiocese de Benevento (Itália): eucaristia, comunhão e solidariedade*, n° 3.

³³⁰ *Ibidem*, n° 3.

resposta moralmente obrigante perante a pessoa que está em necessidade³³¹. Pelo anteriormente exposto, conclui-se que, embora o conceito de solidariedade seja do âmbito das ciências sociais, o pensamento católico assume-o e desenvolve-o teologicamente.

Discursando na 14ª Sessão Plenária da Pontifícia Academia das Ciências Sociais que teve lugar no Vaticano nos dias 2-6 de Maio de 2008, Bento XVI definiu a “Solidariedade” como uma virtude que permite à família humana compartilhar em plenitude o tesouro dos bens materiais e espirituais³³². No discurso em referência, o Papa aborda o conceito da “Subsidiariedade” e definindo-o como a coordenação das atividades da sociedade em apoio da vida interna das comunidades locais. Para Bento XVI, os dois aspetos, a solidariedade que une à família humana e os níveis de subsidiariedade que a reforçam desde dentro devem situar-se sempre no horizonte da vida misteriosa do Deus Uno e Trino (Jo 5, 26; 6, 57), em que se percebe um amor inefável compartilhado por pessoas iguais, ainda que distintas não só no sentido de que os princípios de solidariedade e subsidiariedade sejam sem dúvida enriquecidos pela fé na Trindade, mas em particular no sentido de que tais princípios têm a potencialidade de situar os homens e as mulheres no caminho que conduz à descoberta do seu destino último e sobrenatural³³³.

No documento acima referido, Bento XVI deixa entrever que os princípios de solidariedade e subsidiariedade vistos à luz do Evangelho não são simplesmente

³³¹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 32.

³³² Cf. *L'Osservatore Romano* 18, (1947) 5/05/2008, 6-7.

³³³ Cf. *Ibidem*.

“horizontais”: ambos possuem uma essencial dimensão vertical: Jesus nos exorta a fazer aos demais o que gostaríamos que fizessem a nós (Lc 6, 31), a amar a nosso próximo como a nós mesmos (Mt 22, 35). Estes mandamentos estão inscritos pelo Criador na própria natureza humana. Isto significa que o cristão deve dedicar a vida ao bem dos demais (Jo 15, 12-13). Assim, continua o Papa, a solidariedade autêntica, ainda que comece com o reconhecimento do “igual” valor do outro, realiza-se só quando a vida se coloca voluntariamente ao serviço do outro (Ef 6, 21). Esta é a dimensão “vertical” da solidariedade: “sou impulsionado a tornar-me ‘menos’ que o outro para satisfazer as suas necessidades (Jo 13, 14-15), precisamente como Jesus se humilhou para permitir aos homens e às mulheres que participassem de sua vida divina com o Pai e o Espírito (Fl 2, 8; Mt 23, 12)”³³⁴.

Na sequência do que ficou referido em relação à solidariedade, Bento XVI observa que, a subsidiariedade, que alenta homens e mulheres a instaurar livremente relações duradouras de vida com quem está mais próximo e dos que dependem mais diretamente, e que exige das mais elevadas autoridades o respeito de tais relações, manifesta uma dimensão “vertical” orientada ao Criador da ordem social (Rm 12, 16, 18).

Bento XVI vai buscar o pensamento contido na encíclica *Quadragesimo anno* para inferir que uma sociedade que honra o princípio da subsidiariedade liberta as pessoas da sensação de desconsolo e de desespero, garantindo-lhes a liberdade de comprometer-se reciprocamente nos âmbitos do comércio, da política e da cultura³³⁵.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Quadragesimo anno*, nº 80.

Quando os responsáveis do bem comum respeitam o desejo humano natural de auto-governo baseado na subsidiariedade, deixam espaço à responsabilidade e à iniciativa individual, mas sobretudo deixam espaço ao amor (Rm 13, 8); que continua sendo sempre «a melhor via de todas» (1Cor 12, 31)³³⁶.

4.6. A relação entre a caridade e a justiça

Na teoria social constatou-se que na lógica da justiça, os objetos são mobilizados pelo ator por serem inscritos em equivalências gerais. Isto é, os objetos impõem a sua objetividade à ação, na medida em que o ator adota uma postura realista e julga a situação recorrendo à generalidade de equivalências. O que significa que um ator em regime de justiça entende a ação com base num contra-dom e assume os gestos do outro como um retorno. Na lógica do amor-*agapê* as pessoas são incomensuráveis, as previsões são inibidas de forma que não se coloca a questão da continuidade do sentimento: amar não depende da vontade de amor do outro; o sentimento de amor não se rende ao desespero, pois não exige recompensa³³⁷. Na prática, um ator em regime de amor-*agapê* age numa lógica de gratuidade, despreocupado com o retorno, isto é, não estabelece qualquer tipo de relação com a dádiva que efetuou através da sua ação.

A teoria social acima evocada não foi capaz de demonstrar como um ator social, neste caso, um agente da pastoral social, pode conjugar as duas realidades na vida real, ou seja, como praticar a caridade tendo em conta a justiça e vice-versa. Na encíclica *Deus caritas est* evidencia-se a complementaridade dos dois princípios: caridade e

³³⁶ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 28.

³³⁷ Cf. *Ibidem*, 178-179.

justiça. Para perceber a tal dialética, pensa-se que há pelo menos duas questões importantes que devem ser respondidas: é a caridade mais importante do que a justiça? Como praticar uma sem descuidar a outra?

A resposta às questões acima passa necessariamente pela compreensão do pensamento de Bento XVI sobre o marxismo no qual ele expõe algumas objeções que se fizeram no século XIX às atividades de ajuda social da Igreja. Ele reprova a oposição colocada pelo marxismo entre justiça e caridade e, ao mesmo tempo, reprova qualquer filiação ideológica da Igreja: a atividade caritativa cristã deve ser independente de partidos e ideologias. Não é um meio para mudar o mundo de maneira ideológica, nem está ao serviço de estratégias mundanas, mas é atualização aqui e agora daquele amor de que o homem sempre tem necessidade³³⁸.

O tempo moderno, sobretudo a partir do Oitocentos, aparece dominado por diversas variantes duma filosofia do progresso, cuja forma mais radical é o marxismo³³⁹. Este aparece como variante das filosofias do progresso do século XIX. Além de considerá-lo desumano, Bento XVI qualifica-o como um programa de ação política frustrado. O marxismo tinha indicado, na revolução mundial e na sua preparação, a panaceia para a problemática: através da revolução e consequente coletivização dos meios de produção – asseverava-se em tal doutrina – devia, de um momento para o outro, caminhar tudo de modo diverso e melhor. Esse sonho desvaneceu-se. O marxismo alimentou uma esperança: otimismo antropológico exasperado, sonho de que a sociedade, pela revolução proletária, caminharia aos

³³⁸ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n°31.

³³⁹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 26-29.

sobressaltos. O marxismo é, para Bento XVI, uma esperança que se reveste de sonho, mas que desemboca em ilusão³⁴⁰.

Tal como indicado no ponto 4.1, também aqui é fundamental perceber a relação entre o pensamento do teólogo Joseph Ratzinger e do Papa Bento XVI para abordar com precisão a dialética entre a caridade e a justiça. Na verdade, num pontificado em que o Papa lançou livros como teólogo, torna-se um imperativo estabelecer paralelos entre a sua teologia e o seu magistério papal. Para tal empreendimento, é necessário compreender as impressões que o teólogo Ratzinger teve do avanço do marxismo³⁴¹.

Nos anos em que lecionava na Universidade de Tübingen (1966-1969), Joseph Ratzinger assistiu uma mudança de paradigma ideológico: desmoronava o existencialismo, que tinha o seu centro em Heidegger. Erigia-se o marxismo como referência dominante. O que ele qualifica de “tentação marxista”³⁴² tinha, agora, na Faculdade de Teologia, não um baluarte de oposição, mas um verdadeiro “centro ideológico”³⁴³. O seu ponto de vista em relação ao que estava a acontecer pode esclarecer-se no que se segue:

“Na minha cristologia, eu tentei combater a redução existencialista, e aqui e acolá – especialmente na doutrina sobre Deus, que eu deveria apresentar em breve – tinha até colocado uns contrapesos, derivados do pensamento marxista, o qual, devido à sua raiz judaico-messiânica, não deixa de conter também temas bíblicos. Mas a destruição da teologia, como então aconteceu, pela politização no sentido do messianismo marxista, era muito mais radical, exatamente porque baseava-se na esperança bíblica, mas agora a

³⁴⁰ Cf. *Ibidem*, nº 27-28.

³⁴¹ Cf. Ildefonso CAMACHO LARAÑA, “Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión”, *Revista de fomento social* 64 (2009), 631-632.

³⁴² J.RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, 116.

³⁴³ *Ibidem*, 117.

invertia pelo fato de que o fervor se conservava, mas eliminava-se Deus, substituindo-o pela ação política do ser humano”³⁴⁴.

Com base no trecho acima infere-se que o cristianismo e o marxismo estão próximos em seu ponto de partida: o messianismo judaico. Os dois caminhos, porém correm em direções opostas: o cristianismo vê a salvação em um indivíduo, Jesus, enquanto a salvação marxista está em uma coletividade, o proletariado, que se põe a lutar contra a classe dominante. No prefácio à reedição de 2000 da obra *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Joseph Ratzinger não hesita em tratar o marxismo como “fé marxista”, ou, ainda, como “doutrina marxista da salvação”³⁴⁵. E chama-o também de “a forma mais atuante do ateísmo”³⁴⁶.

A partir do pensamento acima pode perceber-se a constatação de Bento XVI segundo a qual houve ocasiões em que a justiça foi vista e apresentada como um caminho paralelo, uma alternativa ou então uma possibilidade da caridade, algo voluntarista que se poderia assumir ou não. Com efeito, argumenta o Papa, a Doutrina Social da Igreja acentua que a justiça é uma componente intrínseca da caridade, é sua medida mínima³⁴⁷.

Na teoria social, como já esboçado, a definição de justiça está restrita ao direito legal, com ênfase nos direitos individuais, com forte influência da concepção aristotélica,

³⁴⁴ *Ibidem*, 117.

³⁴⁵ Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 11.

³⁴⁶ *Ibidem*, 81.

³⁴⁷ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28-29.

retomada por São Tomás de Aquino, a partir dos diversos tipos de justiça. Por isso, para compreender a pertinência da justiça e caridade na ótica da encíclica em discussão exige-se a procura dos seus fundamentos escriturísticos.

De acordo com José Luíz Sicre, a Sagrada Escritura utiliza, no Antigo Testamento, a palavra *mishpat* (direito), para designar a ordem justa da sociedade. Esta é sempre acompanhada da palavra *sedáqâ* (justiça), que é a obrigação moral do direito em sentido subjetivo, interno, que torna possível viver o direito³⁴⁸. Deus se revela no Antigo Testamento como aquele que viu a miséria de seu povo e ouviu o seu clamor, descendo para libertá-lo (Ex 3,7-8) e, por isso, essa experiência libertadora se constituiu o centro da fé do povo de Israel (Dt 26, 5-9), e o paradigma da pregação dos Profetas, que tentam reorientar a vida do povo em direção à justiça, pois, para conhecer a Deus, é necessário praticá-la. Os profetas proclamam sem cessar o direito do pobre. Eles acentuam não o direito do possuidor, mas sim o dos que nada possuem. Portanto, a justiça não consiste somente na obrigação moral de dar ao outro o que lhe pertence: é também dar algo a quem nada possui, socorrer as necessidades do estrangeiro, da viúva e do órfão. É a partir dessa compreensão que são feitas advertências muito sérias às lideranças do povo (Am 5,24; Is 1,17; Jr 22,3). Eles condenam ainda aqueles que têm riquezas aproveitando-se inclusive da religião. O discurso dos profetas fundamenta-se no fato de que, se não é respeitado o direito dos pobres, de nada valem as orações, as peregrinações, as assembleias (Am 5,21-25; 8,4-8; Is 1,11-17; Jr 7,3-7)³⁴⁹.

³⁴⁸ Cf. J. Luíz SICRE, *A justiça social nos Profetas*, 600.

³⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 615-18.

No Novo Testamento, a mensagem de Jesus seguiu a linha profética. As seguintes semelhanças podem ratificar a afirmação acima: a sensibilidade pelo tema da desigualdade (Lc 16,19-31; Mt 25,31ss), põe-se do lado dos mais fracos e excluídos da sociedade, condena de forma taxativa a riqueza mal adquirida pois distorça a mensagem do evangelho (Mt 6,24; 13,22)³⁵⁰.

Em *Deus caritas est* acentua-se a mensagem do Novo Testamento: não se pode amar verdadeiramente a Deus se não se vê a necessidade do outro (1Jo 5,20), pois a fé sem obras de justiça para com os necessitados é morta em si mesma (Tg 2, 14-18). Buscar em primeiro lugar o Reino e a sua justiça tornou-se um imperativo para os discípulos de Jesus (Mt 6,33). Aqui se evidencia a complementaridade das duas realidades na ordem social: a caridade implica a justiça; a justiça, sem a caridade é insuficiente, sendo que a justiça é o objetivo da política³⁵¹. Em *Caritas in veritate*, reforça-se a dialética justiça-caridade ao se considerar que: “a justiça não só não é alheia à caridade, não só não é um caminho alternativo ou paralelo à caridade, mas é ‘inseparável da caridade’”³⁵². É importante realçar aqui que a ação em prol da justiça não é somente ética, mas, à luz da fé, torna-se *locus theologicus*, uma vez que contribui para o crescimento do Reino presente misteriosamente desde já na história humana: Reino de verdade e de vida, Reino de santidade e de graça, Reino de justiça, de amor e de paz³⁵³. Ele vai se antecipando parcialmente na história quando o bem comum é

³⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 622.

³⁵¹ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 28.

³⁵² BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 6. Veja-se também: PAULO VI, *Populorum progressio*, nº 22.

³⁵³ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 39.

buscado em tudo e acima de tudo. Por isso, uma reflexão sobre caridade e justiça deve incidir também no conceito de bem comum,

Tanto em *Deus caritas est* assim como em *Caritas in veritate* o bem comum é analisado como realização da justiça e do *agapê*. Dito por outras palavras, o conceito de bem comum é apresentado no magistério de Bento XVI como finalidade da ação política e realização concreta da justiça e da caridade³⁵⁴. O princípio do bem comum, tal como aparece nas duas encíclicas deve ser entendido a partir da Doutrina Social da Igreja. Aqui, ele é exposto a partir de dois aspetos, complementares entre si. Por um lado, este conceito tem uma conotação personalista, enfatizando o conjunto de condições sociais que favorecem o pleno desenvolvimento da pessoa, tal como aparece no magistério de Pio XII, repetindo-se na *Mater et Magistra* e sendo assim assumido na *Gaudium et Spes*³⁵⁵; por outro, vem ligado à questão dos direitos humanos, tal qual aparece na *Pacem in Terris* e na *Centesimus Annus*³⁵⁶.

Como ficou acima indicado e aqui se ressalta, em *Caritas in veritate* se estabelece a correlação entre a justiça, a caridade e bem comum: “A justiça é intrínseca à caridade, pois não se pode dar ao outro do que é próprio, sem antes dar-lhe o que é de direito”³⁵⁷. Decorrente a isso, vem o empenho pelo bem comum, uma vez que não se pode amar o próximo sem se empenhar eficazmente em ações que deem respostas às

³⁵⁴ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº28. Veja-se também: BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 7.

³⁵⁵ Cf. JOÃO XXIII, *Mater et Magistra*. Veja-se também: *Gaudium et Spes*, n. 74.

³⁵⁶ Cf. JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, n. 60. Veja-se também: JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus*, n. 47.

³⁵⁷ BENTO XVI., *Caritas in veritate*, nº 6.

suas necessidades reais³⁵⁸. É relevante a correlação acima referida, porque, em geral, essas realidades são consideradas de forma estanque e, por vezes, reducionista. Assim, compreendido em ligação com esses outros elementos, o bem comum passa de conceito ético-social para uma dimensão teológica, pois se torna realização concreta da caridade, já que ele é resultado de um amor que procura dar respostas às necessidades reais do próximo³⁵⁹.

A efetivação do bem comum na sociedade humana além de ser uma exigência da fé exige também a participação do crente em vista do exercício da cidadania e da aplicação da justiça social em todos os níveis³⁶⁰. A participação pede que o cristão leigo intervenha nas tarefas governativas, exercendo a sua cidadania e colaborando na transformação da sociedade. Esta é uma forma de atuar efetivamente na construção do Reino de Deus desde já. Com a participação viva e ativa, expressa-se, de forma inequívoca, o vigor da democracia, tal como a entende o pensamento o Concílio Vaticano II. E tomar consciência da necessária participação na política enquanto cidadãos responsáveis pelo bem comum deve ser uma tarefa prioritária da educação para a democracia³⁶¹.

Dentro da missão do cristão leigo, o compromisso sociopolítico assume um papel particular e não pode ser deixado por outros; dito por outras palavras, o cristão leigo não deve se furtar a ocupar cargos públicos, porque o seu exercício pode ser um

³⁵⁸ Cf. *Ibidem*, nº 6.

³⁵⁹ Cf. *Ibidem*, nº 6-7.

³⁶⁰ Cf. PAULO VI, *Octogesima Adveniens*, nº 22. Veja-se também: *Gaudium et Spes*, nº 9; JOÃO PAULO II., *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 44 e JOÃO PAULO II, *Laborem Exercens*, nº 25.

³⁶¹ Cf. *Apostolicam Actuositatem*, nº 14.

grande serviço prestado ao bem comum, ao mesmo tempo em que abre caminhos para o Evangelho no meio da política, transformando com a sua ação solidária e profética as estruturas sociais³⁶². No meio das realidades temporais, o cristão leigo é chamado a levar o fermento do evangelho, vivendo virtudes sociais, o espírito de justiça, a sinceridade, a amabilidade e a fortaleza de ânimo. Enfim, ele deve assumir de um modo direto e próprio a construção da realidade social, trazendo-a cada vez mais próxima aos valores do Evangelho e à luz da utopia do Reino de Deus³⁶³. Isto significa que os crentes devem esforçar-se para estabelecer uma sociedade justa e humana, sendo que a justiça não substitui a caridade e vice-versa. Ambas se complementam.

Em *Caritas in veritate* a caridade é apresentada como uma força que impele os cristãos a se empenharem³⁶⁴ na causa da justiça e da paz, sendo que tal caridade tem a sua origem em Deus, sendo a mesma apresentada como a via mestra do compromisso social cristão. Resgata-se, assim, a dimensão política da caridade, que fora acentuada por Pio XI sob o nome de caridade social³⁶⁵.

Nesse sentido, é importante o título da encíclica, que relaciona caridade e verdade³⁶⁶. A verdade se expressa na fé pessoal e comunitária no Deus bíblico, que estabeleceu um diálogo com seu povo, ouviu o seu clamor e desceu para libertá-lo (Ex 3, 7-8). Se a caridade não é exercitada à luz dessa verdade, ela se torna uma reserva de bons sentimentos, sem nenhuma incidência prático-política. Refere-se que a

³⁶² Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 29.

³⁶³ *Apostolicam Actuositatem*, n° 4.

³⁶⁴ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 2.

³⁶⁵ Cf. PIO XI, *Quadragesimo anno*, n° 57, 58, 71, 74, 88, 101, 110 e 126.

³⁶⁶ Cf. Ildefonso CAMACHO LARAÑA, “Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión” “Dossier, caritas in veritate”, 634.

contribuição do magistério de Bento XVI é de grande importância porque resgata essa dimensão da caridade e a articula com outras facetas da vivência social. Assim, a caridade torna-se elemento organizador da vida em sociedade, tão importante para o pensamento de Bento XVI, desdobrando-se em suas exigências de justiça e bem comum.

4.7. O serviço da caridade na Igreja e seus responsáveis

Como abordado anteriormente, é missão dos cristãos leigos, como cidadãos do Estado participar numa forma consciente na vida pública para a edificação do bem comum, pois como enfatiza a *Deus caritas est*, o Homem além de justiça, terá sempre necessidade do amor³⁶⁷. A encíclica faz notar porém que é toda a Igreja que é sujeito do serviço da caridade, pois esta é a sua missão íntima. Isto significa que ninguém se pode eximir do serviço da caridade. Os bispos, enquanto pastores das suas Igrejas a viver conscientemente esta missão; “são eles que assumem o programa indicado nos Atos dos Apóstolos (At. 2, 42-44)”³⁶⁸.

O n° 195 do Diretório para o ministério pastoral dos Bispos *Apostolorum Successores* de 2004 é a conjugação do Decreto *Christus Dominus*, no seu número 16 com o Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n° 9. O documento ensina que o Bispo Diocesano é exemplo de caridade para todos os fiéis³⁶⁹. Na sua qualidade de sucessor

³⁶⁷ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, 28.

³⁶⁸ *Ibidem*, n° 32.

³⁶⁹ Cf. CONGREGAÇÃO DOS BISPOS, Diretório para o ministério pastoral dos Bispos *Apostolorum Successores*, 2004, n° 194.

dos apóstolos e enquanto ministro número um da caridade, o Bispo diocesano exerce a diaconia que os apóstolos exerceram.

Além da figura do Bispo, a *Deus caritas est* fala de outros “agentes” na prática da caridade, são os colaboradores do Bispo. Embora, o Papa não apresente uma lista discriminatória de tais colaboradores urge necessário, neste estudo, referir que entre os colaboradores, estão os presbíteros e os diáconos. Segundo Gottfried Hammann, o ministério da caridade é obrigação para todos os fiéis católicos³⁷⁰. Em primeira linha, porém, estão os diretos colaboradores do bispo diocesano, os presbíteros e diáconos. Essa obrigação é teológica e jurídica. Ela enquadra-se na participação efetiva do múnus pastoral do bispo. Esta ideia enquadra-se na Constituição dogmática *Lumen Gentium* que embora não trate explicitamente da caridade no âmbito específico da atividade sacerdotal, se refere, contudo, aos presbíteros como primeiros cooperadores e representantes do bispo diocesano nas comunidades locais de fiéis³⁷¹.

Para todos, Bispo e colaboradores a encíclica indica dois critérios para o desempenho da atividade caritativa: a urgência do amor (2Cor 5, 14), uma urgência que deve ser expressão de gratidão por amor recebido³⁷² e, o critério da fé: “No serviço da caridade não se devem inspirar nas ideologias do melhoramento do mundo, mas deixarem-se guiar pela fé que atua pelo amor”³⁷³. Aqui pode inferir-se que, na linha da encíclica em referência, são estes critérios acima que marcam diferença entre os atores sociais descritos na teoria social e os responsáveis do serviço da caridade na Igreja,

³⁷⁰ Cf. G. HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie*, 21.

³⁷¹ Cf. *Lumen Gentium*, nº 28.

³⁷² Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 33.

³⁷³ *Ibidem*, nº 31.

denominados neste estudo por “agentes da pastoral social”. Para a vida cristã, a caridade é compromisso de fé.

A questão da fé e do amor foi uma temática cara a Joseph Ratzinger. Para o teólogo, a fé é inseparável do amor. A fé cristã, como possibilidade de uma verdadeira existência humana, expõe o amor como a sua real força dinamizadora: “A fé sempre está ao lado do amor”³⁷⁴. Mais: “É cristão quem tem o amor. Esta é a resposta simples à pergunta sobre o caráter do cristianismo”³⁷⁵. Com base nas afirmações pode perceber-se o argumento segundo qual: “A opção fundamental da vida cristã é, portanto, crer no amor de Deus; não reside numa opção ética ou numa grande ideia, mas no encontro com uma Pessoa, Jesus Cristo”³⁷⁶.

De acordo com Ratzinger a humanidade inteira vive do ato de amor de Cristo. Ele faz com que a atitude da fé tenha sentido e faz que o homem reconheça a sua insuficiência. Ele convida a cada um e a todos a viverem na fé e a testemunharem o amor. Assim, é possível entender que “a fé está presente no amor, e só ela pode conduzir o amor à redenção, porque o nosso próprio amor seria insuficiente, como uma mão aberta que se estende para o vazio”³⁷⁷. Assim, ser cristão é viver na comunidade dos que crêem vivendo para os outros. Ser cristão é colocar-se, na obediência a Deus, a serviço dos outros. Não há fé sem doação. A fé exige sempre abertura, disponibilidade e liberdade. A fé não é algo que se realiza somente entre um indivíduo e Deus. Portanto, “ser cristão é essencialmente, e em primeira linha, a libertação do egoísmo daquele que

³⁷⁴ Joseph RATZINGER, *O Novo Povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1974, 292.

³⁷⁵ *Ibidem*, 291.

³⁷⁶ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 1

³⁷⁷ J. RATZINGER, *O Novo Povo de Deus*, 327.

vive só para si e o mergulho na grande orientação básica do estar à disposição dos outros”³⁷⁸.

De acordo com Joseph Ratzinger a mensagem do amor é libertadora, mas também algo de extremamente atormentador. O ser humano vacila na prática do amor, carrega o peso do egoísmo, um pouco de auto-satisfação e de lembrança do próprio eu. Não consegue cumprir os seus desígnios de amor puro e total doação ao outro. O egoísmo é a força de antítese ao amor: “o pecado é um refúgio que o indivíduo quer encontrar em seu próprio egoísmo. [...] O pecado é a absolutização do ‘eu’ no egoísmo individual e no egoísmo coletivo”³⁷⁹.

A fé cristã sustenta que o próprio Deus derramou o seu amor em superabundância sobre a humanidade. Assim explica Ratzinger:

“A fé é aquele ponto no amor que o identifica realmente como amor; ela consiste em vencer a presunção e a auto-satisfação dos que se acham suficientes e afirmam: já fiz tudo, já não preciso de qualquer ajuda. Só uma fé assim põe fim ao egoísmo, a verdadeira antítese do amor. Desta forma, a fé está presente no amor verdadeiro; ela é, simplesmente, aquele momento do amor que o conduz verdadeiramente para si próprio: a fraqueza daqueles que não insistem na sua própria capacidade, mas que sabem ser presenteados e necessitados”³⁸⁰.

Daqui percebe-se então a advertência de Bento XVI em relação a todos os cristãos e em particular para os “agentes da caridade”, a necessidade da fé, “daquele encontro com Deus em Cristo que suscite neles o amor e obra o seu íntimo ao outro, de tal modo que para eles, o amor ao próximo [...] seja resultante da sua fé que se torna

³⁷⁸ Joseph RATZINGER, *Do sentido de ser cristão*, Estoril: Principia Editora, 2009, 54.

³⁷⁹ *Ibidem*, 54.

³⁸⁰ *Ibidem*, 71-72.

operativa pelo amor”³⁸¹. Assim, a caridade surge como exigência evangélica, compromisso de fé e desafio pastoral. Neste sentido, as ações caritativas de uma pastoral diocesana devem ser entendidas no âmbito da fé e analisadas à luz da mesma. E isto não significa eximir-se da razão, antes pelo contrário. Como realça Joseph Ratzinger, a razão que quer dar razão aquilo que existe, exercitada até ao fim, abre-se ao estupor diante do mistério, onde habita o Outro, que quem crê reconhece como o Deus, ao mesmo tempo soberano e próximo. O único Deus ao qual quem crê se confia é, portanto, o mistério do mundo, o sentido último da vida e da história, a razão irrefutável para desconfiar da miopia de tudo o que é penúltimo, o fundamento em relação ao qual se experimenta “atenção entre poder absoluto e amor absoluto, entre a incomensurável distância e a estreitíssima proximidade”³⁸².

Assim concebida, a fé não é uma obediência cega, mas sim uma resposta consciente e conseqüente ao amor de Deus. E dar uma resposta consciente é, na perspectiva de Bento XVI, dar espaço ao amor de Deus e tornar-se participante da sua caridade³⁸³, o que significa: “deixar que Ele viva em nós e nos leve a amar com Ele, n’Ele e com Ele”³⁸⁴. Uma fé vivida deste modo transforma-se, em seu entender, numa fé que atua pelo amor (Gl 5, 6)³⁸⁵, que é resposta, mas também dom. Daqui percebe-se a sua convicção ao declarar que: “a existência cristã consiste num subir contínuo ao

³⁸¹ BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 31.

³⁸² J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 107.

³⁸³ BENTO XVI, *Mensagem para Quaresma de 2013*, § 2.

³⁸⁴ *Ibidem*, § 2.

³⁸⁵ *Ibidem*, § 2.

monte do encontro com Deus e depois voltar a descer, trazendo o amor e a força que daí derivam, para servir os nossos irmãos e irmãs como o próprio amor de Deus”³⁸⁶.

A fé, além de ser dom de Deus, que “faz reconhecer os dons que Deus bom e generoso nos confia”³⁸⁷, também impulsiona a agir na caridade³⁸⁸. Ademais, “a caridade sem fé seria um sentimento constantemente à mercê da dúvida. Fé e caridade reclamam-se mutuamente, de tal modo que uma consente à outra realizar o seu caminho”³⁸⁹.

4.8. Continuidades e discontinuidades entre a teoria social e a teologia de Ratzinger-Bento XVI

Como último ponto desta parte, é inevitável enfrentar a questão das continuidades e discontinuidades entre a teoria social e a teologia Ratzinger-Bento XVI. Na sua abordagem à hermenêutica do “amor ao próximo”, Luc Boltanski busca na tradição cristã uma compreensão do laço social fundado na gratuidade pura. Como ficou refletido no capítulo dois, ao recorrer à tradição cristã, o autor acima indicado construiu um “tipo puro” de ação (no sentido weberiano), o amor-*agapê*, muito apoiado na exegese da obra clássica de Ceslas Spicq. Não recorreu, no entanto, a qualquer texto da tradição e do magistério romano. Estes textos são decisivos enquanto releitura da tradição caritativa eclesial e sua fundamentação teológica, em ordem à constituição de critérios para a ação. No seu magistério, Bento XVI considera que a caridade, a justiça e a diaconia estão intimamente relacionados, na medida em que se conjugam na

³⁸⁶ BENTO XVI, Mensagem para Quaresma de 2013, § 2

³⁸⁷ *Ibidem*, § 3.

³⁸⁸ *Ibidem*, § 4.

³⁸⁹ BENTO XVI, *Porta Fidei*, n° 14.

construção do bem comum. De facto “ama-se tanto mais eficazmente o próximo, quanto mais se trabalha em prol de um bem comum que dê resposta também às suas necessidades”³⁹⁰.

O amor, o *agapê* cristão é essencial na vida da Igreja, de tal modo que o serviço da caridade deve estar ao lado do dever de anunciar a Palavra de Deus e de celebrar os sacramentos. Assim, para a Igreja, a caridade não pode ser entendida como uma ação isolada, sob a forma de assistência social, para atender as necessidades emergentes, mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável de sua própria essência³⁹¹, reportando à palavra de Jesus dirigida aos seus discípulos na véspera de sua paixão: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13, 35). As implicações da caridade para a construção da sociedade são compreendidas através de ações concretas, ou seja, situam-se na ordem prática, não se remetendo a considerações de ordem teórica. A caridade cristã deve penetrar a vida toda dos fiéis, sendo propriamente o que os distingue de outros atores sociais, não somente em sua vida pessoal, mas também profissional, económica e política. Assim, o serviço da caridade, em ordem à instauração da justiça, que ele reputa como objeto da política, é da competência dos leigos.

Na encíclica *Deus caritas est* pode compreender-se que a caridade, enquanto amor-*agapê*, é revestida de uma dimensão de transcendência e do carácter de dever: o amor ao próximo deve ser da mesma natureza daquele que se dá a Deus³⁹². Isto implica

³⁹⁰ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 7.

³⁹¹ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n° 25.

³⁹² Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 16.

que o amor de Deus se faz presente no mundo e o fruto, de quem é amado por Ele e se reconhece como Filho, é a caridade. Neste sentido, mergulhado no amor de Deus, o cristão é chamado a viver esse mesmo amor no relacionamento com o próximo.

O caráter de dever da caridade, permite vislumbrar que a prática da mesma não é um serviço privilegiado para alguns na comunidade cristã; é um dever de todo o crente. Daqui resulta que o cristão não pode ser um mero espectador da pobreza e miséria do seu próximo: as tristezas e angústias dos que sofrem são as tristezas e angústias dos discípulos de Cristo³⁹³. Ignorar o pobre, comportar-se com indiferença perante a imensa multidão de famintos, mendigos, desabrigados, sem assistência médica e sepultados sem esperança de um futuro melhor, significa assemelhar-se ao rico glutão, que fingia não conhecer as necessidades de Lázaro, o mendigo à sua porta³⁹⁴.

Na teologia de Ratzinger-Bento XVI aponta-se a fé como elemento decisivo para a eficiência da prática da caridade. Ela deve ser tomada como critério fundamental que impulsiona toda a vida do cristão. Trata-se da fé em Deus, isto é, o encontro com Deus em Cristo; uma fé que não é uma obediência cega, mas sim uma resposta consciente e consequente ao amor de Deus. E dar uma resposta consciente é, na perspectiva de Bento XVI, dar espaço ao amor de Deus e tornar-se participante da sua caridade³⁹⁵, o que significa: “deixar que Ele viva em nós e nos leve a amar com Ele, n’Ele e com Ele”³⁹⁶. Uma fé vivida deste modo transforma-se, em seu entender, numa fé que atua pelo amor

³⁹³ Cf. *Gaudium et Spes*, nº 1.

³⁹⁴ Cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 42.

³⁹⁵ Cf. BENTO XVI, *Mensagem para Quaresma de 2013*, § 2.

³⁹⁶ *Ibidem*, § 2.

(Gl 5, 6)³⁹⁷, que é resposta, mas também dom. Daqui percebe-se a sua convicção ao declarar que: “a existência cristã consiste num subir contínuo ao monte do encontro com Deus e depois voltar a descer, trazendo o amor e a força que daí derivam, para servir os nossos irmãos e irmãs como o próprio amor de Deus”³⁹⁸.

A fé, além de ser dom de Deus, que “faz reconhecer os dons que Deus bom e generoso nos confia”³⁹⁹, também impulsiona a agir na caridade⁴⁰⁰. Ademais, “a caridade sem fé seria um sentimento constantemente à mercê da dúvida. Fé e caridade reclamam-se mutuamente, de tal modo que uma consente à outra realizar o seu caminho”⁴⁰¹.

Na encíclica *Deus caritas est*, Bento XVI considera que a fé e a caridade são dois dons de Deus e duas atitudes que se entrelaçam na vida do cristão, cuja origem está em Deus e cuja meta também o é, “envolvendo aqueles com quem vivemos, de modo a olhá-los e tratá-los com os olhos e o coração de Cristo”⁴⁰².

Isto significa, então, que os responsáveis do serviço caritativo na Igreja, porque exercem a caridade deveriam deixar-se guiar pela fé que atua pelo amor, isto é, deveriam “ser pessoas movidas antes de mais nada pelo amor de Cristo, pessoas cujo coração Cristo conquistou com o seu amor, nele despertando o amor ao próximo. O critério inspirador da sua ação deveria ser a afirmação presente na II Carta aos Coríntios: ‘O amor de Cristo nos constrange’ (5, 14)”⁴⁰³.

³⁹⁷ Cf. *Ibidem*, § 2.

³⁹⁸ BENTO XVI, Mensagem para Quaresma de 2013, § 2.

³⁹⁹ *Ibidem*, § 3.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibidem*, § 4.

⁴⁰¹ BENTO XVI, *Porta Fidei*, n° 14.

⁴⁰² BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 39.

⁴⁰³ *Ibidem*, n° 33.

Quando a fé chega a ser conseqüente, produz a caridade, o verdadeiro amor. Assim, a prática da caridade por parte da Igreja é o lugar de atuação de Deus na história. E isso, segundo Bento XVI, pressupõe a fé, a confiança, a esperança; que Deus seja o protagonista e n'Ele se encontrem o ser humano e o mundo; que se confronte a prática da caridade com a ação de Deus e com a revelação⁴⁰⁴.

Neste sentido, portanto, a prática do autêntico amor, precisa da fé, para ir mais longe, e para ir até ao fim. Na verdade, é “em virtude da fé, que podemos reconhecer, naqueles que pedem o nosso amor, o rosto do Senhor. Sustentados pela fé, é que podemos olhar com esperança o nosso serviço no mundo”⁴⁰⁵. À pergunta, como seria possível, sem a fé, amar aquele que não me é simpático, amar aquele que nem sequer conheço, encontra aqui uma resposta. Só pela fé, só “a partir desse encontro íntimo com Deus, é que posso amar, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer. Só pela fé, amo os que Jesus ama; só pela fé, aprendo a ver o outro, já não somente com os meus olhos e sentimentos, mas segundo a perspectiva de Jesus Cristo”⁴⁰⁶.

Nesta linha de pensamento, pode dizer-se que a constatação segundo a qual “não importa a fé, o que importa é o amor ao próximo”, conduziria a prática da caridade a uma espécie de “filantropia social”, isto é, um amor voluntarioso à causa da pessoa humana. Sendo assim, o cristianismo e a Igreja, só interessariam mesmo, enquanto instituições promotoras do desenvolvimento humano, moral, social ou cultural. Aqui

⁴⁰⁴ Cf. *Ibidem*, nº 19, 20.

⁴⁰⁵ BENTO XVI, *Porta fidei*, 14.

⁴⁰⁶ BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 18.

estariamos “mais preocupados com as consequências sociais da fé, do que com a própria fé”⁴⁰⁷. Fora da fé, as obras perdem a dimensão que merecem: a de serem obras de Deus.

É fundamental referir aqui também que “a fé sem obras está morta” (Tg 2,17). Com esta referência neotestamentária, na *Deus caritas est*, Bento XVI sublinha que o amor é a expressão mais concreta e real da fé, pois só a prática do amor, com as suas obras, dá um sinal claro de quanto, e até onde, Cristo conquistou o coração do crente; de quanto ele o moveu até ele e o comoveu, voltando-se mais para os outros. Isto, no fundo, quer dizer: “só a minha disponibilidade para ir ao encontro do próximo e demonstrar-lhe amor, é que me torna sensível também diante de Deus”⁴⁰⁸. Ou, dito ainda de modo mais simples e direto: “a fé sem a caridade não dá fruto”⁴⁰⁹.

Com base no que ficou acima conferido, pode inferir-se que a caridade, mais do que uma lógica de ação, é a motivação que impele as pessoas a agir em função do outro que é próximo, sem esperar nenhum tipo de retorno. Isto significa que a caridade é anterior a qualquer atividade praticada. Na verdade, como considera Henrique Joaquim, “para que a caridade, enquanto amor-*agapê*, seja reconhecido é necessário que seja conhecido através da prática, não como seu resultado ou fim, mas enquanto seu qualificante”⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ BENTO XVI, *Porta fidei*, nº 2.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, nº 18.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, 14.

⁴¹⁰ H. JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 265.

5. ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO

5.1. Método da correlação

Depois de explorada a problemática teórica, e antes de avançar para os resultados da investigação de terreno, importa caracterizar os recursos metodológicos mobilizados para a pesquisa.

A reflexão teológica sobre a ação da Igreja, tradicionalmente conhecida por teologia pastoral, desenvolveu-se densamente depois do Vaticano II. De facto, com este concílio, crescem os estudos prático-teológicos e as ações eclesiais ganham novo impulso, devido a uma renovada compreensão da Igreja como Povo de Deus. Dito por outras palavras, no período pós-conciliar a teologia prática move-se no universo do que acontece; articula a sua reflexão em diálogo com o dado revelado, teologicamente entendido; formula objetivos; tem em conta as Escrituras e a Tradição e entra no campo dos imperativos cristãos, mediante propostas operativas.

Um aspeto importante que merece referência é a interdisciplinaridade. Pela evolução significativa que esta regista após o Vaticano II, chega-se à conclusão que, sem as ciências humanas, dificilmente se podem examinar os mecanismos inerentes às práticas pastorais. Em concreto, percebeu-se que, em cada momento histórico, é preciso pôr em relação a prática eclesial, a teologia e as ciências humanas. Neste sentido, passou-se do plano de uma disciplina que visava a transmissão de um saber prático (dir-

se-ia “profissional”), para a edificação de uma outra que beneficia do mesmo estatuto teológico das restantes disciplinas teológicas. De acordo com José da Silva Lima, a tarefa da teologia prática era de oferecer ferramentas ao pastor para o bom desempenho das suas funções, tendência que se verificava quer do lado católico quer do lado protestante⁴¹¹. A teologia prática foi, e continua a ser, frequentemente chamada teologia pastoral, como se a ação pastoral se circunscrevesse apenas ao trabalho do pastor. Apesar deste *status quo*, Don Browning considera que a ação pastoral vem, cada vez mais, sendo entendida como a ação da comunidade da Igreja, ou os atos dos crentes. Neste sentido, a teologia prática é a interpretação da mensagem cristã na ação da comunidade da Igreja⁴¹².

Tendo em conta o caráter teológico prático desta investigação, recorreu-se ao método de correlação, privilegiando a formulação de Paul Tillich, fazendo apelo a metodologia de cariz qualitativo, com o objetivo de compreender os fenómenos que ocorrem no terreno em estudo. Para o efeito, foi utilizada uma estratégia abductiva, com a finalidade de analisar os sentidos construídos pelos próprios agentes da pastoral social, através dos seus discursos sobre a prática diária do serviço caritativo, assim como as lógicas de ação e os critérios teológicos que lhes são subjacentes.

O método de correlação é o que Paul Tillich (1886-1965) define como o mais importante da sua *Teologia Sistemática*. Segundo o autor, o termo correlação pode ser usado de três modos: correspondência de dados (como em estatística); interdependência

⁴¹¹ Cf. José da Silva LIMA, *Teologia Prática Fundamental: «fazei vós, também»*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009, 278.

⁴¹² Cf. Don BROWNING, *A Fundamental Practical Theology*, Minneapolis, Augsburg: Fortress 1991, 4-8.

lógica de conceitos (relações polares); e interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. Este método expõe a relação entre Filosofia e Teologia: “O método da correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua”⁴¹³.

Optou-se, pois, pelo método da correlação porque ele oferece hipóteses hermenêuticas, as quais decorrem do facto de não se tratar de uma simples reedição da *analogia entis*, traduzida para a linguagem moderna. A “correlação” aponta para outra direção. Em primeiro lugar, fala-se de uma relação. Não se trata de discursos paralelos, nem de realidades paralelas. O divino não está num outro mundo, que não seja o mundo humano; nesse sentido, não pode apenas ser identificado com o imutável, o impassível e o perfeito – no sentido de acabado. A realidade histórica não diz respeito só ao mundo sublunar. A esfera do divino está em relação com essa realidade histórica. Além disso, não é só uma relação, mas uma mútua relação, o que impede que se veja o método da correlação como um platonismo, ou uma representação mitológica da realidade. A história não é só o reflexo de ideias eternas perfeitas já pré-estabelecidas; também não é meramente resultado da ação de uma divindade caprichosa. O mundo humano é, sim, constitutivo daquilo que é a esfera do divino⁴¹⁴.

Em *Systematic Theology* (Volume I), pode compreender-se bem a herança mística que Tillich assume ao elaborar o método da correlação. Reconhece-se esta herança quando o autor aponta Santo Agostinho e o franciscanismo medieval como as

⁴¹³ Cf. Paul TILLICH, *Systematic Theology* I, Chicago: University of Chicago Press, 1951, 53-54.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*, 57.

suas referências fundamentais. Evidentemente, não se pretende aqui procurar em Tillich um entusiasta de experiências místicas. Ele refere-se à perspectiva mística num sentido epistemológico. Mas a questão é que a este princípio é inerente uma determinada visão ontológica. O método da correlação propõe um trabalho teológico de exame de uma correlação que se pressupõe ser constitutiva da própria realidade⁴¹⁵. Assim, também a epistemologia mística, de que Tillich se confessa herdeiro, prevê a mútua participação ontológica entre a esfera do mundo humano e a do divino.

É fundamental salientar aqui que Tillich não apresenta o método da correlação em confronto com o da *analogia entis* – e com razão, já que, em si, não se trata de uma contraposição, mas de uma reformulação. Ele expõe o método em forma de discussão sobre os diferentes sentidos em que correlação pode ser usada. Trata-se, pois, de modos diversos de utilizar o termo que vão implicar, também, empregos distintos do método na elaboração do trabalho teológico.⁴¹⁶

Em primeiro lugar, existe correlação entre símbolo e simbolizado. Aqui está-se próximo do método da *analogia entis*. É o nível mais simples da correlação. Os símbolos religiosos não são a própria realidade sobrenatural, e a confusão entre estas esferas é o que permite a Tillich desenvolver toda a sua reflexão crítica acerca do modo como certos símbolos são absolutizados. Contudo, simultaneamente, os símbolos têm a sua fonte na própria realidade simbolizada. Ou seja, já neste primeiro nível, o método da correlação mostra um potencial enorme de possibilidades abertas à reflexão teológica, enquanto perspectiva de “mundo” que inclui a participação entre o divino e o humano.

⁴¹⁵ Cf. Paul TILLICH, *Systematic Theology* I, 59-60.

⁴¹⁶ Cf. *Ibidem*, 60.

Em segundo lugar, há correlação entre conceitos. Paul Tillich exemplifica isso com os conceitos “Cristo/Logos”, que, para o autor, não podem ser identificados necessariamente com “Logos/Razão”. Quando se trata de conceitos, é interessante perceber que não só a co-participação entre os elementos correlacionados é importante, mas também a diferença entre eles não pode ser desprezada. Há, pois, simultaneamente, distinção e participação nos conceitos, e pode falar-se aqui dos limites da linguagem que, continuamente, se apropria de metáforas e símbolos para os construir. Eles visam uma representação o mais unívoca possível da realidade, não podendo, entretanto, nunca deixar esquecida a sua origem na história da própria linguagem.

Em terceiro lugar - e aqui se chega ao âmbito mais profundo do método - é apresentada a correlação entre “a preocupação última/fundamental do ser humano” e “aquilo com que ele está fundamentalmente preocupado”. Num primeiro momento podem distinguir-se aqui as tradicionais noções de *fides qua creditur* e *fides quae creditur* –, a fé psicológica, subjetiva, distinta do objeto de fé. E, evidentemente, esta distinção e o seu pressuposto metafísico estão aqui presentes. Todavia, esta formulação não se deve reduzir a uma reedição das expressões tradicionais. A “preocupação”, enquanto estado subjetivo, não pode, de modo algum, ser dissociada do seu objeto; ela não subsistiria, se a preocupação, enquanto facto que a inspira, não existisse. Neste sentido, a “preocupação” é a forma de estar no mundo, condição determinante da existência. A sua realidade subjetiva é percepção de uma situação que envolve a relação entre sujeito e objeto⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Cf. Paul TILLICH, *Systematic Theology* I, 12.

O método da correlação mostra aqui o seu alcance, indo bem para além de um simples carácter interpretativo. Ao tratar deste terceiro nível da correlação, o método revela a ontologia em que está baseado e, paralelamente, a incapacidade terminológica que permeia a representação conceitual. A relação de co-participação e a concomitante necessidade de distinção entre a preocupação e o seu objeto patenteiam, neste âmbito metodológico, a relação estrutural existente na contraposição entre “eu” e “mundo”, na qual o ser humano, simultaneamente, está no mundo e tem um mundo⁴¹⁸. Os dois factos não podem ser separados nem confundidos, porque, ao mesmo tempo, o ser humano é estranho ao mundo e não existe sem ele ou sem dele se apropriar.

Na introdução da *Teologia Sistemática* pode compreender-se como, para Tillich, o método da correlação vai mais longe do que uma hermenêutica técnica. Ao falar da necessidade de que a teologia se expresse de modo adequado ao tempo em que é formulada, Tillich parte de uma noção básica da hermenêutica comum. Entretanto, a caracterização deste tempo presente é reveladora da possibilidade aberta pelo método, tal como o autor o concebe: “A situação não é um contexto sócio-histórico, entendido de modo determinista como uma condição para a existência humana, tal como na modernidade fizeram o historicismo e o sociologismo”⁴¹⁹. A “situação” é um contexto, que deve ser compreendido dentro da correlação entre “eu” e “mundo”. A “situação” já é ela mesma uma interpretação. Não há um mundo objetivamente determinável, delineável por procedimentos metódicos técnicos, que nos forneceriam uma verdade

⁴¹⁸ Cf. Cf. *Ibidem*, 170.

⁴¹⁹ “The ‘situation’ to which theology must respond is the totality of man’s creative self-interpretation in a special period.” P.TILLICH, *Systematic Theology*, 4.

objetiva sobre ele, em relação ao qual a teologia deveria apresentar a sua interpretação. Ressalta-se aqui que Tillich chama a “situação” de auto-interpretação criativa. Com isso se sublinha o cunho humano da situação histórico-social em que se vive⁴²⁰.

Paul Tillich considera que as condições da existência não são nunca meras determinações, mas expressões da própria compreensão humana que se exteriorizam em formações políticas, sociais e culturais, condições que existem como interação constante entre o “eu” e o “mundo” e que não podem ser vistas simplesmente como realidades objetivas⁴²¹.

Com base no esboçado acima conclui-se que, pelo método da correlação, a teologia prática é descrita como consciência reflexiva sobre a ação eclesial. É performativa e dialética entre a análise social, a interpretação teológica da realidade e a transformação das práticas eclesiais.

José da Silva Lima valoriza o pensamento de Marc Donzé como aquele que reelabora o método em discussão. Para Lima, Marc Donzé “não preconiza outro ponto de partida diferente do método indutivo, mas propõe a correlação entre duas etapas de teor analítico e outras duas de teor preponderantemente teológico, sem que as primeiras deixem esta perspectiva de lado”⁴²². De facto, Marc Donzé propõe um método que apresenta em cinco etapas: a primeira etapa diz respeito à perceção das práticas; a segunda, à análise crítica das mesmas; a terceira, é o momento da correlação, (como fase central de todo o processo, onde se confrontam os dados da análise com a

⁴²⁰ Cf. P. TILLICH, *Systematic Theology*, 12.

⁴²¹ Cf. Paul TILLICH, *Die Socialistische Entscheidung*, In: Paul TILLICH (ed), *Gesammelte Werke*, Stuttgart: Evangelischen Verlag, 1962,234-247.

⁴²² José da Silva LIMA, *Teologia Prática Fundamental: «fazei vós, também»*, 283.

Revelação, a tradição e a história); daqui, passa-se à etapa do projeto e, por último, à etapa da verificação, que permite aferir a pertinência do mesmo⁴²³.

A partir da correlação surge algo de comparável ao método “Ver-Julgar-Agir”. O “Ver” entende-se, não como um simples falar sobre uma conjuntura, mas sim como ela é olhada, entendida e assumida. Trata-se da compreensão da realidade, utilizando-se para isto, sobretudo, as Ciências Sociais (intervenção sócio-analítica). O “Julgar” avalia pessoas, estruturas e culturas no hoje da história: acolhe-as no que têm de verdade e bem; convida a enriquecer-se com cada circunstância conhecida, estudada, discernida. A realidade assim vista é julgada à luz da fé (intervenção hermenêutica). O “Agir”, recebe e transforma; reconhece, purifica e completa. Reconhece os novos lugares teológicos e celebra-os. Estes passos do método não são compartimentos separados, mas vasos comunicantes, mutuamente relacionados, sendo precisamente aqui que se joga o papel do “avaliar”. A confrontação entre a fé e a realidade gera consequências: opções, ações, táticas e estratégias (intervenção pastoral). É um método mais usual no pós-Vaticano II, que assenta na revisão de vida próprio do movimento da Ação Católica bem patente do documento conciliar *Gaudium et Spes* e em muitos documentos do Magistério⁴²⁴.

De acordo com José da Silva Lima, em Portugal, o método “Ver-Julgar-Agir” foi uma proposta saída da “revisão de vida” da Ação Católica. Neste método “o facto de vida é o ponto de partida, o Evangelho é a referência iluminadora e o objeto é a

⁴²³ Cf. Marc DONZÉ, “Théologie pratique et méthode de corrélation”, in: Adrian M. VISSCHER (éd.), *Les études pastorales à l’université, perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa: Les Presses de l’Université d’Ottawa, 1990, 86-87.

⁴²⁴ Cf. *Ibidem*, 286-287.

conversão efetiva e a mudança. O triplo momento pode explicitar-se como ‘observação pastoral’ (ver), ‘interpretação pastoral’ (julgar) e ‘ação pastoral’ (agir)”⁴²⁵.

Da correlação passa-se para o método ”empírico-crítico”. José da Silva Lima, apresenta uma proposta metodológica empírico-crítica assente em seis etapas. A primeira consiste no relato da experiência vivida, em diálogo com o contexto, procurando a riqueza que o envolve e descrevendo-o. A segunda etapa empenha-se na atenção crítica à perspectiva e aos interesses, não absolutizando preconceitos, mas aplicando vigilância nos discursos fenomenológicos e conservando uma distância aceitável. O terceiro passo consistiria numa correlação de perspectivas dialogantes entre a cultura e a tradição cristã. O quarto passo é a interpretação do sentido e do valor, um aprofundamento daquilo que para os homens de hoje é crucial. Segue-se, na quinta etapa: uma hermenêutica da própria comunidade, com visão crítica das interpretações vividas e com outras perspectivas possíveis. O sexto passo respeita o desenvolvimento de orientações e de planos para a comunidade particular, situando em terreno concreto a ação possível para regressar a uma experiência renovada⁴²⁶.

Num segundo ângulo de compreensão deve ter-se em conta que a Teologia Prática oferece a possibilidade de criar pontes entre diferentes pontos de vista dentro da Igreja e entre a Igreja e a cultura. No entanto, ela é mais que um espaço para o diálogo entre perspectivas diferentes. O desafio principal passa por saber relacionar a teologia com os diferentes contextos sociais, de modo que se reconheçam as necessidades e realidades específicas e se proponham ações pertinentes e específicas. Esta tarefa é o

⁴²⁵ Cf. *Ibidem*, 286-287.

⁴²⁶ Cf. J.S. LIMA, *Teologia Prática Fundamental*, 290-291.

objeto da segunda parte desta investigação, e é o que, na verdade, dá nome a este trabalho. Mas antes ilustram-se os métodos e as técnicas usados na recolha de dados empíricos.

5.2. Procedimentos metodológicos

Um dos pontos principais a ser observado numa investigação é a forma como ela é conduzida, com identificação clara das técnicas empregues, para que a mesma obtenha a validação interna e externa com relação aos resultados obtidos. A fim de atender a este princípio, é aqui apresentada a metodologia de pesquisa empregue na segunda parte do presente trabalho, procurando evidenciar de forma inteligível todas as estratégias adotadas na condução da investigação.

Tendo como referência o esboçado no ponto 5.1, procurou-se entender a realidade, isto é, o contexto em que a pastoral social é desenvolvida. Isto implicou o conhecimento da situação social e eclesial da Diocese de Quelimane, dos agentes da pastoral social nela envolvidos e da sua forma de agir, com o objetivo de compreender as lógicas de ação e os critérios teológicos subjacentes à concretização da ação caritativa. Este quadro abrangente remeteu para as seguintes questões: a caridade pode ser uma lógica de ação? Existe uma relação unívoca entre aquilo que é o ensino do magistério católico sobre a caridade e aquilo que é praticado no terreno e que sobressai nos discursos dos agentes da pastoral social diocesana? É tarefa da Igreja diocesana criar desenvolvimento para erradicar a pobreza?

Estas foram questões cruciais, na medida em que um dos primeiros passos num trabalho de investigação é a elaboração de perguntas que delimitem o enfoque do

estudo. Neste sentido, o objeto desta investigação centra-se na compreensão das lógicas de ação desenvolvidas na pastoral social diocesana, nomeadamente na forma como elas concorrem, ou não, para a prática da caridade. Focaliza-se igualmente na compreensão de critérios teológicos subjacentes a toda a pastoral social. Em concreto, aplica-se aqui o tradicional método «ver-julgar-agir», que resulta do método da correlação, como acima indicado. Método este particularmente presente no magistério do episcopado da América Latina como o testemunham os documentos das assembleias de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), que reclamam a procura de alternativas para a construção de uma sociedade justa, solidária e fraterna.

Neste trabalho pretende-se, fundamentalmente, a partir do contributo das Ciências Sociais, avaliar, à luz da fé, o serviço caritativo desenvolvido por vários atores sócio-pastorais, numa diocese moçambicana, a fim de perceber a situação pastoral e social na sua globalidade, sugerindo linhas de ação teológicas que possam contribuir para o desenvolvimento de uma pastoral integrada.

Identificado o objeto deste estudo e tendo em conta as questões acima apresentadas, optou-se por uma estratégia de índole abductiva, própria das Ciências Sociais, uma vez que esta pesquisa pretende fazer uma análise que aluda ao “sentido que é dado pelos atores que orientam os seus comportamentos num contexto de racionalidades variadas em interação com os outros e que, desta forma, permita a compreensão dos processos por ele desenvolvidos”⁴²⁷. É uma técnica que, de acordo

⁴²⁷ Isabel GUERRA, *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo – sentidos e formas de uso*, Estoril: Principia, 2006, 7.

com Micheline Milot, permite compreender os fenómenos a partir daquilo que os atores expressam e pensam sobre o que realizam através da sua ação⁴²⁸.

Segundo Norman Blaikie, a estratégia abductiva remete para o entendimento da realidade social como uma construção dos atores sociais e que, como tal, não existe independentemente das suas atividades⁴²⁹. Sharan Merriam também sustenta o mesmo raciocínio, ao considerar que a pesquisa qualitativa é uma metodologia que abarca uma série de formas de pesquisa que ajudam a entender e explicar os significados de fenómenos sociais, com a menor disrupção possível do cenário natural. Ela procura perceber o fenómeno, analisando-o sob a perspetiva dos participantes, e como estes constroem a sua visão da realidade, tendo como base as suas interações individuais no seu mundo social⁴³⁰.

O emprego da estratégia abductiva, que é uma técnica de natureza qualitativa, justifica-se, assim, neste estudo pelo facto de este se fundamentar na identificação de características próprias dos agentes da pastoral social diocesana, quando inseridos no seu contexto, isto é, no exercício da caridade. O recurso ao presente método proporcionou a análise dos significados que estes (os agentes da pastoral social diocesana) atribuem às suas ações dentro dos contextos institucionais em que os mesmos convivem e constroem a sua vida. Permitiu, por conseguinte, responder às seguintes questões: Quem

⁴²⁸ Cf. Micheline MILOT, *Une religion à transmettre? Le choix des parents*, Laval: Presses de L'Université Laval, 1991, 37.

⁴²⁹ Cf. Norman BLAIKIE, *Designing social research*, Cambridge: Polity Press, 2000, 77- 81.

⁴³⁰ Cf. Sharan B. MERRIAM, *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998, 3-12.

são os agentes da pastoral social diocesana na Diocese de Quelimane? Que atividades desenvolvem? Como as desenvolvem? Quais os mundos em que situam as suas ações?

Quais os regimes que qualificam e justificam as ações dos agentes da pastoral social? A existência de diferentes regimes será uma fonte de tensões e conflitos na conjuntura da pastoral social diocesana, não permitindo a coerência das suas ações e dos princípios que os orientam? Ou, melhor dizendo, como são agenciados os diferentes princípios de legitimação para coordenar as ações em torno da construção de uma pastoral social integrada? Quais são as suas reais motivações? Quais as lógicas de ação e critérios teológicos subjacentes às suas ações? Que tipos de relações estabelecem os agentes da pastoral social diocesana entre eles? Quais as áreas em que se concretiza a pastoral social diocesana? Qual é o pensamento dos agentes da pastoral sobre o futuro da pastoral social na Diocese de Quelimane?

Como ficou acima indicado, a estratégia abdutiva é um processo em que os atores sociais podem, através da linguagem, descrever a sua vida social. Por esta razão privilegiou-se, como técnica de recolha de dados, a entrevista efetuada de tipo semiestruturada. De acordo com José Machado Pais, esta técnica é uma estratégia que implica a construção da teoria, através de uma lógica de desvendamento, com base nas atividades quotidianas e na linguagem e significados dos atores sociais, na seguinte sequência: descrição das atividades e significados, elaboração de categorias e conceitos que possam formar a base duma compreensão do fenómeno⁴³¹.

⁴³¹ Cf. José Machado PAIS, *Sociologia da vida quotidiana: Teorias, métodos e estudos de caso*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, 32-33.

Antes da recolha de dados foi necessário enunciar o referencial teórico que serviu de orientação a toda a investigação. Como exposto nos capítulos 1 a 4, este quadro epistemológico foi apresentado sob duas perspetivas: a partir da teoria social e na perspetiva da hermenêutica teológica, sendo que a primeira assentou substancialmente no trabalho de Luc Boltanski e os seus interlocutores e a segunda na hermenêutica da teologia de Joseph Ratzinger e do magistério de Bento XVI.

No âmbito deste quadro, elaborou-se a entrevista, segundo um guião apropriado, a interlocutores privilegiados, nomeadamente, Diretores da pastoral na Diocese, anteriores e atuais, Diretor da Caritas, Párocos e Superiores das Missões, responsáveis da Comissão da Justiça e Paz, Superiores e Superiores das Congregações e Institutos Religiosos, responsáveis dos movimentos apostólicos e leigos empenhados.

A partir das entrevistas procurou-se identificar, elencar e caraterizar os diferentes setores da pastoral social existentes no contexto em estudo, os grupos que atuam nesses setores, as atividades que desenvolvem, as diversas lógicas de ação e as grandezas e os valores que os norteiam. A estratégia de análise dos diferentes setores foi a de uma abordagem compreensiva, com recurso ao quadro epistemológico explorado na primeira parte. Este parece ser o método adequado para esta investigação, pois, como refere Norman Blaikie, confere a possibilidade de desenvolver e testar uma teoria, ainda que esta tenha limitações temporais e espaciais⁴³². No geral, procedeu-se a uma análise de caráter abrangente, o que se justifica, no sentido em que, como indica Isabel Guerra,

⁴³² Cf. N. BLAIKIE, *Designing social research*, 81.

“os sujeitos interpretam as situações, concebem estratégias e mobilizam os recursos e agem em função dessas interpretações”⁴³³.

Tendo em referência o trabalho de Alfredo Teixeira, considerou-se como fundamental construir um quadro compreensivo da temática, de modo a desenvolver um aprofundamento da “política de compromissos – traduzida em transacções concretas e objetos compósitos – que estabelecem entre o mundo laico da ação social e o mundo religioso da ação caritativa, política que favorece a criação de objetos compósitos, só analisáveis nos espaços intersticiais que resultam daquelas transacções”⁴³⁴. Assim sendo, procurou-se compreender como se articula o carácter compósito que descreve a ação sócio-pastoral no contexto estudado.

A compilação de materiais empíricos para a investigação obedeceu a dois critérios de registo: documentação e entrevistas. Na elaboração do projeto de estudo havia o propósito de incluir a observação como uma das técnicas na recolha de dados. Contudo, esta foi parcial, como será indicado adiante. Realça-se aqui que, num estudo como este, o emprego de diversas fontes de dados apresenta-se como um importante princípio, pois elas garantem a qualidade e a confiabilidade dos resultados obtidos⁴³⁵.

A análise dos dados recolhidos cumpriu os passos sugeridos por José da Silva Lima no método empírico-crítico. O primeiro consistiu no estudo dos relatos da experiência vivida, em diálogo com o contexto. Aqui, procurou-se descrever os setores da pastoral social na Diocese de Quelimane. No segundo passo pretendeu-se elaborar

⁴³³ I. GUERRA, *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo*, 17.

⁴³⁴ A. TEIXEIRA, “*Entre a exigência e a ternura*”, 600.

⁴³⁵ Cf. R. K. YIN, *Case Study Research. Design and Methods*, 32.

uma análise crítica à perspectiva e aos interesses dos agentes da pastoral. Para o efeito foi necessário abdicar de preconceitos e ideias formadas e, ao mesmo tempo, ler com vigilância os discursos proferidos pelos agentes da pastoral e conservar uma distância aceitável. O terceiro passo compreendeu uma correlação de concepções dialogantes entre aquilo que é o quotidiano na prática da caridade e o discurso teológico. No quarto passo foi feita a interpretação do sentido e do valor, isto é, aprofundou-se o que é essencial para as populações que habitam na Diocese de Quelimane. Na quinta etapa, o autor buscou uma hermenêutica crítica das interpretações vividas que sobressaíram nos discursos, com outras perspectivas possíveis. Finalmente, no sexto passo, respeitando o que existe e é desenvolvido, foram propostas linhas de ação para a Diocese, com o objetivo de construir uma pastoral social renovada e integrada.

Com este tipo de análise visou-se, como indica Micheline Milot, realizar uma investigação que, não se confinando à análise de aspetos gerais, permita chegar a uma proposta teórica a partir das experiências vividas pelos atores sociais. Isto significou compreender, para além da prática global da caridade, as lógicas de ação através da obtenção de dados a partir dos seus próprios discursos e ações⁴³⁶, como se apresenta na segunda parte deste trabalho.

5.3. Delimitação da pesquisa

Além da delimitação deste do período (1978-2008) foi necessário identificar os atores da pastoral social no contexto estudado, ficando a pesquisa circunscrita ao âmbito

⁴³⁶ Cf. Micheline MILOT, *Une religion à transmettre? Le choix parents*, 43-45.

do clero diocesano, das congregações religiosas e dos institutos e dos movimentos apostólicos existentes na Diocese de Quelimane. Ao todo são: três congregações masculinas: Frades Capuchinhos, Sacerdotes do Coração de Jesus (Dehonianos) e Irmãos Maristas; oito institutos femininos: Irmãs do Amor de Deus, Irmãs do Coração de Maria, Irmãs Dominicanas do Rosário, Irmãs Vitorianas, Irmãs Franciscanas Hospitaleiras, Irmãs Agostinianas, Irmãs da Nossa Senhora da Visitação, Irmãs da Pequena Família da Ressurreição; um Instituto de Leigas Consagradas e cinco movimentos apostólicos: Legião de Maria, Franciscanos da Terceira Ordem, Xaverianos, Família do Sagrado Coração de Jesus, Santo Egídio.

Das instituições acima mencionadas, a pesquisa abrangeu somente alguns membros do clero diocesano, duas congregações masculinas, Frades Capuchinhos e Sacerdotes do Coração de Jesus (Dehonianos), quatro congregações femininas, Irmãs do Amor de Deus, Irmãs Dominicanas do Rosário, Irmãs Franciscanas Hospitaleiras e Irmãs Agostinianas. Em relação aos movimentos apostólicos, todos eles entraram no estudo e os respectivos contextos foram identificados e analisados.

Feita a identificação, procedeu-se à seleção dos agentes da pastoral social capazes de verbalizar as suas condições de ação, assim como as condições do contexto em que elas ocorrem⁴³⁷. No total, obtiveram-se trinta entrevistas a atores selecionados. Como estratégia exploratória complementar, foram entrevistados 3 idosos e cinco crianças, a fim de clarificar alguns discursos dos atores ou descrever o contexto estudado. E, porque alguns dos inquiridos preferiram o anonimato, optou-se, com o

⁴³⁷ Cf. I. GUERRA, *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo*, 48.

consentimento dos que autorizaram a sua identificação, por atribuir a cada pessoa um nome fictício.

A coleta dos dados para o estudo em apreço foi efetuada em três fases. A primeira, que envolveu a pesquisa documental, observação parcial e entrevistas, decorreu no segundo semestre de 2011, a segunda, no segundo semestre de 2013 e a terceira teve lugar no primeiro semestre de 2014. É de salientar que a recolha de informações em documentos se apresentou como uma importante fonte, uma vez que, através dela, foi possível desenvolver o resgate histórico da pastoral social na Diocese de Quelimane.

Uwe Flick considera que este tipo de pesquisa fornece não só os conhecimentos que servem de pano de fundo ao campo de interesse, mas também evitam esforços desnecessários, duplicações, auxiliando na formulação de hipóteses ou identificação de problemas e orientando ainda para outras fontes⁴³⁸. Robert Yin, por sua vez, sublinha que a coleta de referências através de documentação corrobora e valoriza as informações oriundas de outras fontes de dados⁴³⁹.

Como ficou acima indicado e aqui se repete, privilegiou-se a entrevista semiestruturada. Esta é uma estratégia que significa a construção da teoria através de uma lógica de desvendamento, com base nas atividades quotidianas e na linguagem e significados dos atores sociais. Este tipo de estratégia, dentro de uma pesquisa qualitativa nas ciências sociais, como é o caso desta investigação, classifica-se como

⁴³⁸ Cf. Uwe FLICK, *Qualitative sozialforschung*, Reibek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, GmbH, 2000, 75-77.

⁴³⁹ Cf. R. K. YIN, *Case Study Research. Design and Methods*, 43.

fundamental, uma vez que, quando se trata de questões humanas, as interações entre pessoas proporcionam a melhor compreensão das percepções do entrevistado acerca do contexto a ser estudado⁴⁴⁰.

As entrevistas tiveram em média a duração de uma hora e trinta minutos, sendo que as mesmas foram agendadas e efetuadas depois de uma prévia observação. Todas elas foram gravadas. Os entrevistados mostraram-se solícitos e recetivos ao tema, respondendo às questões do pesquisador, de acordo como o guião das entrevistas. E, porque solicitaram que se melhorasse o português usado, optou-se por uma estratégia de transcrição não integral. Esta considerou-se adequada, uma vez que garante a harmonia da linguagem.

Para a satisfação dos objetivos específicos propostos pela presente pesquisa, os dados foram analisados com base no quadro teórico apresentado na 1ª parte. Interpretou-se e comparou-se a perspetiva das lógicas de ação a partir da teoria social, com a perspetiva da pastoral social vigente no contexto observado. Em suma, procurou-se compreender as lógicas de ação desenvolvidas na Igreja Diocesana e como os diferentes agentes da pastoral social podem interagir e mobilizar competências para o bem comum.

5.4. Limitações da investigação

Quando da realização de uma pesquisa, alguns fatores podem apresentar-se como incontroláveis, influenciando o transcurso e o planeamento previamente proposto

⁴⁴⁰ Cf. U. FLICK, *Qualitative sozialforschung*, 75-77.

pelo pesquisador, pelo que devem ser identificados e apresentados, como forma de preservar os resultados e a validação interna e externa da mesma pesquisa.

Na presente investigação, destaca-se, como primeiro ponto limitador da mesma, a escassez de bibliografia sobre a prática da caridade por parte dos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane. Esta revela-se quase inexistente. Problema que, de certa forma, se contornou, pois, quer agentes da pastoral com a categoria de “religiosos consagrados” quer agentes da pastoral social, na categoria de “leigos membros dos movimentos apostólicos” tinham contacto direto com os superiores e superioras das congregações e dos institutos religiosos e responsáveis dos movimentos apostólicos, respetivamente. Realça-se aqui que, em relação aos movimentos apostólicos, a documentação reduz-se a alguns relatórios das atividades realizadas.

Na elaboração do projeto para este estudo, havia o propósito de observar o terreno estudado. Este propósito não foi cabalmente satisfeito, por dificuldades financeiras. A necessidade de alojamento mostrou-se onerosa e, na ausência do necessário apoio económico, aproveitou-se a oferta de um ou dois dias, o que limitou a observação direta. Esta situação verificou-se em todas as organizações contactadas e acarretou outro constrangimento: a impossibilidade de percorrer a Diocese de Quelimane na sua totalidade. Por falta de meios financeiros e de transporte, o autor, várias vezes, chegou atrasado ao local da entrevista. Acontecia que o transporte público disponível só saía da estação depois de preenchido e, por vezes, verificavam-se avarias ao longo do percurso – note-se que a Diocese de Quelimane tem 62.557 Km² de superfície.

Numa primeira fase, houve a intenção de entrevistar o bispo que, desde a primeira hora, esteve na elaboração e execução da pastoral social na Diocese de Quelimane, no período em estudo (1978-2008), tendo-se, para tal, elaborado um guião. No entanto, este projeto não se concretizou, devido à degradação do seu estado de saúde. Veio a falecer já no decorrer da segunda parte das investigações.

Um outro fator que constrangeu a pesquisa foi a impossibilidade de realizar uma abordagem de cariz biográfico aos agentes da pastoral social diocesana, o que suscitaria um entendimento mais aprofundado dos fatores e trajetórias de vida na origem do seu comprometimento. Aliada a este, está também a impossibilidade de obter informações sobre a sustentabilidade da ação, concretamente a sustentabilidade económica dos projetos desenvolvidos. Estas são duas questões que permitiriam compreender como se mantêm os projetos de desenvolvimento levados a cabo pelos agentes da pastoral social e também como se opera a obtenção e gestão dos recursos económicos.

Esta pesquisa é qualitativa e, por conseguinte, predominantemente descritiva. As estratégias de investigação utilizadas não visavam medir a realidade eclesial enquanto facto social, mas sim, compreender processos e identificar a maior diversidade possível de representações relativas ao que dá corpo à pastoral social da diocese.

SEGUNDA PARTE:

A PASTORAL SOCIAL NA DIOCESE DE QUELIMANE (1978-2008)

- LÓGICAS DE AÇÃO E CRITÉRIOS TEOLÓGICOS

Como esboçado na primeira parte deste trabalho, Luc Boltanski recorre a Hans von Balthasar para considerar que é a Igreja que materializa o amor-*agapê* no quotidiano: “Na teologia cristã e, particularmente paulina, a mediação entre as diferentes direções do amor-*agapê* é assegurada pela Igreja, definida como corpo místico, como mãe e sobretudo como esposa”⁴⁴¹. De facto, Hans von Balthasar, nomeadamente na sua obra *Sponsa Verbi* indica que, a Igreja, como instituição, é uma presença viva do amor de Deus⁴⁴². Isto significa, na leitura de Boltanski, que é pela Igreja que o amor-*agapê* de Deus se revela à comunidade humana⁴⁴³. Boltanski observa, porém que o amor-*agapê* não se limita à comunidade eclesial, porque a sua expressão pode ocorrer com outras pessoas cujos atributos as coloquem como membros de outros grupos ou comunidades, ou seja, não é exclusivo de pessoas consideradas cristãs⁴⁴⁴.

Nesta segunda parte, discute-se a prática do amor-*agapê* por parte da Igreja. No concreto, trata-se de compreender a ação caritativa numa Igreja Diocesana, enquanto

⁴⁴¹ L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 170-171.

⁴⁴² Cf. Hans von BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Madrid: Castilla, 1964, 244-249.

⁴⁴³ Cf. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences*, 171.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 172.

espaço onde interagem diferentes agentes da pastoral social, provenientes de organismos eclesiais diversificados. Pretende-se aqui encontrar um quadro teológico de compreensão dos procedimentos pastorais que dão corpo à pastoral social na Diocese de Quelimane perspetivando o futuro dessa pastoral no seu todo.

Para o efeito, faz-se a caracterização geral do contexto social e eclesial da Diocese de Quelimane; são identificados os organismos eclesiais onde estão inseridos os agentes da pastoral social diocesana; são descritas e analisadas certas práticas que constituem a prática da caridade. Em suma, faz-se a interpretação das autorrepresentações dos organismos a partir do modelo hermenêutico explorado na primeira parte, em ordem à descoberta das zonas que exigem o contributo de critérios teológicos.

O período de 1978-2008 não é definido ao acaso. Corresponde a um episcopado marcado por um lema: “Uma Igreja pobre ao serviço dos pobres”, imperativo que procurou articular todas as dimensões da ação pastoral social. A diversidade dos organismos eclesiais permite compreender porque é que no contexto em estudo se verifica o entrecruzamento de “mundos” e a existência de uma pluralidade de lógicas de ação. Finalmente, é discutida uma criteriologia teológica em ordem a uma contribuição para uma pastoral social diocesana integrada.

6. PASTORAL SOCIAL NA DIOCESE DE QUELIMANE

6.1. Para uma caracterização geral da sociedade moçambicana

A Diocese de Quelimane é uma das doze Dioceses de Moçambique. A pastoral social é, neste estudo, contextualizada na conjuntura sociopolítica de Moçambique independente. Com a independência, em 1975, Moçambique é votado ao estado de emergência. Convém aqui referir que o país adotou o monopartidarismo de inspiração socialista e de ideologia marxista-leninista como identidade do seu sistema político, ratificado oficialmente em 1977⁴⁴⁵. De 1975 a 1977 introduziram-se reformas económicas e sociais visando consolidar o socialismo como modelo de desenvolvimento económico e social⁴⁴⁶.

Para implementar o socialismo foram, desenvolvidas certas políticas económicas, nomeadamente a eliminação da propriedade privada dos meios de produção, eliminação das autoridades comunitárias, pela sua alegada ligação com o poder colonial, nacionalização das propriedades privadas, organização da produção rural em cooperativas e propriedades coletivas e estatais, gestão centralmente planificada da economia e assinatura de acordos de cooperação com a ex-União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e outros países do bloco leste. Tais políticas

⁴⁴⁵ Cf. PARTIDO FRELIMO, *Manifesto do partido FRELIMO*, Maputo, 1976.

⁴⁴⁶ Cf. Hans ABRAHAMSSON – Anders NILSON, *Moçambique em transição, um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*, Maputo: CEEI-ISRI, 1994, 42.

criaram, entre 1977-1979 uma queda dos níveis de produção e a importação aumentou 83%⁴⁴⁷. A pobreza instala-se e Moçambique entra em situação de emergência⁴⁴⁸.

Esta situação agrava-se na década de 1980 com o aparecimento das calamidades naturais, intensificação da guerra civil e com a recessão económica a nível mundial. A única saída face à situação de crise, foi recorrer, em 1987, ao Banco Mundial e ao FMI. De acordo com as práticas correntes destas instituições, Moçambique teve de adotar um pacote de medidas económicas, mais conhecido por PRE (Programa de Reabilitação Económica)⁴⁴⁹.

O PRE tinha como objetivo realizar reformas económicas que visassem reverter o declínio da produção e restaurar um nível mínimo de consumo e rendimento para toda a população, em especial a rural; reduzir substancialmente os desequilíbrios financeiros internos e reforçar as contas externas e reservas; reintegrar os mercados oficiais e paralelos e restaurar a disciplina das relações financeiras com parceiros comerciais e credores⁴⁵⁰. Este pacote teve duas consequências: a liberalização económica e a abertura do sistema político, do monopartidarismo para o multipartidarismo⁴⁵¹.

Segundo aqueles analistas, a ajuda externa tornou o país cada vez mais pobre e reduziu o poder do Estado sobre as corporações multinacionais que nele investiam. A

⁴⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 44.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 45.

⁴⁴⁹ Cf. Kenneth HERMELE, *Moçambique numa encruzilhada: economia e política na era de ajustamento estrutural*, Bergen (Norway): Chr. Michelsen Institute, Department of Social Science and Development, 1990, 13.

⁴⁵⁰ Cf. K.. HERMELE, *Moçambique numa encruzilhada*, 14.

⁴⁵¹ Cf. Fidelix P. KULIPOSSA, *Sociedade civil, ONG e boa governação no processo de reformas das relações Estado-sociedade em Moçambique: um quadro teórico, conceitual e empírico para debate*, Maputo: Ministério da Administração Estatal/Programa de Reforma dos Órgãos Locais, 1997, 32.

dívida externa aumentou e o país passou a depender económica e financeiramente da ajuda externa dos países ocidentais⁴⁵².

No período compreendido entre 1985-1990 o declínio económico conheceu uma reversão. Contudo, o ajustamento estrutural ocorrido no período do PRE desestabilizou o povo, sobretudo a classe mais pobre concentrada nas cidades. Os funcionários públicos viram os seus salários diminuídos, reduzindo assim o seu poder de compra; a economia do país passou a depender do capital estrangeiro e a delapidação e a corrupção a todos os níveis passou a caracterizar o comportamento da burocracia governamental⁴⁵³.

Se a abertura ao multipartidarismo foi benéfica para Moçambique, o mesmo não se pode afirmar em relação à adesão à liberalização do mercado. A liberalização, imposta pelo FMI, abriu o mercado moçambicano às mercadorias dos países estrangeiros, mas o país pouco tinha para vender no exterior. Se é verdade que a ajuda externa levou ao aumento das reservas, também é verdade que não contribuiu para a construção de escolas, hospitais ou estradas⁴⁵⁴.

A situação social que se vivia nos anos de 1978 a 2008 não difere daquela que se vive na atualidade. Moçambique continua um dos países mais pobres do mundo. Situa-se no 184º lugar entre os 187 países constantes no Relatório de Desenvolvimento Humano 2011, com um valor de Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,322.

⁴⁵² Cf. H. ABRAHAMSSON – A. NILSON, *Moçambique em transição*, 43-44, veja-se também: K. HERMELE, *Moçambique numa encruzilhada*, 15-17.

⁴⁵³ Cf. K. HERMELE, *Moçambique numa encruzilhada*, 17-20. Veja-se também: Brazão MAZULA, *Ética, Educação e criação da riqueza: uma reflexão epistemológica*, Maputo: Edições Paulinas, 2005, 43-47.

⁴⁵⁴ Cf. Joseph STIGLITZ, *Tornar eficaz a globalização*, Porto: Asa, 2007, 73-77.

O Produto Interno Bruto (PIB) *per capita* é de PPP US\$ 898 e a esperança de vida à nascença é de 50.2 anos. Na desigualdade de género ocupa o 125º lugar (PNUD, 2011)⁴⁵⁵.

6.2. A Província da Zambézia: uma caracterização social

a) Aspetos sociodemográficos

A Província da Zambézia, onde se localiza a Diocese em estudo, é uma das províncias mais carenciadas. A pesquisa de consumo doméstico 2002-2003, por exemplo, levado a cabo pelo Ministério do Plano e Finanças indicava que 58% das famílias zambebianas vivem abaixo do limiar da pobreza. A situação social reflete em parte, tumultos passados, desde o comércio dos escravos nos séculos XVIII e XIX, às guerras de independência e civil do século XX até à atual luta pelo desenvolvimento económico e social⁴⁵⁶.

A Zambézia foi um dos territórios mais dizimados pela guerra civil que assolou Moçambique no período entre 1977 e 1992, opondo o regime da FRELIMO e a resistência Nacional de Moçambique (RENAMO). Sabe-se, por exemplo, que, em 1986, cerca de 1,5 milhões de pessoas, isto é, mais de metade da sua população, com 2 418 851 habitantes, segundo dados do Censo de 1980, estava diretamente afetada e a pobreza agudizava: fome, doenças, nudez, desemprego, etc. As poucas vias de

⁴⁵⁵ Cf. PNUD, *Relatório de Desenvolvimento Humano 2011*. Disponível em <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2011/download/pt/>. Acedido em 23 de Maio de 2012.

⁴⁵⁶ Cf. MINISTÉRIO DO PLANO E FINANÇAS – MINISTÉRIO DA SAÚDE, *A despesa pública com a saúde em Moçambique*, Cascais: Principia, 2004, 94-95, Veja-se também MINISTÉRIO DO PLANO E FINANÇAS *et al*, *A pesquisa de consumo doméstico 2002-2003*, Maputo, 2004, 43-47.

comunicação que existiam ficaram danificadas, estabelecendo-se assim uma rutura entre a capital, Quelimane, e os distritos⁴⁵⁷.

A Diocese de Quelimane foi erigida a 6 de Outubro de 1954 por Pio XII, pela Constituição Apostólica “*Quandoquidem Christus*”. No ano da sua ereção a Diocese tinha 103.127 Km² de superfície⁴⁵⁸, correspondentes, portanto à atual província da Zambézia. Da Diocese de Quelimane, em 11 de Maio de 1994, foi criada a Diocese do Gurué. A atual Diocese de Quelimane tem uma área de 62.557 Km², com 714010 católicos num universo de 1995000 habitantes, segundo o Censo de 2007. É constituída de 22 Paróquias e Missões. A população da Diocese de Quelimane é maioritariamente jovem. Metade dela tem idade inferior a 20 anos. Ainda, pode constatar-se que a razão de dependência total varia entre 72,0 a 101,13%. A esperança de vida é de 50 anos⁴⁵⁹. A razão de dependência demográfica pressupõe que jovens e idosos de uma população são dependentes economicamente dos demais. Nesse sentido, é um indicador do contingente que é suportado pela população potencialmente produtiva.

A razão de dependência, abaixo indicado, mede o contingente populacional potencialmente inativo, o qual deveria ser sustentado pela parcela da população potencialmente produtiva. Uma razão de dependência elevada representa uma carga de dependência demográfica muito elevada (ver quadro 1).

⁴⁵⁷ Cf. AIM, « Agression sud-Africaine contre la Zambézia et Tete », *Bulletin d'Information de l'AIM*, n° 125, 1986.

⁴⁵⁸ No fim desta seção estão os dois mapas: da antiga e da nova Diocese de Quelimane.

⁴⁵⁹ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS – GABINETE CENTRAL DE RECENSIAMENTO, *III Recenseamento geral da população e habitação 2007: indicadores sócio-demográficos distritais – Província da Zambézia*, Maputo, 2012, 5-8.

Quadro 1:
Indicadores da composição da população por área de residência, 2007⁴⁶⁰

Indicadores	Cidade de Quelimane	Chinde	Inhassunge	Lugela	Maganja da Costa	Milange	Mocuba	Mopeia	Morrumbala	Namacurra	Nicuadala
Nr.	195,758	121,339	92,250	280,000	280,000	503,563	303,973	116,345	362,481	188,322	34,475
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Grupos funcionais de idade											
0-14%	40,1	46,9	43,0	47,8	47,8	48,2	49,0	49,4	49,7	45,9	44,0
15-64 %	58,1	50,1	53,4	49,8	49,8	48,9	49,1	48,4	47,8	51,2	53,0
65+	1,8	3,0	3,6	2,4	2,4	2,9	1,9	2,2	2,5	2,8	3,0
Razão de dependência total	72,0	99,7	87,3	100,7	100,7	104,7	103,8	106,6	109,2	95,1	88,8
Idade mediana (anos)	18,5	16,6	17,8	16,1	16,1	15,9	15,5	15,3	15	16,7	17,4

Fonte: Instituto Nacional de Estatística, 2012.

⁴⁶⁰ As estatísticas em vigor podem sofrer alteração no Senso geral de 2014 que desde Janeiro está a decorrer e que termina no dia 29 de Abril.

De acordo com os dados colhidos no Censo de 2007, a maioria da população da Diocese de Quelimane vive em palhotas (83,1%) e casas mistas (13,1%). Poucos são os Apartamentos (0,1%) e casas convencionais (0,6%)⁴⁶¹.

O termo “habitação” é, aqui, englobante: não se limita apenas às qualidades físicas da sua construção. Como tal, inclui o acesso a água potável, ao saneamento doméstico, ao fornecimento de energia elétrica, à informação e comunicação, à posse de bens duráveis, bem como o acesso a serviços públicos, como unidades sanitárias, mercados alimentares, ao transporte público, etc. Os dados fornecidos pelo Instituto Nacional de Estatísticas indicam que a principal fonte de energia para a iluminação na área que compreendida pela Diocese em estudo é o petróleo, abrangendo 44,4% dos agregados familiares. Apenas 3,6% dos agregados familiares usa eletricidade para a iluminação das casas. O resto da população recorre a lenha⁴⁶².

A água, saneamento e a higiene são, direta ou indiretamente, essenciais para alcançar todos os objetivos de desenvolvimento de um povo⁴⁶³. Na Zambézia, a maioria da população não tem acesso a água potável e ao saneamento básico. As crianças, principalmente raparigas, são as mais afetadas, com impacto negativo no seu ingresso, atendimento e retenção na escola e nas capacidades de aprendizagem⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS - GABINETE CENTRAL DE RECENSEAMENTO, 30.

⁴⁶² *Ibidem*, 31.

⁴⁶³ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Presença evangelizadora da Igreja em Moçambique hoje. III Assembleia Nacional de Pastoral*, Maputo, 2005, 7.

⁴⁶⁴ Cf. GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia*, 71.

O fraco acesso ao abastecimento de água potável e ao saneamento básico, sobretudo das zonas rurais, ligado à não observância das boas práticas de higiene individual e coletiva, estão, também, entre as principais causas do aparecimento de doenças, como diarreias, cólera, parasitoses, entre outras.

A taxa de cobertura da água é de aproximadamente 39,3% na área rural e 40% na área urbana. A distância média das fontes continua a ser superior 5 km e o tempo médio de busca de água é de cerca de 1 hora. No geral, o estado do abastecimento de água na província é precário⁴⁶⁵.

O perfil epidemiológico do contexto em análise é caracterizado por uma elevada incidência e prevalência das grandes doenças endémicas como a malária, diarreia, lepra e HIV/SIDA⁴⁶⁶. O cenário agrava-se na medida em que a rede sanitária não cobre as necessidades e a demanda da população. A distribuição das unidades sanitárias da rede primária não é equitativa entre os distritos da província. Multiplicam-se crianças, órfãs de pais vítimas do HIV/SIDA, o número de infetados aumenta, sobretudo na camada jovem⁴⁶⁷.

A educação constitui um instrumento chave para a melhoria das condições de vida, é fundamental para a materialização dos direitos civis, políticos, económicos e

⁴⁶⁵ Cf. GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia*, 72.

⁴⁶⁶ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Presença evangelizadora da Igreja em Moçambique hoje. III Assembleia Nacional de Pastoral*, Maputo, 2005, 5-6. Veja-se também GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia 2006-2010*, Quelimane, 2007, 73.

⁴⁶⁷ Cf. GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia*. 71.

sociais, bem como para a redução das desigualdades numa população. O nível educacional, medido por uma combinação da taxa de alfabetização de adultos com a taxa de escolaridade, associado à longevidade (medida pela esperança de vida à nascença) e o nível de vida (medido pelo PIB real *per capita*) são utilizados para a caracterização do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)⁴⁶⁸.

Apesar do sistema de educação se ter expandido rapidamente logo após a longa guerra civil, que trouxe consequências graves para as infraestruturas educativas, ainda é necessário fazer muito pela melhoria da qualidade de ensino. Segundo o Governo da Província da Zambézia, no relatório do Governo Provincial de 2006, a Zambézia (onde está inserida a Diocese em estudo) possuía, em 2005, uma rede escolar composta de 2133 escolas. Atualmente funcionam cinco estabelecimentos de ensino superior, nomeadamente, Universidade Pedagógica, Escola Superior de Ciências Marinhas e Costeiras da Universidade Eduardo Mondelane, Instituto Politécnico Universitário, Universidade Católica de Moçambique – Delegação de Quelimane e Uni Zambeze. Contudo, um grande número de professores primários não têm formação pedagógica (formação para o professorado) e o rácio médio professor-aluno é bastante desproporcional⁴⁶⁹. Por exemplo, dos docentes que existiam em 2005, num total de 7569, 51% tinha formação pedagógica e os restantes não possuíam qualquer formação, visto que a maioria destes fizeram o nível médio, o Sistema Nacional de Educação

⁴⁶⁸ PENUD, *Relatório de Desenvolvimento Humano 2013*. Disponível em <http://www.un.cv/files/HDR2013%20Report%20Portuguese.pdf>. Acedido em 08 de Abril de 2014.

⁴⁶⁹ Cf. UNICEF, Relatório anual de 2010, disponível em <http://www.unicef.org/Mozambique>, acedido em 23 de Setembro de 2011.

(SNE), e foram recrutados para a carreira letiva. A percentagem de professores com formação variava de 44,7%, para a Baixa Zambézia e 21,1%, para a Média Zambézia⁴⁷⁰.

O indicador chave para medir a qualidade de ensino insere-se na taxa de conclusão dos alunos inscritos numa determinada classe. Em Moçambique, este indicador revela-se ainda muito baixo. Quase metade das crianças, em idade escolar no ensino primário, abandona a escola sem concluir a 5ª classe. As crianças das famílias mais pobres, os órfãos e raparigas são os que menos concluem a escola. As infraestruturas de muitas escolas são inadequadas, com falta de água e saneamento e um denominador comum: inexistência de carteiras e cadeiras⁴⁷¹. Na Zambézia, três em cada quatro mulheres são analfabetas, privadas de ciência ou instrução, não contribuindo para o processo de desenvolvimento e não usufruindo das oportunidades em igualdade de circunstâncias com os homens⁴⁷². No geral, as taxas de analfabetismo são mais elevadas entre as mulheres que entre os homens.

No Quadro que segue são apresentados dados sobre a taxa de analfabetismo na população de 15 e mais anos de idade por sexo, segundo os distritos que compõem a Diocese Quelimane. A taxa de analfabetismo é obtida dividindo a população deste grupo etário que não sabe ler nem escrever em qualquer língua pela população total, do mesmo grupo etário.

⁴⁷⁰ Cf. GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia* 79.

⁴⁷¹ Cf. *Ibidem*, 81-82.

⁴⁷² Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Presença evangelizadora da Igreja em Moçambique hoje, III Assembleia Nacional de Pastoral*, Maputo, 2005, 11-12.

Quadro 2:
Taxas de analfabetismo da população de 15 e mais anos de idade por sexo segundo distritos, 2007

Taxa de analfabetismo			
Distritos	Total %	Homens	Mulheres
Total	62,5	43,5	79,0
Cid. de Quelimane	22,8	11,8	35,0
Chinde	64,1	40,5	84,1
Inhassunge	66,5	46,7	84,5
Lugela	70,9	49,5	87,4
Maganja da Costa	74,0	53,5	89,7
Milange	68,3	50,6	84,3
Mocuba	51,0	31,9	68,7
Mopeia	66,5	46,7	84,5
Morrumbala	74,6	58,0	89,7
Namacurra	64,0	42,4	80,8
Nicudadala	56,6	35,8	75,1

Fonte: Instituto Nacional de Estatística, 2012.

De acordo com os dados acima, 62,5% da população dos distritos em referência é analfabeta, ou seja, não sabe ler nem escrever.

Em muitas zonas do território em análise, a preocupante degradação do meio ambiente reflete-se na progressão da erosão de solos, com destaque para os distritos de Chinde, Mocuba e Nicudadala; a prática das queimadas descontroladas, a exploração

insustentável dos recursos naturais, a ocupação desordenada do solo urbano e rural e o deficiente saneamento do meio agravam a situação de pobreza⁴⁷³

Em relação à posse de bens duráveis nomeadamente rádio, computador, telefone fixo, carro, motorizada, bicicleta e televisor, cerca de metade, possui rádio (44,8%), poucos agregados familiares possuem computador (0,2%), telefone fixo (0,3%), carro (0,3%) e motorizada (1,4%). A posse de bicicleta e de televisor é de 47,9% e 2,7% respetivamente. Economicamente a parcela que constitui a Diocese de Quelimane é basicamente agrícola, dominada pelo setor familiar, precedido do setor empresarial, ambos representando 86% da produção total, enquanto a indústria e comércio complementam com 14%⁴⁷⁴

Segundo o Censo de 2007, as religiões Católica e a Evangélica Pentecostal, constituem as duas maiores confissões religiosas professadas pela população dos distritos que constituem a Diocese de Quelimane. E, de acordo com a tabela a baixo, muitas pessoas frequentam a religião Tradicional (15,2%), seguida da Muçulmana (9,7%) e da Zione⁴⁷⁵ com 8,6% (ver quadro 3).

⁴⁷³ Cf. GOVERNO DA PROVINCIA DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da província da Zambézia*, 2007, 79. Veja-se também CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, 2005, 4-5.

⁴⁷⁴ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS - GABINETE CENTRAL DE RECENSEAMENTO, 30-32.

⁴⁷⁵ Igreja africana independente.

Quadro 3:

Distribuição percentual da população por religião segundo distritos, 2007

Distritos	Total	Católica	Anglicana	Muçulmana	Zione/Sião	Evangélica Pentecostal	Tradicional
Total	100,0	40,0	1,1	9,7	8,6	10,0	15,2
Cid. de Quelimane	100,0	60,2	0,6	18,9	1,8	5,0	7,5
Chinde	100,0	48,4	0,6	9,3	7,7	10,4	13,4
Inhassunge	100,0	58,4	0,7	19,3	8,9	5,3	1,8
Lugela	100,0	29,7	0,2	0,2	6,8	3,1	3,1
Maganja da Costa	100,0	51,6	0,4	33,6	1,6	6,0	3,2
Milange	100,0	21,8	3,8	1,0	26,4	14,8	6,0
Mocuba	100,0	42,4	10,6	3,0	14,2	7,2	5,9
Mopeia	100,0	14,5	0,9	0,8	8,5	16,0	51,7
Morrumbala	100,0	12,0	2,0	0,6	15,5	16,0	42,5
Namacurra	100,0	42,4	0,6	18,6	2,6	9,0	16,5
Nicoadala	100,0	47,5	0,6	18,5	4,8	10,0	9,0

Fonte: Instituto Nacional de Estatística, 2012.

De acordo com o Ministério da Justiça, concretamente o Departamento para os Assuntos Religiosos, a constituição e outras leis e políticas protegem a liberdade de religião e, na prática, em geral, o governo não favorece oficialmente uma religião em particular. Oficialmente, não existem feriados nacionais que sejam de natureza religiosa. A Lei da Liberdade de Religião exige que as instituições religiosas e as organizações missionárias se inscrevam no Ministério da Justiça, revelem as suas principais fontes de

financiamento e forneçam os nomes de, pelo menos, 500 seguidores de boa reputação. Não existem benefícios ou privilégios particulares associados ao registo⁴⁷⁶.

A constituição da República de Moçambique concede aos grupos religiosos o direito de aquisição e propriedade de bens. Uma lei mais recente permite-lhes possuir escolas e nela operar. A instrução religiosa foi o principal foco das novas escolas primárias e secundárias. As universidades associadas às denominações religiosas não oferecem estudos religiosos, pois o governo proíbe estritamente todas as formas de instrução religiosa nas escolas públicas. É importante realçar aqui que a Constituição proíbe a afiliação direta dos partidos políticos com uma religião ou Igreja⁴⁷⁷.

Concluída a caracterização do contexto moçambicano e zambeziano em que se situa a Diocese de Quelimane, urge aqui, por conveniência metodológica, analisar pelo menos dois aspetos a ela inerentes: a pobreza absoluta a que está votada a maioria da população da Província da Zambézia e o fenómeno religioso.

b) O fenómeno da pobreza

Uma vez que a problemática da pobreza constitui um dos grandes desafios da Igreja Diocesana em Quelimane, é incontornável neste trabalho fazer uma caracterização sociológica sobre a pobreza em Moçambique, com especial atenção para a província da Zambézia.

⁴⁷⁶ Cf. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA – DEPARTAMENTO PARA OS ASSUNTOS RELIGIOSOS, *Registo das confissões religiosas*, Maputo, 2012.

⁴⁷⁷ MINISTÉRIO DA JUSTIÇA – DEPARTAMENTO PARA OS ASSUNTOS RELIGIOSOS, *Registo das confissões religiosas*, Maputo, 2012.

A pobreza é um fenómeno tão antigo como a própria humanidade. Como sublinha Manuel de Azevedo Antunes, hoje como ontem, a pobreza não resulta apenas de uma causa, mas de um conjunto de fatores político-legais, económicos, socioculturais, naturais, históricos, de insegurança⁴⁷⁸.

A ideia de Manuel de Azevedo Antunes vai de acordo com a de Amartya Sen, segundo a qual a pobreza é um mundo complexo e a descoberta de todas as suas dimensões exige uma análise clara. Não se pode estabelecer uma linha de pobreza e aplicá-la rigidamente a todos, da mesma forma, sem levar em conta as características e circunstâncias pessoais⁴⁷⁹.

E é por causa da complexidade do fenómeno que Antunes considera que a medição da pobreza deve ser abrangente, indicando para tal medição o Índice da Pobreza Humana, desenvolvido pelo PNUD. Ele mede o grau de privação em três dimensões básicas do desenvolvimento humano contempladas no Índice do Desenvolvimento Humano, designadamente, uma vida longa e saudável, um aceitável nível de conhecimento e um nível de vida digno⁴⁸⁰.

A pobreza pode ser definida como carência material ou destituição de bens. Segundo a PNUD, esta definição não descreve globalmente o fenómeno, pois aponta apenas a faceta empírica da pobreza (a falta de rendimento) e oculta a sua face política:

⁴⁷⁸ Manuel de Azevedo ANTUNES, “Dos objetivos do milénio ao futuro da humanidade”, *Africanologia: Revista lusófona de Estudos sociais*, 1 (2003) 93-110.

⁴⁷⁹ Cf. Amartya SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, Lisboa: Gradiva, 2003, 71.

⁴⁸⁰ Cf. M. A. ANTUNES, “Dos objetivos do milénio ao futuro da humanidade”, *Africanologia: Revista lusófona de Estudos sociais*, 1 (2003) 93-110.

os mecanismos injustos de distribuição da riqueza e a dificuldade dos pobres para mudarem a sua própria condição⁴⁸¹.

Para Amartya Sen, numa análise mais simples, a pobreza é a privação de bens. Neste contexto, pobre é o que não dispõe de dinheiro, de casa, de utensílios domésticos, objetos de lazer e de informação, como a televisão e o computador. No entanto, tudo isso representa apenas o aspeto externo material, que é uma consequência da pobreza. Mas esta é mais radical: é a defraudação da pessoa, das suas energias biológicas e psicológicas, da sua autoestima, da sua capacidade de trabalhar e comprar os bens de que precisa⁴⁸². Assim sendo, pobreza corresponde, antes de tudo, ao baixo nível de existência pessoal, de energias corporais, espirituais, de liberdade e de autoestima e não apenas ao baixo nível de rendimento. O pobre é um espoliado dos bens a que tem direito, da riqueza que não é distribuída equitativamente, da justiça que lhe é negada, da dignidade de pessoa de que é destituído.

Numa perspetiva mais complexa, Amartya Sen considera que a questão da pobreza deve ser analisada a partir da noção das liberdades concretas de que uma pessoa goza para levar a vida que, com razão, valoriza. Nesta ótica, a pobreza é privação de potencialidades básicas. Ora, este conceito não implica qualquer recusa da opinião óbvia de que o baixo rendimento é, evidentemente, uma das principais causas da pobreza, pois a carência de rendimento pode ser a maior razão para a privação de potencialidades de uma pessoa⁴⁸³. Cumpre aqui referir que Sen, ao conjugar a pobreza

⁴⁸¹ Cf. PNUD, *Relatório do desenvolvimento humano 2010: A verdadeira riqueza das nações – vias para o desenvolvimento humano*, Lisboa: Editora IPAD, 2010, 89.

⁴⁸² Cf. A. SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, 36, 101-104.

⁴⁸³ Cf. A. SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, 101.

como insuficiência de potencialidades e como modicidade de rendimento, está a relacionar as duas visões de pobreza entre si, pois, em sua opinião, o rendimento é um meio importante para alcançar as potencialidades. E, como o reforço destas alarga a capacidade da pessoa ser mais produtiva e obter um rendimento mais elevado, espera-se também uma consequência no sentido da melhoria das potencialidades para um maior poder de aquisição, não apenas a relação no sentido inverso⁴⁸⁴.

Se o pobre, segundo Amartya Sen, é o que é esbulhado de tudo, pode-se ainda afirmar, como escreve Muhammad Yunus que “não se é pobre por estupidez ou preguiça, mas porque, muitas vezes, as estruturas financeiras locais não têm por vocação ajudar o pobre a melhorar a sua sorte”⁴⁸⁵. Trata-se, neste caso, de um problema, que é estrutural e não pessoal, do pobre⁴⁸⁶.

A pobreza seria, portanto, tudo aquilo que aniquila e humilha o que representa um ser humano⁴⁸⁷. Sendo assim, o conceito de pobreza material deve ser completado pela noção da pobreza política, ou seja a incapacidade do pobre para alçar-se à condição de sujeito, capaz de formular um projeto próprio de desenvolvimento.

Um outro fenómeno que não pode perder de vista é a exclusão. Embora sejam conceitos diferentes, é certo que, frequentemente, pobreza e exclusão social andam lado a lado. Para Bruto da Costa, devemos perguntar: “Exclusão de quê?”⁴⁸⁸. De acordo com Luís Capucha, A expressão “exclusão social” referida às questões da pobreza surgiu em

⁴⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 104.

⁴⁸⁵ Muhammad YUNUS, *O Banqueiro dos pobres, o microcrédito e a luta contra a pobreza no mundo*, Viseu: DIFEL, 2008, 26.

⁴⁸⁶ Cf. M. YUNUS, *O Banqueiro dos pobres*, 26.

⁴⁸⁷ Cf. M. YUNUS, *O Banqueiro dos pobres*, 28.

⁴⁸⁸ Alfredo B. COSTA (coord.), *Um olhar sobre a pobreza*, Lisboa: Gradiva, 2008, 64.

meados da década de setenta com o objetivo de salientar que, apesar do crescimento do bem-estar nas sociedades modernas, permanecia um importante setor da população ‘fora’ dos benefícios desse progresso. A noção viria a ser retomada, década e meia depois, no quadro do II Programa Europeu de Luta Contra a Pobreza...)⁴⁸⁹ Enquanto a noção de pobreza assenta numa conceção de privação material, embora, frequentemente, aquela privação assuma um significado de natureza simbólica, a noção de exclusão social implica uma perspetiva de análise fundamentalmente de caráter relacional.

Em Moçambique, no período em estudo, de 1978-2008, a pobreza assumiu níveis gravíssimos, tornando-se extrema. No caso da província da Zambézia, não se trata apenas da incapacidade dos zambezianos de assegurarem condições básicas mínimas para a sua sobrevivência e bem-estar, da falta de educação e instrução, saúde, exclusão social⁴⁹⁰, mas da “negação das mais básicas opções e oportunidades de desenvolvimento humano”⁴⁹¹, isto é, negação de oportunidades para uma vida criativa e produtiva⁴⁹².

Segundo Luís de Brito e Castel Branco, a situação de pobreza na Zambézia agrava-se com o fenómeno da corrupção generalizada, que prejudica os pequenos e encobre os grandes, com as assimetrias regionais, cidade campo, e a discriminação da

⁴⁸⁹ Cf. Luís CAPUCHA, *Desafios da Pobreza*. Lisboa: Celta Editora, 2005, 78-79

⁴⁹⁰ Cf. GOVERNO DE MOÇAMBIQUE, *PARPA (2001-2005; 2005-2009)*, Maputo, 2005, 10.

⁴⁹¹ Cf. PNUD/SADC/SAPES TRUST, *Relatório do desenvolvimento humano na SADC*. (1998). Governação e Desenvolvimento humano na África Austral, Maputo. Disponível em <http://hdr.undp.org/>. Acedido em 23 de Maio de 2012.

⁴⁹² Cf. Brazão MAZULA, *Ética, educação e criação da riqueza: uma reflexão epistemológica*, Maputo: Edições Paulinas, 2005, 93-94.

mulher. Acresce que dois em cada cinco idosos são pobres, vivendo na miséria, a dormir nas ruas, a mendigar, a olhar para o futuro incerto com olhos de desespero. Quanto às crianças, são às centenas as que vivem do lixo⁴⁹³.

A pobreza extrema na Zambézia reside nas desigualdades de oportunidades para os cidadãos, na elitização, no nepotismo e exclusão social e no facto de serem sempre os mesmos a beneficiar da riqueza da província.

Os índices acima esboçados, sobre o desenvolvimento humano em Moçambique, e na Zambézia, em particular, refletem-se sobremaneira no descrédito das principais instituições públicas junto das populações, na crescente desagregação das famílias, na anarquia social que se verifica entre a juventude, cada vez mais aglomerada à volta das grandes cidades em condições degradantes, desenraizada das suas referências culturais próprias e facilmente aliciada por modelos de comportamento muitas vezes negativos, mas constantemente veiculados pelos meios de comunicação social⁴⁹⁴.

Como combater a pobreza, neste caso, a pobreza extrema em Moçambique? A resposta a esta pergunta é tão complexa, como o fenómeno em si. Partindo do pressuposto de que a perceção de um determinado fenómeno social, de seus contornos e causas, neste caso da pobreza, determina a (s) maneira (s) de combatê-lo, fica claro que o Estado Moçambicano é o responsável número um por perscrutar as causas da pobreza do seu povo e por delinear os modos de a debelar. Isto significa também que qualquer que seja a estratégia a adotar na luta contra a pobreza, ela passa necessariamente por

⁴⁹³ Cf. Luís de BRITO – Carlos CASTEL-BRANCO, *Desafios para Moçambique*, Maputo: IESE, 2009, 58-60.

⁴⁹⁴ Cf. *Ibidem*, 59.

constantes consultas comunitárias, o que implica contactos diretos com a população no sentido de estabelecer diálogo sobre o contexto dos problemas e possíveis soluções⁴⁹⁵.

O povo da Zambézia, onde se localiza a Diocese em estudo, tem a noção clara do que é pobreza nos seus diferentes níveis e do que é bem-estar. Em Chuabo, umas das três línguas locais, a palavra corrente para pobreza é *oyelega* e para bem-estar é *nifumo*. As suas definições tendem a considerar dois aspetos: o nível de pobreza material e o das relações sociais – até que ponto um agregado familiar ou um indivíduo está envolvido em redes sociais ou se encontra socialmente isolado. Este último aspeto tem a ver com a questão de vulnerabilidade, ou a forma como o agregado familiar ou o indivíduo se encontra capacitado para enfrentar uma situação de choques súbitos, como a perda de rendimento ou despesas extraordinárias ligadas por exemplo à morte ou à doença.

Mais concretamente, o exercício de classificação de riqueza realizado para este estudo revelou que as pessoas na Diocese de Quelimane distinguem, no seu próprio vernáculo, entre três níveis de pobreza e dois níveis de bem-estar (ver Quadro 4).

Quadro 4:
Classificação sócio-linguístico dos níveis de pobreza e bem-estar

Níveis de pobreza	Níveis de bem-estar
Ayelegui	Afumo
Awara	Areli
Aseguedhei	

⁴⁹⁵ Cf. Arcanjo L. SITIMELA, *Organizações Não-Governamentais*, 99-106.

- *Ayelegui*: pessoas que não têm posses, não têm dinheiro nem celeiro. Não conseguem casar-se por falta de condições materiais. Todos os que pertencem a esta categoria podem, com ajuda dos familiares, sair da situação de pobreza e ascender a categoria de rico ou de bem-estar. Para essas pessoas a pobreza não é um destino e muito menos um estado imutável⁴⁹⁶.

- *Awara*: Homens e mulheres recetivos à instrução para um ofício, mas porque não tiveram acesso a formação escolar, passam a vida a mendigar, vivem com o imediato, não têm planos para o futuro.

- *Aseguedhei*: Homens e mulheres com deficiência física e mental. Pertencem a esta categoria também os idosos que não têm apoio da família, porque não têm alguém próximo para ajudar. Estes permanecem eternamente no estado de pobreza. Tradicionalmente era suposto que os idosos e diminuídos fossem cuidados pelas suas famílias alargadas, mas muitas não estão em posição de – ou não estão interessadas em – desempenhar esse papel.

- *Afumo*: São pessoas que conseguem sobreviver. Significativamente, a sua característica principal é que elas “não dependem dos outros” e por isso estão em posição de se relacionarem com situações de choques súbitos, tanto económicos como sociais.

- *Areli*: pessoas que têm carros, têm empresas, pagam salários fixos aos seus empregados e têm bancas ondem vendem produtos. É uma categoria de pessoas caracterizadas por estarem em posição de cuidarem não só deles próprios mas também de

⁴⁹⁶ Entrevista: Um grupo de anciãos da Comunidade de Engozane na Zona de Mogogoda, Missão de Coalane, 14 de Abril de 2014.

apoiarem os outros na forma de emprego e de transferências em dinheiro ou em espécie para os parentes necessitados⁴⁹⁷.

Segundo Sérgio Chichava, a pobreza e a luta contra a pobreza em Moçambique ocupam um importante lugar no discurso do partido FRELIMO⁴⁹⁸ desde a independência do país em 1975. Desde então, ensaiaram-se várias estratégias político-económicas de combate a este flagelo, tal como que se procurou explicá-lo de variadas formas.⁴⁹⁹

Nos primeiros anos do período em estudo, o colonialismo foi sempre apontado como a causa da pobreza em Moçambique. Segundo os defensores desta posição, Portugal quis manter durante séculos os moçambicanos em perpétua dependência da benevolência metropolitana, sem desenvolvimento rural e industrial local. Argumenta-se ainda que, logo após o 25 de Abril de 1974, que marcou a queda do regime de Marcelo Caetano em Lisboa e abriu caminho para a independência das antigas colónias portuguesas, tinha havido muita sabotagem e anarquia por parte dos colonialistas, os quais transformaram uma economia já atrasada num completo caos⁵⁰⁰.

A guerra civil de cerca de dezasseis anos (1976-1992), que envolveu o governo da Frelimo e o Movimento da Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), também foi e continua a ser referida como uma das causas da pobreza em Moçambique.

⁴⁹⁷ Entrevista: Um grupo de anciãos da Comunidade de Engozane na Zona de Mogogoda, Missão de Coalane, 14 de Abril de 2014.

⁴⁹⁸ FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique. Partido que constitui o governo de Moçambique desde a Independência.

⁴⁹⁹ Cf. Sérgio CHICHAVA, “Armando Guebuza e a pobreza em Moçambique”, *IDEIAS 12*, 06 de Maio de 2009, Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE).

⁵⁰⁰ Cf. *Ibidem*.

As catástrofes naturais são apontadas como uma terceira causa da pobreza em Moçambique.

Para Sérgio Chichava, a explicação da pobreza pelo fator colonial não era apenas própria de Moçambique. Também era observável em muitos países africanos, onde o mesmo fator era muitas vezes usado para justificar a incapacidade das elites desses países em formular políticas progressistas⁵⁰¹.

Como estratégia de combate à pobreza, o Governo de Moçambique desenhou um Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta, conhecido por PARPA⁵⁰². Houve assim o PARPA de 2001-2005, o de PARPA de 2005-2009 e o PARPA de 2014. Estas estratégias operacionalizam o projeto preconizado no Plano Quinquenal do Governo.

O objetivo geral do PARP é combater a pobreza e promover a cultura de trabalho com vista ao alcance de um crescimento inclusivo, que levará à redução da incidência da pobreza de 54.7% em 2009 para 42% em 2014. De particular interesse para o desenvolvimento do setor agrário, a estratégia de redução da pobreza dá enfoque a três objetivos fundamentais: aumento da produção e produtividade agrária e pesqueira,

⁵⁰¹ Cf. S. CHICHAHA, “Armando Guebuza e a pobreza em Moçambique”, *IDEIAS 12*, 06 de Maio de 2009, Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE).

⁵⁰² PARPA – Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta. Foram desenhados dois PARPAs, nomeadamente o de 2001-2005 e de 2005-2009. O primeiro visava reduzir significativamente os níveis de pobreza absoluta de 70% da população total para 50% em 2010. Este dispositivo baseava-se em seis prioridades que visavam assegurar um processo de desenvolvimento inclusivo: 1º educação e infra-estrutura sanitária básicas; 2º desenvolvimento agrícola e rural; 3º infra-estrutura de transportes e comunicações, incluindo estradas, caminhos-de-ferro e portos, serviços de cabotagem, serviços postais e de telecomunicações; 4º criação de um ambiente empresarial favorável através de reformas fiscais e de políticas de promoção de investimento, 5º boa governação e 6º estabilidade macroeconómica e financeira.

promoção do emprego e desenvolvimento humano e social⁵⁰³. A estes objetivos acrescem os pilares de apoio de uma boa governação e de Macroeconomia. O PARP é um elo fundamental no Sistema Nacional de Planificação e está alinhado com outros documentos importantes, como seja a Agenda 2025, com a qual concorrem para o alcance das Metas de Desenvolvimento do Milénio⁵⁰⁴. Mas uma questão continua pertinente: será que estas estratégias têm impacto na vida real das populações, sobretudo as mais desfavorecidas?

Com base no que ficou acima esboçado, verifica-se que as estratégias de combate à pobreza ora desenhadas têm um único objetivo: que cada Moçambicano seja capaz de assegurar com o seu trabalho um conjunto de condições básicas para a sua subsistência e bem-estar, com dignidade. Ora combater a pobreza é mais do que assegurar um conjunto de condições básicas para a subsistência do pobre e seus dependentes. Trata-se, sim, de criar condições para que ele seja capaz de participar ativamente nos processos do desenvolvimento como o ator principal. Como indica Fátima Roque, o combate e a erradicação da pobreza não se reduzem apenas a uma declaração de boas intenções: “exigem medidas concretas de natureza socioeconómica aplicadas de forma continuada e competente”⁵⁰⁵. Estas, no entanto, devem ser inclusivas.

⁵⁰³ Cf. GOVERNO DE MOÇAMBIQUE, *Plano de Ação de Redução da Pobreza, 2011-2014*, Maputo, Moçambique. Maio 2011.

⁵⁰⁴ Cf. GOVERNO DE MOÇAMBIQUE, *Programa Quinquenal do Governo (2011-2014): República de Moçambique*, Maputo, Moçambique, Abril 2010.

⁵⁰⁵ Fátima M. ROQUE, *África, a NEPAD e o futuro*, Luanda: Texto Editores, 2007, 83.

Na sua obra *O Banqueiro dos Pobres* de 2008, Yunus é da opinião que o combate da pobreza passa, necessariamente, pela redefinição da noção de desenvolvimento. Na sua linguagem:

“A eliminação direta da pobreza devia ser o objetivo de qualquer auxílio ao desenvolvimento. Este devia ser visto como uma questão de direitos humanos, e não como uma questão do crescimento do PNB, em que se assume que o crescimento da economia nacional é benéfica para os pobres. É a própria noção de desenvolvimento que deve ser redefinida. Por desenvolvimento deve entender-se uma alteração concreta da situação económica da metade mais pobre da população numa dada sociedade”⁵⁰⁶

Amartya Sen considera que o crescimento do PIB e um conjunto de condições básicas para a subsistência não podem ser os únicos objetivos de políticas de erradicação da pobreza⁵⁰⁷. É, portanto, extremamente perigoso olhar a pobreza segundo a perspectiva limitada da privação de bens básicos para a subsistência e daí justificar investimentos em educação, serviços, com a alegação de que são bons meios para a reduzir, como acontece em todo o Moçambique e na Zambézia em particular. Isso seria confundir os fins com os meios.

c) Identidades religiosas

Na Diocese de Quelimane, como as estatísticas ilustram, muitas pessoas, cerca de 15,2% da população, frequentam a religião tradicional e cerca 8,6% a religião Zione. De acordo com Dominique Zahan, a religião tradicional africana distingue dois aspetos da realidade: aquilo que é visível, físico, material e aquilo que é invisível e espiritual. Estes dois aspetos fundem-se entre si: nenhuma coisa do mundo físico é tão material

⁵⁰⁶ M. YUNUS, *O Banqueiro dos pobres*, 36.

⁵⁰⁷ Cf. A. SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, 99-103.

que não contenha em si elementos do mundo espiritual. Neste sentido, a religião tradicional coloca a terra e o homem ao centro, não separados de Deus. A ética *banto* é antropocêntrica: Deus é para o homem⁵⁰⁸.

Segundo Elias Ciscato⁵⁰⁹, na teologia *banto*, “Deus é um facto e não fruto de demonstração ou dedução; uma evidência simples, imediata, preexistente às tematizações e aos discursos”⁵¹⁰. A divindade não se define, mas vive-se. Neste sentido Deus é uma presença, isto é, a expressão recapitulativa da situação do homem, dentro da totalidade⁵¹¹.

O ritual sacraliza os momentos importantes da vida: nascimento, adolescência, matrimónio e a morte. Existe, além disso, uma grande variedade de ritos: de iniciação, purificação, propiciação, comemoração, ação de graças etc. Os ritos de iniciação garantem a boa integração na comunidade dos vivos, e os ritos fúnebres garantem a benevolência dos antepassados: por isso, devem ser bem feitos⁵¹².

Na religião tradicional não há sacerdotes. São os curandeiros que atendem às necessidades do povo. Quase todos que praticam esta religião são pobres, frequentam a escola até ao nível elementar. Em relação ao culto, não existem templos.

⁵⁰⁸ Cf. Dominique ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris: Payot, 1970, 15-16.

⁵⁰⁹ Elia Ciscato é missionário dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus – Dehonianos. É antropólogo, investigador das culturas Makua e Lomwe, trabalhou na Diocese de Quelimane e atualmente trabalha na Diocese do Gurué na Zambézia.

⁵¹⁰ Elia CISCATO, *Introdução à cultura da área Makua e Lomwe*, Porto, 2012, 59.

⁵¹¹ Cf. *Ibidem*, 59.

⁵¹² Cf. Entrevista: Um grupo de anciãos da Comunidade de Engozane na Zona de Mogogoda, Missão de Coalane, 14 de Abril de 2014.

Os sacrifícios de animais ou e de bens alimentares não são oferecidos a Deus como adoração, mas aos antepassados (espíritos intermediários), como veículo de comunicação com os vivos.

Para os praticantes da religião tradicional, moral e religião são praticamente a mesma coisa. As ações que prejudicam a convivência humana ou o equilíbrio das forças naturais são punidas pela autoridade tribal ou reparadas por ritos religiosos, pois irritam igualmente os espíritos, provocando calamidades públicas, como secas, cheias, enfermidades, mortes. O respeito, pela vida e a pessoa do próximo e pelos bens alheios é extremamente obrigatório⁵¹³.

Paralela à religião tradicional está a Zione (8,6%). Na sua tese de doutoramento intitulada *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974). The case of the Swiss Mission*, Teresa Cruz e Silva apresenta o quadro sociocultural e religioso dos bairros suburbanos de Maputo, no sul de Moçambique. Segundo a autora, as Igrejas ziones têm uma importância incontestável naqueles bairros. Elas não só contam com inúmeros fiéis, como estes dedicam a estas igrejas muito do seu tempo e das suas energias⁵¹⁴.

Teresa constata que as razões do sucesso das Igrejas ziones e das outras que se incluem no grupo das chamadas “Igrejas africanas independentes” prende-se com o facto de que estas efetuam curas de doenças e vão ao encontro das características e

⁵¹³ Cf. E. CISCATO, *Introdução à cultura da área Makua e Lomwe*, 59-61. Ideia confirmada pelos anciãos entrevistados. Entrevista: Um grupo de anciãos da Comunidade de Engozane na Zona de Mogogoda, Missão de Coalane, 14 de Abril de 2014.

⁵¹⁴ Cf. Teresa CRUZ E SILVA, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974): the case of the Swiss Mission*. PhD Thesis, University of Bradford, 1996, 216.

necessidades dos crentes. Para Allan Anderson, igrejas africanas independentes “têm como característica comum o facto de enfatizarem a atuação do Espírito Santo na Igreja, e isto inclui tanto as muitas igrejas ziones e apostólicas no Sul da África quanto as igrejas pentecostais africanas de origem nortista”⁵¹⁵.

As igrejas africanas independentes, surgem no século XX. Na sua fase embrionária, estavam predominantemente instaladas na África do Sul, na Nigéria, Zaire, Gana e Quênia. Uma das mais importantes destas igrejas era a Igreja de Jesus Cristo na Terra, fundada pelo profeta Simon Kimbangu. Em 1970, esta Igreja estimava em aproximadamente três milhões em número dos seus seguidores distribuídos em várias comunidades de quatro países africanos, nomeadamente, República Popular do Congo, Angola, Ruanda e Burundi⁵¹⁶.

Estas igrejas são classificadas em cinco categorias: a primeira agrupa movimentos político-messiânicos, isto é, grupos essencialmente voltados para a libertação cultural e política. Este grupo de movimentos insiste na necessidade de desenvolver um cristianismo africano, culturalmente integrado à África. O grupo é constituído por comunidades como: Igreja Unida Autenticamente Africana, a e a *Aroti* ou sonhadores⁵¹⁷.

A segunda categoria é constituída por dois movimentos denominados neotradicionalistas. Trata-se de “Dani ya Musambwa ou religião dos ancestrais e o

⁵¹⁵ Allan ANDERSON, “Challenges and prospects for research into African Initiated Churches, in Southern Africa”, *Missionalia*, 23 (1995) 283-294.

⁵¹⁶ Cf. Ali A. MAZRUI – Chridtophe WONDJI (ed.), *História geral da África: África desde 1935*, Vol. III, Brasília: UNESCO, 2010, 623.

⁵¹⁷ Cf. *Ibidem*, 624.

godianismo que coloca no centro da sua proposição religiosa o Deus da África em relação ao qual se afirma ter sido revelado no Egito pela primeira vez, há muitos milénios”⁵¹⁸. A terceira categoria refere-se aos cultos sincréticos. Neste grupo considera-se o culto *Bwiti* do Gabão e o culto *Deima* da Costa do Marfim. Na quarta categoria estão reunidos os movimentos considerados monoteístas que rejeitarem todas as religiões tradicionais. E, na quinta categoria, estão reunidas todas as Igrejas da cura. Estas proclamam-se cristãs, acreditam em Jesus Cristo Salvador e dão relevo às inspirações do Espírito Santo. Entre elas, as mais conhecidas, são as já referidas igrejas ziones, estabelecidas na África do Sul e nos países vizinhos, como é o caso de Moçambique⁵¹⁹.

Segundo Alf Helgesson, o aparecimento das igrejas Zione em Moçambique tem a ver com as minas sul-africanas onde muitos trabalhadores, originários de Maputo, Gaza e Inhambane, entraram em contacto com uma intensa atividade de evangelização protestante. Os últimos anos da década de 1880 conheceram uma rápida aceleração da migração de homens moçambicanos para as minas sul-africanas, sobretudo a seguir à descoberta de ouro na região de Witwatersrand em 1886, o que incrementou a necessidade de mão-de-obra⁵²⁰.

Nas minas, muitos homens aprenderam a ler e escrever e a utilizar pessoalmente o texto bíblico nas suas línguas vernáculas. A partir das minas, estes mesmos homens

⁵¹⁸ *Ibidem*, 624.

⁵¹⁹ Cf. *Ibidem*, 624.

⁵²⁰ Cf. Alf HELGESSON, *Church, State and People in Mozambique. An Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region*, PhD Dissertation Uppsala University, 1994, 64.

começaram a difundir a mensagem do novo texto nas suas aldeias de origem. Por esta razão, como considera Teresa Cruz e Silva, o movimento Zione em Moçambique surgiu sobretudo a partir das zonas rurais⁵²¹.

A autora acima referida, baseando-se no Censo de 1997, indica que 39,9% da população do bairro de Mafalala, (situada entre as Paróquias da Munhuana, São Joaquim e Xipamanine em Maputo) que declarou ser religiosa, frequenta igrejas ziones - é o culto com maior número de adeptos. Na Polana Caniço A (entre as Paróquias de Santo António da Malhangalene, Polana e Mavalane) e em Houlene B, essa percentagem é, respetivamente, de 63,9% e 64%⁵²².

Para a autora acima referida, a grande maioria dos que frequentam estas igrejas vive em condições muito pobres, com grande adesão entre os trabalhadores migrantes. Ajudando-os na adaptação às novas condições sociais, estas igrejas dão apoio moral e material aos seus crentes, na sua maioria mulheres, e colaboram na educação dos seus filhos, organizando grupos de jovens a quem transmitem “valores morais”, muitas vezes através de atividades recreativas (peças de teatro, canções)⁵²³.

A realidade do sul de Moçambique, acima descrita, não difere daquela praticada pelas Igrejas ziones na área onde se localiza a Diocese de Quelimane. Aqui, para além da busca das curas, outros fatores contribuem para o seu sucesso, como a procura de alternativas de vida e proteção contra a feitiçaria (praticada na religião tradicional), constituindo, também, estas igrejas uma alternativa aos curandeiros. Nelas o pastor

⁵²¹ Cf. Teresa CRUZ E SILVA, “Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione no Bairro Luís Cabral”, *Estudos Moçambicanos*, 19 (2001) 61-68.

⁵²² Cf. *Ibidem*, 69.

⁵²³ Cf. *Ibidem*, 69-70.

cumprir funções semelhantes ao exorcista e ao curandeiro e os processos terapêuticos são muito parecidos⁵²⁴.

Independentemente das diversas considerações quer de ordem teológico-doutrinárias, quer respeitantes à pastoral aplicada, a atitude da Igreja perante os grandes desafios, nomeadamente, combate às principais doenças, redução da pobreza, educação da juventude, dignificação da mulher, promoção dos valores cívicos, redução da corrupção, códigos de conduta ética dos *mass media*, pode ser a de suscitar um espírito de tolerância com as principais religiões para desenvolver uma crescente solidariedade e empenho comum na consolidação da unidade, da paz e da justiça.

O território em estudo, a Diocese de Quelimane é aqui apresentado sob forma de mapa. São dois mapas: o primeiro representa a Diocese no momento da sua ereção em 1954 e o segundo a atual.

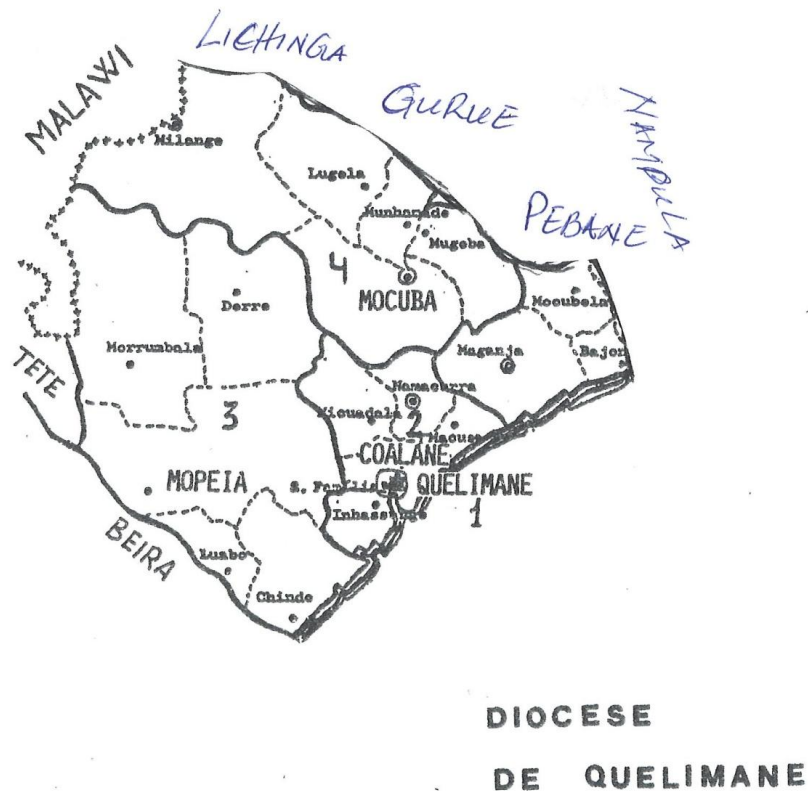
Mapa 1: Diocese de Quelimane de 1954-1994



Fonte: <http://www.zambezia.gov.mz/>

⁵²⁴ Entrevista: Simigo, Maganja da Costa, 15 de Abril de 2014.

Mapa 2:
Atual Diocese de Quelimane
 (superfície total: 62.557 Km²)



Fonte: DIOCESE DE QUELIMANE, *Desafios para uma Igreja que pretende ser autónoma*, 1990

6.3. A pastoral social no episcopado de Dom Bernardo Filipe Governo

A pastoral social na Diocese de Quelimane, na sua fase embrionária, desponta na década de 40, muito antes do período de tempo em estudo (1978-2008). Com a chegada dos missionários de várias Congregações masculinas e femininas, nas décadas de 40, 50 e 60, constroem-se capelas, erguem-se escolas, estruturas sanitárias, internatos, lares para alunos de ambos os sexos, carpintarias, centrais elétricas, escavam-se poços,

montam-se estábulos e pocilgas e desenvolvem-se plantações⁵²⁵. Multiplicam-se as missões que se dotam de serviços essenciais, em torno dos quais brota uma quantidade de muitas outras infraestruturas, sobretudo no campo da saúde e da educação como indica o depoimento que se segue:

“Nós Dehonianos levamos na Diocese a ideia de dedicar a nossa vida ao anúncio do Evangelho sem dúvida, mas também de promover o povo Moçambicano. Portanto, de fazer obras concretas para a promoção do povo Moçambicano. Então, logo no início, nasceu a ideia de construir uma grande escola de Artes e ofícios no Gurué. Se olharmos a nossa evangelização nesse período que se refere, vemos que a primeira preocupação de um missionário é anunciar Jesus Cristo a um povo concreto. Porém é interessante que ele se preocupa em construir uma casa onde possa residir, mas manda vir irmãs. Porquê, qual é a sua preocupação? Para ter alguém que se empenhe e organize uma escola, alguém que organize um hospital, um Internato, Colégios, como se diz na Europa. Aqui para acolher jovens, sobretudo meninas para estudar. E depois claro que toda a Missão tinha a preocupação de melhorar a comida para essa juventude que vinha viver nos Internatos. Portanto, ali era trabalho do campo, era moagem, era uma carpintaria, uma alfaiataria, era também ter machamba de produtos, como mandioca, batata, castanha de caju. Tudo isso era para chamar o homem e a mulher à consciência de que ele ou ela tem uma dignidade e deve crescer nesta dignidade”⁵²⁶.

Após a Independência em 1975, Dom Francisco Nunes Teixeira, o então bispo da Diocese de Quelimane, pede a demissão e regressa a Portugal. No ano seguinte, em 1976, Roma nomeia Dom Bernardo Filipe Governo, Moçambicano natural de Macuse-Namacurra, nascido a 20 de Janeiro de 1939, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. No mesmo ano da nomeação do novo bispo impõe-se uma nova

⁵²⁵ Cf. SECRETARIADO DIOCESANO DA PASTORAL, *Resenha histórica da diocese de Quelimane (1954-2004)*, Quelimane, 2004,15. Veja-se também E. TOLLER, *História da Diocese de Quelimane, os grandes momentos*, Quelimane, 2004, 7.

⁵²⁶ Entrevista: Ângelo, Quelimane, 13 de Setembro de 2011.

conjuntura à Diocese de Quelimane: a nacionalização de todas as suas infra-estruturas bem como a dos institutos missionários⁵²⁷.

A guerra civil iniciou-se no ano de 1976 e durou 16 anos. Esta ditou novos reptos, nomeadamente a emigração das populações do campo para a cidade, a fome e a miséria por todo o lado, crianças órfãs na rua e outros. É nesta conjuntura que a Diocese opta por privilegiar a pastoral social como resposta da Igreja aos problemas dos mais pobres. À pobreza individual verificada no tempo colonial, seguiu-se a pobreza coletiva trazida pela guerra civil⁵²⁸.

No meio das profundas e rápidas mudanças ocorridas com a descolonização e a construção de um novo país, emergiu na Diocese uma nova maneira de viver a fé e de ser Igreja. Enquanto se dedicou à evangelização direta e ao “cuidado pastoral” não descuroou o desenvolvimento da ação social para a promoção humana e o cuidado dos pobres e marginalizados. Foi uma pastoral com as seguintes características:

a) Uma pastoral integrada

Esta característica é identificada logo na primeira carta do recém-nomeado bispo⁵²⁹, datada de 8 de Julho de 1976:

“Fraternalmente vos saúdo a todos e agradeço pela generosidade e expressões de solidariedade, de apoio e de encorajamento que manifestastes por ocasião da minha eleição. É escusado dizer que conto muito com a vossa oração, com a vossa

⁵²⁷ Cf. SECRETARIADO DIOCESANO DA PASTORAL, *Resenha histórica da diocese de Quelimane (1954-2004)*, Quelimane, 2004, 3. Veja-se também Ezio TOLLER, *História da Diocese de Quelimane: os grandes momentos*, Quelimane, 2004, 7-8.

⁵²⁸ Cf. Leroy VAIL – Landeg WHITE, *Capitalism and Colonialism in Mozambique: a study of Quelimane District*, London: Heinemann. 1980, 23-26.

⁵²⁹ O novo bispo foi sagrado no dia 10 de Outubro de 1976.

compreensão e ajuda a fim de que, unidos num só coração, possamos caminhar, de mãos dadas e trabalhar para o bem do Reino de Deus e do seu querido povo. Mais tarde e com mais calma, reservo-me expor à vossa consideração, e em grande linhas, o programa diocesano que tenciono desenvolver⁵³⁰.

Na sua segunda carta, datada a 4 de Outubro de 1976, pode perceber-se que a preocupação de uma pastoral integrada passa necessariamente pelo conhecimento da realidade das comunidades, paróquias e missões que constituem a Diocese de Quelimane:

“É minha intenção visitar todas as missões e Paróquias, viver com as equipas missionárias o dia-a-dia o vosso trabalho apostólico, tão repleto de fecundo sofrimento. Mas queria, também, na medida do possível, visitar as outras comunidades espalhadas na vossa área para poder inteirar-me dos problemas de cada um e de todos, não tanto para dar soluções imediatas, mas para estudá-los convosco, equacioná-los diante de Deus, e procurar convosco soluções que possam ser úteis a toda a Diocese⁵³¹.”

Com feito, na sua qualidade de pastor, o bispo diocesano é chamado a nutrir a preocupação por uma pastoral conjunta reunindo à sua volta os que são da sua grei, formando-os de tal modo que todos, conscientes dos seus deveres, vivam e operem em comunhão de caridade. Esta atitude faz parte do seu *múnus* de reger e de ensinar⁵³².

⁵³⁰ Bernardo FILIPE GOVERNO, “Carta aos missionários da Diocese de Quelimane”, Quelimane, 1976, Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

⁵³¹ B. F. GOVERNO, “Corresponsáveis no apostolado e na fé católica”, Quelimane, 1976, Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

⁵³² Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto “Christus Dominus”*: sobre o *múnus* pastoral dos bispos na Igreja, nº 16.

b) Uma opção pastoral concreta: “Uma Igreja pobre ao serviço dos pobres”

A opção por uma Igreja pobre ao serviço dos pobres é tomada sob dois pontos de vista: “Primeiro, a conversão de todos os cristãos, começando pelo Bispo, sacerdotes, religiosos/religiosas e pessoas consagradas para se identificar com Cristo pobre; o que implicou uma adesão sincera pela pobreza e simplicidade de vida em todos os sentidos. Segundo, um compromisso com os mais necessitados”⁵³³.

Com efeito, o Bispo, na sua Carta dirigida aos missionários e às comunidades crentes, indica que a opção pelos pobres determina uma outra atitude cristã que é o serviço aos necessitados. Assim, os cristãos em comunidade devem, pois, estar atentos a todas as pessoas nas suas carências, privilegiando, no entanto, os mais pobres e vítimas de injustiça. Ao aproximar-se dos desfavorecidos para acompanhá-los e servi-los faz-se o que Cristo ensinou, quando se fez pobre como os pobres. Por isso o serviço dos pobres é uma das medidas privilegiadas para o seguimento de Cristo:

“Creio que todos se lembram do tema que animou pastoralmente estes dois anos de 1978-1979 e que expliquei no ano passado, quando realizei as minhas visitas pastorais. Acho importante reviver a reflexão sobre este tema, sob a protecção de Maria neste mês mariano: ‘As nossas ações devem definir-nos como Cristo se definiu (Lc 7, 18-23)’. Cada um de nós deve ser construtor desta Igreja local pobre ao serviço dos pobres; foi a tónica dominante da minha catequese durante as visitas pastorais do ano passado”⁵³⁴.

⁵³³ DIOCESE DE QUELIMANE, *IV Assembleia diocesana de pastoral*, Quelimane, 1978, 4.

⁵³⁴ B. F. GOVERNO, “Carta do Bispo aos missionários e às comunidades cristãs”, 15 de Julho de 1979, Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

Cabe aqui recordar que Dom Bernardo era Frade Menor Capuchinho. E uma das características do carisma franciscano-capuchinho é a presença real entre os pobres, na sociedade de bem-estar⁵³⁵.

A concretização daquela opção encontra-se indiscutivelmente associada à definição do tipo de Igreja local que se pretende: uma Igreja-família e uma Igreja-comunhão. Este tipo de Igreja foi anunciado como programa pastoral⁵³⁶, na sua tomada de posse como bispo de Quelimane, mas tornou-se realidade dois anos mais tarde. Na mesma carta, acima citada, o bispo escrevia: “A Igreja comunhão e ministerial é uma exigência da nossa fé. Fé que exige que cada membro seja dom para os outros membros.”⁵³⁷.

Com base nesta perspetiva, a Diocese decidiu ser uma Igreja ministerial que crê no Espírito que atua em cada crente e em cada um realiza a edificação do corpo de Cristo; incarnada na história do povo, não está só preocupada em fazer conhecer o anúncio do Evangelho, mas considera fundamental o problema da inculturação e da promoção humana; “uma Igreja que se compromete com as tarefas de desenvolvimento integral; que não tem medo de ser consciência crítica, denunciando o atropelo dos

⁵³⁵ Cf. CONSTITUIÇÕES DOS IRMÃOS MENORES CAPUCHINHOS, Lisboa: Edição da Curia provincial, 1995, Cap. I, Art. 1, § 12, 3.

⁵³⁶ Cf. B. F. GOVERNO, “Discurso de tomada de posse”, 10 de Outubro de 1976, Arquivo Diocesano da Diocese de Quelimane.

⁵³⁷ B. F. GOVERNO, “Carta do Bispo aos missionários e às comunidades cristãs”, 15 de Julho de 1979, Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

direitos humanos pelos que detêm o poder, sendo a voz daqueles que não têm voz; que privilegia a pastoral social como forma de amar Cristo que está no pobre”⁵³⁸.

c) Formação permanente

Este elemento foi encarado como prioridade da Diocese de Quelimane. Com efeito, a formação permanente sempre foi considerada fulcral desde a I Assembleia Nacional (Beira 1977) e reafirmada na II ANP (Matola 1991). Na III ANP (Matola 2005) a Igreja pensa e sente que a formação deve continuar uma prioridade que merece um aprofundamento e desenvolvimento.

Nessa linha, e como alicerce da consolidação da Igreja local, o bispo e os missionários optaram pela formação dos animadores das comunidades. O Secretariado Diocesano de Pastoral implementou esta opção com vários cursos, designadamente para anciãos animadores da comunidade, animadores da palavra, encarregados da liturgia, encarregados da comunhão, encarregados da catequese, animadores da Caritas, encarregados da justiça e paz, ministros da esperança, encarregados da família, encarregados da inculturação, animadores dos jovens, encarregados das vocações, encarregados do ecumenismo, encarregados da economia, encarregados da informação e encarregados dos hóspedes. Os cursos de formação foram realizados, numa primeira fase, nos centros catequéticos de Coalane e Namacurra, seguidamente a nível das

⁵³⁸ Cf. SECRETARIADO DIOCESANO DA PASTORAL, *Resenha histórica da diocese de Quelimane (1954-2004)*, 12. Veja-se também E. TOLLER, *História da Diocese de Quelimane, os grandes momentos*, 15-16.

Regiões Pastorais e, por fim, em cada uma das Paróquias. A formação foi encarada como tarefa para todos e ninguém ficou fora dessa caminhada diocesana⁵³⁹.

d) Autonomia da Igreja

Trata-se de sair de “uma Igreja de Missão para uma Igreja em Missão; uma responsabilidade de todos os fiéis”⁵⁴⁰. Este elemento foi articulado sob dois pontos de vista: constituição do clero local e autonomia económica. Para o primeiro aspeto, o próprio bispo empenhou-se na animação vocacional e em 1979 enviou os primeiros 4 jovens para o Seminário Médio de Maputo; em 1985 enviou 5 jovens para o Seminário Médio da Beira e, porque o número aumentava de ano para ano, em 1988, fundou um Seminário Médio Diocesano (Seminário Santo Agostinho). Na linha de constituir e formar autóctones ao serviço da Igreja Diocesana, fundou em paralelo, em 1989, uma Congregação feminina, as Irmãs Filhas da Nossa Senhora da Visitação.

Para a questão da económica, o bispo mobiliza para as paróquias, os missionários e todas as comunidades cristãs de base, nos seguintes termos: “Cada um de nós deve ser construtor desta Igreja local pobre ao serviço dos pobres”⁵⁴¹. Para o efeito, foi introduzido um curso destinado aos encarregados da economia. E porque a maioria dos crentes da Diocese de Quelimane são iletrados, como já foi evidenciado no 9.1, a formação das comunidades recorreu preferencialmente ao teatro e ao canto na língua

⁵³⁹ Cf. DIOCESE DE QUELIMANE, *Viver em comunidade*, Quelimane, 2ª Edição, 1993, 33-42.

⁵⁴⁰ Bernardo F. GOVERNO, “Carta do Bispo aos missionários e às comunidades cristãs”, 15 de Julho de 1979. Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

nativa⁵⁴². Na prática, tratava-se de assumir a Igreja local como realidade de todos, tal como vem na carta do bispo:

“A Igreja não é uma empresa do Papa, dos Bispos ou dos Missionários. A Igreja é de todos nós. A Igreja somos nós, em que cada um tem um serviço específico. A Igreja é uma família em que cada um ocupa um lugar próprio, segundo os dons que recebeu de Deus (1Cor 12, 4-20); em que cada membro, com Cristo, consolida a comunidade, servindo, doando com tudo aquilo que é e com tudo o que tem. Portanto, servir é trabalhar na comunidade e pela comunidade. Não é favor feito a Deus ou mesmo aos homens, mas uma exigência da fé”⁵⁴³.

Realça-se aqui que o tipo de pastoral ora descrito foi marcado por um modelo eclesiológico já concebido pelo Concílio Vaticano II, que é “Igreja-família”, profundamente ligada à “Igreja-comunhão”. É imperioso referir aqui que, o referido episcopado decorreu já no pós-concílio Vaticano II e, na verdade, a noção Igreja-Família enquadra-se no conceito Igreja “Família de Deus no mundo” desenvolvido pelo Concílio, na *Gaudium et Spes*, ao falar da missão da Igreja no mundo⁵⁴⁴. Este conceito expressa a característica do seu modo de estar nesta terra como “membros da cidade terrena, que são chamados a formar, no seio da história humana, a família dos filhos de Deus, a qual deve aumentar sempre até à vinda do Senhor”⁵⁴⁵. A partir deste modelo eclesiológico, pode dizer-se que os padres conciliares quiseram indicar que apenas uma

⁵⁴² Cânticos como: *mutugumano wuhnué, mutugumano olibe Nabuya muilaboni mweu... Invahi kanona oyeveliwa*, mobilizavam e animavam as comunidades no trabalho da Formação. Tradução: *Que a comunidade cresça e seja forte na nossa terra... doador dá o que é e o que tem*, respetivamente. Realça-se aqui que os cânticos eram da autoria do bispo.

⁵⁴³ Bernardo F. GOVERNO, “Carta do Bispo aos missionários e às comunidades cristãs”, 15 de Julho de 1979. Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

⁵⁴⁴ *Gaudium et Spes*, nº 40.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, nº 40.

“Igreja-família” pode ser solidária com a humanidade inteira e pode partilhar das angústias e tristezas dos que sofrem, das pessoas carenciadas ⁵⁴⁶.

6.4. Caraterização dos organismos na Diocese de Quelimane

Trata-se de organismos a que pertencem os diferentes agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane: clero diocesano, Frades Menores Capuchinhos, Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos), Irmãos Maristas, Irmãs do Amor de Deus, Irmãs do Coração de Maria, Irmãs Dominicanas do Rosário, Irmãs Vitorianas, Irmãs Franciscanas Hospitaleiras, Irmãs Agostinianas, Irmãs da Nossa Senhora da Visitação, Irmãs da Pequena Família da Ressurreição, Instituto de leigas consagradas e cinco movimentos apostólicos, nomeadamente, Legião de Maria, Franciscanos da Terceira Ordem, Xaverianos, Família do Sagrado Coração de Jesus, Comunidade de Santo Egídio.

A caraterização incide sobre os organismos selecionados para este estudo Frades Menores Capuchinhos, Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos), clero diocesano, Congregação das Irmãs do Amor de Deus, Irmãs Dominicanas do Rosário, Irmãs Agostinianas de Nossa Senhora da Anunciação, Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição e os cinco movimentos apostólicos acima mencionados. Como ficou indicado na introdução deste capítulo, a apresentação destes organismos, dos seus carismas e modos de operar é fundamental, pois concorre para a distinção dos matizes próprios e ajuda a perceber as suas motivações e finalidades. No entanto, a

⁵⁴⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, 32, 1.

indisponibilidade das instituições em revelarem informação de carácter financeiro é uma das limitações que afetou esta caracterização. Além dos organismos eclesiais, são apresentados algumas Organizações Não-Governamentais que desenvolvem as suas atividades no mesmo contexto onde está inserida a Diocese de Quelimane. Pretende-se, com isso, introduzir elementos comparativos com o objetivo de compreender as diferentes motivações e lógicas de ação dos atores sociais. Este estudo far-se-á no capítulo sétimo.

a) Ordem dos Frades Menores Capuchinhos

A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap.) é um ramo da primeira Ordem Franciscana desmembrada da Ordem dos Frades Menores (OFM), a primeira que tinha como fundador São Francisco de Assis. A origem dos frades menores capuchinhos, pode historicamente datar de 1525 quando Frei Mateus de Bascio, OFM, reclamou a liberdade de observar a Regra de São Francisco⁵⁴⁷.

O seu carisma é: “Observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Este carisma de Francisco de Assis foi aprovado por Papa Honório III, pela Bula *Solet annuere*, de 29 de Novembro de 1223⁵⁴⁸. Os Frades Menores Capuchinhos interpretam no nas suas constituições⁵⁴⁹ nos seguintes termos: “Frei Francisco de Assis, instruído

⁵⁴⁷ Cf. Feliciano OLGATI *at all*, *Fonti Francescane*: messaggero di santo Antonio edidrice, 4ª Edizione, Padova, 1990,23-24. Veja-se também em FRADES MENORES CAPUCHINHOS, *Quarenta anos da presença dos Frades Menores Capuchinhos em Moçambique*, Quelimane, 1987, 12-15.

⁵⁴⁸ Cf. F. OLGATI *at all*, *Fonti Francescane*: messaggero di santo Antonio edidrice, 4ª Edizione, Padova, 1990, 24.

⁵⁴⁹ As novas Constituições foram atualizadas em Setembro de 2013. Estas ainda não entraram em vigor segundo o Vice-provincial dos Frades Menores Capuchinhos em Moçambique, 28 de Abril de 2014.

por inspiração divina e aceso em amor ardente para com Cristo, escolheu a forma de fraternidade evangélica na pobreza e menoridade para si mesmo e para seus frades, e a propôs em palavras simples na Regra”⁵⁵⁰.

A região de Quelimane, outrora pertença da Diocese da Beira, foi o primeiro local onde aportaram os primeiros Frades Menores Capuchinhos⁵⁵¹. No dia 21 de Agosto de 1947, desembarcaram no porto de Quelimane, no então distrito da Zambézia, na costa oriental da África meridional, 10 missionários trentinos⁵⁵². À sua chegada, foram acolhidos nos subúrbios de Coalane, onde estava sediada a Missão primariamente fundada pelos jesuítas portugueses em 1890 e posteriormente refundada pelos missionários capuchinhos portugueses e suíços. Logo de imediato, os capuchinhos trentinos se interessaram pela aprendizagem da língua, a reparação da Igreja e da residência da Missão e, mais tarde, pelo avanço da missiões. Coalane viria a tornar-se para os missionários trentinos um “quartel-general” donde chegavam e saíam para o exercício de novas fundações, que posteriormente se realizaram na Maganja da Costa, Milange, Namacurra – Macuse, Mugeba, Mocuba, Lugela e Munhamade.

Os Frades Menores Capuchinhos são detentores das seguintes obras sociais na Diocese de Quelimane: Cooperativa Cerâmica de Quelimane, fundada em 1987, atualmente com 150 membros e com as seguintes especializações: olaria, carpintaria e latoaria, saboaria e alfaiataria; Escola Secundária Mártires de Inhassunge, fundada em

⁵⁵⁰ CONSTITUIÇÕES DOS IRMÃOS MENORES CAPUCHINHOS, Lisboa: Edição da Curia provincial, 1995, Proêmio.

⁵⁵¹ Cf. FRADES MENORES CAPUCHINHOS, *Quarenta anos da presença dos Frades Menores Capuchinhos em Moçambique*, Quelimane, 1987, 18-19. Veja-se também em E. TOLLER, *História da Diocese de Quelimane, os grandes momentos*, Quelimane, 2004, 12.

⁵⁵² Cf. *Ibidem*, 19.

1988, atualmente com 3719 alunos da 1ª à 10ª classes e ainda com ensino especial para crianças com deficiência física – 18 alunos do nível básico (1ª à 4ª classes); Mesa São Francisco de Assis, fundada em 1994, que acolhe idosos mais necessitados da cidade de Quelimane. São 250 idosos que diariamente recebem refeições e cujas palhotas foram reabilitadas. A Mesa responsabiliza-se pelas despesas funerárias dos idosos; Casa Família, fundada em 1996, que acolhe crianças da rua e órfãs de pais falecidos por HIV/SIDA. Atualmente são 49 crianças, todos rapazes, dos 5-22 anos de idade, Escola Técnico profissional Comunitária de Artes e Ofícios de Quelimane, fundada em 2006, com 501 alunos distribuídos em 4 cursos, nomeadamente, Mecânica geral, Carpintaria-Marcenaria, Eletricidade geral e Informática⁵⁵³.

b) Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus – Dehonianos

É uma Congregação de origem francesa, fundada, em 28 de Junho de 1878, pelo Padre João Leão Dehon⁵⁵⁴, à data, com a denominação de Congregação dos Oblatos do Coração de Jesus. O seu carisma assenta na devoção ao Coração de Jesus, manifestado no amor, oblação e reparação, através da atividade pastoral missionária e social. Este carisma é desenvolvido nos primeiros 39 números da Regra de Vida das Constituições dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus. Importa realçar aqui, que os Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus participam na evangelização dos povos, pela construção da cidade terrena e pela edificação do Corpo de Cristo, testemunhando eficazmente que é o

⁵⁵³ Entrevista: Pedro, Quelimane, 28 de Abril de 2014.

⁵⁵⁴ Cf. SACERDOTES DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DEHONIANOS, *Regra de vida: Constituições*, Edição da Província Portuguesa, 2011, 1ª parte, 1.

Reino de Deus e a sua justiça que devem ser procurados antes de tudo e acima de tudo⁵⁵⁵.

A presença dehoniana na Província da Zambézia está entrelaçada com a história da Província da Itália do Norte dos Sacerdotes do Coração de Jesus⁵⁵⁶. Em 1946, a Santa Sé conferiu à Província da Itália do Norte toda a região da Alta Zambézia, como território de missão. A 20 de Março de 1947 chegam à cidade da Beira quatro missionários italianos que ficaram encarregues de algumas Missões daquela região nortenha da Zambézia⁵⁵⁷. Com a criação da Diocese de Quelimane, em 1954, abrangem toda a região.

Além da evangelização direta, os dehonianos ocupam-se também de projetos de cariz social: criação de escolas, formação de professores, ensino de artes, etc. Em 1972 começa a funcionar a Escola de Artes e Ofícios no Gurué, com cursos de mecânica, carpintaria, sapataria, alfaiataria, artesanato. Após a independência de Moçambique, a escola, como tantos outros bens, foi nacionalizada.⁵⁵⁸

Em 1996, o governo de Moçambique restitui a Escola de Artes e Ofícios do Gurué, que hoje funciona com novo nome: Centro Polivalente Leão Dehon. Em 1998 inaugura-se aí a Escola Básica Industrial, com cursos teóricos e práticos em serralharia-mecânica, carpintaria, eletricidade e informática. Atualmente, este importante Centro dá

⁵⁵⁵ Cf. SACERDOTES DO CORAÇÃO DE JESUS DEHONIANOS, *Regra de vida: Constituições*, CST, nº 38, segunda parte, Capítulo 5.

⁵⁵⁶ Entrevista: Mário, Quelimane, 10 de Maio de 2014.

⁵⁵⁷ Cf. SACERDOTES DO CORAÇÃO DE JESUS, Arquivos (1947-1954), Casa Provincial, Quelimane, consultados em 29 de Abril de 2014.

⁵⁵⁸ Cf. SACERDOTES DO CORAÇÃO DE JESUS, Arquivos da Congregação - 1972 e 1998, Casa Provincial, Quelimane, consultados em 29 de Abril de 2014.

emprego a uma centena de operários, contribuindo assim para o sustento de muitas famílias do Gurué⁵⁵⁹.

Na Diocese de Quelimane, os dehonianos estão envolvidos no projeto da saúde da cidade de Quelimane, do qual faz parte um sacerdote médico-cirurgião, o Dr. Marquizine. Os dehonianos apoiam também o hospital de dia e um centro que atende as pessoas seropositivas do HIV/SIDA⁵⁶⁰.

c) Congregação das Irmãs Agostinianas de Nossa Senhora de Anunciação

A Congregação das Irmãs Agostinianas de Nossa Senhora de Anunciação é de origem italiana. Nasceu em 1528 em San Giovanni Valdarno, Itália. A sua espiritualidade é constituída pelos seguintes elementos: Caridade, procura de Deus, vida comunitária, espírito de Penitência e Apostolado⁵⁶¹. E ligado a espiritualidade está o carisma: “viver unânimes num só coração e numa só alma, orientadas para Deus”⁵⁶².

O apostolado das Irmãs Agostinianas é descrito nas Constituições e concretiza-se na educação, no serviço da saúde⁵⁶³ e asilo dos velhos e doentes⁵⁶⁴. As primeiras irmãs chegaram a Diocese de Quelimane e instalaram-se na Missão de Inhassunge, no dia 3 de Agosto 1964. Em Quelimane as Irmãs são proprietárias de uma Escola primária

⁵⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

⁵⁶⁰ Entrevista: Mário, Quelimane, 10 de Maio de 2014.

⁵⁶¹ Cf. IRMÃS AGOSTINIANAS, *Costituzioni delle suore Agostiniane della SS. Annunziata*, Capítulo II, 9-23, S. Giovanni Valdarno- Diocese de Fiesole – Itália, 1984.

⁵⁶² Cf. Luc VEHEIJEN, *La Règle de saint Augustin: II. Tradition manuscrite*. Paris: Études Augustiniennes, 1967, Capítulo 1, nº 3.

⁵⁶³ Cf. IRMÃS AGOSTINIANAS, *Costituzioni delle suore Agostiniane della SS. Annunziata*, Capítulo VII, Art. 159-166.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibidem*, 172-174.

completa e comunitária. Além de se ocuparem da Direção da Escola, algumas religiosas dão aí aulas. No presente, frequentam a escola 590 alunos, da 1ª à 7ª classe, albergados em 7 salas de aula e em dois turnos: das 7.00 h- 11.45h e das 13.00 h-17.15h.

A escola foi construída com ajuda de alguns amigos, benfeitores e ex- alunos das irmãs Agostinianas, residentes na Itália. São estes que ajudam a pagar as despesas, sobretudo o lanche diário dos alunos e o salário mensal dos professores. É importante mencionar que dos 18 professores, 9 são pagos pelo Estado, enquanto a Instituição se responsabiliza pelo ordenado dos outros. O salário mensal de cada professor é de 5.500 Mt que equivale a 138 Euros. Os 4 serventes e a secretária são igualmente pagos pela Instituição. A escola não tem qualquer fim lucrativo.

d) Congregação das Irmãs do Amor de Deus

A Congregação das Irmãs do Amor de Deus é de origem espanhola, fundada a 27 de Abril de 1864 em Toro-Zamora. Tem como fundador Jerónimo Usera y Alarcón, monge Cisterciense, natural de Madrid⁵⁶⁵. O seu carisma é “encarnar o amor de Deus na vida, de modo que cada irmã chegue a ser uma manifestação do amor gratuito de Deus aos homens”⁵⁶⁶.

O 1º grupo de Irmãs chegou a Moçambique a 21 de Janeiro 1951. A primeira Missão das Irmãs do Amor de Deus foi Nauela – Alto Molocué (Antiga Diocese), onde chegaram a 28 de Janeiro de 1951.

⁵⁶⁵ Cf. Margarida da SILVA, RAD, *Missão carismática «Amor de Deus»: um projeto de evangelização*, Madrid: Irmãs do Amor de Deus, 2001, 35-36.

⁵⁶⁶ CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS DO AMOR DE DEUS, *Constituições*, 2ª Edição das Constituições renovadas, Madrid: Luis Rodrigo-Editabor, Fernanders de los Rios, 1998, Art. 3.

O objetivo da vinda das Irmãs era a educação e promoção integral da mulher, jovem e criança, que naquele tempo não tinha acesso à escola ou a qualquer melhoria de vida. Para responder a este apelo, as Irmãs dedicaram-se, desde o princípio, a esta educação através dos internatos femininos, onde ensinavam tudo o que uma mulher precisa de saber, preparando as jovens para serem boas mães, boas esposas e boas cristãs. Através dos tempos foram-se criando novos centros de Educação e Promoção onde as Irmãs davam todo o seu apoio: centros de saúde, escolas, Catequistado, formação de ministérios nas comunidades cristãs, colaboração na pastoral e catequese⁵⁶⁷.

Atualmente a Congregação das Irmãs do Amor de Deus possui, na Diocese de Quelimane, um Lar Feminino, atualmente com sessenta e oito meninas do ensino geral e superior. Economicamente o Lar funciona com as cotas mensais que as meninas pagam. Para a manutenção do mesmo, as Irmãs contam com a ajuda que chega do fundo geral da Congregação, Associação P. Usera, que é uma ONG. Esta Instituição, além das Irmãs, tem 4 trabalhadores assalariados.

As Irmãs do Amor de Deus também são proprietárias de uma Escola Secundária, Escola Secundária Amor de Deus, aberta em 2012, que conta atualmente com um universo de setecentos alunos, desde a 8^a à 12^a classe. Foi construída com os fundos da Congregação e ajuda da ONG Associação Pe. Usera, de Espanha. A Escola conta com trinta professores. Destes, vinte e cinco são pagos pelo Estado e cinco pela Congregação, precisamente por não terem sido absorvidos pelo Ministério da

⁵⁶⁷ Entrevista: Marta, 28 Abril de 2014.

Educação. Além dos professores a escola tem seis auxiliares e quatro guardas. Estes são remunerados a partir de cotas simbólicas dos alunos⁵⁶⁸.

Além do lar feminino e d escola secundária, as Religiosas do Amor de Deus são detentoras de um centro de saúde, Centro de saúde Padre Usera e de um centro social. Estas instituições funcionam na cidade de Mocuba, a segunda maior cidade da província da Zambézia.

e) Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição

A Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição tem origem portuguesa. Ela surge nos meados do século XIX como resposta evangélica às inúmeras carências com que se debatia o povo português. Tem como fundadores: Padre Raimundo dos Anjos Beirão e Madre Clara do Menino Jesus⁵⁶⁹. O carisma da Congregação é evidenciado no trecho que segue:

“A Irmã Franciscana Hospitaleira da Imaculada Conceição é pessoa escolhida e consagrada por Deus para seguir a Jesus Cristo, em fraternidade, e servir os irmãos, especialmente os mais necessitados, segundo o Espírito das Bem-Aventuranças, num processo de conversão contínua. Como Irmã menor e a exemplo de Maria, serve a pobre, no acolhimento e na escuta do Verbo, compromete-se a viver a Hospitalidade com alegria e simplicidade, em comunhão com a Igreja, numa dimensão profético-missionária, inserida no mundo e situada no tempo”⁵⁷⁰.

Trata-se, portanto, como indica o artigo 2 das Constituições de “tornar visível, no mundo, a misericórdia do Pai, seguindo Jesus Cristo no mistério da sua Encarnação,

⁵⁶⁸ Entrevista: Marta, 28 Abril de 2014. A entrevistada não revelou o orçamento anual da Escola.

⁵⁶⁹ Cf. IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO, *História da fundação do Instituto Nossa Senhora do Livramento em Quelimane*, Quelimane, 2012, 3.

⁵⁷⁰ IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO, *Constituições*, Linda-A-Pastora, 2010, Art. 1.

Paixão e Ressurreição, e exercendo a hospitalidade em favor da humanidade sofredora. Fazer o bem onde houver bem a fazer”⁵⁷¹.

As Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição chegaram a Quelimane em 1936. Segundo o espírito da Congregação, para além da evangelização direta, desenvolveram, desde a primeira hora, atividades ao nível da educação e saúde, principalmente no acolhimento e educação de crianças órfãs e pobres, ajudando-as na formação em várias áreas. Atualmente, as Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição estão envolvidas em duas obras sociais na Diocese de Quelimane, designadamente a Aldeia da Paz e o Instituto Nossa Senhora do Livramento.

O projeto Aldeia da Paz acolhe crianças órfãs e desfavorecidas, do sexo feminino, oriundas da cidade de Quelimane e arredores. São abandonadas pelas suas famílias devido a situações de extrema pobreza ou devido ao falecimento dos seus pais em consequência do SIDA. Na sua origem, a Aldeia da Paz mereceu o apoio de duas ONG: Manos-Unidas, uma ONG espanhola, e a Centro Cooperazione Sviluppo, italiana. Atualmente alberga noventa e cinco meninas.

O Instituto Nossa Senhora do Livramento foi construído em 1967 com o financiamento da Fundação Calouste Gulbenkian de Portugal. Acolhe crianças vulneráveis, órfãs de pais, e crianças cujos pais optam por dar às filhas uma educação administrada por religiosas. Estas pagam mensalmente ao Instituto. As meninas que aqui vivem recebem uma formação humana que privilegia os valores básicos humanos, morais, éticos, culturais e de cidadania. Privilegia-se a educação pelas artes manuais

⁵⁷¹ *Ibidem*, 2.

(culinária, bordados, croché)⁵⁷². O Instituto acolhe atualmente cento e sete meninas de idades compreendidas entre os 3 e os 21 anos.

Financeiramente o Instituto recebe ajuda de OASI, uma organização italiana dos Frades Menores Capuchinhos e da AMO, uma organização portuguesa que apadrinha crianças em Moçambique. Para as despesas do Instituto, são necessários cerca de 80.000Mt, equivalentes a 2.000,00 Euros por mês⁵⁷³.

f) Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário

A Congregação das Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário foi fundada no dia 5 de Outubro de 1918, no Peru. A Congregação surgiu da resposta dada ao apelo de Mons. Zubieta que queria Religiosas para o seu Vicariato de Puerto Maldonado e para isso recorreu ao Convento Dominicano de Clausura de Huesca, Espanha. Tem como fundadores, Monsenhor Ramón Zubieta y Lés, O.P. e Madre Ascensión Nicol Goñi⁵⁷⁴.

O Carisma da Congregação é: “evangelizar os pobres nas situações missionárias onde a Igreja mais nos necessite, quer porque a evangelização ainda não se iniciou, quer porque a comunidade autóctone ainda se encontra com vitalidade suficiente para satisfazer as suas necessidades⁵⁷⁵”.

Com emissão dos votos, as Irmãs Dominicanas do Rosário, optam por consagrar toda a sua vida à proclamação do Evangelho aos mais necessitados, “respondendo

⁵⁷² Entrevista: Sandra, Quelimane, 29 de Abril de 2014.

⁵⁷³ Como nos organismos anteriores, o orçamento geral do Instituto não foi revelado.

⁵⁷⁴ Cf. MISSIONERAS DOMINICAS DEL ROSÁRIO, *Madre Ascensión Nicol: El camino histórico de la Congregación*, Madrid, 2005, 13.

⁵⁷⁵ CONSTITUIÇÕES DAS IRMÃS MISSIONÁRIAS DO ROSÁRIO, Roma, 24 de Maio de 1983, nº 4.

concretamente às situações históricas concretas, dedicando os serviços à promoção integral dos povos, serviços que se concretizarão, em educação, saúde, assistência social e pastoral em geral⁵⁷⁶”.

A pedido de Dom Francisco Nunes Teixeira, primeiro bispo de Quelimane, as Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário chegaram à Missão de Milange, povoação situada a 320 Km de Quelimane, capital da Província da Zambézia, no dia 24 de Março de 1959.

As Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário são proprietárias de um Centro de Solidariedade no bairro de Chirangano, nos arredores da cidade de Quelimane e dirigido por uma religiosa. Neste Centro funcionam cinco projetos, nomeadamente, uma Biblioteca com cerca de quinhentos estudantes titulares, alfabetização e educação de adultos, atualmente com duzentos alunos, curso de informática com cento e cinquenta alunos, curso de Inglês com cem alunos, apoio escolar com oitenta alunos, apoio a famílias carenciadas (construção de casas), projeto de leite com quinze bebés e o projeto da promoção da mulher, com cursos de corte e costura para vinte) senhoras.

Na missão de Milange, em parceria com os Frades Menores Capuchinhos, as Irmãs Missionárias Dominicanas têm o projeto de uma biblioteca. Entre 1994 e finais de 2010, eram responsáveis do projeto Casa Esperança, propriedade direta da Diocese de Quelimane.

⁵⁷⁶ CONSTITUIÇÕES DAS IRMÃS MISSIONÁRIAS DO ROSÁRIO, n.º 8.

g) A Legião de Maria

É uma associação internacional de fiéis da Igreja Católica formada por leigos que servem de forma voluntária com a finalidade de contribuir para a ação evangelizadora da Igreja, sob a poderosa proteção e exemplo de Maria. Foi fundada em Dublin, Irlanda, como um movimento mariano católico romano por Frank Duff, em 7 de Setembro de 1921⁵⁷⁷.

“A Legião de Maria tem como fim a glória de Deus, por meio da santificação dos seus membros, pela oração e cooperação ativa, sob a direção da autoridade eclesiástica,”⁵⁷⁸. No mesmo capítulo é desenhada a atividade social dos legionários nos seguintes termos: “A Legião de Maria está à disposição do Bispo da Diocese e do Pároco para toda e qualquer forma de serviço social e de Ação Católica que estas autoridades julguem convenientes aos legionários e útil à Igreja”⁵⁷⁹.

Em 1957 a Legião de Maria chegou a Quelimane, concretamente à Paróquia da Sagrada Família. Chegou através dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus – Dehonianos italianos. Começou com um pequeno grupo. Este grupo chamou-se por Presidium Regina Paz. “Apesar da maioria dos seus membros serem iletrados, estes acataram desde o início a finalidade da Legião de Maria”⁵⁸⁰. Hoje os legionários estão espalhados em todas as Paróquias e Missões da Diocese. “E são cerca de 9517, sendo oito mil e cetocentos e quinze ativos e oitocentos e dois auxiliares”⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ *Manual oficial da legião de Maria*, nova edição revista no Brasil, São Paulo, 1996, Capítulo 1, 9.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, 11.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, 11.

⁵⁸⁰ Entrevista: Júlia, Quelimane, 22 de Outubro de 2013.

⁵⁸¹ Entrevista: Júlia, Quelimane, 22 de Outubro de 2013.

Os legionários na Diocese de Quelimane, desenvolvem as seguintes atividades: na compaixão pelo sofrimento alheio, amenizar a dor humana através do conforto espiritual e material, procurando encaminhar soluções, num gesto de amor e solidariedade; detetar problemas e dificuldades que merecem auxílio e acompanhamento; cadastrar as visitas efetuadas, cruzando-as com os auxílios prestados. Concretamente trata-se de visitas domiciliares e hospitalares aos doentes, construção de palhotas de idosos carenciados e visitas aos prisioneiros⁵⁸².

h) Ordem Franciscana Secular

A Ordem Franciscana Secular (OFS) é uma associação pública da Igreja. Organiza-se como uma Fraternidade em vários níveis: local, regional, nacional, e internacional. Cada uma delas tem, de per si, personalidade jurídica na Igreja⁵⁸³.

As suas origens remontam ao século XIII, quando leigos manifestaram o desejo de seguir os passos de São Francisco de Assis, seu fundador e fonte de inspiração.

Na Diocese de Quelimane a OFS está historicamente ligada aos Frades Menores Capuchinhos e abrange todo o território nacional. Antigamente era constituída por adultos. Hoje a OFS configura uma união orgânica e aberta a todos os grupos e fiéis católicos (jovens, solteiros, casados).⁵⁸⁴. Os da Ordem Franciscana Secular desenvolvem as seguintes atividades, na área social: visita aos doentes, assistência aos

⁵⁸² Entrevista: Júlia Quelimane, 22 de Outubro de 2013.

⁵⁸³ Cf. ORDEM FRANCISCANA SECULAR, Constituições gerais, Capítulo 1, Art. 1, §5.

⁵⁸⁴ Entrevista: Lúcio, Quelimane, 25 de Abril de 2014.

idosos abandonados, assistência financeira a famílias carenciadas e visitas aos prisioneiros, na cadeia da cidade de Quelimane⁵⁸⁵.

i) Movimento Xaveriano

É um movimento juvenil, constituído por jovens cristãos católicos que vivem a sua vida cristã tendo como modelo São Francisco Xavier. Foi fundado por um sacerdote, o Padre Jorge Deufor, com ajuda do Monsenhor Agostinho Tabare, no dia 07 de Setembro de 1952 em Bucavo, Kivo, no Zaire, atual República Democrática do Congo⁵⁸⁶. Tem como lema: “Caridade e Apostolado”⁵⁸⁷. A caridade é aqui entendida como: “ajuda aos irmãos necessitados sem esperar recompensa. A caridade começa na família, na comunidade, no grupo xaveriano e estende-se na sociedade”⁵⁸⁸

O movimento xaveriano chegou à Diocese de Quelimane em 17 de Junho de 1966 através do Frei Benjamim Pedro Manuel. No início estava instalado na Missão de Macuse na Zona de Mixixine, na Comunidade de Iacota. Hoje, encontra-se espalhado por toda a Diocese e, também, por todo o país⁵⁸⁹.

O movimento desenvolve as seguintes atividades sociais: “socorrer as pessoas carenciadas independentemente da sua origem, raça, cor e religião; visitar e prestar assistência aos doentes; construir palhotas e fazer machambas para pessoas idosas e

⁵⁸⁵ Entrevista: Pierino, Coalane -Quelimane 23 de Setembro 2011.

⁵⁸⁶ Cf. *Manual do Movimento Xaveriano*, Diocese de Quelimane, 2008, Capítulo 1, nº 1 e Capítulo 2, nº 1.

⁵⁸⁷ Cf. *Ibidem*, Capítulo 1, nº 1, 3.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibidem*, Capítulo 1, nº 3, 5.

⁵⁸⁹ Entrevista: António, Coalane-Quelimane 30 de Abril de 2014.

portadoras de deficiência física; visitar prisioneiros e encarregar-se das despesas fúnebres de pessoas carenciadas”⁵⁹⁰.

j) Família do Coração de Jesus

A Família do Coração de Jesus (FCJ) é uma união de cristãos católicos que, vivendo o seu batismo e confirmação em comunhão com a Igreja Local, procuram experimentar e testemunhar o amor do Coração de Jesus na família e na sociedade, seguindo o exemplo do Pe. Dehon⁵⁹¹. Dito por outras palavras, “o leigo dehoniano é o cristão que vive a sua vocação no seu meio familiar, profissional e eclesial cujo carisma se caracteriza pelos valores da espiritualidade dehoniana e que reconhece o Padre Dehon como pai da sua própria vida espiritual”⁵⁹²

O lema da FCJ é procurar viver o carisma dehoniano que assim se resume:

“Amor, oblação e reparação, em comunhão com a Diocese e em espírito de serviço na própria comunidade cristã. Ter espírito de sacrifício por amor de Deus e do próximo, abrindo-se às obras de caridade. Sentir-se nas mãos de Deus como seu instrumento, para que tudo seja segundo a Sua vontade. Ser pronto a aceitar o peso do outro como o próprio e oferecer os próprios sofrimentos. Aceitar a correção fraterna e saber corrigir os outros, procurando ser cristão exemplar em casa, na comunidade e no grupo”⁵⁹³.

O movimento está implantado na Diocese de Quelimane desde o ano de 1999 e os membros da Família Coração de Jesus desenvolvem as seguintes atividades: assistência aos pobres nos bairros, visitas domiciliárias e hospitalares aos doentes, visita aos prisioneiros na cidade de Quelimane e visita aos idosos desamparados

⁵⁹⁰ Entrevista: António, Coalane-Quelimane 30 de Abril de 2014.

⁵⁹¹ *Estatutos da Família do Coração de Jesus*, Quelimane, 2002, 3.

⁵⁹² Entrevista: Hilário, Helena, Mugogoda 29 de Abril de 2014.

⁵⁹³ Cf. *Estatutos da Família do Coração de Jesus*, Quelimane, 2002, 5.

k) Comunidade de Santo Egídio

A Comunidade de Santo Egídio nasce em Roma em 1968, logo após o Concílio Vaticano II, por iniciativa de um jovem que então não tinha ainda vinte anos, Andrea Riccardi. Ele começou por reunir um grupo de estudantes de liceu (ele mesmo era um deles) para escutarem e porem em prática o Evangelho. Hoje é uma “Associação pública de leigos da Igreja” e tem a sua sede na Igreja romana de *Sant'Egidio*, da qual tomou o nome⁵⁹⁴.

A presença da Comunidade de Santo Egídio na Diocese de Quelimane tem início ano de 1992⁵⁹⁵. Os membros da Comunidade de Santo Egídio amparam crianças desfavorecidas, apoiando sobremaneira aquelas que não têm possibilidade de frequentar uma escola. Este apoio consiste em acolher e dar aulas nas escolas comunitárias instaladas nos bairros. Além desta atividade, estão envolvidos no projeto de aconselhamento e tratamento com anti-retroviral a pessoas seropositivas. Trata-se de uma relação direta com os doentes, trabalhando na primeira linha. Encorajam-se e apoiam-se os doentes e as suas famílias! Os ativistas vão às casas dos doentes oferecem um serviço de orientação a vários níveis: nutrição, higiene, uso correto dos medicamentos e apoio psicológico. Efetuam igualmente campanhas de informação, seja nos bairros, seja nos postos de trabalho⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ Cf. www.santegidio.org/pageID/langID/pt, acessido a 02 de Maio de 2014.

⁵⁹⁵ Entrevista: Gonçalves, Maganja da Costa, 05 de Maio de 2014.

⁵⁹⁶ Entrevista: Gonçalves, Quelimane, 05 de Maio de 2014.

l) Organizações Não-Governamentais

Dado que a inclusão destes organismos civis neste trabalho, visa apenas a comparação com os organismos eclesiais acima descritos, a sua caracterização, neste capítulo, assim como a sua análise, incide sobre os seguintes elementos: áreas de intervenção, métodos e motivação. Não se pretende com isso menosprezar outros aspetos, como as suas origens, os seus traços comuns e especificidades. O universo das ONG, na área onde se localiza a diocese de Quelimane é de 30⁵⁹⁷. Na impossibilidade de contactar a todas, foram objeto de pesquisa 19 ONG:

ONG nacionais: Kukumbi, Associação dos Formadores e consultores da Zambézia (AFROZA), Associação de Promoção da Agricultura Comercial (APAC), Associação Rural de Ajuda Mútua (ORAM), Núcleo das Associações Femininas da Zambézia (NAFEZA), Núcleo dos Amigos da Natureza e Ambiente (NANA), Projeto de Apoio ao Desenvolvimento Rural na Província da Zambézia (PRODEZA), Programa de Desenvolvimento Ambiental (PRODEA) e a Zambézia OnLine.

ONG estrangeiras: Action AID, Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), Concern Worldwide, Cruz Vermelha, Friends, Global Health (FGH), Organizzazione di Volontariato Internazionale (CELM), Educação para o Desenvolvimento (IBIS), Save the Children, Visão Mundial (World Vision) e Welthungerhilfe da Alemanha (WHH).

As suas áreas de intervenção são as seguintes:

⁵⁹⁷ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS - GABINETE CENTRAL DE RECENTEAMENTO, 2012, 58.

- Saúde: Cruz Vermelha, Friends, Global Health (FGH), Save the Children e Visão Mundial (World Vision). Nesta área, as ONG, além de construir postos de saúde, incidem a sua atividade na problemática do HIV/SIDA, no sentido de aumentar a capacidade das comunidades e estruturas locais para prevenir a sua propagação e mitigar o seu impacto sobre os órfãos, outras crianças vulneráveis e famílias afetadas; aumentar o acesso aos programas e serviços essenciais e garantir que as crianças sejam cuidadas e protegidas⁵⁹⁸.

- Educação: Kukumbi e Concern Worldwide. Além de ajudar as comunidades locais a construir escolas para os seus filhos, as ONG empenhadas na área da educação têm projetos que visam aumentar o acesso das crianças à escola, assim como melhorar a qualidade de educação e reduzir a taxa de abandono na escola primária. Para o efeito, privilegia-se a formação dos Concelhos de Escola, Parlamentos Infantis e de professores⁵⁹⁹.

- Direitos Humanos e género: NAFEZA, Kukumbi, IBIS e a Concern Worldwide. São desenvolvidos projetos como: Mulheres na Democracia, Mulheres e a exploração da terra, Mulher e o combate à pobreza. Trata-se aqui de estimular a participação maciça da sociedade civil no processo democrático e uma maior igualdade de género nos processos eleitorais. Dito por outras palavras, trata-se de uma maior consciencialização dos eleitores, especialmente mulheres, sobre direitos cívicos; uma maior participação no processo democrático e eleitoral; de descobrir mulheres com

⁵⁹⁸ Cf. A. L. SITIMELA, *Organizações Não-Governamentais*, 87-89.

⁵⁹⁹ Cf. *Ibidem*, 90-91.

visão, ativas no processo eleitoral, tendo em vista cargos políticos para exercer influência nas agendas políticas⁶⁰⁰.

- Desenvolvimento rural: Kukumbi, ORAM, IBIS, Action AID, Agência ADRA, NANA), PRODEZA, PRODEA, WHH e a Zambézia OnLine. O trabalho específico das ONG em causa é ajudar os camponeses, os chamados pequenos agricultores, a desenvolverem as suas atividades em prol do desenvolvimento da comunidade. No concreto trata-se do chamado diagnóstico participativo local. São os pequenos produtores que identificam, na sua área, os problemas e os obstáculos que não lhes permitem desenvolver-se. Trata-se de saber como investir localmente para que eles possam avançar na vida.

De acordo com aqueles organismos, quando se fala de desenvolvimento local não se olha apenas para melhoramento de estradas, a construção de infra-estruturas. Fala-se especificamente de proporcionar às pessoas, os meios para que, quando amanhece, olhem ao seu redor e pensem qual o melhor uso que podem dar às coisas, para o seu próprio bem. Trata-se de machambas, de florestas, de aviários, de pescas, etc.⁶⁰¹.

6.5. Caraterização da pastoral social na Diocese de Quelimane

Pretende-se aqui descrever e analisar os setores em que a pastoral social na Diocese de Quelimane se destaca: setor da pastoral da educação, da saúde, de apoio aos mais desfavorecidos e o setor de atendimento da mulher desempregada. Com a

⁶⁰⁰ Entrevista: Berta, Quelimane, 22 de Setembro de 2011.

⁶⁰¹ Cf. A. L., SITIMELA, *Organizações Não-Governamentais*, 94-95.

descrição destes setores tem-se a intenção de perceber as diferentes lógicas de ação e os critérios teológicos subjacentes à pastoral social, no seu todo. Acima de tudo, trata-se de compreender até que ponto a pastoral social concorre para a Evangelização da pessoa humana na sua integralidade.

a) Setor da educação

Como ficou esboçado no ponto 6.1, na província da Zambézia (onde se localiza a Diocese de Quelimane), a situação real deste setor é ainda precária. Dito por outras palavras, apesar do sistema de educação se ter expandido rapidamente logo após a longa guerra civil, ainda é necessário fazer muito pela melhoria da qualidade de ensino. Quase metade das crianças, em idade escolar no ensino primário, abandona a escola sem terminar a 5ª classe. Os filhos das famílias mais pobres, os órfãos e raparigas são os que menos concluem a escolaridade. As infra-estruturas de muitas escolas são inadequadas, com falta de água e saneamento. Na Zambézia, três em cada quatro mulheres são analfabetas; privadas de ciência ou instrução, não contribuem para o processo de desenvolvimento.

A Constituição da República de Moçambique, no seu artigo 88, §1, consagra a educação como um direito de todo o cidadão⁶⁰². Em virtude desse reconhecimento, o Estado Moçambicano assume o papel de promoção do seu acesso⁶⁰³. Este compromisso nacional é também reforçado por outros organismos a nível internacional, onde o Estado assume a vontade política de assegurar a educação obrigatória para todas as crianças em

⁶⁰² Cf. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, Maputo, 2004, Art. 88, §1.

⁶⁰³ Cf. *Ibidem*, Art. 88, §2

idade escolar. Dos vários dispositivos internacionais ratificados destaca-se o quadro de ação de Dakar, que estabelece seis objetivos visando a educação para todos até ao ano de 2015⁶⁰⁴.

Em 1992 o governo aprovou a lei que veio a estabelecer o Sistema Nacional de Educação, conhecida como a lei 6/92⁶⁰⁵. Esta lei, elaborada com o intuito de erradicar o analfabetismo, garantir o direito básico à educação para todos, providenciar uma formação profissional, científica, técnica, cultural e física, boa moral e educação cívica, assim como a formação artística, determina a forma como as comunidades e grupos de interesse podem estar envolvidos na gestão quotidiana da escola⁶⁰⁶. É assim que o Estado se empenha na expansão da rede escolar. Para o governo da província da Zambézia, a grande prioridade no setor da educação continua a ser a massificação do ensino, que toma forma através do aumento do número de escolas, de 7.594 em 2000 para 13.434, em 2010. A existência de mais escolas traduz-se igualmente no alargamento do acesso aos serviços de um total de 3.6 milhões de alunos, em 2003, para cerca de 5.3 milhões, em 2010⁶⁰⁷.

Face a esta situação, a Diocese de Quelimane, nos seus vários organismos, com o objetivo de erradicar a pobreza absoluta, tem empreendido esforços no sentido de oferecer oportunidade de educação e instrução a crianças e jovens, sobretudo de

⁶⁰⁴ UNESCO, *Educação para todos em 2015: Um objetivo acessível?* São Paulo: Editora Moderna 2009, 14-15.

⁶⁰⁵ Lei 6/92 de 6 de Maio (Reajusta o quadro geral do sistema educativo e adequa as disposições contidas na Lei 4/83 às atuais condições sociais e económicas do país, tanto do ponto de vista pedagógico como organizativo).

⁶⁰⁶ Boletim da República, *Lei 6/92 de 6 de Maio*, Maputo, 1992.

⁶⁰⁷ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, *Plano estratégico de educação: 2005-2010*, Maputo, 2011, 11.

famílias pobres. Os organismos que trabalham neste setor são: a Congregação das Irmãs do Amor de Deus, os Frades Menores Capuchinos, as Irmãs Agostinianas da Nossa Senhora de Anunciação e a própria Diocese.

Como indicado no subcapítulo 6.3, as Irmãs do Amor de Deus, além do Lar Feminino na cidade de Quelimane, são também proprietárias de uma Escola Secundária, “Escola Secundária Amor de Deus”. Os Frades Menores Capuchinhos dão o seu contributo ao setor em descrição com duas escolas: Escola Secundária Mártires de Inhassunge, e a Escola Técnico profissional Comunitária de Artes e Ofícios de Quelimane. As Irmãs Agostinianas são proprietárias de uma Escola primária completa e comunitária.

A Diocese de Quelimane possui uma escola Primária completa e Secundária - “Escola São Carlos Lunga”, com 1046 alunos, da 1ª à 10ª Classe – e uma Faculdade – Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, da Universidade Católica de Moçambique, com um universo de 1081 estudantes.

Refere-se aqui que este trabalho social resulta da opção pastoral traçada pelos agentes da pastoral social no período em estudo, como indicado neste capítulo, concretamente no 6.2.2: “Uma Igreja pobre ao serviço dos pobres”. Um trabalho social que, por um lado, efetiva o processo da evangelização e, por outro, contribui para a erradicação da pobreza absoluta. De salientar que esta erradicação da pobreza passa necessariamente pela educação e pela promoção do povo da Zambézia. O discurso que segue demonstra que a preocupação de erradicar a pobreza esteve sempre presente na planificação e elaboração dos projetos da pastoral social na Diocese de Quelimane:

“Eu estive desde os inícios da nova linha pastoral do novo Bispo. Era o diretor da Pastoral Diocesana. A grande discussão nas nossas Assembleias Diocesanas era evangelizar. E o que é Evangelizar? Inspirados nos documentos do Concílio Vaticano, percebemos que evangelizar é promover. Nas Assembleias Diocesanas tínhamos debates sobre as fundamentações das ações sociais da Igreja Católica. Analisávamos e constatávamos que a Pastoral Social, inspirada pelo movimento teológico do século XX, passando pelos movimentos de leigos da Ação Católica, intuições do Papa João XXIII e do Concílio Vaticano II, forjou uma nova maneira de fazer Pastoral Social. Não basta repartir as migalhas com os pobres, é preciso estar com eles, compreender o seu drama e contribuir na transformação da realidade. Só assim se desenvolve um povo”⁶⁰⁸.

Neste discurso identificam-se os aspetos que caracterizam a pastoral social na Diocese de Quelimane, no período em estudo: a “evangelização e promoção”. Estes elementos são indicados pelos agentes da pastoral social diocesana como resultado de debates sobre os documentos do Magistério da Igreja. Daqui depreende-se, portanto, que estes não estão alheios à situação dos homens do seu tempo e que a prática da caridade contribui para a edificação da cidade terrena. O discurso dos agentes da pastoral social, da Congregação das Irmãs do Amor de Deus, empenhados neste setor, sustenta esta ideia ao considerarem que a sua congregação foi fundada para “acudir às muitas necessidades, entre as quais as da educação”⁶⁰⁹. Os mesmos agentes da pastoral, no registo que segue, mencionam igualmente os dois elementos identificados no discurso anterior, designadamente a evangelização e a promoção humana, como fundamentais na sua atividade pastoral:

“Nós, Irmãs do Amor de Deus, somos sim, na Diocese de Quelimane agentes da pastoral social. No entanto temos presente o nosso carisma: a Manifestação do amor gratuito de Deus aos homens em tudo aquilo que fazemos. A promoção integral da pessoa humana e a educação são parte integrante desse mesmo carisma, um legado que nos deixou o nosso Padre fundador. De facto, nós dizemos que educar é a nossa forma

⁶⁰⁸ Entrevista: Ângelo, Quelimane, 13 de Setembro de 2011 e 16 de Setembro de 2013.

⁶⁰⁹ Entrevista: Bernardete, Quelimane, 12 de Setembro de 2011.

de amar. Educamos nas escolas, acolhemos crianças e jovens nos internatos e residências universitárias com uma única finalidade: promover a pessoa humana. Também trabalhamos na evangelização direta no acompanhamento e formação nas comunidades cristãs”⁶¹⁰.

Além da “evangelização” e da “promoção humana”, destaca-se neste registo o aspeto da pertença a uma Congregação, que se orienta por um carisma específico. Isto significa que o envolvimento, na pastoral social diocesana, de um agente da pastoral social, com categoria de “consagrado ou consagrada”, exige uma articulação entre aquilo que é o carisma de uma comunidade de vida consagrada e o desejo de pôr em prática a opção pastoral diocesana. Aponta-se a figura do Padre fundador como relevante na construção de modos de vida e de ação de um consagrado ou de uma consagrada. Trata-se aqui, como ficou esboçado no capítulo 2 deste trabalho, e como se poderá ver adiante, de um modo de ação situado na conjuntura do “mundo da inspiração”, pois há uma preocupação de dar continuidade aos ideais dos fundadores.

Outros agentes, como se exemplifica a seguir, não só apontam a importância do carisma e do seu fundador, como também referem que a sua ação pastoral se dirige, efetivamente, em primeiro lugar, às categorias delimitadas como grupos-alvo: crianças, jovens, pessoas idosas, jovens e mulheres; em segundo lugar indicam as categorias definidas em função, não dos indivíduos ou de grupos, mas de um problema específico, ou de uma dimensão que afeta as pessoas: a falta de escolaridade (analfabetismo) e o desemprego.

“Nós, Irmãs Agostinianas, fundámos esta escola porque queríamos efetivar o plano pastoral da Diocese, mas também continuar a responder às demandas da história. É que notamos que nesta zona em que estamos, aqui na periferia da cidade, havia muitas

⁶¹⁰ Entrevista: Bernardete, Quelimane, 12 de Setembro de 2011.

crianças que ficavam sem ir à escola. Primeiro porque havia muitas crianças órfãs, e ainda existem. e não tinham ninguém que lhes desse a possibilidade de educação escolar. E segundo, porque muitas famílias, por causa da sua fraca situação financeira, não conseguem garantir a educação dos filhos. Abrimos esta escola sem fins lucrativos. É questão de ter compaixão para com o irmão que sofre. Envolvemo-nos como atividade pastoral que tem a ver mesmo com o nosso Carisma. O nosso grande objetivo é ver a nossa sociedade a desenvolver-se. Não se sai da pobreza sem apostar na formação integral da pessoa humana. Aliás a caridade é isto mesmo: estar ao lado de quem mais precisa”⁶¹¹.

Através deste depoimento percebe-se que a ação de cariz caritativo é, primeiramente, dirigida aos mais carenciados e tende a promover a pessoa do necessitado. Uma segunda ideia patente no registo anterior é a de “saber ser” para o outro. Ao “ser para o outro”, o agente da pastoral social promove esse outro e, ao mesmo tempo, ajuda-o a sair da dependência. Trata-se de uma lógica de ação que evidencia um agir visa, responsabilizar e autonomizar. Trata-se igualmente de proceder estrategicamente em vista a libertar o homem das visões hierarquizadas, como a do paternalismo. O discurso inclui referências ao regime de compaixão. Neste, os agentes da pastoral social têm conhecimento de pessoas em situação de sofrimento e, por causa disso, são impelidos a agir sem qualquer tipo de cálculo. Esta é, fundamentalmente, uma ação incondicional, uma lógica de ação que ilustra “comportamentos, nem sempre considerados pelas ciências sociais, como o amor ao outro”⁶¹².

Neste sentido, infere-se que a lógica da promoção humana evidenciada pelos agentes da pastoral social sugere que o agir em regime de compaixão significa sentir-se responsável perante o sofrimento do outro: diante do irmão com dificuldades não há

⁶¹¹ Entrevista: Afonsina, Sococo-Quelimane, 14 de Setembro de 2011.

⁶¹² Henrique JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 47.

como permanecer indiferente. Esta modalidade de ação torna patente que a caridade é amar alguém real, concreto e próximo, não amar uma ideia, expressa como desejo⁶¹³. A noção da caridade, aqui evidenciada, tem uma dimensão prática; trata-se de agir tendo em conta o outro, que é próximo e singular.

Outros agentes, nos seus discursos, estabelecem uma crítica às lógicas de ação que, embora de cariz caritativo, se limitam à educação escolar, como a única forma de promover a pessoa humana:

“Promover o homem e a mulher local faz parte do legado que o nosso fundador nos deixou. Além das escolas, temos aqui em Mocuba este centro social que já tem 20 anos. Neste centro temos um lar feminino que tem como objetivo a educação integral da jovem para a vida. Estas jovens têm acesso aos estudos desde a primária até a universidade aqui dentro da cidade. Temos igualmente cursos de habilidades práticas para pessoas que aprendem um ofício para poder na vida ganhar o seu pão. Para o efeito ministramos o curso de gestão e empreendedorismo, informática, curso de carpintaria, de eletricidade, canalização, costura e bordado. Frequentam estes cursos 150 alunos. É um centro para dar vida a todos os níveis. É um centro para ajudar as pessoas a caminhar pelos seus próprios pés. Para que as pessoas abram horizontes e a partir daquilo que aqui aprendem encontrar novos caminhos para a sua vida para uma auto-sustentabilidade e também para que tenham comportamento ético e moral. Portanto, é uma formação integral, uma formação para ajudar a pessoa a sair da dependência, a buscar a sua sustentabilidade como pessoas maduras, sem estar a estender a mão para sobreviver”⁶¹⁴.

Com base no depoimento supracitado, pode dizer-se que, para estes agentes da pastoral social, a promoção humana é muito mais que uma simples educação escolar. Isto significa que não basta possuir infraestruturas e garantir que todas as crianças em idade escolar usufruam o direito de ter uma escola. É, sim, evidente que os agentes pretendem que a ação de promover a pessoa humana se desenvolva num equilíbrio entre

⁶¹³ Cf. S. KIRKEGAARD, *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, 156.

⁶¹⁴ Entrevista: Fernanda, Mocuba 26 de Setembro de 2011.

os princípios que constituem a noção da caridade e os que constituem a noção da justiça. Significa, portanto, que uma ação que privilegia uma dimensão, será sempre incompleta. Não se pode ignorar a dimensão prática do amor e, nesta, não se pode perder de vista a dimensão da justiça, com o perigo de a ação se desumanizar. Aqui estão em jogo os regimes de amor-*agapê* e de justiça discutidos no subcapítulo 2.3 e a dialética entre a justiça e caridade esboçado no ponto 4.6 deste trabalho. Ali ficou evidenciado que caridade e a justiça necessitam-se mutuamente⁶¹⁵, pelo que uma atividade pastoral social deve ser impregnada de ambas. Aqui é fundamental realçar que o direito de ter uma escola deveria abranger o acesso a uma educação que favoreça o pleno desenvolvimento da personalidade de todos e de cada um dos alunos, assim como a sua preparação para a vida profissional. Dito por outras palavras, tendo em conta que a educação escolar é imprescindível para o desenvolvimento da pessoa humana e da sua comunidade, esta deve, acima de tudo, contemplar o indivíduo no seu todo, isto é, conferir equilíbrio e esforçar-se por oferecer formação para a vida. Em suma, uma escola que seja formadora de homens e de mulheres empenhados, capazes de assumir responsabilidades na sociedade. Neste sentido, a Igreja Diocesana tem o dever permanente de descobrir e estudar os sinais do tempo presente e de os interpretar à luz do Evangelho, de modo a poder responder às questões relativas a este setor, adaptando-se a cada época da história. Percebe-se assim, quão indispensável é a leitura dos “sinais dos tempos”, como critério para o desenvolvimento da atividade pastoral social.

Para o efeito, os agentes nos seus discursos apontam a necessidade de uma maior estruturação da ação pastoral social no sentido de alcançar os objetivos programados.

⁶¹⁵ BENTO XVI, *Deus caritas est*, 29.

Trata-se aqui do “mundo industrial”, que é abordado quando se, aponta a necessidade de uma clara estruturação da ação pastoral social não só para sua congregação, como também para a pastoral social diocesana no seu todo:

“Eu penso que a pastoral na nossa Diocese, neste aspeto social deveria estruturar-se cada vez mais melhor. Estruturar-se não significa hierarquizar, mas dar mais qualidade. O tempo e as pessoas mudaram e a sociedade está a evoluir cada vez mais. Os problemas de ontem não são necessariamente os de hoje. As respostas que demos ontem podem não ser válidas hoje. Quando falo de estruturação falo da eficiência e de qualidade no trabalho caritativo. Se ontem na nossa evangelização, a nossa pastoral social estava centrada na preocupação de ajudar as pessoas a ter educação, hoje encaramos a educação e promoção integral como meios da evangelização. A ação social, por exemplo na educação, tem em conta a pessoa que vive numa situação concreta, com uma história e é, deve ser, dirigida ao desenvolvimento de todas as suas capacidades e dimensões. Ontem oferecíamos aos moçambicanos a possibilidade de ler e de escrever. Hoje temos de oferecer-lhes um serviço de acompanhamento personalizado em ordem à sua maturidade, responsabilizá-lo como sujeito do seu próprio crescimento, ajudá-lo a comprometer-se na construção de uma sociedade cada vez mais fraterna e naturalmente oferecer-lhe um sentido transcendente da vida. Este aspeto marca diferença. A preocupação de muitas organizações de solidariedade é ajudar o homem e a mulher no aspeto material. Ora a pessoa é um todo e se um todo, deve então ser ajudada a crescer em todas as dimensões”⁶¹⁶.

Neste registo nota-se uma clara evidência da necessidade de mudança de paradigmas e de optar pelos modelos de organização estabelecidos nas lógicas de índole “industrial”, em que a eficácia da ação está na ordem do dia. Expressões como: “dar mais qualidade, a sociedade está a evoluir cada vez mais e falo da eficiência”, são próprias do “mundo” em referência. Destaca-se aqui uma certa censura aos modelos estáticos de pastoral ou mesmo a modelos organizacionais que se legitimam nas lógicas de “mundo doméstico”. O discurso em análise é também uma crítica aos modelos individualistas de pastoral social, em que os agentes atuam com base no esforço e no

⁶¹⁶ Entrevista: Bernardete, Quelimane, 21 de Outubro de 2013.

sucesso individuais em detrimento do espírito colaborativo. Este quadro de intenções evoca aquilo que Boltanski e Chiapello chamam de “cidade de projetos”, assunto discutido no capítulo 2. Na “cidade de projetos” não se recorre à capacidade individual de fazer planos estruturados e definir estratégias a longo prazo, porque isso retardaria e diminuiria a capacidade de ação local, limitando a perceção de oportunidades. A cooperação, a capacidade de trabalhar em rede e a solidariedade são as suas características fundamentais ⁶¹⁷. Os agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane anseiam pela adoção de ações conjuntas, porque os ganhos da cooperação são maiores do que os da ação individual.

Em suma, estes depoimentos ajudam a compreender como a pastoral social, neste setor, é fundamental para a evangelização e para a erradicação da pobreza absoluta na Diocese de Quelimane. É necessário não perder de vista que os agentes da pastoral social envolvidos pertencem à categoria de consagrados, isto é, são membros de um Instituto de vida consagrada. Aparentemente será por esta circunstância que evidenciam o “carisma” e a “evangelização” como critérios da sua ação em primeira linha e a “promoção humana” como lógica de ação.

b) Setor da Saúde

A Saúde é um bem precioso que é necessário promover, preservar, manter e melhorar. O Artigo 89 da Constituição da República de Moçambique consagra o direito dos cidadãos à saúde, nos seguintes termos: “Todos os cidadãos têm o direito à assistência médica e sanitária, nos termos da lei, bem como o dever de promover e

⁶¹⁷ L. BOLTANSKI - È. CHAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 233.

defender a saúde pública”⁶¹⁸. O direito à saúde está também consagrado na Carta dos Direitos Humanos das Nações Unidas que Moçambique subscreveu.

De acordo com as estatísticas do Ministério da Saúde em Moçambique, a província da Zambézia, a segunda mais populosa do país e territorialmente vasta, tem ainda uma fraca rede de unidades sanitárias, muitas vezes sem as devidas condições, situação que pressupõe a necessidade de deslocar doentes para os centros mais apetrechados⁶¹⁹.

O estado de saúde da população é condicionado por uma multiplicidade de fatores, que se situam nas seguintes áreas: ambiente em relação com o habitat humano, disponibilidade, higiene e condições de abastecimento de água, nutrição (quantidade, qualidade e higiene dos alimentos), educação (geral, cívica, nutricional e para a saúde), ambiente psico-sociocultural (que condiciona o comportamento), características genéticas e dinâmica da população, forma de organização dos serviços de saúde, tecnologia médica (preventiva, curativa, reabilitativa e de atenuação do sofrimento)⁶²⁰.

A análise científica dos fatores que condicionam a saúde de uma comunidade mostra que a medicina constitui unicamente um de entre eles, e nem sempre o mais importante. Para a saúde contribuem também fatores de ordem socioeconómica e sociocultural, tão ou mais importantes do que a tecnologia médica. Dito por outras palavras, dos fatores que influenciam a saúde de uma comunidade, nem todos exercem influências positivas, alguns exercem mesmo influências negativas. Uma correta

⁶¹⁸ CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, Maputo, 2004, Art. 89.

⁶¹⁹ INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS E MINISTÉRIO DA SAÚDE, *Inquérito Demográfico de Saúde*, Maputo, 2012, 27-28.

⁶²⁰ *Ibidem*, 18-21.

política de saúde deve, portanto, visar promover os aspetos que influem positivamente sobre a saúde e eliminar ou atenuar os que influem negativamente, não se limitando à mera prestação de cuidados médicos.

Por outro lado, é aqui conveniente indicar também que os elementos condicionantes da saúde duma comunidade são basicamente os mesmos, qualquer que seja o estado de desenvolvimento socioeconómico dessa comunidade, mas podem tomar formas e características diferentes, de acordo com o seu estado de desenvolvimento.

A ação para a saúde é parte integrante do desenvolvimento socioeconómico e visa melhorar a qualidade de vida. Isto significa que a saúde é também condição essencial para o desenvolvimento sustentável da província da Zambézia, pois este exige uma população saudável e com alta capacidade produtiva. Os cidadãos doentes, desnutridos ou portadores de incapacidade ou deficiência, física ou mental, têm uma capacidade produtiva reduzida.

O maior provedor de serviços de saúde na Zambézia é o Ministério da Saúde, complementado por quatro ONG, nomeadamente Cruz Vermelha de Moçambique, *Friends, Global Health* (FGH), *Save the Children* e *World Vision* que prestam serviços de saúde. As unidades sanitárias estão distribuídas de forma desigual apesar de esforços do Governo para reduzir a desigualdade de cobertura entre distritos. A variação de recursos humanos colocados nos distritos continua sendo crítica⁶²¹.

Reconhece-se que a melhoria da saúde dos pobres é crucial para a redução da pobreza, porque doença e pobreza estão estreitamente associados e formam um

⁶²¹ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS. GABINETE CENTRAL DE RECENSIAMENTO, 23-25.

verdadeiro círculo vicioso. As infeções transmitem-se mais rapidamente em situações ambientais de risco, caracterizadas pela pobreza, pela sobrepopulação, por más condições de habitação, de ventilação, de saneamento e, sobretudo, pela má nutrição.

O Sistema de Saúde na Zambézia inclui o setor público, o setor privado com fins lucrativos e o setor privado com fins não lucrativos. Destes, até agora, e como referido acima, o setor público, que é o Serviço Nacional de Saúde, constitui o principal prestador de serviços de saúde à escala provincial. Na Zambézia, o serviço de saúde está organizado em três níveis, nomeadamente, o primário, secundário e terciário. O primeiro nível corresponde aos Centros de Saúde, que têm como função executar a estratégia de cuidados de saúde primários. Estas unidades sanitárias são o primeiro contacto da população com os Serviços de Saúde. O nível secundário é composto pelos Hospitais Distritais e Rurais, com a função de prestar cuidados de saúde secundários e o primeiro nível de referência para os doentes que não encontram resposta nos Centros de Saúde. Ao nível terciário corresponde o único Hospital Provincial ao qual recorrem os doentes que não encontram soluções nos Hospitais Distritais e Rurais⁶²².

Segundo os dados consultados no Instituto Nacional de Estatísticas de 2012, nos últimos anos, o sistema de referência tem sofrido distorções que resultaram em grande medida da fraca operacionalidade das unidades mais periféricas. Este funcionamento abaixo dos padrões mínimos deveu-se, essencialmente, à guerra e à conjuntura económica que o país viveu nas últimas duas décadas. Nas unidades sanitárias, esta situação caracteriza-se pela escassez crónica de insumos críticos para a prestação de cuidados de saúde, repercutindo-se negativamente na sua qualidade, sobretudo nas áreas

⁶²² *Ibidem*, 25-26.

rurais. Em consequência, o sistema de referência é na prática pouco funcional e, frequentemente, os utentes acedem ao Serviço Nacional de Saúde, em qualquer dos níveis de atenção. A estes problemas acresce a fragilidade dos níveis de atenção mais periféricos (centros de saúde e Hospitais Rurais) que tem sido atribuída ao desequilíbrio das equipas de saúde, destacando-se: a baixa qualificação dos profissionais colocados nas regiões mais remotas; a erosão contínua e crónica da moral, motivação e ética profissionais dos trabalhadores, resultantes das difíceis condições de trabalho, de vida e baixas remunerações; as deficientes condições de conservação e higiene das infraestruturas; a ausência de equipamentos básicos ou o seu mau funcionamento e a carência de supervisão pelos níveis superiores⁶²³;

O setor privado com fins lucrativos está a desenvolver-se gradualmente, especialmente na cidade de Quelimane, registando-se um crescimento de consultórios privados individuais e coletivos nas diferentes especialidades. De acordo com alguns atores envolvidos neste setor e ora entrevistados, “o crescimento ulterior destes operadores está também condicionado ao aumento dos rendimentos dos agregados familiares”⁶²⁴.

A prestação de cuidados pelo setor privado com fins não lucrativos é feita essencialmente pelas ONG estrangeiras e algumas entidades religiosas, de comum acordo com o Ministério da Saúde. As ONG nacionais estão a desenvolver-se paulatinamente e executam essencialmente programas de saúde comunitária nas áreas de prevenção, controle da doença e de educação e informação.

⁶²³ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS E MINISTÉRIO DA SAÚDE, 33-34.

⁶²⁴ Entrevista: Raviesa, Quelimane, 08 de Abril de 2014.

Um outro setor que merece destaque é o não-alopático. Este é predominado por praticantes de medicina tradicional, herbalistas, ervanários e, mais recentemente, alguns praticantes de medicina ayurvédica⁶²⁵. A tipologia destes tipos de praticantes não está atualizada. Segundo alguns informantes, “embora a atual política de saúde se afirme favorável à colaboração com o setor da medicina tradicional, na prática poucos avanços foram registados nesta esfera”⁶²⁶.

Para a população, o acesso à saúde é ainda muito precário. Mesmo que os moradores da cidade de Quelimane demorem menos de 30 minutos para chegar a uma unidade sanitária, a maioria da população, sobretudo a dos distritos, precisa de mais tempo. Quase 30% dos inquiridos responderam que levavam mais de uma hora para chegar a um centro de saúde: “Nós da localidade de Nante somos os mais esquecidos pelo governo. Nós percorremos duas a três horas de tempo para chegar ao centro de saúde. Comparativamente, o acesso à água é muito melhor que o acesso à saúde”⁶²⁷.

É com base na situação ora descrita, que a Diocese de Quelimane se envolve no setor da saúde com os seus recursos humanos e materiais, a fim de estar ao lado da camada mais pobre da população. Existe um Centro de Saúde na cidade de Mocuba, o Centro de Saúde Padre Usera e um Centro de Dia, na Paróquia da Sagrada Família, Cidade de Quelimane, para atendimento e acolhimento de pessoas portadoras do HIV/SIDA. Como indicado no 9.3, as Irmãs do Amor de Deus e os Sacerdotes do Coração de Jesus – Dehonianos, são os organismos empenhados na pastoral da saúde,

⁶²⁵ Cf. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS E MISTÉRIO DA SAÚDE, 51.

⁶²⁶ Entrevista: curandeiros na cidade de Quelimane, 08 de Abril de 2014.

⁶²⁷ Entrevista, professores primários de duas escolas e membros das comunidades de Mugoloma e Nomiua na localidade de Nante, Distrito da Maganja da Costa, 23 de Junho de 2014.

na parte dos agentes da pastoral com categoria de consagrados. Todos os movimentos apostólicos incluem nas suas atividades a componente Saúde, que consiste, em grande parte, na visita e assistência aos doentes. Os discursos dos atores envolvidos neste setor ajudam a refletir sobre a atitude de cada Igreja Diocesana ao partilhar as “alegrias, esperanças, tristezas e angustias⁶²⁸”, do mundo onde está inserida:

“Aqui em Mocuba temos dois centros: o Centro Social e o Centro de Saúde. E como estamos a falar de pastoral social, no setor da saúde, vou falar em primeiro lugar sobre o Centro de Saúde. Este Centro de Saúde é um centro que quer marcar uma diferença com os outros Centros do Estado. Marcar diferença em quê? Principalmente na aproximação do doente, no atendimento; inculcar nos profissionais da saúde que trabalham neste Centro a importância que tem o nosso relacionamento e dedicação com o doente e atendimento. Não só porque o doente é uma pessoa humana que merece todo o respeito e toda a atenção, mas também, porque o atendimento faz parte da cura. Garantimos um acompanhamento espiritual e aqui respeitamos as opções religiosas de cada doente. Outro aspecto que marca diferença: nós queremos pôr ao serviço do povo que toda a riqueza que existe em Moçambique em recursos naturais de plantas medicinais. Não só para os doentes que chegam aqui ao Centro de Saúde, mas todo o povo em geral. Aqui no Centro garantimos uma assistência gratuita a todos os doentes. Não olhamos à sua proveniência nem à sua religião. É verdade que priorizamos o doente mais pobre e desfavorecido. A compaixão é o que nos move a agir desta maneira”⁶²⁹.

O presente registo fornece princípios que caracterizam um organismo empenhado na pastoral da saúde: afirma-se que o centro de interesse da pastoral é a pessoa humana; defende-se os direitos do doente e do carenciado, tendo em conta a sua dignidade pessoal; considera-se a dimensão espiritual e religiosa, elemento essencial na assistência, como oferta de cura, no respeito por outras crenças religiosas; há a preocupação de integrar a medicina tradicional praticada localmente; valorizam-se e promovem-se as qualidades e o profissionalismo dos colaboradores, estimulando a

⁶²⁸ *Gaudium et Spes*, nº 1.

⁶²⁹ Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

participação ativa nos ideais da Congregação das Irmãs do amor de Deus. Estes princípios contribuem não só para a evangelização, como também para uma assistência integral. Dito por outras palavras, concorrem para uma assistência aberta, oferecida e nunca imposta, a todas as pessoas, em momentos tão especiais como são os de doença e sofrimento.

No discurso, são evidentes lógicas compósitas, pois, embora os contextos organizacionais sejam marcados por princípios cristãos e de gratuidade, argumenta-se que pode agir-se numa perspetiva de cariz humanitária, não sendo imperioso que os beneficiários da ação sejam católicos ou pertençam ao grupo. Por fim, identifica-se o regime de compaixão. Neste, os agentes da pastoral social têm conhecimento de pessoas em situação de sofrimento e, por causa disso, são impelidos sem qualquer de cálculo.

No depoimento que se segue, percebe-se que para a informante a caridade marca a vida e todas as atividades das religiosas que estão na direção do centro de saúde Padre Usera e também dos voluntários que ali dão o seu trabalho e, nota-se que é a lógica da caridade que impulsiona o espírito de solidariedade patente nos discursos dos agentes da pastoral:

“Quando digo que nós garantimos uma assistência gratuita ao doente, mas principalmente ao doente mais desfavorecido, estou a pensar na questão da solidariedade. É uma questão de justiça. Ninguém faz opção pela pobreza. As pessoas são pobres porque o sistema de governação vota-as para a pobreza. Também não se é pobre por preguiça como muitos pensam. Somos como o bom samaritano que se fez solidário com o que necessitava. O bom samaritano foi até às últimas consequências. Não só retirou o homem do chão onde se encontrava, como também pagou as despesas da hospedagem. E na linha da solidariedade nós privilegiamos a formação, em primeiro lugar, dos nossos colaboradores. Uma formação que incide sobre os valores humanos e culturais. E, em segundo lugar, formamos as comunidades, pois nas comunidades permanecem muitos obstáculos de tipo cultural à consciencialização do risco de ficar infetados, por exemplo, pelo HIV/SIDA. Algumas pessoas ainda acreditam numa

interpretação tradicional desta doença ou de outras doenças, isto é, como sendo um feitiço, devido aos maus olhares ou a rivalidades, inveja, etc.”⁶³⁰.

Neste trecho, além da caridade que marca todas as atividades do centro hospitalar, aponta-se como prioritária a formação dos colaboradores nos princípios e valores do Centro de Saúde Padre Usera, e por conseguinte nos aspetos que se referem à dimensão evangelizadora e pastoral. Convém aqui realçar que a formação dos profissionais é fundamental pois, segundo a literatura das ciências sociais, proporciona a aquisição de competências por parte dos trabalhadores, num determinado contexto organizacional.

Uma outra questão que se depreende no discurso dos atores é a da solidariedade cristã. Como ficou indicado na primeira parte deste trabalho, ela é crucial numa ação de cariz caritativo, pois, como argumenta João Paulo II, na Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de 1988, tem presente a resposta concreta diante das necessidades reais das pessoas e a criação de vínculos de pertença comunitária e de espaços de acolhimento. Contudo, não se reduz a eles porque “é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos”⁶³¹.

Ligada à solidariedade surge a problemática da evangelização. Verificou igualmente que o critério da evangelização é patente em todas as ações dos agentes da pastoral social. Aqui pode entender-se pastoral como a dimensão evangelizadora, na sua ação prática e concreta, da missão que os agentes da pastoral social realizam no centro

⁶³⁰ Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

⁶³¹ JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 38.

de saúde Padre Usera, em Mocuba. Trata-se de evangelizar o mundo da dor e do sofrimento, através da promoção de obras de saúde que prestem uma assistência integral da pessoa humana.

Ainda no que diz respeito à caracterização do setor em análise, é mister sublinhar duas questões: a gestão dos recursos humanos e a gestão dos recursos financeiros. No testemunho que se segue, os agentes da pastoral consideram-nas como relevantes na medida em que, se por um lado, se revelam necessárias para a sustentabilidade da ação, por outro, parecem contrárias à lógica da gratuidade, que caracteriza os contextos organizacionais em estudo:

“Como acabou de observar, aqui no Centro de Saúde há volta de 35 pessoas a trabalhar; entre técnicos: está o técnico de medicina, técnico do laboratório, técnico da farmácia. Depois estão cinco enfermeiros, um agente da farmácia e depois está o pessoal que se dedica a preparação de plantas medicinais, especificamente e outros serviços auxiliares. Além destes, existem no Centro 11 funcionários. Todos estes devem ser geridos no sentido de garantir os serviços de saúde. O desejo é ter mais pessoal. Mas para o Centro aguentar com os salários é-nos quase impossível. O propósito agora é lutar no sentido de receber do Ministério da Saúde profissionais suficientes. Muitos dos nossos serviços são gratuitos e para manter os profissionais que aqui trabalham precisamos de uma ajuda do Estado. Há uma boa colaboração e já recebemos alguns profissionais e esses são pagos diretamente pelo Estado. Mas para dizer a verdade, não pensamos de colocar mais profissionais, porque a nossa capacidade financeira é fina”⁶³².

No registo destaca-se, também, um modo de ação compósita, no sentido em que existe um desejo de pôr em prática, num “mundo” regido por lógicas de cariz caritativo, elementos específicos de “mundo industrial” designadamente, a eficácia e a eficiência.

A solidariedade com os que sofrem, neste caso, os doentes é feita na perspetiva de dom. No discurso que segue compreende-se que qualquer dádiva, seja ela material ou

⁶³² Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

espiritual, é uma resposta ao amor de Deus, oferecida sem nenhum retorno. O agente da pastoral social deve antes de mais experimentar esse amor gratuito de Deus e seguidamente dar aquilo que é e daquilo que se tem:

“O nosso trabalho aqui no hospital Padre Usera é um dom aos outros. E qualquer dádiva que atribuímos aos nossos doentes, fazemos de tal modo que o paciente sinta que nós partilhamos da sua triste realidade. Mas, como tenho dito às minhas Irmãs, cada uma de nós deve, antes de mais fazer a experiência do amor gratuito de Deus. Ele nos ama gratuitamente. Feita esta experiência pode amar sem reservas. Esta é a minha experiência e das minhas Irmãs aqui no Centro. Penso que se não se fizer esta experiência, pode ser difícil dar-se aos outros. É muito mais fácil dar coisas, mas dar-se é um desafio. Se não se fizer a experiência do dom de Deus, fica também difícil trabalhar. Nós não esperamos recompensa naquilo que fazemos. Mesmo quando oferecemos dádivas aos necessitados, não esperamos gratificação nenhuma. Nós estamos preparadas a não esperar um obrigado. Isto seria o normal, mas nós não exigimos nada. Muitos agradecem, sobretudo aqueles que deixam as filhas nos nossos lares. Mas este não é o nosso objetivo. O que fazemos, fazemo-lo gratuitamente”⁶³³.

Deste discurso sobressaem duas ideias: a primeira, que o amor gratuito de Deus liberta interiormente as qualidades pessoais em ordem ao desenvolvimento humano e à extensão do seu Reino de amor, isto é, capacita a pessoa para amar os outros com o mesmo amor com que se é amado (capítulo 3) e a segunda, que o desígnio de entrega e de doação é fundamental para quem quer servir, sobretudo num trabalho como este de caridade e pura gratuidade. Esta última ideia expressa o pensamento de Bento XVI, ora visto no capítulo 3, segundo o qual “para que o dom não humilhe o outro, não devo apenas dar-lhe qualquer coisa minha, mas dar-me a mim próprio, devendo eu estar no dom como pessoa”⁶³⁴.

⁶³³ Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

⁶³⁴ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n.º 34.

Neste sentido, a doação impele a pessoa a trabalhar para além do que está estabelecido no horário, mas também concorre para uma boa prestação dos serviços, como se indica no discurso de uma das profissionais afeta no hospital Padre Usera:

“No princípio foi um pouco difícil para mim trabalhar na lógica da gratuidade. Uma pessoa quando recebe um emprego numa instituição, a sua primeira preocupação é claro aquela de mostrar que é uma boa profissional, bem formada. E até vem a tentação de fazer de tudo para ser promovida. Mas através das reuniões mensais promovidas pela Irmã Paquita e também dos vários seminários e palestras fui percebendo que vale a pena ser boa profissional para servir melhor. E agora faço o meu trabalho consciente disso. Às vezes tenho-me prontificado a trabalhar fora do meu horário e dessas horas de trabalho não exijo nada em troca. Tenho aprendido realmente muito. Vejo que as irmãs também não tiram nenhum centavo deste hospital. E isto me cativa a doar o meu tempo, o meu saber para que servir melhor. E muitos colegas, quase todos têm esse espírito e trabalham nesse espírito. Acho que é isso que marca diferença e as pessoas enchem o nosso hospital”⁶³⁵.

No depoimento acima realça-se a gratuidade do dom ao considerar que, mesmo no seu tempo livre, é solícita para ajudar algum paciente que precisa de ajuda. O que significa que os modos de ação na lógica da gratuidade o ator não se põe a fazer cálculos do tempo. Este pensamento confirma a ideia segundo a qual o amor-*agapê*, definido como dom, não espera retorno, nem sob a forma de objeto, nem mesmo sob a forma imaterial de amor⁶³⁶.

No entanto, a gratuidade do dom não é percebida da mesma maneira por todos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane. Os membros dos movimentos apostólicos têm uma perceção que difere em parte dos agentes da pastoral, pertencente a Institutos de vida consagrada. Veja-se este discurso:

⁶³⁵ Entrevista: Anastácia, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

⁶³⁶ L. BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, 224.

“As pessoas ajudam-se mutuamente sim, mas a ajuda transforma-se automaticamente numa contra dívida. Uma família, por exemplo, que por algum motivo a palhota cai, os vizinhos organizam-se e reconstróem-na ‘gratuitamente’. Não exigem nenhum pagamento monetário. Mas esse ‘gratuitamente’ vai reclamando um contra dom de tal modo que o atual beneficiário fica automaticamente o futuro doador. Nós cristãos esforçamo-nos em dar gratuitamente a dádiva. Graças à nossa fé, sabemos que devemos agir gratuitamente, tal como Deus nos ama gratuitamente. Mas digo que muitos de nós, influenciados certamente pela nossa cultura, esperam sempre um contra dom em quase tudo que fazem. Alguns em nome da caridade fazem visitas aos doentes com a intenção de atraí-los para o seu grupo. Isto eu não deveria dizer, mas esta é a realidade aqui na *temba*⁶³⁷. Há uma tendência de pescar, de atrair e de converter pessoas através da caridade. Isto eu não deveria dizer. Todos dizem que é por causa do testemunho que muitos aderem aos movimentos ou grupos. Isto também é verdade, mas no fundo no fundo há uma tendência de pescar pessoas. Compreende? O Bispo Dom Bernardo combateu esta mentalidade. O novo bispo Dom Hilário também está a combater com encontros regulares de formação para todos os movimentos. Estes perceberam que há qualquer coisa que está a falhar”⁶³⁸.

Nas declarações dos atores identifica-se uma clara tensão entre aquilo que é o pensamento católico sobre a gratuidade e aquilo que é ditado pela cultura local e que constitui o quotidiano das pessoas. Dito por outras palavras, o depoimento reflete a existência de uma modalidade de ação que não se encontra suficientemente marcada pela “gratuidade” e “desinteresse” próprios da ação caritativa: É ao mesmo tempo uma crítica às modalidades de ação que se aproximam do cálculo e lógicas de “mercado” e se distanciam da gratuidade. A conjugação desta tensão revela-se complexa, geradora de perturbação do sentido da caridade, como se pode verificar no registo que segue:

“Os movimentos apostólicos continuam a fazer uma intervenção social louvável, mas pecam no fato de se dirigirem aos necessitados que são membros do movimento ou

⁶³⁷ “*Temba*” é um termo que significa campo, povoação.

⁶³⁸ Entrevista: Hilário, Mugogoda, 16 de Setembro de 2011.

aqueles que mostram uma inclinação para o movimento. Ora esse não é o espírito de Cristo que se deixou interpelar por todos, sobretudo os mais carenciados”⁶³⁹.

O registo permite compreender que a lógica da retribuição é uma prática dos leigos membros dos movimentos apostólicos que, na tentativa de angariar mais membros, apostam na caridade.

Em síntese, constata-se a existência de duas perspetivas em relação à gratuidade/dom nos agentes da pastoral social na Diocese em estudo. A primeira é aquela representada pelos agentes de pastoral social com categoria de “religiosos consagrados” em que as ações se fundamentam no amor-*agapê*, isto é, que não se apoiam em esquemas de intercâmbio, se detêm no aqui e agora, no valor intrínseco do dar. E a segunda, é aquela pela qual se orientam os agentes da pastoral social, membros dos movimentos apostólicos, em que a dádiva é retribuída. Esta segunda ideia não está longe daquela defendida por Marcel Mauss (capítulo 3), segundo a qual “o dom, nos dias de hoje como nas sociedades antigas, continua sob a forma da tríplice obrigação: dar, receber e retribuir. Ainda hoje se trocam e retribuem presentes em relação a tudo”⁶⁴⁰. Há que referir, no entanto que esta tendência se mantém por causa dos hábitos e costumes da cultura local.

⁶³⁹ SECRETARIADO DA PASTORAL DA DIOCESE DE QUELIMANE, *Relatório da Missão de Coalane na assembleia diocesana da pastoral*. Abril de 2004. Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

⁶⁴⁰ Cf. M. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 163.

c) Setor de apoio aos mais desfavorecidos

O artigo 121 da constituição da República de Moçambique diz que “as crianças, particularmente as órfãs, as portadoras de deficiência e as abandonadas, têm proteção da família, da sociedade e do Estado contra qualquer forma de discriminação, de maus tratos e contra o exercício abusivo da autoridade na família e nas demais instituições”⁶⁴¹.

Em Junho de 2008, foi promulgada pelo Presidente da República a Lei de Bases da Proteção da Criança. Este dispositivo constituiu um marco legal na história da proteção dos Direitos da Criança em Moçambique, em geral, e na Zambézia em particular. A referida lei diz, na primeira alínea do artigo 32, que “sem prejuízo do disposto na lei, aos pais incumbe o dever de sustento, guarda e educação dos seus filhos menores, cabendo-lhe ainda, no interesse destes, o dever de orientar a sua educação e de promover o seu são e harmonioso desenvolvimento, e a obrigação de cumprir e fazer cumprir as decisões judiciais”⁶⁴². Na segunda alínea do mesmo artigo lê-se que “os pais ainda são obrigados a assumir as despesas relativas à segurança, saúde, educação e desenvolvimento da criança até que esta esteja legalmente em condições de se auto-sustentar”⁶⁴³.

De acordo com alguns entrevistados, o fenómeno de crianças na rua na cidade de Quelimane deve-se à guerra civil, terminada há 22 anos: “Os longos 16 anos da guerra civil Moçambicana levaram ao aparecimento de um elevado número de crianças nas

⁶⁴¹ CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, Maputo, 2004, Art. 121.

⁶⁴² Lei n.º 7/2008 de 9 de Julho. Boletim da República n.º28 – I Série. Assembleia da República, Moçambique (reforço dos mecanismos legais de promoção e proteção dos direitos da criança).

⁶⁴³ *Ibidem*.

ruas da cidade de Quelimane, provenientes quer desta zona, quer de outras partes da província da Zambézia”⁶⁴⁴.

E, segundo os dados estatísticos da Direção Provincial das Estatísticas na província da Zambézia, referentes ao ano de 2013, 90 por cento das crianças que vivem nas ruas da cidade de Quelimane foram vítimas de maus tratos por parte dos seus familiares⁶⁴⁵. Os fatores, apontados como causas do aparecimento destas crianças, são: a violência dos pais, situações de orfandade, de abandono, de pobreza extrema no contexto familiar, a guerra e calamidades naturais, como ilustram as palavras de um dos meninos da rua contactado: “Quem eu... eu vive aqui na rua, porque meus pais bebem e engrossam e começavam a bater-me e a minha erma. Abandonei escola, minha erma também. Queres saber mais o que? Eu vou trabalhar mais aquele patrão”⁶⁴⁶.

Um outro aspeto a considerar é a pobreza. Dada a situação de extrema pobreza que muitas famílias e comunidades zambezianas enfrentam, torna-se necessário o recurso ao rendimento das crianças, que são obrigadas a dar o seu contributo para a renda familiar, quer ajudando em atividades agrícolas ou trabalhando em diferentes lugares. Esta é a realidade da cidade de Quelimane, onde os meninos de rua realizam atividades de limpeza de carros, carga e transporte de produtos diversos para vendedores de mercados e turistas, como se pode perceber no registo abaixo:

“Oi kota⁶⁴⁷, dá dinheiro primeiro, senão não te conto. Está ver aquele kota ali com carro dele. Vou guardar, depois ele vai dar-me dinheiro. Sim eu trabalha. Meu ermão

⁶⁴⁴ Entrevista: Adérito, Quelimane, 9 de Maio de 2014.

⁶⁴⁵ Cf. INSTITUTO PROVIACIAL DE ESTATISTIAS DA ZAMBÉZIA, Quelimane, 2013, 27.

⁶⁴⁶ Jonito, 12 a 13 anos aproximadamente, Mercado central da cidade de Quelimane, 08 de Setembro de 2014.

⁶⁴⁷ “Kota” é um termo utilizado por jovens para indicar uma pessoa adulta ou até rico.

também. Nós saí cedo de casa e depois a noite nós regressa. Não, meus pais não bebe, mas fica em casa sem dinheiro. Mama é que vai para machamba. Mas ficamos sem dinheiro. Nós precisa dinheiro para comprar peixe, tomate, carvão, sal, coco. Depressa, senão patrão vai embora”⁶⁴⁸.

Um outro fenómeno que se verifica na cidade de Quelimane, desde o fim da guerra civil, é o dos idosos desamparados. De acordo com a Constituição da República, no seu artigo 124, “Os idosos têm direito à proteção especial da família, da sociedade e do Estado, nomeadamente na criação de condições de habitação, no convívio familiar e comunitário e atendimento em instituições públicas e privadas, que evite a sua marginalização”⁶⁴⁹. Apesar desta lei, as condições de vida dos idosos na Província da Zambézia não são boas. Responsáveis da Ação Social atestam-no nos seguintes moldes:

“Todos os dias idosos percorrem longas distâncias para pedir esmola nas principais avenidas da cidade de Quelimane e Mocuba. O fluxo aumenta principalmente nas sextas-feiras, quando concentram-se em frente a mesquitas e padarias para receberem algo para comer. Muitos dos pedintes são pessoas com mais de 60 anos, oriundas de diversas áreas da província, facto que chama atenção de setores da assistência social dos dois municípios. Para além da violência cometida contra estas pessoas, sobretudo mulheres, muitas vezes acusadas de feitiçaria pelos próprios familiares, há muitos idosos que deambulam pelas estradas, por falta de abrigo. Os familiares mais próximos, incluindo os filhos, são os primeiros responsáveis pelas atrocidades”⁶⁵⁰.

Situação semelhante é também descrita por informantes contactados: “a vulnerabilidade dos idosos em Quelimane é potenciada pelo abandono premeditado e a

⁶⁴⁸ Filipe, 11 a 12 anos aproximadamente, Mercado central da cidade de Quelimane, 08 Setembro de 2014.

⁶⁴⁹ CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, Art. 124.

⁶⁵⁰ Entrevista: Adérito, 9 de Maio de 2014.

exclusão por parte dos familiares e da própria sociedade”⁶⁵¹. De facto, como ilustra o registo que segue, muitos idosos não têm quem os ampare na sua velhice.

“Eu tem dois filho. O filho de homem trabalha em Maputo, o filho de mulher trabalha também. Trabalho dele é na escola lá na minha terra. Eu veio aqui porque fugiu guerra. Tem razão, mas guerra acabou muito tempo. Eu sempre ficou aqui, não voltou para terra. Ali na terra tem muito terreno, mas não tem palhota, não tem mulher. Também eu não tem dinheiro para subir carro para voltar para terra. Como vê eu já tá velho. Não vale pena, eu vai morrer aqui. Não interessa. Também tem medo de ser matado. Um velho como eu é sempre feiticeiro. Não vale pena. Aqui, Irmão António, aquele capuchinho dá comida, ropas, tudos. Também arranjou palhota para mim e também para outro idosos que você vê aqui. É tudo, obrigado”⁶⁵².

O setor em análise enquadra-se neste retrato dos desfavorecidos de Quelimane dedicando-se à assistência de crianças e idosos de rua. Estruturado nesta cidade e arredores, é constituído por três centros que acolhem meninos da rua, nomeadamente, Casa Esperança, um orfanato que se localiza no bairro Aeroporto, fundado em 1994, com capacidade de albergar 35 “crianças de rua”⁶⁵³, órfãs e vulneráveis, consideradas internas, mais 60 crianças, também órfãs e vulneráveis, em regime de externato, vivendo em famílias substitutas; Casa Família São Francisco, um projeto dos Frades Menores Capuchinhos, surgido em 1996 que atualmente acolhe 100 crianças. Deste número, “55 são internos e 45 vivem em família substitutas ou com avós ou tios”⁶⁵⁴; Aldeia da Paz, fundada em 1990, pertencente às Irmãs Franciscanas Hospitaleiras, recebe 100 crianças com idades compreendidas entre bebês e os 22 anos. E o projeto

⁶⁵¹ Entrevista: Josefina, Quelimane, 26 de Setembro de 2013.

⁶⁵² Muaganha, 61 a 65 anos aproximadamente, Quelimane, 12 de Setembro de 2014.

⁶⁵³ Usa-se aqui o termo “Crianças de rua” como um termo inclusivo: engloba duas realidades: crianças da rua e crianças na rua.

⁶⁵⁴ Entrevista: Josefina, 26 de Setembro de 2013.

Mesa de São Francisco, dos Frades Menores Capuchinhos, erigido em 1994, que assiste idosos vulneráveis.

Os dados recolhidos confirmam que os contextos organizacionais que acolhem crianças estão vocacionados para atividades de Educação, Apoio Psicossocial, Saúde e Habilidades para a vida. São projetos que incutem esperança nas crianças que por lá passam, como indicado no discurso que segue:

“Nome Casa Esperança, surge exatamente para explicitar aquilo que é o objetivo deste projeto: dar esperança à crianças, alguns deles já com 12, 14 anos, que à partida não tinham futuro. Para eles, refiro-me dos que já passaram por aqui, e pode-se notar nas cartas que mandam para mim, a Casa Esperança foi uma casa que lhes abriu novos horizontes para a vida e lhes proporcionou uma vida diferente que, talvez se continuassem na rua, não teriam encontrado novas formas de viver e teriam ficado por aí. Acolhemos qualquer criança, desde que seja da rua”⁶⁵⁵.

Nesta Casa assume-se claramente uma lógica especificamente caritativa e nela é bem evidente a universalidade da caridade. Aqui, aceita-se a criança, independentemente da sua proveniência e da sua religião e oferece-se-lhe apoio em qualquer tipo de problema. Distingue-se, e merece destaque, pelo único critério utilizado no acolhimento das crianças: “Através da caridade dar Esperança a toda criança carenciada”⁶⁵⁶. Aqui está claramente patente o tema da universalidade do amor já abordado no ponto 4.3 deste estudo.

A universalidade do amor é manifesta, quer nas práticas observadas e verbalizadas, quer no espaço físico. Tudo concorre para a “Esperança”: desde dois edifícios muito altos, a tender para o infinito, às cores utilizadas na pintura, não

⁶⁵⁵ Entrevista: Eusébia, Quelimane, 15 de Setembro de 2011.

⁶⁵⁶ Entrevista: Eusébia, Quelimane, 15 de Setembro de 2011.

esquecendo os dormitórios, as salas de estudo, o campo de futebol e voleibol, a cozinha, o refeitório, a horta; todos são espaços que inspiram esperança. A linguagem da Irmã responsável e das “tias”, que são as colaboradoras, é de encorajamento e não de condenação, é alegre e não triste. Marcada pelos valores e princípios cristãos, é uma casa que recebe toda a criança carenciada:

“Sim, de facto temos crianças muçulmanas, de outras religiões ou seitas e eu respeito isto, porque o Bispo foi desde o início muito claro em relação a este aspecto: acolher crianças carenciadas e dar oportunidade a todas e a cada uma. O Centro sempre respeitou a religião de cada um e nunca ninguém foi excluído ou discriminado por ser de uma família muçulmana. Aqui acolhemos toda a criança carenciada. O nosso critério é: ‘Através da caridade dar Esperança a toda criança que carece de esperança’. Trata-se aqui de ser sensível ao problema concreto daquela criança concreta. Neste tipo de trabalho, a sensibilidade conta muito. Os princípios morais são bons, mas como o bispo sempre disse e eu concordo, temos de olhar para aquela família, aquela criança em situação difícil. E é por causa disso que a Casa Esperança tem crianças internas e crianças externas. As externas são crianças órfãs, que estão com uma tia ou com uma avó e que vivem aqui perto e nos arredores e que durante o dia estão na Casa Esperança e são apoiadas em tudo igual como as internas. A única diferença é que elas não dormem aqui. Estão aqui todo o dia, têm as refeições, são apoiadas em roupa, em material escolar e depois vão dormir nas suas casas”⁶⁵⁷.

O testemunho que se segue demonstra como os regimes de ação se cruzam. O mesmo agente da pastoral, que age movido pela compaixão, elabora estratégias de ação na procura de “bens”, podendo a sua materialização assumir diferentes configurações, que são diferenciadas de acordo com a heterogeneidade de contextos e situações com que este está confrontado:

“Na Casa Esperança recebemos crianças da rua com grandes problemas afetivos, psicológicos e sociais. Portanto sem ordem. Dai que digo que não baste ter compaixão desta ou daquela criança é preciso ser exigente para que a criança readquirir os valores humanos. Muitas vezes tenho de tomar atenção, falar com eles, criar ordem. Teve de pôr regras, horários para levantar, de tomar o matabicho e de ir a escola. E alguns antes de ir

⁶⁵⁷ Entrevista: Eusébia, Quelimane, 15 de Setembro de 2011.

a escola têm de fazer algumas tarefas da casa. As tarefas da casa estão divididas por todos: limpeza, ajudar na cozinha, fazer os trabalhos da horta. De manhã acordam às 05.00 horas, fazem limpeza, tomam o matabicho e vão para escola. Ao meio-dia regressam e é a hora do almoço. Depois do almoço, das 14.00-16.00 horas têm o acompanhamento escolar, das 16.00-17.00h estão na machamba, porque têm a sua própria horta. Das 17.15- 18.15h é tempo livre, tempo de desporto. As 18.00h é hora de chegada obrigatória. Depois do jantar têm uma hora de televisão e às 20.30 horas vão para cama. Tudo isto com o objetivo de criar bons hábitos nas crianças hoje e amanhã”⁶⁵⁸.

Neste registo compreende-se, também, que a caridade emana da capacidade de uma pessoa se compadecer perante uma realidade concreta; que vai além das boas palavras; que ultrapassa sentimentos de afeto familiar. Trata-se, por um lado, como visto no capítulo 2 deste trabalho, de uma sensibilidade constante que se renova diante do sofrimento do outro e que, sem dúvida, acaba por afetar os nossos pensamentos e sentimentos; todo o nosso ser e, por outro, de assegurar que um projeto orientado para educação integral da pessoa humana atinja os objetivos programados.

Os discursos dos agentes da pastoral social, no contexto em análise, remetem para uma ação situada no “mundo da inspiração” e revelam a preocupação de agir em consonância com o ideal da fundadora:

“Trabalhamos para crianças órfãs e da rua, porque, como Cristo e como a nossa fundadora, temos compaixão delas. Como religiosas, nós percebemos isto desde o primeiro dia que entramos no Convento. Toda a nossa formação está moldada de tal modo que, como a nossa fundadora, saibamos estar próximos dos que mais sofrem e isto em todas as situações. Qualquer um pode ver que o nosso empenho aqui na Aldeia da paz, é segundo a nossa fundadora. Nós aqui fazemos tudo por amor a Cristo. Se você não se doa diariamente, não faz nada. Não temos fins lucrativos. Os nossos benfeitores sabem disso e penso que outra coisa que os atrai é também a nossa eficiência. O mundo de hoje quer ver, caridade sim, mas também muita organização. Veja que também esses do governo também nos apreciam”⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ Entrevista: Eusébia, Quelimane, 15 de Setembro de 2011.

⁶⁵⁹ Entrevista: Paula, Quelimane, 22 de Outubro de 2013.

São palavras, onde claramente se percebe que a ação dos agentes da pastoral social diocesana é essencialmente marcada pela referência à figura de Jesus Cristo, que deve ser imitado, e também à personalidade da fundadora. É igualmente evidente que, quando se trabalha em prol dos desfavorecidos, procura-se manifestar o amor gratuito de Deus. Trata-se aqui do amor-*agapê* que, segundo Anders Nygren (capítulo 2), designa o amor de Deus pelos homens, dirigido de cima para baixo, como dádiva gratuita, que também indica o amor do homem pelo próximo, que se relaciona com o amor divino por ser a sua manifestação: o amor ao próximo é uma manifestação de Deus⁶⁶⁰.

Além do mundo da “inspiração” acima identificado, os mesmos agentes da pastoral social também situam as suas ações no “mundo industrial”. O “mundo industrial” que é abordado quando, no seu discurso, apontam a necessidade de uma clara estruturação da sua ação no orfanato Aldeia da Paz.

O mesmo registo evidencia, assim, um modo de ação compósita. Isto é, o mundo regido por lógicas de cariz caritativo coexiste com o desejo de pôr em prática elementos específicos de “mundo industrial” que, como referido, traduzem a eficácia. O compromisso caritativo não despensa a organização, antes pelo contrário. Nota-se aqui também uma certa crítica aos modelos organizacionais que se legitimam em lógicas de “mundo doméstico”.

⁶⁶⁰ Anders NYGREN, *Éros et agapè.. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 167.

A compatibilidade dos dois “mundos”, o da “inspiração” e o “industrial” e, às vezes, de ações de “mundo doméstico” pode revelar-se difícil de concretizar tornando-se num foco de tensão, como, aliás, o autor observou no terreno.

d) Setor de atendimento da mulher desempregada

Moçambique possui uma longa tradição política de enfatizar a igualdade de género e o empoderamento das mulheres, vinda da era do Partido Frelimo pós independência. A igualdade de direitos de homens e mulheres está firmemente estabelecida na Constituição da República, no artigo 122. Moçambique é signatário de todos os acordos internacionais relevantes sobre igualdade de género: Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), II Conferência Mundial sobre a Mulher (Copenhague, 1980), III Conferência Mundial Sobre a Mulher (Nairóbi, 1985), IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 95). Declaração do Milênio (2000), III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas Conexas de Intolerância (Durban, 2001), só para indicar alguns. Na verdade, o empoderamento da mulher é uma parte integrante da estratégia do país para a redução da pobreza. Todavia, numa ordem sociocultural patriarcal fortemente enraizada, o impacto da política sobre estas questões sofreu fraca implementação dentro das instituições e da política dominante de ‘integração de género’.

Como visto no ponto 6.1, na província da Zambézia, três em cada quatro mulheres são analfabetas, privadas de ciência ou instrução, não participando no processo de desenvolvimento e não usufruindo das oportunidades em igualdade de circunstâncias com os homens. Como referiu uma das informantes, “há também grandes

e contínuas discrepâncias entre o acesso de homens e mulheres à terra e produção agrícola, emprego e rendimento, educação, saúde e direitos legais”⁶⁶¹. De facto, na Zambézia, como o autor constatou, a grande maioria das mulheres depende ainda da agricultura de subsistência, num cenário social crescentemente invadido por mercadorias, e a sua importância na economia informal como geradoras de rendimento, quer em áreas urbanas quer rurais, está grandemente subestimada.

Ciente deste panorama, a Diocese, na sua articulação pastoral, confiou a questão da mulher desempregada à Caritas Diocesana de Quelimane. Como as outras caritas diocesanas em Moçambique, esta foi criada em 15 de Julho de 1977 e é um organismo em constante transformação, com o único objetivo de dar resposta aos problemas de pobreza experimentados por muitas famílias⁶⁶².

Perante os grandes desafios que, no período em estudo, se impunham à presença e ação evangelizadora da Igreja na Diocese de Quelimane, no quadro de pobreza absoluta da maioria das populações, particularmente grave nos campos da saúde, educação e da mulher desempregada, a Caritas Diocesana redefiniu os seus objetivos e métodos. O Bispo empenhou-se no sentido de efetivar um plano que se adequasse à realidade da Diocese, como fica bem patente no discurso que se segue:

“Naquela altura, o Bispo foi simplesmente genial. Repare que ele, tendo em conta à realidade da nossa Diocese desenhou logo um plano que se articulasse num maior enraizamento da ação caritativa e social nas comunidades cristãs e nos seus meios habitacionais, uma melhor articulação de toda a ação pastoral social na Diocese: Caritas, meios de comunicação social, Justiça e Paz, Educação e Saúde. Em suma a grande questão que nos colocamos é: como trabalhar com as nossas comunidades, em ordem a

⁶⁶¹ Entrevista, Berta, Quelimane, 12 de Maio de 2014.

⁶⁶² Cf. DIOCESE DE QUELIMANE, *Plano de ação pastoral para a Diocese de Quelimane*, Quelimane, 1978, 6.

combater a pobreza absoluta e a contribuir para um real desenvolvimento integral e sustentável. É importante deixar de viver de mão estendida só para receber. A caridade deve ajudar as pessoas a crescer e não ao contrário. E aqueles que dão parece que se sentem na obrigação de continuar a dar. Temos de aprender a andar com os próprios pés⁶⁶³.

O trecho revela a necessidade não só de adaptação da organização ao novo contexto social, como também de ajudar as pessoas a sair da dependência estrangeira e se tornarem autónomas. Existe aqui uma dupla chamada de atenção: primeira, relativamente aos recetores, para que não cruzem os braços à espera de donativos; segunda, aos doadores, para que não criem dependência nos outros, nem o vício de prover em si próprios. Trata-se fundamentalmente de uma crítica de toda a prática baseada na gratuidade que gera e promove dependência do recetor. Alerta-se, assim, para aspetos negativos que podem ser causados por lógicas de ação assentes na gratuidade, quando, na prática, não promovem as pessoas.

Para os atores, sobretudo os gestores de projetos de desenvolvimento na Caritas Diocesana, prevalece uma lógica de ação de cariz estratégico e de cariz industrial, cuja preocupação é responder aos problemas financeiros das mulheres desempregadas a fim de providenciar a sua autonomia financeira:

“A ACAWE (Associação *Cavenha Wede*) é um claro exemplo do que se pretende dizer quando se fala de autonomia financeira da mulher. *Cavenha Wede* significa levanta-te e anda. Andar com os próprias pés. Inspiramo-nos nas palavras de Jesus: ‘Levanta e anda’. Começou aos poucos e hoje está espalhada em muitas paróquias da Diocese. Esta Associação foi criada em Abril de 2006 e está a estimular e a revolucionar as vidas e as atuações de muitas mulheres. Esta associação destina-se a dar o acesso a microcrédito às associadas, de modo a possibilitar-lhes abertura ou melhoria de pequenos negócios que garantam a auto-sustentabilidade das suas famílias. Em condições especiais mas muito bem enquadradas em termos de acompanhamento do desenvolvimento do projeto

⁶⁶³ Entrevista: Sebastião, Quelimane, 8 de Outubro de 2013.

individual de cada associada, existindo a preocupação em alargar os horizontes e interesses das associadas. Começou atribuindo-se um valor a um grupo de mulheres, de modo a que elas fizessem render esse valor, e o devolvessem. Depois, com os lucros gerados esse grupo iria começar a acolher mais outras mulheres interessadas no microcrédito, e iria atribuir-lhes um valor, a título de empréstimo. Hoje, cada uma é detentora de uma conta bancária. Não podemos esquecer que elas têm olhar mais alargado da situação familiar e da comunidade. Não digo que os homens não tenham, mas é diferente”⁶⁶⁴.

Tanto no discurso anterior como no seguinte destaca-se o papel da mulher, sobretudo da mulher pobre, no desenvolvimento da comunidade e no combate à pobreza. A sua participação é de primordial relevância, pois possui uma visão mais ampla e está disposta a trabalhar mais para escapar à sua situação. Na verdade, é ela quem mais sofre, além de ser mais atenta e mais preocupada em assegurar um melhor futuro para os filhos:

“Porque é que nós privilegiamos a mulher? Esta é uma boa pergunta. É simples: porque são elas que mais lutas fazem para manter as famílias e investem para os estudos dos filhos. Nos mercados e em cada esquina da cidade encontra mulheres a vender, a fazer pequenos negócios. Os homens preferem grandes negócios. Não são capazes de arriscar. Mais ainda, o dinheiro gerido por uma mulher beneficia toda família, enquanto o que é gerido por um homem acaba na bebedeira. Os resultados dos microcréditos são hoje visíveis: muitas delas já têm as suas casas cobertas de chapas de zinco e já dormem em camas com colchões; sem contar com o melhoramento da alimentação. Quem investe numa mulher investe no desenvolvimento integral e sustentável da comunidade”⁶⁶⁵.

Os agentes no setor em análise consideram o papel da mulher como imprescindível para o combate à pobreza; excluí-la seria mutilar todo um projeto de desenvolvimento social, que é o de tornar as pessoas capazes de promoverem o seu próprio desenvolvimento. Esta ideia expressa a tese defendida por Amartya Sen, que

⁶⁶⁴ Entrevista: Sebastião, Quelimane, 8 de Outubro de 2013.

⁶⁶⁵ Entrevista: Marcos, Quelimane, 9 de Outubro de 2013.

esclarece que as mulheres já não são recetores passivos de ajuda para o aumento de bem-estar. Elas são, hoje, atores intervenientes na mudança: “promotores dinâmicos de transformações sociais que podem alterar as vidas quer das mulheres quer dos homens”⁶⁶⁶.

O depoimento do Diretor da Caritas Diocesana realça a premência da própria instituição, em conjunto com as caritas paroquiais, se organizarem em ordem a enfrentar as emergências e as necessidades do desenvolvimento da mulher:

“Felizmente ou infelizmente estamos a viver um mundo competitivo. Os tempos mudaram muito. É verdade que a nossa missão é, através da caritas, evangelizar. Mas temos de estar cientes de que, se queremos ajudar as pessoas a sair da pobreza, temos de criar condições de autossustentabilidade. Isto vale não apenas para esta caritas diocesana, como também para a caritas paroquial. Este projeto de microcrédito, que ajuda as mulheres a saírem da situação da pobreza, é financiado pela CELIM, uma organização não-governamental italiana. O governo da Zambézia está impressionado com o nosso trabalho e já prometeu apoios. Uma vez que decidimos por este projeto, temos também, como fazem outras organizações, aceitar trabalhar em parcerias sim, mas ir criando condições de autossustento. Penso que a nossa Caritas deveria estruturar-se bem para saber gerir os recursos que tem, humanos e financeiros. O nosso nível de atendimento às pessoas deveria melhorar cada vez mais. Tenho dito aos nossos colaboradores, que devemos ser eficientes no nosso trabalho. Isso não tira a nossa identidade, a de servir gratuitamente, antes pelo contrário. Evangelizar sim, mas com métodos de hoje. Temos de pesquisar bem os problemas das pessoas antes de atribuímos créditos, com o perigo de investir pessoas que não são criativas, que não são empreendedoras. Graças a Deus isto ainda não aconteceu”⁶⁶⁷.

Evidenciam-se nestas declarações alguns traços de modos de ação que se enquadram num mundo de índole “industrial”, que se interlaçam com modos de ação de índole “comercial”, apesar da organização, em si, se situar no âmbito da gratuidade. Percebe-se que existe o cuidado de criar condições de autossustentabilidade através de

⁶⁶⁶ Amartya, SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, 201.

⁶⁶⁷ Entrevista: Sebastião, Quelimane, 8 de Outubro de 2013.

uma ação de cariz estratégico, ao mesmo tempo que surge a preocupação de que as estratégias a tomar se enquadrem no espírito das organizações que se orientam pela gratuidade e que têm como critério central a evangelização.

O trecho que segue revela que, nesta conjuntura, os agentes da pastoral social estão cientes de que é tarefa do Estado combater a pobreza e criar condições para o desenvolvimento das comunidades locais. Contudo, movidos pela caridade, surgem para apoiar aquilo que o governo não pode realizar por falta de recursos:

“É a caridade que nos move. Não temos outro interesse que não seja a promoção do homem. Por isso, como Caritas, temos projetos concretos: ajudar o Governo a abrir fontes de água onde não há água potável, abrir escolas, construir outras coisas que possam servir para a promoção do homem, mesmo se são tarefas do Estado. Dizia eu que, apesar de ser obrigação do Governo prover a água para o seu povo, prover educação e instâncias de saúde para o seu povo, a Igreja sente-se na obrigação de dar esperança àquelas localidades, àquelas pessoas que padecem porque o Governo não os faz chegar os meios para a sua sobrevivência”⁶⁶⁸.

Esta forma de agir acima descrita indica a existência de modos de ação desenvolvidos em parcerias e caracterizados pela complementaridade. Movidos pela caridade, os agentes da pastoral social ajudam as populações nas diligências necessárias para assegurar que a água não volte a faltar, a saúde não seja mais precária, a educação esteja garantida hoje e no futuro. Percebe-se que a Igreja tem um contributo a dar, mesmo naquelas áreas em que compete ao Estado a primeira responsabilidade.

⁶⁶⁸ Entrevista: Daniel, Quelimane, 8 de Outubro de 2013.

7. LÓGICAS DE AÇÃO NA PASTORAL SOCIAL DIOCESANA EM QUELIMANE

No capítulo anterior foi descrita e analisada a atuação de diversos atores em distintos setores da pastoral social diocesana, em Quelimane. Constatou-se que os vários setores em que a pastoral social se articula são esferas eclesiais e sociais, com características próprias, envolvendo realidades específicas, perpassadas por uma pluralidade de lógicas de ação, oriundas de um universo de diferentes regimes de comprometimento e das quais se destacam as quatro principais:

- lógica da promoção humana;
- lógica de ação compósita;
- lógica da gratuidade;
- lógica assente no compromisso entre compaixão e estratégia.

As lógicas de ação aqui identificadas constituem um conjunto heterogéneo, que se situa num espectro que vai da ação livre e gratuita, situada na compaixão em relação ao próximo que sofre, até à ação que deve ser estratégica, mas moldada por valores inerentes ao contexto da ação social cristã católica. Dito por outras palavras, trata-se de um espectro de regimes de ação entre a gratuidade que emana da compaixão e, por um

lado a eficácia, passando pela ação compósita onde se interlaçam a eficácia e a qualidade, com elevado nível de comprometimento situado nos princípios católicos.

Realça-se aqui que a elaboração destes dispositivos resulta da análise feita aos discursos recolhidos, onde sobressaem não só os diversos modos de organização dos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane, como também as suas motivações e as suas formas de intervenção. A descrição do primeiro e do terceiro dispositivo decorre de um processo comparativo com as ONG – organismos que atuam nos mesmos setores e no contexto em estudo – com a pretensão de pôr em paralelo as diversas motivações e orientações que os atores podem atribuir à sua ação.

7.1. Lógica da promoção humana

Esta é uma lógica que deriva do comprometimento dos agentes da pastoral social com a causa do desenvolvimento integral da pessoa humana. Aparece de forma transversal em vários testemunhos, revelando-se mais evidente, porém, nos discursos dos agentes da pastoral social da Congregação das Irmãs do Amor de Deus e no dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus – Dehonianos. Nestes verifica-se um comprometimento estável, não tanto porque a promoção da pessoa humana faz parte do legado deixado pelos fundadores, mas também porque no terreno existem projetos sustentáveis.

De acordo com o esboçado no capítulo 6, concretamente no setor da educação, o Magistério católico reconhece os missionários como parceiros para o desenvolvimento e refere ser legítimo considerá-los um dos protagonistas do desenvolvimento dos

territórios de missão, embora, conforme observa, o seu contributo divirja do das outras organizações que trabalham para o mesmo fim.

As instituições, cujas lógicas de ação diferem das Congregações acima referidas, apontam para a obtenção de resultados imediatos. Referem-se às ONG que desenvolvem projetos na área da educação na Diocese de Quelimane, nomeadamente, a *Kukumbi* e *Concern Worldwide*. Estas, por exemplo, estão preocupadas em criar muitas escolas para garantir ensino para todas as crianças em idade escolar e, assim, erradicar a pobreza, como se pode perceber nas declarações do Diretor executivo da ONG *Kukumbi*: “Temos de garantir que todas as crianças tenham escolas. Primeiro quantidade e depois qualidade. A nossa parceria com o Governo local funciona nestes termos”⁶⁶⁹. Por seu turno, as Congregações religiosas entendem que a erradicação da pobreza passa não só pela edificação de muitas infraestruturas escolares, mas também, e sobretudo, por uma educação integral da pessoa humana.

A expansão do ensino, desenhada pelo Governo e também praticada pelas ONG, é, muitas vezes, considerada mais importante que o aprofundamento da qualidade de ensino nas escolas já existentes, o que, de certa maneira, coloca grandes constrangimentos à luta pela relevância da educação. Ao apostar na promoção humana, as Congregações Religiosas concorrem para uma educação equilibrada. Com efeito, a promoção é muito mais que uma simples educação escolar, como o exemplifica o seguinte depoimento da Irmã Francisca, das Irmãs do Amor de Deus: “Além da escola, deve dar-se oportunidade, aos jovens para poderem desenvolver os seus talentos e

⁶⁶⁹ Entrevista: Fernando Quelimane, 26 de Setembro de 2011.

capacidades noutras áreas; devem ser educados no sentido de ser responsáveis para o seu futuro, digo caminhar com os próprios pés”⁶⁷⁰.

A diferença aqui evocada reside na lógica de ação: enquanto as ONG assentam a sua ação numa lógica de expansão, os “religiosos consagrados” centram-se na lógica da promoção humana: “Queremos responder às necessidades pontuais e concretas das pessoas. Mas também queremos que a erradicação da pobreza seja tomada a sério e numa forma responsável”⁶⁷¹. Esta diferença nos modos de agir, indica, como ficou esboçado no capítulo 4, que o exercício da caridade está longe de ser uma simples prestação de serviços: o ser humano, além da justiça (ter uma escola para todos) tem e terá sempre necessidade de amor, pois este promove a pessoa humana.

Fala-se, assim, de uma ação que assenta nas lógicas de justiça e caridade. Isto significa, portanto, que não se pode separar o amor pela dignidade do homem e da mulher, da justiça e das tarefas de luta pela libertação. Dito de outro modo, e parafraseando as palavras de João Paulo II, a caridade que ama e serve a pessoa nunca poderá estar dissociada da justiça, pois uma e outra, cada qual à sua maneira, exigem o pleno reconhecimento efetivo dos direitos da pessoa, a que é ordenada a sociedade com todas as suas estruturas e instituições⁶⁷². Não é, pois, possível promover a dignidade do homem e da mulher prescindindo-se do amor.

Aqui realçam-se dois aspetos fundamentais:

⁶⁷⁰ Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

⁶⁷¹ *Ibidem*.

⁶⁷² Cf. JOÃO PAULO II, *Christifideles laici*, n° 42.

- Através da promoção integral da população local, os agentes da pastoral social contribuem para o desenvolvimento local e endógeno das comunidades, colocando-se assim como parceiros privilegiados do governo local. O seu trabalho tem colmatado lacunas na assistência às classes mais desprotegidas, na educação e no incentivo profissional, em áreas em que nem o Governo local, nem a sociedade civil, por si só, poderiam intervir globalmente;

- Os agentes da pastoral procuram extinguir o paternalismo que sempre existiu no serviço dos pobres; um paternalismo em que a ação é sempre realizada por terceiros e que desenvolve formas de atuação das quais os próprios interessados são excluídos. É, pois, impossível pensar numa verdadeira libertação e num verdadeiro desenvolvimento da pessoa sem a fazer sair da situação de dependência. É preciso ajudar o povo que constitui a Diocese de Quelimane, tanto individualmente como coletivamente, a libertar-se da dependência estrangeira para que eles possam chegar a condições mais dignas - por dependência estrangeira, entende-se aqui a ajuda que chega da Europa através dos missionários.

Contudo, é importante salientar que o fenómeno da promoção humana, embora dê à Igreja Diocesana um reconhecimento público por aquilo que faz, pode esvaziá-la da sua especificidade. Isto implica uma correta definição da natureza da atividade caritativa, para que esta não se transforme numa ação de tipo político, puramente social ou humanitário. Para o efeito, é prioritário que todo o projeto de ação delineado se sustente na seguinte questão: que tipo de pessoa se pretende promover através da ação caritativa? Independentemente de qualquer resposta possível, pode dizer-se que os agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane são os responsáveis pela

planificação e execução de projetos de pastoral social, tendo em conta que a caridade é a suprema forma de respeito pela dignidade da pessoa⁶⁷³; pela caridade cada ser humano é respeitado por si próprio, como próximo, como “imagem” de Deus; é reconhecido na sua dignidade pessoal e sobrenatural. Em suma, a ação a desenvolver deve assentar numa relação de equilíbrio entre os princípios que emanam da noção da caridade e os da justiça.

7.2. Modos compósitos de ação

De acordo com Alfredo Teixeira, os modos de ação compósita caracterizam-se pela conjugação de lógicas de ação assentes simultaneamente em grandezas diferentes⁶⁷⁴. Não obstante a orientação por princípios cristãos, os agentes da pastoral social privilegiam critérios de eficiência e de eficácia, o que é bem evidente em vários discursos já analisados, mas muito explícito nas palavras dos agentes da pastoral pertencentes à Congregação das Irmãs do Amor de Deus e à Caritas Diocesana.

Estes modos de ação verificam-se nos testemunhos referentes aos setores da educação, da saúde e ao setor de atendimento da mulher desempregada. Embora a organização em si se situe no âmbito da gratuidade, detetam-se aqui alguns traços de modos de ação que se enquadram num mundo de índole “industrial” e se interlaçam com outros de índole “comercial”.

No setor da educação, as Irmãs do Amor de Deus, apesar de pertencerem a uma instituição caracterizada pelos princípios cristãos e de gratuidade, evidenciam um

⁶⁷³ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 32.

⁶⁷⁴ Alfredo TEIXEIRA, Os mundos sociais da ação socio-caritativa, *Communio*, 26: 2, 2009, 209-222.

pensamento compósito quando pretendem imprimir competência e qualidade – adjetivos próprios do “mundo industrial” - ao sistema educativo da Zambézia para que, como refere a Irmã responsável “num mundo cada vez mais global, os graduados das nossas escolas e Centros de formação, aqui em Quelimane, sejam capazes de competir em pé de igualdade com os graduados da capital do país, Maputo, dos países da região ou de qualquer outro país do mundo”⁶⁷⁵. De facto, só privilegiando um ensino de excelência e exigência, pode a província da Zambézia desenvolver-se de forma sustentável e quebrar o ciclo da pobreza, de uma vez por todas, através da criação de emprego, incremento da atividade produtiva e da inovação, bem como da geração de riqueza para o bem-estar dos zambezianos.

Na saúde, são também evocadas categorias próprias do “mundo industrial” com o intuito de fortalecer a competência dos profissionais nos serviços de atendimento aos doentes, como, aliás, se esboçou no 6.4.2 e aqui se sublinha: “A formação dos nossos colaboradores nos princípios e valores do Centro Padre Usera e, por conseguinte, nos aspetos que se referem à prestação de bons serviços, são prioritários para nós, religiosas do Amor de Deus”⁶⁷⁶. Evidencia-se através do discurso acima que, a ação a realizar, além de ter como referentes os critérios enunciados no Instituto religioso, nomeadamente a que implica os agentes em ações concreta em prol de um outro que está em situação de fragilidade, deve também pautar-se pelo profissionalismo.

A carência da formação dos profissionais é inequívoca no que toca a aquisição de competências inerentes a um determinado contexto organizacional. De acordo com

⁶⁷⁵ Entrevista: Bernardete, Quelimane, 12, Setembro de 2011.

⁶⁷⁶ Entrevista: Fernanda, Mocuba, 26 de Setembro de 2011.

Helena Lopes, a formação profissional é um processo necessário e deve ser contínuo, não tanto para complementar a formação escolar ou para inculcar os princípios e valores da Instituição, mas, sobretudo, para responder às necessidades urgentes dos organismos⁶⁷⁷. Dito de outra forma, nos dias que correm, a política de formação profissional está orientada para a capacitação do colaborador no sentido de não só saber enfrentar as mudanças, como também de se tornar, ele próprio, agente de mudança.

Nesta linha de pensamento, uma formação profissional com o objetivo único de atingir o “saber fazer” acaba por não dar resposta às exigências da sociedade, nem criar no homem e na mulher a capacidade de se realizarem como profissionais e como pessoas. Numa perspectiva de conciliar os interesses do colaborador com as expectativas da Organização, urge apostar na formação como processo motivador que leva o trabalhador a “saber ser” na sua função⁶⁷⁸.

O modo de ação compósita ficou igualmente patenteado no setor do atendimento da mulher desempregada, onde o discurso dos atores remete para uma racionalidade típica de um “mundo industrial”, apesar de os seus modos de ação se basearem numa racionalidade de cariz caritativo. Percebeu-se que, na sua atividade pastoral, uma das suas preocupações é mais relativa à eficiência da ação, que é a sustentabilidade de índole económico. Conclui-se aqui, portanto, que um modo de ação não se forma através de um processo linear. O mesmo agente pode radicar a sua motivação num “mundo” concreto e encontrar critérios noutra “mundo” diferente ou, ainda, como se

⁶⁷⁷ Cf. Helena LOPES (coord.), *Estratégias Empresariais e Competências-Chave*. Lisboa: Observatório do emprego e formação profissional, 2000,37-38.

⁶⁷⁸ Cf. António da Silva MENDES, *Trabalho, formação e participação na sociedade informal*, 1ª Edição, Portimão: Edição Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes, 2009, 33-37.

verifica neste tipo de lógica, conjugar dois mundos em simultâneo. Em geral, o regime de ação assenta numa inter-relação entre a gratuidade e uma exigência de qualidade e eficiência. A partir daqui pode depreender-se que existe uma relação intrínseca entre os critérios teológicos, que orientam as ações dos agentes da pastoral social e a lógica estratégica própria do mundo industrial.

7.3. Lógica da ação gratuita

Tal como o nome o indica, está-se perante uma lógica de ação em que os agentes da pastoral social, levados pela compaixão e através do dom de si mesmos, se dão ao outro que sofre, de forma gratuita. Esta lógica situa-se no que se problematizou no capítulo 2 como regime do amor-*agapê*, próprio do pensamento cristão e adotada por Boltanski. Segundo este, o amor-*agapê* é caracterizado pela indiferença ao mérito, a ausência de favoritismos, desconhecendo o imperativo da reciprocidade, não se guiando pelos princípios da equivalência, sendo alheio ao cálculo.

Os discursos analisados espelham duas perspetivas desta mesma lógica de ação:

- A primeira é representada pelos atores que correspondem à categoria de “religiosos consagrados”; com maior clareza, porém, nos agentes da pastoral pertencentes à Congregação das Irmãs do Amor de Deus e nas palavras da funcionária Ana Quemela, destacada no hospital Padre Usera. Segundo estes, qualquer dádiva, seja ela material ou espiritual, desde que feita na gratuidade, é uma resposta ao amor de Deus, oferecida sem nenhum mérito. Para o efeito, o agente da pastoral social deve, antes de mais, experimentar esse amor gratuito de Deus. Experiência esta que o capacita

para, no ato de dar, poder oferecer algo de si. Nesta ordem de ideias, a doação impele a pessoa a trabalhar para além de quaisquer acordos.

- A segunda é a que orienta os agentes que são, “membros dos movimentos apostólicos”. Foi possível observar que, na prática, estes atores, na sua ação caritativa, embora advoguem a gratuidade, orientam-se em grande parte pela lógica da reciprocidade. Trata-se de uma reciprocidade enquanto realização de si. Um exemplo que pode clarificar esta constatação são as declarações de uma das informantes:

“Então... nós visitamos qualquer um que esteja na solidão e carenciado. Vamos lá conversamos, porque a pessoa quando está doente, por exemplo estar de cama precisa de alguém que lhe ajude, que fale com ela. Este espírito de estar com outro que precisa faz bem também àquele ou àquela que executa a visita. Sobretudo aqui na cidade a solidão não apanha apenas às pessoas doentes, mas também os saudáveis. E estes quando fazem visita saem sempre a ganhar porque quebram a sua rotina. Há uma certa realização pessoal naquilo que nós fazemos. A pessoa, por um lado sente-se realizada por ter feito um bem a uma outra pessoa que necessita, e por outro a necessidade pessoal fica satisfeita. Refiro-me da necessidade de sair da solidão”⁶⁷⁹.

O presente modo de ação, assente neste tipo de “gratuidade”, deixa depreender que o serviço dos pobres pode coincidir com o anseio pessoal do agente. Motivos como carências afetivas, solidão, ocupação do tempo consideram-se nessa categoria. Neste caso, o agente da pastoral social, ao prestar um trabalho que julga de “doação”, vê suprida uma necessidade pessoal, através desse mesmo trabalho. De certo modo, trata-se de uma motivação pessoal, como que tratamento terapêutico, busca de relacionamento interpessoal e de retorno emocional. Associado a esta motivação, surge o compartilhamento que considera a existência de uma relação recíproca, na qual tanto o agente da pastoral quanto o beneficiário saem a ganhar. Esta reciprocidade parece estar

⁶⁷⁹ Entrevista: Júlia Quelimane, 22 de Outubro de 2011.

ligada à noção de ganho que desloca este regime de ação para a esfera da realização de si, onde o investimento procura o lucro, numa lógica de dar para receber.

Constatou-se que, enquanto dão o seu tempo e o seu trabalho voluntário, os agentes da pastoral social em causa, junto com esta conceção de “gratuidade”, deixam transparecer outras motivações, tais como: afiliação – aliada à vontade de conhecer novas pessoas; ter poder – pertencer a um movimento é um caminho fácil para alcançar posições de liderança na comunidade. Como ficou esboçado no capítulo seis, este tipo de lógica de ação, pela qual os membros dos movimentos apostólicos se orientam, ganha influência da cultura local, onde para a dádiva existe uma contra dádiva. Este modo de agir dos agentes da pastoral social pode ser compreendido à luz da tese de Marcel Mauss (ver o capítulo 3), segundo a qual, na vida social e nas relações que se estabelecem, há um constante dar, receber e retribuir, pelo que a dádiva, o dom, subsiste ainda na sociedade moderna; e acrescenta que o dar e retribuir são obrigações universais, embora a sua organização seja diferente duma região para a outra. Esclarece-se aqui que não se trata de retorno material, mas sim de retorno da identidade pessoal.

Este de tipo de “gratuidade” encontra-se também nos atores sociais que fazem trabalho para as ONG e que atuam no mesmo contexto social. Muitos desses atores trabalham em regime de voluntariado, mas, na prática, esperam gratificação não só da parte da comunidade como também da organização. São voluntários que contam com um “salário” no fim do mês, como bem demonstra o depoimento que segue:

“Cada um de nós, quando vem aqui sabe que vem trabalhar de graça. Não temos que exigir nada. Mas as pessoas aqui, dão qualquer coisa ou dizem obrigado. Isto é gratificante. Faz parte da cultura, não é. Agora aqui na Visão Mundial dão sempre algum dinheiro. Eu espero e quando não dão fico um pouco incomodada. É verdade que eu estou no regime de voluntariado, mas qualquer coisa me diz que devo ser retribuída.

Para você que é missionário pode ser absurdo ou até cômico, mas é assim mesmo, faz parte da nossa cultura, não é”⁶⁸⁰.

No discurso anterior, quando se expressa a preocupação de obter reconhecimento, seja ele verbal ou material, identificam-se de forma óbvia as referências a uma lógica de reciprocidade que, embora se evoque a lógica gratuidade, predomina a lógica de mercado, onde o investimento procura lucro. É importante referir que estes atores sociais, partilham da mesma cultura e dos mesmos hábitos e costumes vividos por agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane. O que significa, portanto, que, apesar de estes últimos agirem segundo princípios e valores cristãos, continuam influenciados pelos hábitos e costumes locais.

Convém realçar que esta forma de conceber a “gratuidade” tem gerado dissensões entre os dois tipos de agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane (religiosos consagrados e membros dos movimentos apostólicos). A tensão tem sido mitigada por duas soluções: a primeira é a elaboração de acordos entre os atores, nos quais se apela ao “princípio superior comum” – a atividade caritativa. Uma segunda solução encontra-se no esforço empreendido pela Diocese no sentido de inculturar o Evangelho através da catequese. Com efeito, como visto no capítulo 3, a gratuidade é característica fundamental do verdadeiro amor, pois não depende dos méritos do outro. O amor é oblato, isto é, não se fecha em si mesmo, mas doa-se sempre.

⁶⁸⁰ Entrevista, Valentina, Quelimane, 21 de Junho de 2014.

7.4. Lógica de compromisso entre compaixão e estratégia

Trata-se de uma lógica de ação que permite dar visibilidade a comportamentos cruzados; no mesmo agente, como foi identificado no ponto 6.4.3, pode notar-se atitudes marcadas por amor ao outro, que expressam uma forma de comprometimento na ação onde o cálculo não tem espaço, como também a manifestação de comportamentos estratégicos.

De acordo com Philippe Corcuff, “uma ação situada pode ser apreendida pelas pessoas através das suas capacidades mentais no âmbito das relações que se estabelecem com as coisas e com as outras pessoas”⁶⁸¹. Isto significa que é fundamental dar conta do “mundo” mobilizado pelos agentes em situação do seu sentido comum de justiça, de amor, bem como das ações por eles levadas a cabo para se ajustarem em situação a esse “mundo”. Pois, segundo Corcuff, os atores sociais possuem identidades nem sempre homogêneas e, por causa disso, é normal que os mesmos atores possam expressar justiça, ser amorosos e estratégicos⁶⁸².

Philippe Corcuff baseando-se no pensamento de Emmanuel Lévinas, considera que uma ação é assente na compaixão quando o “ator, na prática e de maneira não refletida, é tomado por um sentimento de responsabilidade diante do sofrimento do outro, no face-a-face e na proximidade dos corpos”⁶⁸³. E, a partir do Príncipe de Maquiavel, o autor supracitado nota que uma ação situa-se no regime estratégico

⁶⁸¹ Philippe CORCUFF, “Justification, strategie et compassion: Apport de la sociologie des régimes diction”, in *Bulletin d’information scientifique de l’Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain*, n°51, Juin 1998.

⁶⁸² Cf. *Ibidem*, 51.

⁶⁸³ *Ibidem*, 51.

quando indica uma disputa entre atividades táticas a curto prazo, em situações localizadas e os marcos estratégicos a longo prazo⁶⁸⁴. Este regime de ação procura apreender melhor o domínio de validade dos comportamentos estratégicos, que na perspectiva do autor, são atualmente valorados de forma indefinida. Para Corcuff, é necessário re-situar a sobrevalorização dada aos comportamentos estratégicos em comparação com os comportamentos assentes no amor e na justiça.

Portanto, tal como acontece no segundo dispositivo (modos de ação compósita), trata-se de uma lógica onde há uma tentativa de conjugação de lógicas de ação assentes em grandezas diferentes. Nesta, verifica-se que o mesmo agente da pastoral, que age movido pela compaixão, elabora estratégias de ação para atingir os objetivos traçados. Embora se identifique nos discursos, dos agentes da pastoral social empenhados nos setores da educação e da saúde, esta lógica aparece com mais evidência nos depoimentos inerentes ao setor de apoio aos mais desfavorecidos.

Nos discursos foi possível perceber que na tarefa da promoção humana não basta ter compaixão com o carenciado; é preciso elaborar estratégias que colmatam o assistencialismo e evidenciam a questão da cidadania da pessoa humana, um aspeto que tem a ver com a ética. Isto significa estar atento às situações concretas das pessoas, pois como se argumenta na *Deus caritas est*, “a caridade, tem a ver com a sensibilidade que se deve ter em relação a uma realidade concreta”⁶⁸⁵.

Para Madrigal, no original grego, o movimento referido na parábola do bom samaritano é descrito pelo verbo “ter compaixão” (teve compaixão, comoveu-se),

⁶⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 51.

⁶⁸⁵ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 30.

também utilizado para descrever a reação de Jesus ao ver a viúva de Naim que sofria pela morte do seu único filho (Lc. 7, 11-13), ou ao ver a multidão desorientada como ovelhas sem pastor (Mt. 14,14). O bom samaritano comoveu-se quando viu o moribundo na estrada (Lc. 10,33), assim como o pai da parábola do Pai misericordioso se comoveu ao ver o filho pródigo voltar (Lc. 15,20). Para todas estas situações sucede um ato solidário que resulta dum emocionar-se do coração: a ressurreição do filho da viúva, a multiplicação dos pães, o cuidado e a atenção do bom samaritano e o abraço de reconciliação do pai misericordioso⁶⁸⁶.

Com efeito, a “sensibilidade com a realidade concreta do pobre” tem a ver com duas dimensões: ética e teológica. Na dimensão ética, o homem olha a condição humana como um todo no qual todos se solidarizam, com a possibilidade para cada um de poder abrir-se ao outro e, por sua vez, a dimensão teológica indica a interação intrínseca entre a solidariedade e a caridade e advoga o amor ao próximo como critério de ação da Igreja, na sua totalidade.

Com base nas duas dimensões acima indicadas refere-se que no processo da atividade caritativa exige conhecer a situação concreta, do homem e da mulher, onde a ética tem algo de imprescindível a dizer: “a pessoa humana não está na ordem do saber, mas na do relacionamento”- constata Emmanuel Lévinas⁶⁸⁷. E qualquer relacionamento humano implica a presença do outro. No relacionamento é “o rosto do outro que nos interpela”⁶⁸⁸. O rosto brada e diante desse grito a atitude do agente social não deve ser

⁶⁸⁶ Cf. MARTINEZ, Julio L., “Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor”, in Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, 113.

⁶⁸⁷ Cf. Emmanuel LEVINAS, *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa: Edições 70, 70.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, 70.

de espantar-se apenas, ou de permanecer no assistencialismo, mas de deixar-se interpelar isto é, de “responder, de ser responsável pelo outro na sua totalidade”⁶⁸⁹.

É uma lógica que permite compreender que a pessoa carenciada clama para ser respondida na sua plenitude. E a ação pastoral social não pode ser outra coisa que não seja a resposta ao apelo desta pessoa concreta que sofre.

Emmanuel Lévinas em *Ética e Infinito* debruçando-se sobre a “responsabilidade pelo outrem” diz a uma dada altura que “o rosto pede-me e ordena-me”⁶⁹⁰. Trata-se duma responsabilidade que vai para além do que se faz por outrem; uma pessoa só é responsável pelo outro na medida em que se sente responsável pela sua própria responsabilidade⁶⁹¹. Se essa é a situação, pode então dizer-se que uma ação pastoral social não se encontra irremediavelmente associada ao fazer coisas monumentais, mas sim ao assumir a pessoa humana tal como ela é, como o próprio Jesus Cristo assumiu Zaqueu (Lc. 19,1-10), teve compaixão da multidão sem pastor (Mc. 6,34), olhou com ternura a mulher adúltera (Jo. 8,3-11), teve um encontro de ternura com a Samaritana (Jo.4,3-42). Diante da pessoa humana, Jesus deixa-se interpelar mostrando o rosto verdadeiro de Deus, seu Pai. Aqui Jesus demonstra claramente que a responsabilidade tem a ver também com uma relação ética, isto é, está para outrem.

Na época histórica em que se vive e em que, por causa da globalização, a indiferença, a insensibilidade tomaram conta, também, do homem e da mulher zambeziano, uma ação pastoral social que se pretenda autêntica deverá ter em conta a

⁶⁸⁹ Emmanuel LEVINAS, *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, 70.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.70.

⁶⁹¹ Cf. *Ibidem*, 75.

atual conjuntura cultural e histórica da sociedade zambeziana, pois, “o amor ao próximo não se reduz a uma atitude genérica e abstrata; a caridade cristã é, antes de tudo, a resposta a uma necessidade imediata, numa determinada situação”⁶⁹²; “uma amorosa dedicação pessoal”⁶⁹³.

⁶⁹² BENTO XVI, *Deus caritas est*, n.º 31.

⁶⁹³ *Ibidem*, n.º 28.

8. CRITÉRIOS TEOLÓGICOS E LINHAS DE AÇÃO

Com base nas lógicas de ação descobertas, foi possível identificar os critérios teológicos que guiam as ações dos agentes e que são subjacentes à pastoral social na Diocese de Quelimane. Estes são aqui tematizados com o objetivo não só de focalizar as forças e fraquezas deste universo de ação pastoral, mas também e sobretudo, de contribuir para a construção do conhecimento teológico. Nesta linha de pensamento, para cada critério apresenta-se, em forma de proposta, uma linha de ação para a pastoral social na Diocese de Quelimane.

Tendo como referência as questões orientadoras deste estudo, pode dizer-se que a par da existência de lógicas de ação observam-se vários critérios teológicos que, são vividos pelos atores. Desta diversidade podem identificar-se quatro, a saber:

- Critério da evangelização;
- Critério do testemunho;
- Critério assente no impulso carismático;
- Critério da integração pastoral.

8.1. Critério da evangelização

As “Congregações Religiosas” e os movimentos apostólicos na Diocese de Quelimane (capítulo 6) são instituições da Igreja e, enquanto tal e como analisado nos

discursos dos seus membros (agentes da pastoral social), a sua missão consiste na evangelização através da prestação de serviço caritativo às pessoas carenciadas. Neste sentido, evangelizar é dar testemunho do Evangelho através do serviço aos pobres e manifestar a bondade e o amor de Jesus Cristo pela humanidade, contribuindo deste modo para a difusão do Reino de Deus. Trata-se de um critério que se identificou com maior incidência nos discursos dos agentes envolvidos nos setores da educação da saúde e no setor do atendimento à mulher desempregada; que guia as ações dos agentes da pastoral social diocesana na medida em que conduz à tomada de consciência de que, no processo da evangelização, a Igreja é chamada a partilhar solidariamente “das alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens”⁶⁹⁴.

Com efeito, na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, a evangelização é definida como o “anúncio de Cristo mediante o testemunho de vida”⁶⁹⁵. E na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, indica-se o objetivo da evangelização, como sendo “levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude e, pelo seu influxo, transforma-las a partir de dentro e renovar a própria humanidade”⁶⁹⁶.

A encíclica *Deus caritas est* aponta a caridade como fonte e meta da ação da Igreja⁶⁹⁷. Igreja que, por sua vez, tem a missão de amar a humanidade assim como Deus a ama⁶⁹⁸. Neste sentido, pode dizer-se que, missão e caridade são expressões

⁶⁹⁴ *Gaudium et Spes*, n° 1.

⁶⁹⁵ *Lumen Gentium*, 35.

⁶⁹⁶ PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, 18.

⁶⁹⁷ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20.

⁶⁹⁸ Cf. *Ibidem*, n° 20.

equivalentes, na medida em que a primeira consiste justamente em levar à prática as consequências da segunda.

Na sequência do que ficou esboçado e de acordo com o Vaticano II, realça-se que a missão da Igreja e, conseqüentemente, a dos agentes da pastoral social diocesana que nasce da morte e ressurreição de Jesus Cristo e na doação do Espírito Santo, consiste em participar na missão evangelizadora que há de revelar e manifestar o amor interno de Deus à humanidade de todos os tempos⁶⁹⁹. E é por isso que, segundo Ramón Prat i Pons, quando a comunidade cristã não ama de verdade as pessoas, especialmente os pobres, não só se desacredita a si mesma, como também desacredita a mensagem da revelação de Deus. Ao contrário, quando a Igreja ama de uma maneira incondicional, mediante o testemunho da vida dos cristãos, é anúncio implícito do amor de Deus e o melhor caminho de preparação para o anúncio explícito do evangelho⁷⁰⁰.

Evangelizar neste sentido não é apenas o processo de penetração do evangelho no mundo; um processo que cada pessoa realiza para se conformar com Cristo. É, também, um esforço constante de tornar realidade o Reino de Deus. Assim, a evangelização será critério na ação caritativa, sempre que concorrer para a afirmação, promoção e o desenvolvimento da pessoa humana. E, neste processo, a caridade e a justiça são pilares indispensáveis enquanto dimensões fortemente interdependentes que se necessitam mutuamente e que, enquanto tal, devem marcar a ação pastoral social.

⁶⁹⁹ Cf. *Lumen Gentium*, nº 4.

⁷⁰⁰ Cf. Ramón Prat i PONS, *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*, Salamanca: Secretariado Trinitário, 2005, 508.

Uma pastoral social que se orienta pela lógica da promoção humana e tem como critério a evangelização há de aprender a ver o pobre como parte da solução e não do problema; há de levá-lo a perceber que, com o apoio dos agentes da pastoral social, ele pode ser protagonista e tomar nas mãos o seu destino, com propostas positivas sobre o tipo de homem e mulher que se deve promover. Isto carece de uma reflexão sobre a forma de desenvolver as potencialidades de cada um, de modo a que possa realizar as suas escolhas com liberdade e participar ativamente na construção de novos tempos. É indispensável não esquecer que, como considera Yunus Muhammad, não se é pobre por estupidez ou preguiça, mas porque, muitas vezes, as estruturas financeiras locais não têm por vocação ajudar o pobre a melhorar a sua sorte⁷⁰¹.

A ideia acima encontra eco no ensinamento explanado na *Evangelii Nuntiandi*, segundo a qual a Igreja, se está chamada a evangelizar, está chamada a anunciar a libertação de milhões de seres humanos, a colaborar numa tal libertação, a dar testemunho em favor dela e a envidar esforços para que ela chegue a ser total⁷⁰². De facto, como é indicado no mesmo documento “entre evangelização e promoção humana, desenvolvimento e libertação, existem laços profundos: laços de ordem antropológica, laços de ordem eminentemente evangélica, laços de ordem teológica”⁷⁰³, que é a ordem da caridade, pois, como se refere na *Populorum Progressio*, promover o verdadeiro e autêntico progresso humano é proclamar o mandamento do amor⁷⁰⁴.

⁷⁰¹ M. YUNUS, *O banqueiro dos pobres: o microcrédito e a luta contra a pobreza no mundo*, 26.

⁷⁰² PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, nº 30.

⁷⁰³ *Ibidem*, nº 31.

⁷⁰⁴ PAULO VI, *Populorum Progressio*, nº 6.

Na tentativa de efetivar o processo da evangelização na Diocese de Quelimane, isto é, de responder às necessidades reais das pessoas, a prática da caridade desenvolveu, como já visto na lógica da promoção humana, a dinâmica de dar e de receber. Os agentes da pastoral social colocaram-se, em parte, na posição de dadores e os pobres na posição de recetores, beneficiários, alimentando-se assim o paternalismo. É óbvio que todo o homem tem direito ao que lhe é necessário para viver e conviver dignamente e que, do mesmo modo, tem o dever de partilhar os bens materiais e talentos que possui, como um dom para todos. No entanto, na lógica de dar e de receber houve um desvio por parte dos agentes da pastoral social: não se evitou o paternalismo que não permite a quem oferece libertar-se do complexo de superioridade, nem possibilita a quem recebe ultrapassar as situações de dependência.

De acordo com o que ficou analisado no capítulo 7, a promoção da pessoa humana como parte integral da pastoral social na Diocese de Quelimane é, até aqui, sustentada no ensino da maneira de pescar em vez de na oferta do produto da pesca. Isto em parte é razoável. Salienta-se, contudo, a necessidade de não apenas ensinar a pescar, mas de saber-se se, de facto, as pessoas precisam de peixe ou de um outro produto. Dito por outras palavras, em todo o processo da evangelização é preciso ajudar as pessoas, tanto individualmente como coletivamente, a libertarem-se da dependência estrangeira e a protagonizarem o seu próprio desenvolvimento.

Com base no esboçado nos dois parágrafos anteriores, conclui-se que o homem pode condicionar positiva ou negativamente toda a ação da Igreja. O magistério da Igreja considera, no entanto, que a oferta da salvação que Deus faz à humanidade, “Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu único Filho para que o que n’Ele

crer (...) tenha a vida eterna” (Jo. 3,16), exige a mediação humana como o mistério da encarnação exigiu a mediação de Jesus Cristo⁷⁰⁵. Isto significa que, o serviço caritativo deve ser organizado, de modo a evitar extremos.

Como linha de ação para o futuro, requiere que todo o processo evangelizador seja de promoção humana e busque a autêntica libertação, sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade zambeziana. A verdadeira promoção humana é aquela que não se reduz a aspetos particulares, mas que é integral, isto é, que promove “todos os homens e o homem todo” a partir da vida nova em Cristo, que transforma a pessoa de tal maneira que a faz sujeito de seu próprio desenvolvimento⁷⁰⁶.

Na mesma linha pastoral para o futuro, os agentes da pastoral social diocesana saberão que têm a missão de diligenciar renovados esforços para fortalecer uma pastoral social estruturada, orgânica e integral, que, com a assistência e a promoção humana, se faça presente nas novas realidades de exclusão e marginalização, onde a vida está mais ameaçada. Nessa tarefa, com criatividade pastoral, devem-se elaborar ações concretas que tenham incidência no governo local, em prol da aprovação de políticas sociais e económicas que atendam às várias necessidades da população e que conduzam a um desenvolvimento sustentável.

8.2. Critério do testemunho

Trata-se de um critério que está estreitamente ligado ao anterior e que apesar de ter aparecido implícita e explicitamente nos depoimentos de todos os atores da pastoral

⁷⁰⁵ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, nº 19 e 20.

⁷⁰⁶ Cf. PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, nº 30.

social abordados, se evidencia nos atores envolvidos no setor da saúde. A partir dos testemunhos obtidos, este critério permite compreender que os portais mais importantes da entrada para o mundo da fé em Deus são as pessoas que dão testemunho vivo do seu credo, de modo direto e atrativo. Na verdade, para que os indivíduos assumam determinadas convicções, valores e atitudes, é preciso o exemplo daqueles que vivem essas convicções de modo credível, isto é, que sejam rostos vivos do Evangelho.

Com efeito, considera o magistério católico, que a Igreja, consciente dos valores, dos quais é portadora, esforça-se por ser testemunha de uma vida enraizada na fé⁷⁰⁷. Este compromisso manifesta-se de modo particular no testemunho do amor ao próximo, que se revela na caridade, quer pessoal quer socialmente organizada, e nos cuidados e preocupações com os pobres⁷⁰⁸. A partir de uma leitura atenta da *Evangelii Nuntiandi* e da *Deus caritas est* compreende-se que o testemunho exprime-se em algumas atitudes fundamentais vividas pelos crentes, tais como a compaixão e a diligência, a justiça e a solidariedade.

Nos discursos dos agentes da pastoral do hospital Padre Usera em Mocuba, percebe-se que há uma forte vontade de ser testemunhas credíveis do Evangelho. A mesma atitude identifica-se nos discursos dos agentes, membros dos movimentos apostólicos que, no seu apostolado, fazem visitas hospitalares e domiciliárias aos doentes carenciados. Realça-se, no entanto, que, como esboçado no setor da saúde e na lógica da gratuidade, o testemunho desses agentes, influenciados pelos costumes locais, pode estar em tensão com os valores e princípios cristãos. Uma ação que deveria ser de cariz

⁷⁰⁷ Cf. PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 18-20.

⁷⁰⁸ Cf. BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 32-34.

caritativo acaba sendo de cariz comercial, onde a lógica do ganho é considerada como relevante.

Com efeito, ensina o magistério católico que o testemunho de vida deve manifestar-se na ação orientada para o Evangelho, no trabalho diário, na relação com os pobres carenciados⁷⁰⁹. No concreto, ele acontece quando os crentes, nas suas relações quotidianas, acolhem as pessoas, com os seus problemas e juntos encontram soluções, sem esperar nada em troca. Acontece igualmente quando, na vida do dia-a-dia, sem alaridos, se praticam os valores humanos e cristãos e, por fim, quando os agentes da pastoral social se entregam ao serviço caritativo com diligência e amor para com os pobres, num compromisso com a justiça.

Os agentes da pastoral social que queiram ser autênticos e apostem no testemunho como critério saberão que será necessário antepor a preocupação pelas pessoas necessitadas aos próprios interesses pessoais. Assim, a pertença a uma etnia, os preceitos culturais passam para o segundo plano quando se está diante de alguém que precisa de ajuda. Aqui, os agentes da pastoral social diocesana deverão demonstrar que têm coração e coragem para agir contra as regras do pensamento comum e para agir segundo os valores e princípios cristãos. Evita-se assim a duplicidade de vida, que conduz ao contratestemunho.

⁷⁰⁹ Cf. PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 21.

8.3. Critério assente no impulso carismático

Este é um critério fundamentalmente característico dos discursos dos agentes da pastoral social com categoria de “religiosos consagrados”. Na análise dos depoimentos, foi possível perceber que o carisma concorre para a distinção dos matizes próprios, ajudando a identificar as suas motivações.

O número 160 do Catecismo da Igreja Católica dá a seguinte definição de carisma, que, embora muito abrangente, pode aplicar-se ao carisma de uma Congregação Religiosa ou Instituto: “Os carismas são dons especiais do Espírito Santo concedidos a cada um para o bem dos homens, para as necessidades do mundo e, de modo particular, para a edificação da Igreja, a cujo Magistério compete o discernimento sobre eles”⁷¹⁰.

Na Constituição dogmática *Lumen Gentium* fala-se do carisma ou dos carismas na linha de São Paulo (1 Cor 12, 4-11), como “graças especiais”, segundo os quais os fiéis ficam “preparados e dispostos para assumir vários compromissos ou ministérios que contribuem para renovar e construir ainda mais a Igreja”⁷¹¹.

O Papa Paulo VI, na exortação apostólica *Evangelica Testificatio*, utiliza o termo “carisma” para chamar atenção aos religiosos no sentido de serem fiéis ao espírito dos fundadores: “Só assim podereis despertar de novo os corações para a Verdade e para o Amor divino, segundo o carisma dos vossos Fundadores, suscitados por Deus na sua Igreja.”⁷¹² A partir deste documento o magistério assume a terminologia paulina de

⁷¹⁰ *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000, nº 160.

⁷¹¹ *Lumen Gentium*, nº 12.

⁷¹² PAULO VII, *Evangelica Testificatio*, nº 11.

carisma com diversas aceções: carisma da vida religiosa, carisma do fundador, carisma fundacional, carisma do Instituto, carisma originário, carisma institucional, carisma de uma família religiosa.

João Paulo II, na exortação apostólica *Redemptionis donum*, fala explicitamente do carisma como um dom, tanto para as pessoas consagradas como para a comunidade, e afirma que é nesse dom que se encontram elementos válidos para viver a consagração.

Bento XVI considerou o carisma como a norma suprema da vida consagrada, isto é, seguir a Cristo: “Não é possível conseguir um autêntico relançamento da vida consagrada se não é tratando de uma existência plenamente evangélica, sem antepor nada ao único Amor, mais sim encontrando em Cristo e em sua palavra a essência mais profunda de todo o carisma do fundador e de fundadora”⁷¹³.

Na sua obra *Carisma e Rinnovamento*, Giuseppe Buccellato indica que a “definição paulina de carisma expressa um dom particular da graça divina operando no que crê por parte do Espírito Santo para a utilidade comum da Igreja. Trata-se de um neologismo criado provavelmente do próprio São Paulo que utiliza 16 vezes em suas cartas”⁷¹⁴. De acordo com o mesmo autor, o carisma é, portanto, uma graça especial que o Espírito Santo deixa para o bem da Igreja⁷¹⁵. Não se apresenta, porém uma classificação de carismas, o que significa que existem muitos tipos. Mas os principais elementos que os compõem serão sempre dois: provêm do Espírito Santo e são para a edificação da Igreja.

⁷¹³ BENTO XVI, Mensagem à Sessão Plenária da Congregação para os Institutos de vida consagrada e as Sociedades de vida apostólica, 27.9.2005.

⁷¹⁴ Cf. Giuseppe BUCCELLATO, *Carisma e Rinnovamento*, Bologna: Eizioni Dehoniane, 2002, 15.

⁷¹⁵ Cf. *Ibidem*, 15.

Neste sentido, como acima esboçado, o carisma do fundador ou de um Instituto Religioso tem implicações graves não só para a Igreja como também para a comunidade humana. Segundo Antonio Maria Sicari, o carisma não se mantém na história como se mantém um patrimônio de ideias, de valores, de experiências, somente porque seja possível contrastar com novas perspectivas e novas emergências; mantém-se sim, como uma “graça viva”, cuja direção pertence ao Espírito Santo: começa com um evento de graça que envolve o carismático num ardente caminho para seguir a Cristo e pode permanecer na história somente como uma graça que sempre se renova⁷¹⁶.

Com base no exposto infere-se que o carisma deve saber inserir-se dentro da Igreja. Isto significa que o fundador ou a fundadora aceitaram seguir o caminho que o Espírito lhe indicou na sua experiência inicial, não para fazer um caminho separado da Igreja, mas sim para a ajudar a cumprir com sua missão no mundo. Deste modo, os carismas só podem ser entendidos e justificados na Igreja, para a Igreja e desde a Igreja.

Na tentativa de conjugar aquilo que é o carisma próprio e a linha pastoral diocesana, houve circunstâncias em que se procurou o prestígio do grupo e a auto-afirmação. Verificaram-se momentos, até entre as Congregações, de uma certa concorrência para ver quem faz mais e melhor e, frequentemente, deu-se prioridade ao carisma próprio em detrimento da linha comum de ação pastoral. Aconteceu, também, amiúde que as congregações procuraram impor-se através das obras de promoção e de assistência, esquecendo-se, assim, que a força inconfundível da Igreja está no Espírito e no testemunho de serviço que ele opera em cada cristão. A este respeito, o autor

⁷¹⁶ Cf. Antonio Maria SICARI, *Gli antichi carisma nella Chiesa*, Milano: Jaca Book, 2002, 32-33.

recorda-se de várias vezes o bispo diocesano ter chamado a atenção aos missionários no sentido de não se reduzir a Igreja a uma organização de solidariedade.

Para o futuro, compete a todos os agentes da pastoral social diocesana, na sua globalidade, compreender que qualquer atividade da Igreja é manifestação do Amor; seja a evangelização por meio da Palavra e dos Sacramentos, seja o serviço da caridade exercido para acorrer constantemente aos sofrimentos e às necessidades, mesmo materiais, dos homens. Por conseguinte, toda a tendência para o individualismo e para a concorrência fica posta em questão: “a ação caritativa não é só serviço de alguns dentro da comunidade, por mais que haja carismas e capacidades específicas de serviço a reconhecer e a fomentar”⁷¹⁷.

Bento XVI na *Spe Salvi*, quando se debruça sobre a verdadeira fisionomia da esperança cristã, considera que qualquer projeto conducente ao melhoramento das relações humanas só funciona se, numa comunidade, subsistirem convicções que sejam capazes de motivar os seres humanos para uma livre adesão ao ordenamento comunitário. É necessário considerar que nenhum ser humano é uma mónada fechado em si mesmo. As nossas vidas estão em profunda comunhão entre si; através de numerosas interações, encontram-se conectadas umas com as outras. Ninguém vive sozinho, ninguém se salva sozinho⁷¹⁸.

Isto significa que Congregações Religiosas e Institutos Religiosos sediados numa Igreja diocesana, se, por um lado, não poderão estar alheios ao homem e aos seus

⁷¹⁷ José Eduardo BORGES DE PINHO, “Diaconia e caridade: uma aproximação eclesiológica”, *Communio* 26: 2 (2009) 203.

⁷¹⁸ BENTO XVI, *Spe Salvi*, nº 24; 41-42.

problemas concretos, por outro, terão de saber colaborar com as outras organizações de solidariedade, mesmo para não sobrestimar apenas aquilo que realizam na ordem da caridade. Realça-se, com efeito, que, em todas as circunstâncias e para todos os efeitos, é a Igreja Diocesana que é desafiada a apresentar uma caridade genuína. E o que de positivo for alcançado acontecerá graças a um compromisso concreto com a realidade das pessoas carenciadas.

8.4. Critério da integração pastoral

Embora não tenha sido explicitamente abordado nos discursos analisados, este tema surge aqui como uma necessidade pois aglutina, não só os três primeiros critérios, como também as lógicas de ação ora discutidas. Ele remete para a compreensão da Igreja Diocesana como um “mundo” plural⁷¹⁹, onde diferentes “atores” mobilizam, no seu comprometimento, lógicas de ação diversas, mas também critérios teológicos.

Uma Pastoral social integrada reforça a ideia de que a Igreja Diocesana é um “mundo complexo”⁷²⁰, no qual as múltiplas dinâmicas de pastoral social devem desenvolver-se, de acordo com “mundos” distintos, procurando encontrar a maneira de passar desta diversidade de referências que habitam nos agentes da pastoral social a uma coerência em vista a um trabalho conjunto. Substancia, igualmente, a ideia do “princípio superior comum” que, segundo Luc Boltanski e Laurent Thévenot (capítulo 2), regula as ações de atores organizacionais, através do estabelecimento de “compromissos” que procuram anular a incerteza e os “litígios” entre os atores.

⁷¹⁹ Cf. Alfredo TEIXEIRA, *“Entre a exigência e a ternura”*, 262.

⁷²⁰ Cf. Henrique JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 105-106.

Trata-se de uma referência que expressa a união dos atores em torno de um dispositivo de ação, pelo que o “princípio superior comum”, que neste caso é o “serviço caritativo”, constitui uma forma de coordenação das ações dos agentes da pastoral social a todos os níveis. Isto não significa ignorar os “carismas” e os métodos individuais. Na verdade, a multiplicidade dos “carismas” gera pluralismo e toda essa diversidade deve ter lugar na unidade fraterna. Neste sentido, os vários modos de ação caritativa, na Igreja Diocesana, deveriam considerar-se como formas distintas, mas complementares ao serviço dum mesmo Evangelho e dum mesmo povo de Deus.

Neste critério ressalta-se também a ideia de que a Igreja Diocesana é um “contexto político” no qual as diferentes opiniões devem exprimir-se livremente, de acordo com os respetivos setores da pastoral social (capítulo 6), e onde se procura encontrar o modo de passar desta diversidade de referências que habitam nos agentes da pastoral social à coordenação da ação pastoral no seu todo.

Por fim, uma pastoral social integrada evoca a “corresponsabilidade”. Isto significa que a pastoral social diocesana há de ser obra de todos os agentes da pastoral num empenhamento corresponsável, segundo as diferenças dos ministérios, carismas e situações de cada um. A corresponsabilidade de todos é elemento fundamental para a autenticidade de uma pastoral social atenta aos sinais dos tempos. Por conseguinte, compete ao bispo diocesano fomentar a participação, presidir à responsabilização da Igreja Diocesana a vários níveis, acompanhando e estimulando a iniciativa e a criatividade, fomentando a unidade pastoral e pedindo contas⁷²¹. Este ambiente de participação também há de estar presente em todos os níveis da pastoral diocesana e não

⁷²¹ Cf. Georges DECOURT, *Conduire une pastorale*, Paris: Cerf, 1997, 56-59.

apenas na pastoral social. Para isso, os párocos, como colaboradores do bispo, não de promover a corresponsabilidade com os religiosos e as religiosas, leigos e leigas inseridos na diocese. Consequentemente, toda a pretensão de protagonismo nas iniciativas pastorais deixará de fazer sentido. Na corresponsabilidade existirão mais pastores e menos chefes.

A ausência de corresponsabilidade comunitária leva a uma concepção da liberdade estritamente individual e a própria consciência moral é regulada por interesses particulares. Só as exigências da solidariedade e do amor dão objetividade à verdade e dignidade à liberdade e à consciência pessoal alimentada pelas exigências da comunhão com Deus e com os irmãos.

Neste sentido torna-se fundamental valorizar o espírito de comunhão vivido nas comunidades de base, uma comunhão que é, e sempre foi, primordial na vida familiar africana⁷²². A comunhão constitui, em si mesma, um testemunho profético, num mundo marcado pelo individualismo. Assim, enraizada na caridade, a experiência comunitária da Igreja continuará a ser uma força decisiva para enfrentar esta cultura do indivíduo. Na verdade, a Igreja perde a sua força transformadora se se tornar, ela própria, um conjunto de indivíduos cristãos que só procuram a própria salvação, o próprio prestígio.

Com efeito, como ficou indicado no ponto 6.2, b, a noção da “comunhão” enquadra-se no conceito “Igreja Família de Deus no mundo” desenvolvido pelo Concílio, na *Gaudium et Spes*, ao falar da missão da Igreja no mundo. Este conceito expressa a característica do seu modo de estar nesta terra como “membros da cidade

⁷²² Cf. J. NUNES, *Pequenas comunidades cristãs: o “ondjango” e a inculturação em África/Angola*, Porto: Universidade Católica Portuguesa e Fundação Eng. António de Almeida, 1991, 327.

terrena, que são chamados a formar, no seio da história humana, a família dos filhos de Deus, a qual deve aumentar sempre até à vinda do Senhor”⁷²³.

O Sínodo dos bispos para África de 1994, que é a receção e implementação do Concílio Vaticano II em África assumiu este modelo eclesial ao considerar na sua mensagem final que a “Igreja-Família” tem origem na Santíssima Trindade⁷²⁴, existe por iniciativa do Pai, que criou Adão e enviou o seu Filho, Cristo novo Adão, e que Cristo veio salvar cada povo e cada homem⁷²⁵. O referido modelo eclesiológico foi assumido pelo Sínodo como uma exigência de vida e de serviço⁷²⁶. Isto significa que a Igreja em África não só deve privilegiar tudo aquilo que concorre para afirmação da sua identidade, uma Igreja que se desenhasse a partir da riqueza cultural da família Africana impregnada pelo Evangelho⁷²⁷, como também, deve procurar ser uma Igreja que tem a coragem de se abrir ao mundo, uma Igreja libertada e libertadora⁷²⁸. Este modo de ser Igreja foi objeto de reflexão no segundo Sínodo dos bispos para África de 2009, onde ficou claro que a “Igreja-família” será libertadora se ela for “sal da terra” e “luz do mundo”, isto é se for capaz de levar a mensagem do Evangelho às culturas locais em África e se o crente africano for capaz de amar como Cristo amou o mundo; numa

⁷²³ *Gaudium et Spes*, nº 40.

⁷²⁴ Cf. I ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, *Mensagem do Sínodo*, nº 20, 6.

⁷²⁵ Cf. *Ibidem*, nº 25, 6.

⁷²⁶ *Ibidem*.

⁷²⁷ Cf. José NUNES, *Pequenas Comunidades Cristãs: o «ondjango» e a inculturação em África/Angola*, 326-327.

⁷²⁸ Cf. Joaquim Nhanganga TYOMBE, *O modelo «Igreja-família»: para uma pastoral comunitária em contexto angolano, a partir do sínodo dos bispos para África de 1994*, Lisboa: Paulinas editora, 2014, 197.

palavra, se for agente de transformação da cultura, de tal maneira que esta possa ser uma “arena” de amor, de reconciliação e de justiça⁷²⁹.

Vittorio Fusco, autor já referido no capítulo 4 deste trabalho, considera que o termo “*koinonia*” é usado no Novo Testamento quase sempre com o significado de comunhão⁷³⁰ e ilustra esta afirmação com exemplos como os seguintes: São Lucas relata que os primeiros cristãos “perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações” (At 2, 42); o apóstolo São Paulo emprega a palavra “*koinonia*” para se referir ao relacionamento existente entre o vinho e o sangue e entre o pão e o corpo de Cristo recebidos pelos comungantes na santa ceia que, embora muitos, constituem um só corpo (1Cor 10. 16-17); o mesmo apóstolo ensina aos Coríntios que eles foram chamados à “comunhão de Jesus Cristo Nosso Senhor” (1Cor 1, 9) voltando a empregar o termo comunhão quando se despede (2Cor 13, 13); São João escreve que a sua proclamação se refere ao que tem visto e ouvido “para que também vós estejais em comunhão conosco” (1Jo 1, 3) e diz ainda que a comunhão com o Pai deve manter os fiéis na verdade: “Se dizemos que temos comunhão com Ele, mas caminhamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade” (1 Jo 1, 6); na carta a Filémon⁷³¹ também existem referências à comunhão.

⁷²⁹ Cf. SEGUNDA ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, Cidade do Vaticano: Livraria Editora Vaticana, 2009, Veja-se também BENTO XVI, *O compromisso da África*, Exortação apostólica pós-sinodal, Livraria Editora Vaticana, nº18-19.

⁷³⁰ Vittorio FUSCO, *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianismo delle origini*, Bologna, 1997, 264.

⁷³¹ *Ibidem*, 266.

Com efeito, considera Bento XVI, que a Igreja, enquanto comunidade “local, particular e universal”,⁷³² há de pôr em prática o amor, tal como fez a comunidade primitiva descrita nos At 2, 42; isto é, na comunhão. De facto, a comunhão (*koinonia*) foi o que caracterizou a comunidade primitiva pois, para além de ser o que faz com que os crentes tenham tudo em comum e não haja diferenças entre ricos e pobres, estabelece a conexão eucarística entre a cristologia e a eclesiologia (capítulo 4).

A temática da comunhão é de grave importância para uma pastoral social integrada, porque, como já foi objeto no capítulo quarto, a eclesiologia de comunhão integra a reflexão sobre o povo de Deus, o corpo de Cristo e a relação entre a Igreja como comunhão e a Igreja como sacramento. A própria ‘Comunhão’ serve para a auto-compreensão da Igreja porque ela é o mistério da união pessoal de cada ser humano com a divina Trindade e com o restante da humanidade, iniciado com a fé⁷³³. Assim entendida, a comunhão tem início como realidade na Igreja no mundo de agora, estando, de todo modo, direcionada “para a plenitude escatológica, na Igreja celestial”⁷³⁴.

Na sua dimensão vertical a “comunhão” é um dom de Deus, é a nova relação entre Deus e o ser humano, mediada por Cristo, comunicada pelos sacramentos. A partir disso, ela tem como resultado, na sua dimensão horizontal, uma nova relação entre os seres humanos. Por isso mesmo, a comunhão expressa tanto a natureza sacramental da Igreja quanto aquela unidade que faz dos fiéis membros do corpo místico e uno de

⁷³² BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 20.

⁷³³ Cf. Joseph RATZINGER, *O novo povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1974, 97-98.

⁷³⁴ *Ibidem*, 98.

Cristo, portanto, uma comunidade estruturada organicamente na comunhão da Trindade, de posse de meios adequados para a união visível e social⁷³⁵.

A partir do que ficou acima registado, indica-se aqui, como já esboçado no capítulo quatro que a comunhão eclesial se torna realidade para cada um dos fiéis pela fé e pelo batismo, tendo o seu centro na eucaristia. O corpo uno no qual cada um é introduzido pelo batismo é mantido vivo pela eucaristia. Ela é força criativa e fonte de comunhão entre os membros da Igreja, dado que une cada um ao próprio Cristo 1Cor 10,17. E afirmar que “a Igreja é corpo de Cristo” é dizer que a eucaristia é o lugar onde a Igreja se expressa em sua essência.⁷³⁶ Cada fiel, portanto, animado pela escuta da Palavra e alimentado pelos sacramentos, empenhar-se-á no exercício da caridade como prova autêntica da fé que professa. De facto, é na caridade que se manifesta o mandamento novo que revela ao mundo a nova natureza dos filhos de Deus⁷³⁷.

Com efeito, indica José Eduardo Borges de Pinho que “a comunhão está enraizada no desígnio de Deus de se comunicar aos homens em Jesus Cristo na força do Espírito Santo. No princípio está a Comunhão, o Amor Eterno e insondável de Deus que se comunica às suas criaturas, convidando, em proposta de liberdade, a uma história de comunhão de vida com Ele e entre elas”⁷³⁸. Daqui depreende-se, portanto, como a

⁷³⁵ Cf. *Ibidem*, 98.

⁷³⁶ J. RATZINGER, *Congresso eucarístico da Arquidiocese de Benevento (Itália), eucaristia, comunhão e solidariedade*, nº 2.

⁷³⁷ CONGREGAÇÃO DOS BISPOS, *Diretório para o ministério pastoral dos Bispos Apostolorum Successores*, 2004, nº 194.

⁷³⁸ José Eduardo Borges de PINHO, “Critérios de comunhão e construção da comunidade”, *Didaskalia* 23 (2003) 195-226.

comunhão é indispensável para efetivação e operacionalidade da pastoral social numa Igreja diocesana.

É fundamental realçar aqui que, a noção de “Igreja-família”, “arena” privilegiada para a prática da caridade⁷³⁹, embora crie a impressão de fechamento eclesial serve, antes de mais, como ficou aludido no capítulo quatro, para distinguir entre a atividade do amor-*agapê*, que há de ser para com todos os homens, e a atividade de *philadelphia* (amor fraterno), que é para com o irmão cristão. Dito por outras palavras, os limites que existem na fraternidade cristã não têm como objetivo a criação de um círculo esotérico, introvertido, mas sim favorecer o serviço a todos.

O tempo mudou e mudaram também os paradigmas. É necessário aprender a ser abertos ao diálogo com outros grupos e outras ideias, aprender a participar participando, aprender a articular os projetos pastorais numa rede maior que envolva religiosos, religiosas, movimentos apostólicos e todos os crentes e homens e mulheres de boa vontade. Isto implica aceitar caminhar juntos, querer que os projetos dos agentes da pastoral sejam os projetos da Igreja Diocesana e que todos saibam identificar os problemas do povo em conjunto com as próprias populações, e, com elas, estudem as possíveis soluções; as animem, ensinem a organizar-se e apoiem na busca de recursos⁷⁴⁰. Este aspeto é de crucial importância, pois as populações pobres precisam não só de perceber que existe oportunidade, mas, sobretudo, de criar a oportunidade e,

⁷³⁹ Cf. J. N. TYOMBE, *O modelo «Igreja-família»*, 197-198.

⁷⁴⁰ Cf. Lázaro Messias de CARVALHO, *Doença e cura em África: medicina tradicional e pastoral da saúde no povo chuabo, uma questão de inculturação*, Lisboa: Roma Editora, 2009, 351-352.

mais ainda, fazer-se oportunidade. É essencial compreenderem que a chave para superar a sua condição de pobre, está em si mesmas, mas numa forma organizada⁷⁴¹.

Apesar dos inevitáveis conflitos, há que não esquecer que os diferentes grupos numa Igreja Diocesana constituem espaços de construção de soluções, mas também desafios a uma postura de ação caritativa conjunta.

É fundamental exigir uma participação crítica a fim de abolir crítica sem participação. Apenas pôr defeitos não basta, urge também envolver-se e trabalhar por novos horizontes que, recusando uma pastoral social individualista, sejam capazes de mobilizar todos para a grande tarefa de garantir uma pastoral social integrada.

Tal como sugerido em 1978 (capítulo 6), a primeira exigência para todos é a conversão da pastoral social. Conversão esta, que reclama que se abandone uma atividade assistencialista, abrindo caminho a uma pastoral social estruturada, orgânica, de comunhão e integrada. Isto significa que é fulcral ter coragem de mudar de mentalidade; que haja homens e mulheres que acreditem na presença e na força renovadora do Espírito Santo e se esforcem, com veemência, em ouvir o que o Espírito diz à sua Igreja, capazes de falar no momento oportuno sem temor de feridas que o diálogo sincero possa trazer; pessoas que saibam ser sonhadoras, porque reconhecem que a realização do Reino de Deus pode ter lugar na história dos homens. Então, será possível que a opção pastoral única se continue introduzindo, com novo ardor caritativo, na história de cada comunidade de base, de cada movimento apostólico, de cada

⁷⁴¹ Cf. A. L. SITIMELA, *Organizações Não-Governamentais*, 116.

Instituto ou Congregação Religiosa, fazendo com que a Igreja Diocesana “se manifeste como mãe que vai ao encontro, às periferias”⁷⁴².

A partir daqui será possível uma melhor percepção dos desafios que se colocam à pastoral social em particular e à evangelização numa forma geral, uma evangelização abrangente e integral que a Igreja Diocesana em Quelimane deve empreender. De facto, se como escreveu o papa João Paulo II, na carta encíclica *Redemptor hominis*, “o caminho do homem é o caminho da Igreja”⁷⁴³, ela deverá fazer suas as necessidades, angústias e aspirações e aspirações da humanidade concreta, antes de mais como dever de cidadania.

⁷⁴² Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n.ºs 186-188.

⁷⁴³ JOÃO PAULO II, *Redemptor hominis*, n.º 14.

CONCLUSÃO

O objetivo desta investigação foi a identificação e compreensão das lógicas de ação desenvolvidas pelos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane, e o discernimento dos critérios teológicos em que os mesmos se apoiam. Com vista a alcançar este objetivo, definiram-se as seguintes questões como mobilizadoras da investigação: a caridade pode ser considerada uma lógica de ação? E quais são os critérios teológicos subjacentes ao serviço caritativo dos agentes da pastoral social?

Para a compreensão da tipologia da diversidade de lógicas de ação foi adotado o quadro teórico da teoria social desenvolvido, no âmbito do estudo das lógicas de ação, por Luc Boltanski, Laurent Thévenot e os seus interlocutores. Este foi relevante, pois forneceu ferramentas suficientes para a análise dos discursos dos agentes da pastoral abordados no contexto estudado.

A partir da teoria social, formulada pelos autores acima referidos, foi possível perceber que, num contexto plural, as ações humanas são como uma série de momentos sucessivos vivenciados pelas pessoas, que buscam adequar-se à situação presente, mobilizando competências para o comprometimento na ação. Foi igualmente constatado que os atores sociais possuem identidades plurais, sob o ponto de vista de uma sociologia dos regimes de ação, de tal modo que os agentes sociais os podem experimentar de forma múltipla, a ponto de, por exemplo, passarem de um regime para outro, como da compaixão à estratégia. A mesma teoria forneceu igualmente

ferramentas para compreender os “mundos” em que os atores sociais situam as suas ações e verificar em que medida a sua inter-relação concorre para a boa prática da caridade.

A perspetiva sociológica foi confrontada com o horizonte teológico da caridade cristã assente nas duas encíclicas de Bento XVI: *Deus caritas est* e *Caritas in veritate*. O estudo destes documentos permitiu compreender a releitura feita dos textos do magistério sobre a “prática eclesial do mandamento do amor ao próximo”⁷⁴⁴. É nestes textos onde se mostra que é “a caridade que dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo”⁷⁴⁵. No concreto, tornou importante perceber em que consiste a lógica caritativa na Igreja, como evoluiu e como se traduz institucionalmente e em que modelos organizacionais se efetiva e comunica.

A importância deste quadro teórico para o estudo da organização eclesial permitiu identificar os diferentes universos simbólicos aí coexistentes e respondeu à pergunta: o que traz a teoria social à indagação teológica no domínio da pastoral social? De facto, foi possível compreender a instituição eclesial como uma organização compósita onde confluem várias lógicas, entre “mundos”, que vão sendo coordenados através dos “acordos” fundidos pelos atores que se vão estabelecendo no espaço e no tempo⁷⁴⁶. Assim, a prática da caridade, não só é uma tarefa de todos, como também, se traduz em formas de organização. O que significa que a caridade não exclui a estratégia, como defendia Boltanski.

⁷⁴⁴ BENTO XVI, *Deus Caritas est*, nº 1.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, nº 2.

⁷⁴⁶ Cf. A.TEXEIRA, “Os mundos sociais da ação socio-caritativa”, *Communio*, 26:2 (2009) 209-222. Veja-se também: H. JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 51-56.

Apresentado o quadro teórico a partir da teoria social, e antes de se avançar para o terreno, foram mobilizados recursos metodológicos adequados a este tipo de pesquisa. Optou-se então pelo método de correlação, privilegiando a formulação de Paul Tillich, fazendo apelo a metodologia de cariz qualitativo, com o objetivo de compreender os fenómenos que ocorrem no terreno em estudo. Para o efeito, foi utilizada uma estratégia abductiva, com a finalidade de analisar os sentidos construídos pelos próprios agentes da pastoral social, através dos seus discursos sobre a prática diária do serviço caritativo, assim como as lógicas de ação e os critérios teológicos que lhes são subjacentes. Uma segunda razão da escolha do método reside no facto de que este oferece hipóteses hermenêuticas e conjuga a dialética entre a análise social, a interpretação teológica da realidade e a transformação das práticas eclesiais.

Observados os recursos metodológicos avançou-se para o terreno da pesquisa. E, a partir do estudo efetuado, conclui-se que é um contexto perpassado por uma pluralidade de lógicas de ação, oriundas de um universo de diferentes regimes de comprometimento. Dessa pluralidade identificaram-se quatro principais, nomeadamente: a lógica da promoção humana, uma lógica de ação compósita, a lógica da gratuidade e uma lógica assente no compromisso entre compaixão e estratégia. Para a identificação das lógicas de ação acima referidas, foi necessário não só descobrir as atividades dos agentes da pastoral social diocesana, como também perceber a linguagem e significados através dos quais, estes expressam o que vivem no quotidiano. Este procedimento revelou-se adequado face o objeto em estudo, pois foi possível obter dados que contribuíram fundamentalmente para uma análise compreensiva das práticas

que caracterizam os diferentes mundos de ação e os diferentes regimes de comprometimento.

Com base nas lógicas de ação descobertas, foi possível identificar os critérios teológicos subjacentes à pastoral social na Diocese de Quelimane. Os principais que mereceram destaque são quatro: critério da evangelização, do testemunho, critério assente no impulso carismático e o da integração pastoral. Face ao exposto, pode dizer-se que os objetivos inicialmente propostos foram alcançados. Foram identificadas as lógicas de ação e descobertos os critérios teológicos, permitindo as seguintes constatações:

- A caridade, enquanto amor-*agapê*, é revestida da dimensão de transcendência e do caráter de dever: o amor que se dá ao próximo deve ser do mesmo tipo, da mesma natureza daquele que se dá a Deus⁷⁴⁷. Isto implica que o amor de Deus se faz presente no mundo e o fruto, de quem é amado por Ele e se reconhece como Filho, é a caridade. Neste sentido, mergulhado no amor de Deus, o cristão é chamado a viver esse mesmo amor no relacionamento com o próximo. O caráter de dever da caridade permite vislumbrar que a prática da mesma não é um serviço privilegiado para alguns na comunidade cristã; é um dever de todo o crente. Daqui resulta que o cristão não pode ser um mero espectador da pobreza e miséria do seu próximo: as tristezas e angústias dos que sofrem são as tristezas e angústias dos discípulos de Cristo⁷⁴⁸.

- E a Igreja que materializa o amor-*agapê* no quotidiano: “a mediação entre as diferentes direções do amor-*agapê* é assegurada pela Igreja, definida como corpo

⁷⁴⁷ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 16.

⁷⁴⁸ *Gaudium et Spes*, n° 1.

místico, como mãe e sobretudo como esposa”⁷⁴⁹. A Igreja, como instituição, é uma presença viva do amor de Deus. Isto implica que a caridade seja organizada a “nível comunitário, para que possa ser ação constante, harmónica e persistente a todos os níveis”⁷⁵⁰. Para o efeito, é necessário uma conversão da pastoral social diocesana, melhor dito, uma conversão dos responsáveis do serviço caritativo no sentido de ultrapassar toda a tendência individualista e de afirmação pessoal ou de grupo.

- O quadro prático constituído pelos discursos produzidos pelos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane é um meio privilegiado de dar sentido às suas experiências, foi uma ocasião de formularem, por palavras, o significado que atribuem ao que vivem. Foi possível compreender os discursos analisados como uma crítica aos modelos individualistas de pastoral social, em que os agentes atuam com base no esforço e no sucesso individuais em detrimento do espírito colaborativo. Isto implica, portanto, que se deveria privilegiar uma planificação conjunta da pastoral, uma pastoral social estruturada e menos hierarquizada, a adoção de ações conjuntas, porque os ganhos da cooperação são maiores do que os da ação individual.

- A interação dos agentes da pastoral social diocesana é fundamental, pois é nas interações sociais que se pode perceber quais os fatores que favorecem a união entre os membros de uma organização e quais os ganhos e as perdas de uma cooperação⁷⁵¹. De facto, as vantagens da atuação coletiva são maiores do que da atuação individual. Pode considerar-se como fator associado aos ganhos a maior abrangência dos carenciados e

⁷⁴⁹ *Ibidem*, 170-171.

⁷⁵⁰ J. E. BORGES DE PINHO, “Diaconia e caridade: uma aproximação eclesiológica”, 203.

⁷⁵¹ Cf. Russel HARDIN, *One for all. The logic of group conflict*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 33.

dos seus problemas. No entanto, aparecem citados como perdas fatores ligados à participação desigual na execução dos trabalhos.

- Na prática significa que, para tornar efetivo a prática da caridade, os agentes da pastoral social diocesana de diferentes grupos deveriam mobilizar acordos que concorram para o bem comum, pois o exercício da caridade não é uma simples prestação de serviços em que cada um, ou cada grupo, poderia agir individualmente. Na verdade, praticar a caridade é sempre algo mais do que uma mera atividade. Exercê-la numa forma isolada e até competitiva é, de certo modo, limitar o caráter dinâmico do amor. Cumpre aqui sublinhar que o exercício da caridade conjunta ultrapassa o conceito de uma simples conexão em rede, noção frequente nas Ciências Sociais. Mais que trabalhar ligados, trata-se de o fazer no espírito do anúncio do Reino de Deus, onde a fraternidade é dimensão chave.

- Todos os crentes deveriam sentir o dever de se empenharem pessoalmente por viver o mandamento novo deixado por Cristo (cf. Jo15, 12), pois assim “oferecem ao homem contemporâneo não só ajuda material, mas também a formação humana”⁷⁵². Significa, portanto, que, pelo facto de os agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane estarem ao serviço dos carenciados, movidos por compaixão e por amor de Cristo, não se dispensam a um trabalho bem organizado e estruturado. Se por um lado, o regime da compaixão perseguiu o apelo do “irmão em carência”, por outro, é necessário regulamentar a ajuda de tal modo que o assistencialismo não seja perpetuado. E o cruzamento dos regimes de compaixão e de estratégia demonstra que, num trabalho

⁷⁵² BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28.

organizado, os meios devem ser aplicados no momento oportuno, no valor e no local exatos em que poderão produzir, da melhor forma, os efeitos desejados.

- A grande força do amor-*agapê* não está no adquirir, no buscar, alcançar um determinado bem, mas sim no dar-se. A dimensão da gratuidade, da doação, aqui evocada, tem implicações diretas nos futuros debates sobre a prática da caridade, uma vez que não se acredita que uma pastoral social diocesana possa ser integral no longo prazo se, por um lado, a gratuidade não for assumida por todos, como consequência do discipulado de Cristo e, por outro, não houver horizontalidade no processo e articulação dos agentes responsáveis por conduzi-la. Para já, fica evidenciada a importância da lógica da gratuidade no serviço caritativo. Na verdade, o que recebe o amor de Deus deve colocar-se na gratuidade absoluta de Deus. O amor de Deus é sempre o primeiro⁷⁵³. E é pela experiência pessoal do amor de Deus que o crente se liberta interiormente, a ponto de usar as qualidades pessoais em ordem ao desenvolvimento humano e se capacita para amar os outros com o mesmo amor com que é amado⁷⁵⁴.

- É fundamental compreender a prática da caridade como diaconia da Igreja a exemplo da comunidade cristã (Act 2, 44-45). O serviço ao necessitado é critério e condição para fazer parte do Reino de Deus. Isto significa que os crentes deveriam usar tal critério para todas as pessoas, em especial para com os considerados estranhos: doentes e pobres, fracos e pecadores, tendo em conta que Jesus se identifica com cada um deles⁷⁵⁵: “Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era

⁷⁵³ Cf. BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 19.

⁷⁵⁴ Cf. *Ibidem*. nº 19.

⁷⁵⁵ G. HAMMANN, *Geschichte der christlichen Diakonie*, 141.

forasteiro e acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me” (Mt 25, 34-36). Infere-se aqui, portanto, que marcados pelo amor, os crentes são chamados a viver e a testemunhar o amor como traço essencial da sua identidade⁷⁵⁶. A diaconia, no entanto, deverá ser vivida na comunhão. Assim concebida, evidencia, por um lado, a dimensão coletiva da prática da caridade e, por outro, questiona qualquer tipo de individualismo. Para o efeito, a organização da diaconia/caridade é indispensável: “A diaconia/caridade tem de estar organizada a nível comunitário, para que possa ser ação constante, harmónica e persistente a todos os níveis, com a necessária significatividade pública”⁷⁵⁷.

- É fundamental articular o tema da caridade com uma teologia da solidariedade, porque “a solidariedade expressa um amor eficaz por todos e em particular pelos mais indefesos da sociedade”⁷⁵⁸. Trata-se do anúncio do reino de Deus que acarreta o compromisso de solidariedade com os pobres e o protesto contra a pobreza. Se, por um lado, a caridade, expressa em gestos de solidariedade e de libertação na história humana, só ganha eficácia quando for praticada em comunhão com Cristo, pelo seu mistério de Encarnação, que leva às últimas consequências a aliança de Deus com o seu povo⁷⁵⁹; por outro, o amor ao homem – e em primeiro ao pobre, no qual a Igreja vê Cristo.

- Não existe uma relação linear entre a teorização do amor-*agapê* e aquilo que é a prática no terreno estudado. Dito por outras palavras, não existe uma univocidade entre o discurso teológico e o discurso dos agentes da pastoral social diocesana.

⁷⁵⁶ José E. BORGES DE PINHO, “Diaconia e caridade: ma aproximação eclesiológica”, 198.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, 203.

⁷⁵⁸ Gustavo GUTIÉRREZ, *Donde dormirán los pobres?* Lima: Editorial CEP, 2002, 56.

⁷⁵⁹ Cf. João Carlos ALMEIDA, *Teologia da solidariedade*, São Paulo: Loyola, 2005, 284.

Verificou-se, portanto, que a noção da caridade é polissêmica: na *Caritas in veritate*, por exemplo, a noção da caridade é expressa como o amor, que uma vez experimentado impele a relação com os outros⁷⁶⁰ e nos agentes da pastoral social foram identificados discursos que indicavam uma crítica a um conjunto de atos assistencialistas que não promovem quem o recebe, criando relações de dependência, no sentido negativo.

- Não é tarefa específica da Igreja Diocesana criar um desenvolvimento social, mas sim praticar uma caridade que incentive o homem a desenvolver-se em todas as dimensões. Neste contexto, o serviço da caridade, realizado pelos agentes da pastoral, consistiria em prestar atenção particular àqueles setores da vida humana a que o Governo local, - o Estado -, ainda não responde. Nas áreas em que o Governo local está empenhado em encontrar soluções, a ação da Igreja pode ser colaborante, procurando impregnar o Espírito Evangélico, através da ação dos crentes empenhados na promoção do homem e preservação do bem comum.

- A lógica da promoção humana é transversal a todos os organismos envolvidos na pastoral social diocesana. E porque, no contexto estudado, é igualmente conhecida como a maneira de ensinar a pescar no lugar de oferecer o peixe, parece ser fundamental atribuir-lhe um caráter participativo. Assim, antes de se ensinar a pescar, é preciso questionar-se primeiro se as pessoas precisam, de facto, de peixe, ou têm uma outra necessidade. Dito por outras palavras, é inevitável um diagnóstico das necessidades concretas das pessoas. Este diagnóstico deve contar com a mais ampla participação de todos os que dele irão beneficiar. Trata-se, portanto, de dar à caridade o sentido da justiça e à justiça o sentido da caridade; de cooperação e não de substituição.

⁷⁶⁰ Bento XVI, *Caritas in veritate*, nº 1.

Finalmente, trata-se de despertar e fazer crescer nas comunidades cristãs locais a consciência da justiça e da solidariedade, da cooperação, da partilha e de caminhar rumo à autonomia dentro de contextos e possibilidades reais: “a justiça não só não é alheia à caridade, não só não é um caminho alternativo ou paralelo à caridade, mas é ‘inseparável da caridade’”⁷⁶¹.

- A caridade, mais do que uma lógica de ação, é a motivação que impele as pessoas a agir em função do outro que é próximo, sem esperar nenhum tipo de retorno. Isto significa que a caridade é anterior a qualquer atividade praticada. Na verdade “para que a caridade, enquanto amor-*agapê*, seja reconhecido é necessário que seja conhecido através da prática, não como seu resultado ou fim, mas enquanto seu qualificante”⁷⁶².

- A fé é indispensável para a prática da caridade, pois as duas realidades são inseparáveis. A fé cristã, como possibilidade de uma verdadeira existência humana, expõe o amor como a sua real força dinamizadora: “A fé sempre está ao lado do amor”⁷⁶³. Mais: “É cristão quem tem o amor. Esta é a resposta simples à pergunta sobre o caráter do cristianismo”⁷⁶⁴. O ato de amor de Cristo. Ele convida a cada um e a todos a viverem na fé e a testemunharem o amor. Assim, é possível entender que “a fé está presente no amor, e só ela pode conduzir o amor à redenção, porque o nosso próprio amor seria insuficiente, como uma mão aberta que se estende para o vazio”⁷⁶⁵. Assim,

⁷⁶¹ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, nº 6. Veja-se também: PAULO VI, *Populorum progressio*, nº 22.

⁷⁶² H. JOAQUIM, *Lógicas de ação social no contexto católico*, 265.

⁷⁶³ Joseph RATZINGER, *O Novo Povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1974, 292.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, 291.

⁷⁶⁵ J. RATZINGER, *O Novo Povo de Deus*, 327.

ser cristão é viver na comunidade dos que crêem vivendo para os outros. Ser cristão é colocar-se, na obediência a Deus, a serviço dos outros. Não há fé sem doação.

Neste sentido, com a análise da pastoral social, na Diocese de Quelimane, pensa-se ter contribuído para uma maior compressão das lógicas de ação e critérios teológicos desenvolvidos pelos agentes da pastoral social. E, porque a conjuntura social do período analisado (1978-2008) difere em parte da atual realidade social da Diocese, carece de uma abordagem segundo outras perspectivas, que não apenas de índole teológico, como também de cariz ético.

Na época histórica em que se vive e em que, por causa da globalização, a indiferença, a insensibilidade tomaram conta, também, do homem e da mulher moçambicanos, uma ação pastoral social que se pretenda autêntica deverá ter em conta a atual conjuntura cultural e histórica da sociedade moçambicana. Os agentes da pastoral social, alicerçados e iluminados em e por Cristo, deverão ter presente o aspeto da “responsabilidade por outrem” que Jesus mostrou ao ter compaixão pelos rostos que imploravam. Isto implica inegavelmente o conhecimento da pessoa humana tal como ela se revela. O referido conhecimento não se reduz ao seu ser, nem ao seu mundo exterior; trata-se da vida na sua forma concreta e singular. Na verdade, a vida do outro é a realidade radical primeira na qual aparecem todas as outras realidades. Assim, uma ação pastoral social será o resultado da interpelação da alteridade, uma alteridade que provoca uma inquietação: “O amor ao próximo não se reduz a uma atitude genérica e

abstrata; a caridade cristã é, antes de tudo, a resposta a uma necessidade imediata, numa determinada situação”⁷⁶⁶; “uma amorosa dedicação pessoal”⁷⁶⁷.

Ligado ao aspeto da gratuidade, sugerem-se duas temáticas que haveria todo o interesse em explorar, a saber: a noção de dom na cultura local e a comparação mais detalhada das ações realizadas por agentes da pastoral social com os outros organismos assistenciais e ONG que atuam no contexto estudado. Esta última com a finalidade de compreender as lógicas de ação subjacentes ao seu agir e que, simultaneamente, impulsionam cada grupo a fazer aquilo que faz, da maneira que faz.

No futuro, o desenvolvimento da pastoral social na diocese de Quelimane vai depender da medida com que os agentes da pastoral social acentuem aquilo que lhes é próprio – o programa de Jesus Cristo: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção para anunciar a boa nova aos pobres. Enviou-me para proclamar aos cativos a libertação e aos cegos a recuperação da vista, para pôr em liberdade os oprimidos, para proclamar um ano de acolhimento da parte do Senhor” (Lc 4,18-19).

⁷⁶⁶ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 31.

⁷⁶⁷ BENTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes e Documentos

a) Documentos pontifícios

BENTO XVI, *Mensagem para a quaresma de 2013*, in AAS 115 (2013), 173-178.

_____ *Porta Fidei*, in AAS 113 (2011), 723-734.

_____ *Caritas in veritate*, in AAS 101 (2009), 644-679.

_____ *Mensagem para o dia Mundial da Paz para 2009*, in AAS (2009), 648-666.

_____ *Discurso ao Conselho Especial para África do Sínodo dos Bispos*, in AAS 101 (2009), 309-316.

_____ *Spe Salvi*, in AAS 99 (2007), 985-1014.

_____ *Mensagem aos Movimentos Eclesiais e às Novas Comunidades*, in AAS 98 (2006), 462-465.

_____ *Deus caritas est*, in AAS 98 (2006), 217-252.

Catecismo da Igreja Católica, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000.

CONSELHO PONTIFÍCIO JUSTIÇA E PAZ, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Parede: Principia, 2005.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga: Editora AO, 1979.

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Lisboa: Paulinas, Secretariado Geral do Episcopado, 2013.

JOÃO PAULO II, *Novo millennio ineunte*, in AAS 93 (2001), 234-247.

_____ *Ecclesia in Africa*, in AAS 88 (1996), 5-40.

- _____ *Centesimus annus*, in AAS, 83 (1991), 794-860.
- _____ *Christifideles laici*, in AAS 81 (1989), 393-521.
- _____ *Redemptoris missio*, in AAS 83 (1991), 249-340.
- _____ *Sollicitudo rei socialis*, in AAS 80 (1988), 515-572.
- _____ *Dives in misericordia*, in AAS 72 (1980), 1177-1232.
- _____ *Fides et ratio*, in AAS 91 (1999), 72-73.
- JOÃO XXIII, *Pacem in terris*, in AAS 55 (1963), 268-270.
- _____ *Mater et magistra*, in AAS 53 (1961), 415-454.
- LEÃO XIII, *Rerum novarum*, in AAS 23 (1890-1891), 641-670.
- PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, in AAS 68 (1976), 5-76.
- _____ *Octogesima adveniens*, in AAS 63 (1971), 431-432.
- _____ *Populorum progressio*, in AAS 59 (1967), 258-29.
- PIO XI, *Quadragesimo anno*, in AAS 23 (1931), 177-228.
- Pontifical Romano: Ordenação do Bispo*, Gráfica de Coimbra, 1992.

b) Outras fontes e documentos

- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, *Mensagem do Sínodo*,
L'Osservatore Romano, 20 (1994).
- AUGUSTINUS, Aurelius, *De trinitate* (*Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V*):
Lateinisch-deutsch, herausgegeben von Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner
Verlag, 2001.
- AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Vol. I-III, Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian,
2000.
- _____ "Las Confesiones". In: *Obras completas de San Agustín*, 3. ed., bilíngüe,
Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995.
- _____ *Obras de San Agustín: Sermones*, ed. bilíngüe, Madrid: La Editorial
Católica /BAC, 1950.

- _____ *Obras de San Agustín: Tratado sobre la Santísima Trinidad*, ed. bilíngüe
Madrid: La Editorial Católica /BAC, 1948.
- BÍBLIA SAGRADA, Lisboa: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 5ª edição,
2008.
- CLEMENTE, *Carta de São Clemente Romano aos Coríntios*, trad. do original grego,
introd. e notas por Paulo Evaristo Cardeal Arns, Petrópolis: Vozes, 1984.
- Código de Direito Canónico*, Braga: Edição teológica, 1984.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, *Presença evangelizadora da
Igreja em Moçambique hoje. III Assembleia Nacional de Pastoral*, Maputo,
2005.
- _____ *Direitos humanos. A propósito da situação prisional em Moçambique*,
Maputo, 2003.
- _____ *I Assembleia Nacional de Pastoral*, Beira, 1977.
- CONGREGAÇÃO DOS BISPOS, *Diretório para o ministério pastoral dos Bispos:
Apostolorum Successores*, 2004.
- Didaché e Doctrina Apostolorum*, Philokalia, tradução de Manuel Luís Marques,
Lisboa: Alcalá, 2004.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, Maputo, 2004.
- DIOCESE DE QUELIMANE, *Educando para a cidadania: corresponsabilidade e
participação política*, Quelimane: Publicações Justiça e Paz, 2005.
- _____ *A paz que o povo quer*, Quelimane, 1992.
- _____ *Viver em comunidade*, Quelimane, 2ª Ed. 1993.
- _____ *Igreja família: pequenas comunidades cristãs*, Quelimane, 2ª Ed., 1992.
- _____ *Informações diocesanas*, Abril, 1981, Arquivo da Diocese de Quelimane.
- _____ *Plano de ação pastoral para a Diocese de Quelimane*, Quelimane, 1978,
Arquivo da Diocese de Quelimane.

- _____ *IV Assembleia diocesana de pastoral*, Quelimane, 1978, Arquivo da Diocese de Quelimane.
- _____ *Cartas pastorais do bispo Dom Bernardo*, 1991, 1983, 1980, 1979, 1976, Arquivo da Diocese de Quelimane.
- GOVERNO DE MOÇAMBIQUE, *Plano de ação para a redução da pobreza absoluta (2001-2005; 2005-2009)*, Maputo, 2005.
- GOVERNO PROVINCIAL DA ZAMBÉZIA, *Plano estratégico de desenvolvimento da Província da Zambézia 2006-2010*, Quelimane, 2007.
- HIPÓLITO, *Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*, Petrópolis: Vozes, 1981.
- I ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Mensagem final*, *L'Osservatore romano*, 14/5 (1994).
- II ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA ÁFRICA DO SÍNODO DOS BISPOS, *Mensagem final*, *L'Osservatore Romano* 31/10/(2009).
- INÁCIO DE ANTIOQUIA, *As cartas, Carta aos fiéis de Esmerna*. VI, 2, Lisboa: Edições Paulistas, 1960.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS E MISTÉRIO DA SAÚDE, *Inquérito Demográfico de Saúde*, Maputo, 2012.
- JUSTIN, *Apologie*, Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- MINISTÉRIO DO PLANO E FINANÇAS – MINISTÉRIO DA SAÚDE, *A despesa pública com a saúde em Moçambique*, Cascais: Principia, 2004.
- MINISTÉRIO DO PLANO E FINANÇAS *et al*, *A pesquisa de consumo doméstico 2002-2003*, Maputo, 2004.
- Novo Testamento Interlinear Grego-Português*, Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- PARTIDO FRELIMO, *Manifesto do partido FRELIMO*, Maputo, 1976.
- Pontifical Romano: Ordenação do Bispo*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1992.

PONS, Ramón P., *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*, Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2005.

PNUD, *Relatório de Desenvolvimento Humano 2011*, disponível em <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2011/download/pt/> [23.05.2012].

PNUD/SADC/SAPES TRUST, *Relatório do desenvolvimento humano na SADC 1998*, Governança e Desenvolvimento humano na África Austral, Maputo. Disponível em <http://hdr.undp.org/>, [23. 05. 2012].

SACERDOTES CORAÇÃO DE JESUS, *Documentos de 1979, 1982, 2005, 2007*, Arquivo da Casa Provincial, Quelimane.

SÃO POLICARPO, *Carta aos Filipenses*, Edições Paulistas. Coleção Patrística, VI, 1.

SECRETARIADO DIOCESANO DA PASTORAL, *Resenha histórica da diocese de Quelimane (1954-2004)*, Quelimane, 2004.

_____ *Relatório da Missão de Coalane na assembleia diocesana da pastoral*. Abril de 2004, Arquivo diocesano da Diocese de Quelimane.

_____ *Documentação: Justiça e Paz – Caritas*, Quelimane, 1984, Arquivo da Diocese de Quelimane.

TERTULLIEN, *Apologétique*, texte établi et trad. par Jean-Pierre Waltzing avec la colab. de Albert Severyns, Paris: Les Belles Lettres, 1961.

2. Estudos e ensaios

AA.VV., *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, Vol. 6, Lisboa: Editorial Verbo, 1967, col. 1228-1229.

ABRAHAMSSON, Hans - NILSON, Anders, *Moçambique em transição. Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*, Maputo: CEEI-ISRI, 1994.

AMBLARD, Henry – BEMOUX, Philippe – HERREROS, Giles – LIVIAN, Yves L., *Les nouvelles approches sociologiques des organisations*, Paris: Éditions du Seuil, 1996.

- BARDIN, Laurence, *L'Analyse de contenu*, Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- BELLANDI, Andrea, *L'amore pienezza della fede: solo la carità conosce*, Milano, 2004.
- BERNOUX, Philippe, "Sociologie des organisations: les nouvelles approches", in: *Les Organisations – Etat des Savoirs*. Auxerre: Sciences Humaines, 1999.
- BLAIKIE, Norman, *Designing social research*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- BOLTANSKI, Luc, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Éditions Métailié, 1990.
- BOLTANSKI, Luc - CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Éditions Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI, Luc - THÉVENOT, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Edition Gallimard, 1991.
- BORGES DE PINHO, José E., "Diaconia e caridade. Uma aproximação eclesiológica", *Communio* 26: 2 (2009), 195-208.
- BRITO, Luis de – CASTEL-BRANCO, Carlos N., *Desafios para Moçambique*, Maputo: IESE, 2009.
- BROWNING, Don, *A Fundamental Practical Theology*, Minneapolis, Augsburg: Fortress 1991.
- BROWN, Raymond Edward, *As Igrejas dos Apóstolos*, São Paulo: Paulinas, 1986.
- BRÖCKER, Walter, *Der Gott des Sophokles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.
- BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico. História e sociedade*, Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____ *Coisas ditas*, São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____ *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*, Oeiras: Celta Editora, 2ª Edição, 2001.

- BUCCELLATO, Giuseppe, *Carisma e Rinnovamento*, Bologna: Eizioni Dehoniane, 2002.
- CAILÉ, Alain, *A antropologia do dom. O terceiro paradigma*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- CAMACHO L., Ildefonso, “Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión”, *Revista de fomento social* 64 (2009) 629-654.
- CARVALHO, Lázaro Messias de, *Doença e cura em África: medicina tradicional e pastoral da saúde no povo chuabo – uma questão de inculturação*, Lisboa: Roma Editora, 2009.
- CASTELLS, Manuel, *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 2002.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris: Éditions Klincksieck, 1983.
- CISCATO, Elias, *Introdução à cultura da área makhuwa lomwe*, Porto: Fundação AIS, 2012.
- CORCUFF, Philippe, “Justification, stratégie et compassion: Apport de la sociologie des régimes d’action”, *Bulletin d’information scientifique de l’Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain*, 6 (1998) 51.
- CRUZ E SILVA, Teresa, “Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione no Bairro Luís Cabral”, *Estudos Moçambicanos*, 19 (2001) 61-78.
- DECOURT, Georges, *Conduire une pastorale*. Paris: Cerf, 1997.
- DENZIN, Norman K. – LINCOLN, Yvonna S. (ed.), *Handbook of qualitative research*, 2ª ed. Thousand Oaks, Califórnia: Sage Publications, 2000.
- DONZÉ, Marc, “Théologie pratique et méthode de corrélation”, in: Adrian M. VISSCHER (éd.), *Les études pastorales à l’université, perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa: Les Presses de l’Université d’Ottawa, 1990.
- DUBET, François, *Sociologia da experiência*, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

- DURKHEIM, Emile, *As regras do método sociológico*, Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- _____ *La division du travail social*, Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- _____ *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, 1963.
- FLICK, Uwe, *Qualitative sozialforschung*, Reibek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, GmbH, 2000.
- FLORISTÁN, Casiano, *Teología práctica: teología y praxis de la acción pastoral*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, *Matthaeus kommentar 2*, Duesseldorf: Patmos- Verlag, 1997.
- FRIEDBERG, Erhard, *O poder e a regra. Dinâmicas da ação organizada*, Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FUSCO, Vittorio, *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianismo delle origini*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1997.
- GIL, António C., *Como elaborar projetos de pesquisa*, 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- GEREMEK, Bronislaw, *A piedade e a força. História da miséria e da caridade na Europa*, Lisboa: Terramar Editores, 1995.
- GUERRA, Isabel Carvalho, *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo. Sentidos e formas de uso*, Cascais: Príncípa Editora, 2008.
- GODBOUT, Jacques T., *O Espírito da dádiva*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GUERREIRA, Julio A. Ramos, *Teologia Pastoral*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2011.
- HABERMAS, Jürgen, *Racionalidade e comunicação*, Lisboa: Edições 70, 2002.
- HABERMAS, Jürgen - RATZINGER, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder Verlag, 2005.

- HAMMANN, Gottfried, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktiziert Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- HARDIN, Russel, *One for all. The logic of group conflict*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HELGESSION, Alf, *Church, State and People in Mozambique. An Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region*, PhD Dissertation Uppsala University, 1994.
- HERMELE, Kenneth, *Moçambique numa encruzilhada. Economia e política na era de ajustamento estrutural*, Bergen: Chr. Michelsen Institute, Department of Social Science and Development, 1990.
- HOLLAND, Marrtin, *Der Prophet Hosea*, R. Brocckhaus: Verlag Wuppertal, 1990.
- HOLZTRATTNER, Magdalena, M. (Herg.), *Inovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?*, Innsbruck: Tyrolia – Verlag, 2013.
- JOAQUIM, Henrique, *Lógicas de ação social no contexto católico*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- JOSAPHAT, Carlos, *Ética Mundial: Esperança da humanidade globalizada*, Petrópolis: Editores Vozes, 2010.
- JÜNGEL, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- KLEINE, Hans, *Das Lukasevangelium: kritisch-exegetischer kommentar ürber das Neue Testament I, 3*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren A., *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- RKLEY, Roland, “Justiça”, in: ENDERLE, Georges *et al* (org.), *Dicionário de ética económica*, São Leopoldo: Unisinos, 1997.
- KULIPOSSA, Fidelix P., *Sociedade civil, ONG e boa governação no processo d reformas das relações Estado-sociedade em Moçambique: um quadro teórico*,

- conceitual e empírico para debate*. Maputo: Ministério da Administração estatal/Programa de Reforma dos Órgãos Locais, 1997.
- LAMAIRE, André, *Les ministères aux origines de l'église: naissance de la triple hiérarchie – évêques, presbytres, diacres*, Paris: Éd. du Cerf, 1971.
- LANZA, Sergio, *Introduzione alla teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia: Queriniana, 1989.
- Le GOFF, Jacques, *As raízes medievais da Europa*, São Paulo: Vozes, 2ª ed., 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____ *O vestígio do outro*, in: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____ *Entre nous – essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991.
- LIMA, José da Silva, *Teologia Prática Fundamental: «fazei vós, também»*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009.
- LOPES, Helena (coord.), *Estratégias Empresariais e Competências-Chave*, Lisboa: Observatório do Emprego e Formação Profissional, 2000.
- MADRIGAL, Santiago, *Iglesia es Caritas. La ecclesiologia teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2008.
- MARTINEZ, Julio L., “Deus caritas est: la verdadeira moral del cristianismo es el amor”, in Santiago MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid: Comillas, 2009, 135-136.
- MARTINS, Paulo H., (coord.), *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os Fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre a dádiva*, introdução de Claude Lévi-Strauss, Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAZULA, Brazão, *Ética, educação e criação da riqueza: uma reflexão epistemológica*, Maputo: Edições Paulinas, 2005.
- MEDALI, Mario, *Teologia pastorale o pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma: LAS, 1985.

- MENDES, António da Silva, *Trabalho, formação e participação na sociedade informal*, 1ª Edição, Portimão: Edição Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes, 2009.
- MERRIAM, Sharan B, *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998.
- MILOT, Micheline, *Une Religion à transmettre? Le choix de parents*, Laval: Presses de L'Université Laval, 1991.
- MÜLLER, Josef, “Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774)”, in KLOSTERMANN, F. - ZERFAß, R. (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz: Kaiser-Grünewald, 1974.
- NOGUEIRA, Enrico Dias, *L'Église et l'État au Portugal*. Lisboa: Secretariado Nacional de Informação, s.d., 1959.
- NUNES, José, *Pequenas comunidades cristãs: o ondjango e a inculturação em África/Angola*. Porto: UCP, Fundação Eng. António de Almeida, 1991.
- NYGREN, Anders, *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1944.
- OLIVEIRA, António, *Serviço e comunhão, a caminhada ministerial da Igreja local de Quelimane-Zambézia*, Maputo, 1997.
- OLIVEIRA, Manuel Alves de, “Diaconia”, in *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, vol. 6, Lisboa: Editorial Verbo, 1967.
- OLIVEIRA, Roberto C. de (coord...), “Introdução a uma leitura de Mauss”, in: *Marcel Mauss: antropologia*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 11, São Paulo: Ática, 1979, 7-50.
- PAGOLA, José António, *Jesus. Uma abordagem histórica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, Lda, 2008.
- PAIS, José Machado, *Sociologia da vida quotidiana. Teorias, métodos e estudos de caso*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

- PÉREZ, Josefa C., *Cosmovisão cristã para uma ética global. Projeto evangelizador-educacional em Moçambique*, São Paulo: Edições Paulinas, 2005.
- RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke. Christliches Leben: Aufsätze-Betrachtungen-Predigten*, Band 14, Freiburg: Verlag Herder, 2006.
- _____ *Pastoraltheologie – ein überblick*, in *Sämtliche Werke 19*, Düsseldorf - Freiburg: Benzinger – Herder, 1995.
- _____ *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologische Disziplinen*, in: Karl Lehmann, (Hrsg.), *Karl Rahner: Sämtliche Werke 19*, Selbstvollzug der Kirche: Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, 1995.
- _____ *Stichworte aus dem Lexikon der Pastoraltheologie: Pastoraltheologie*, Band 19, Freiburg: Heder, 1972.
- RATZINGER, Joseph, *Gesammelte Schriften: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, Band 1, Freiburg: Verlag Herder, 2011.
- _____ *Do sentido de ser cristão*, Estoril: Principia Editora, 2009.
- _____ “Eucaristia, comunhão e solidariedade”, in *Congresso Eucarístico da Arquidiocese de Benevento*, Itália, em 31 de Janeiro de 2003, texto em português disponível em www.vatican.va.
- _____ *Einführung in das Christentum: vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel-Verlag, 2000.
- _____ “Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion *Libertatis conscientia*” (1986), in Joseph Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987.
- _____ *Dogma und Verkündigung*, München: Wewel Verlag, 1977.
- _____ *O novo povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1974.
- RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*, Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- REICKE, Bo, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zürich: Zwingli Verlag, 1957.
- ROQUE, Fátima M., *África, a NEPAD e o futuro*, Luanda: Texto Editores, 2007.

- SAÚTE, Alda R., *O intercâmbio entre moçambicanos e as missões cristãs e a educação em Moçambique*, Maputo: Edição Promédia, 2005.
- SCHNACKENGURG, Rudolf, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen*, Bibel und Leben 12, München, 1971.
- SCHOEKEL, Luis A., *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.
- SEN, Amartya, *Desenvolvimento como liberdade*, Lisboa: Gradiva, 2003.
- SEVESO, Bruno, “Teología pastoral”, in *Diccionario teológico interdisciplinar I*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- SICRE, José L., *Profetismo en Israel*, Navara: Editorial Verbo Divino, 1998.
- SITIMELA, Arcanjo L., *Organizações Não-Governamentais parceiras para o desenvolvimento local e endógeno na Zambézia*, Lisboa: Roma Editora, 2013.
- SPICQ, Ceslas, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, Paris : Gabalda, 1966.
- STECK, Wolfgang, “Friedrich Schleiermacher und Anton Graf – eine ökumenische Konstellation praktischer Theologie?” in *Praktische Theologie Heute*, herausgegeben von Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfaß, München: Chr. Kaiser, 1986.
- STIGLITZ, Joseph, *Tornar eficaz a globalização*, Porto: Asa, 2007.
- STRACK, Hermann L. - BILLERBECK, Paulo, *Kommentar zum Neuen Testamente aus Midrash und Talmud II*, München, Beck, 1924.
- TEIXEIRA, Alfredo, “*État d’âme, état de corps*. Uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002)”, *Theologica*, II Série, 45: 2 (2010) 253-273.
- _____ “Mundos sociais da ação socio-caritativa”, *Communio* 26: 2 (2009) 209-222.
- _____ “*Entre a exigência e a ternura*”, Lisboa: Paulinas, 2005.
- THÉVENOT, Laurent, *L’action au pluriel. Sociologie des régimes d’engagement*, Paris: Éditions La Découverte, 2006.

- TILLICH, Paul, *Die Socialistische Entscheidung*, in *Gesammelte Werke*, vol. II: 1, Stuttgart: Evangelischen Verlag, 1962.
- _____ *Systematic Theology I*, Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Tome 1, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- TOLLER, Ezio, *História da Diocese de Quelimane: os grandes momentos*, Quelimane: Secretariado da pastoral, 2004.
- TRACY, David, "The Foundations of Practical Theology", in: Don Browning (ed.), *Practical Theology*, San Francisco: Harper and Row, 1983.
- TYOMBE, Joaquim Nhanganga, *O modelo «Igreja-família»: para uma pastoral comunitária em contexto angolano, a partir do sínodo dos bispos para África de 1994*, Lisboa: Paulinas editora, 2014.
- VAIL, Leroy - WHITE, Landeg, *Capitalism and Colonialism in Mozambique: a study of Quelimane District*, London: Heinemann, 1980.
- VANHOYE, Albert, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- VANNIER, Marie-Anne, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1993.
- VIEIRA, Domingos Lourenço, *La solidarité au coeur de l'éthique social. La notion de solidarité dans l'enseignement social de l'Église catholique*, Paris: Mare & Martin, 2006.
- WEBER, Max, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa: Editorial Presença, 2005.
- _____ *Conceitos Sociológicos fundamentais*, Lisboa: Edições 70 Lda, 2005.
- _____ *Economia e sociedade*, Brasília: Edições universidade de Brasília, 1991.
- _____ *Fundamentos da sociologia*, Lisboa: Rés, 1983.
- WOLFSTETTER, Lothar, *Gott ist nicht die Liebe, aber die Liebe ist*, Frankfurt: Materialis Verlag, 2006.

YIN, Robert K., *Case Study Research. Design and Methods*, Newbury Park: Sage Publications, 2002.

YUNUS, Muhammad, *O Banqueiro dos pobres: o Microcrédito e a luta contra a pobreza no mundo*, Viseu: DIFEL, 2008.

ANEXOS

ANEXO 1:

Guiões de entrevista aos Agentes da Pastoral na Diocese de Quelimane

Guião de entrevista 1 – AO DIRETOR DA PASTORAL

A diversidade de expressões para designar a Pastoral social: pastoral socio-caritativa, pastoral da caridade, apostolado social, etc. demonstra claramente a diversidade dos agentes da pastoral social na Diocese de Quelimane. E esta diversidade indica uma relativa complexidade na abordagem da temática “Pastoral social na Diocese de Quelimane, lógicas de ação e critérios teológicos”. Estou a contactá-lo no sentido de me facultar uma entrevista sobre a pastoral social na Diocese (1978-2008). Desde já agradeço a sua disponibilidade e o apoio que me dá.

I. CARATERIZAÇÃO DA DIOCESE

Como Diretor da Pastoral pode caraterizar a Diocese de Quelimane começando por referir:

- a) Ano da fundação e os bispos que por aqui trabalharam
- b) A evolução da Diocese desde a sua fundação
- c) Como está estruturada
- d) O número de cristãos e de catecúmenos
- e) O número de sacerdotes diocesanos
- f) O número de Institutos e Congregações religiosos/as sediados/as na Diocese
- g) Os movimentos apostólicos existentes na Diocese
- h) As opções pastorais no período compreendido entre 1978-2008
- i) Os sinais de que a caridade circula na comunidade cristã da diocese numa forma interpelante e libertador

II. CARATERIZAÇÃO DOS AGENTES DA PASTORAL

Como agente da Pastoral na Diocese pode falar-me um pouco da ação pastoral em geral, e da pastoral social em particular, começando por dizer:

- a) O ano do início das suas atividades como diretor da pastoral diocesana
- b) O que significa para si ser coordenador da pastoral diocesana
- c) A relação que tem com o bispo, os sacerdotes, religiosos e religiosas
- d) O que significa para si a pastoral social na diocese de Quelimane
- e) Como está estruturada a pastoral social
- f) Se constata um crescente despertar de responsabilidade por parte dos batizados, nos seus diversos movimentos, para colaborar nas organizações humanitárias na luta contra a pobreza absoluta e outros males
- g) Se os agentes da pastoral social fomentam um desenvolvimento local integrado, cooperando na transformação das estruturas injustas e opressivas
- h) Se se consciencializam os cristãos para um compromisso abnegado para a realização do bem comum.
- i) Se se dispensa uma atenção ao contexto cultural, social e económica das pessoas e se se fomenta uma comunidade cristã mais solidária.
- j) Dificuldades no desempenho das suas atividades.
- k) O futuro da pastoral social na diocese de Quelimane.

Guião de entrevista 2 – AOS PÁROCOS

Bom dia padre. Como sabes estou a fazer Teologia. Interesse-me bastante sobre a temática da Pastoral social da nossa diocese. Como Pároco gostaria que me falasses da pastoral social que a tua Paróquia desenvolve para dar resposta à realidade da pobreza absoluta. Vamos falar concretamente das ações que constituem resposta concreta à questão da pobreza. Fale-me:

1. Da pastoral social na tua Paróquia
2. Como está estruturada
3. Das respostas sociais que a tua Paróquia tem dado
4. Dos grupos com mais necessidade de resposta social
5. Dos pedidos mais frequentes
6. Da eficácia ou não das respostas
7. Se é uma mera resposta social de solidariedade como aquelas das instituições de solidariedade aqui existentes
8. Se é sinal de esperança para as pessoas
9. Da colaboração dos vários paroquianos (Adultos, jovens, movimentos)
10. Do papel dos voluntários
11. Da resolução de conflitos.

Guião de entrevista 3 – AOS RELIGIOSOS CONSAGRADOS

Antes de mais agradeço a pela oportunidade que me foi concedido de rezar convosco e de partilhar experiências. Estes dias que observei a vossa vida, o vosso trabalho com as populações foram de muita aprendizagem. E agora que observei gostaria que me facultasse uma entrevista, que desde já agradeço imenso.

- a) Desde quando a Congregação/ o Instituto está na diocese de Quelimane?
- b) Qual é o carisma?
- c) Qual é o número atual dos seus membros? Quantos nativos são?
- d) Como é que estão envolvidos na evangelização, em geral e na pastoral social em particular?
- e) Quais são as motivações para o envolvimento no serviço caritativo?
- f) O que entende por uma pastoral conjunta?
- g) Quantos projetos sociais já foram realizados desde que a Congregação/Instituto está na diocese?
- h) Qual é o critério usado na definição das áreas de intervenção?
- i) Quais são os métodos usados para chegar às populações carenciadas?
- j) Quem é que identifica as necessidades e estratégias?
- k) O que pensa do grau do envolvimento e protagonismo da comunidade local?
- l) Quais são os resultados da atuação da Congregação/Instituto? Identifica algumas mudanças significativas na melhoria de qualidade de vida das populações?
- m) Existem conflitos entre as Congregações sediadas na diocese? De que tipo?
- n) Como têm sido resolvidos?
- o) Qual é a situação financeira da Congregação/do Instituto? Tem apoios do estrangeiro para levar a bom termo projetos sociais?
- p) Verifica que o Bispo diocesano tem um tratamento igual para todos Institutos/ todas Congregações existentes na Diocese?

- q) Estabelecem parcerias com as Organizações humanitárias existentes na zona onde estão? Como?
- r) O que pensa sobre o futuro da pastoral social na diocese de Quelimane?

*Guião de entrevista 4 – AOS LÍDERES DOS MOVIMENTOS
APOSTÓLICOS*

Obrigado por me ter permitido, nestes dias, participar nos vossos encontros de oração, programação e avaliação. Os relatos daquilo que fazem são fascinantes. E agora obrigado por ter aceitado a entrevista. Como líder pode caracterizar o movimento apostólico a que dirige começando por referir:

1. Como é que surge o movimento?
2. Quem pode fazer parte deste movimento?
3. Tem estatutos?
4. Qual é a ideia que tem da pastoral social diocesana?
5. Que grupo de necessitados vocês assistem?
6. O que é que vos motiva a fazer assistência a pessoas carenciadas?
7. Quais são os métodos que utilizam para chegar às pessoas carenciadas
8. O vosso trabalho está de acordo com o programa da paróquia onde vocês são membros?
9. Estabelecem alguma relação com os outros movimentos apostólicos existentes na Paróquia?
10. Como é que o que o pároco vos vê? Como colaboradores ou concorrentes?
11. Qual a situação financeira do movimento?
12. Qual é o futuro do seu movimento e da pastoral social?

Guião de entrevista 5 – AO DIRETOR DA CARITAS DIOCESANA

Bom dia padre. Antes de mais obrigado por me ter permitido observar o trabalho dos homens da *Cooperativa do Mel* e também das senhoras do *Crédito para pequenos negócios*. Como sabes estou a fazer Teologia. Interesse-me bastante sobre a temática da Pastoral social da Igreja diocesana. Sei que, para todo o empreendimento, a Caritas diocesana conta com os agentes de pastoral socio-caritativa inseridos nas paroquiais e nas das comunidades de base. Estou a contactar-te no sentido de me facultar uma entrevista sobre a ação da Caritas da diocese Quelimane. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade. Confesso-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos.

I. A AÇÃO DA CARITAS NA VIDA DA IGREJA

Como Diretor da Caritas diocesana pode contar-me, em linhas gerais, o que é que a Caritas em Quelimane faz começando por referir:

1. O que é a Caritas?
2. O Ano da sua criação?
3. O que significa para ti ser Diretor da Caritas Moçambicana?
4. Quais são as motivações iniciais da sua criação?
5. Quais são os objetivos gerais da caritas?
6. Qual é a ação da caritas na vida da Igreja que está em Quelimane?
7. Quais são as tarefas específicas da caritas?
8. Como funciona e quais são as parcerias que estabelece com as caritas paroquiais?
9. Pode dizer-me as vantagens de tais parcerias?
10. A Caritas diocesana encontra dificuldades na implementação dos acordos estabelecidos com as caritas paroquiais? Se sim, quais são?

11. Quantas vezes por ano, a Caritas diocesana se reúne com as tais caritas para troca de ideias, avaliações e fortalecimento das parcerias?
12. A Caritas diocesana já estabeleceu parcerias com as outras Organizações de solidariedade?

II. INTERVENÇÃO DIRETA DA CARITAS DIOCESANA NA VIDA DA COMUNIDADE LOCAL

1. A Caritas, como entidade especializada na ação social, tem uma atuação direta junto das populações vulneráveis? Se sim, como faz?
2. Quantas pessoas trabalham na Caritas?
3. Qual é o perfil dos agentes da Caritas enquanto Organização/Instituição?
4. Quais são os métodos usados para identificar as pessoas vulneráveis?
5. Quais são as estratégias para assistir as populações carenciadas?
6. Qual é o critério para definir se uma pessoa Qual é o critério para definir se uma pessoa é ou não pobre?
7. A quem assistem concretamente?
8. Que tipo de apoio é dado às pessoas carenciadas?
9. Os programas de assistência têm a componente “envolvimento para a autonomia dos pobres”?
10. Quais são as dificuldades que os profissionais encontram na identificação dos vulneráveis e na implementação das suas atividades?
11. O que pensa do futuro da Caritas na diocese de Quelimane?

Guião de entrevista 6 – AOS ANCIÃOS DAS PEQUENAS COMUNIDADES

DE BASE

1. Que ideia tem sobre o serviço socio-caritativo?
 2. Que ideia tem sobre o dom?
 3. Na sua qualidade de líder da comunidade, que impressão tem da atividade caritativa dos padres, das religiosas, dos movimentos apostólicos na sua zona?
 4. Que tipo de relacionamento existe entre a comunidade local e os padres e as irmãs?
 5. Nota nos padres, nas irmãs e nos leigos dos movimentos apostólicos uma vontade de ajudar as populações a sair da pobreza?
 6. Como líder, é consultado no diagnóstico das necessidades locais e para a elaboração de projetos para o desenvolvimento local?
 7. Qual é o papel dos líderes das comunidades de base no processo da evangelização e ação caritativa?
 8. Qual é o grau do envolvimento da comunidade local na ação caritativa?
 9. O que acha que os agentes da pastoral social deveriam fazer mais e melhor para ajudar as populações a sair da pobreza em que se encontram?
 10. Há voluntários a trabalhar para assistir às necessidades dos mais carenciados?
- O que é que pensa do futuro da comunidade em que é líder?

ANEXO 2:**Quadro nominal dos agentes da pastoral social na diocese de Quelimane
entrevistados**

Nome	Dados (estatuto, cargo,)	Data e local	Tipo
Ângelo	Homem, consagrado com responsabilidade diocesana.	Quelimane,13.09.2011 Maputo, 16.10.2013	Presencial Telefónico
Bernardete	Mulher, consagrada com responsabilidade na Congregação.	Quelimane,12.09.2011 Quelimane, 21.10.203	Presencial
Sandra	Mulher, consagrada, responsável de Internato.	Quelimane,14.09.2011 Quelimane, 22.10.13	Presencial
Júlia	Mulher, responsável geral do movimento.	Quelimane, 15.0911 Quelimane,22.10.2013	Presencial
Eusébia	Mulher, consagrada, responsável do internato.	Quelimane,15.09.2011 Maputo, 25.10.2013	Presencial Telefónico
Hilário e Hilária	Homem e mulher, anciãos-comunidade.	Mugogoda, 15.09.2011	Presencial
Pierino	Homem, responsável do movimento.	Coalane, 23.09.2011	Presencial
Pedro	Homem, consagro responsável da economia	Quelimane, 26.09.2011	Presencial
Josefina	Mulher, responsável de projetos.	Quelimane,26.09.2011 Quelimane,26.10.2013	Presencial
Fernanda	Mulher, responsável do hospital.	Mocuba, 26.09.2011	Presencial
Marta	Mulher, colaboradora	Mocuba, 26.09.2011	Presencial
Raul	Homem, responsável do movimento.	Quelimane, 19.09.2013	Presencial
Verónica	Mulher, consagrada, responsável do orfanato	Quelimane, 01.10.2013	Presencial
Sebastião	Homem, sacerdote, responsável diocesano caritas/Projetos.	Quelimane, Mopeia, 08 e 09.10.2013	Presencial

Nome	Dados (estatuto, cargo,)	Data e local	Tipo
Daniel	Homem, sacerdote, responsável diocesano da justiça e paz.	Quelimane, 08.10.2013	Presencial
António e Venâncio	Homens, responsáveis diocesano do movimento	Coalane, 25.10.2013	Presencial
Mario	Homem, consagrado, formador	Quelimane, 04.11.2013	Telefónico
Gonçalves	Homem, membro do movimento	Maganja da Costa, 05.05.2014	Presencial
Grupo de professores	3 Homens e 5 mulheres, professores primários.	Localidade de Nante 23.06.14	Presencial
Curandeiros	3 Homens, responsáveis da medicina tradicional	Quelimane, 08.04.2014	Presencial
Simigo	Homem, ancião	Maganja da Costa, 04.11.2013.	Presencial
Adérito	Homem, responsável governamental	Quelimane, 09.05.2014	Presencial
Grupo de anciãos	5 Homens, anciãos da comunidade cristã	Mugogoda, 14.04.2014	Presencial
Inácio	Homem, Consagrado, responsável provincial	Quelimane, 25.04.2014	Presencial
Afonsina	Mulher, consagrada	Quelimane, 14.09.2011 Quelimane, 22.09.2013	Presencial
Marcos	Homem, leigo, responsável de projetos	Mopeia e Morrumbala 09. 09. 2013	Presencial
Fernando	Homem, responsável da ONG	Quelimane, 28.10.2013	Presencial
Raviesa	Mulher, responsável clinica da saúde.	Quelimane, 08.04.2014	Presencial
Berta	Mulher, responsável da ONG/Microcredito	Quelimane, 07.10.2013	Presencial
Anastácia	Mulher, leiga, colaboradora.	Mocuba, 26.09.2011	Presencial
Valentina	Mulher, colaboradora/voluntária, ONG	Quelimane, 21.06.2014	Presencial
Paula	Mulher, consagrada, colaboradora	Quelimane, 22.10.2013	Presencial