

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNANBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PESQUISA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARIA JOSÉ CAVALCANTE BARROS

**PÓS-MODERNIDADE E CATOLICISMO NA
AMÉRICA LATINA E NO CARIBE:**

**Posicionamentos pastorais de Aparecida diante dos principais desafios da
cultura contemporânea - V CELAM – V Conferência Geral do Episcopado
Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007**

RECIFE/2008

MARIA JOSÉ CAVALCANTE BARROS

**PÓS-MODERNIDADE E CATOLICISMO NA AMÉRICA
LATINA E NO CARIBE:
Posicionamentos pastorais de Aparecida diante dos principais desafios da
cultura contemporânea - V CELAM – V Conferência Geral do Episcopado
Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do título de mestre em Ciências da
Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco.

Área do conhecimento: Ciências Humanas

Orientação: Prof. Dr. Degislindo Nóbrega de
Lima

Co-orientação: Prof. Dr. Antonio Raimundo
Sousa Mota

RECIFE/2008

B277p Barros, Maria José Cavalcante.
Pós-Modernidade e catolicismo na América Latina
E no Caribe: posicionamentos pastorais de Aparecida
Diante dos principais desafios da cultura contemporânea:
V CELAM: V Conferência Geral do Episcopado Latino-
Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007 / Maria
José Cavalcante Barros: orientador Degislano Nóbrega
De Lima; co-orientador Antonio Raimundo Souza Mota,
2008.
96 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Re-
ligião, 2008.

1. Igreja Católica. 2. Globalização. 3. Cultura – Religião.
4. Pós-modernidade. I. Título.

CDU 282

MARIA JOSÉ CAVALCANTE BARROS

**PÓS-MODERNIDADE E CATOLICISMO NA AMÉRICA LATINA E NO
CARIBE:**

**Posicionamentos pastorais de Aparecida diante dos principais desafios da
cultura contemporânea - V CELAM – V Conferência Geral do Episcopado
Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007**

Dissertação de Mestrado aprovada, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma Comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Bartolomeu Figueirôa de Medeiros
1º. examinador

Prof. Dr. Sérgio Zezino Douets Vasconcelos
2º. examinador

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima
3º. examinador (orientador)

RESUMO

Como caracterizar a cultura contemporânea? Qual a chave de compreensão do ser humano pós-moderno? O trabalho resgata, a largas pinceladas, a linha genealógica da cultura contemporânea, chamada Pós-Modernidade, complexa, apresentando-se paradoxalmente como ruptura e continuidade para com a anterior. Através de uma análise histórico-crítica, servindo-se da interação dialógica interdisciplinar, colhe e destaca os principais traços característicos dessa cultura e desse sujeito, oferecendo chaves de maior compreensão de suas expressões de ruptura e continuidade para com o paradigma anterior. Nesse contexto, situa-se a Igreja Católica, que, por ela interpelada, detecta os principais desafios e possibilidades, e busca, nos caminhos de auto-compreensão o diálogo com essa cultura e esse sujeito. O *Concílio Vaticano II* foi essa porta de acesso, ofereceu essa chave de leitura, relida e continuada – para a América Latina e o Caribe – através das quatro *Conferências Episcopais* que se seguiram ao Concílio. A pesquisa percorre esse itinerário e procura – com lentes mais próximas – na *V Conferência Geral do Episcopado, em Aparecida, em 2007*, as principais orientações pastorais que se vislumbram para o continente latino-americano e caribenho, no processo de *aggiornamento* iniciado pelo citado Concílio.

Palavras-chave: 1. Igreja Católica. 2. Globalização 3. Cultura- Religião. 4. Pós-Modernidade.

ABSTRACT

How to characterize the contemporary culture? What is the key for understanding the post modern human being? The work rescues, through wide flicks, the genealogical line of the contemporary culture, called Post-Modernity, with its complexity, presenting themselves paradoxically as rupture and continuity with that one. Through a historical and critical analysis, making use of the interdisciplinary dialogical interaction, it picks and detaches the main characteristic traces of this culture and of this citizen, offering keys of bigger understanding of its expressions of rupture and continuity with the previous paradigm. In this context, it is placed the Catholic Church, who, interpellated by it, detects the main challenges and possibilities and searches, in the ways of auto-understanding the dialogue with this culture and this citizen. Vatican Council II was this door of access, offered this key of reading, reread and continued - for Latin America and the Caribbean - through the four Episcopal Conferences that came after the Council. The research covers this itinerary and looks - with closer lenses - in the V General Conference of the Episcopate, in Aparecida, in 2007, for the main orientations that show themselves in the catholic guidances of the Latin American and Caribbean continent, in the process of *aggiornamento* initiated by the Council mentioned before.

Key-words:1. Catholic Church. 2. Globalization. 3. Culture - Religion. 4. Post-Modernity .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
1 PÓS-MODERNIDADE: UM NOVO PARADIGMA EM GESTAÇÃO?	10
1.1 Traços genealógicos da contemporaneidade	11
1.1.2 Rumo à Pós-Modernidade	21
1.2 Indicadores de uma nova cultura	27
1.2.1 O fenômeno da globalização cultural.....	27
1.2.2 O fenômeno do empobrecimento/exclusão –globalização econômica	30
1.2.3 A busca do sentido e o retorno religioso	33
1.2.4 Fragmentariedade, fragilidade, deslocamento de identidades	42
2 AS CONFERÊNCIAS DO CELAM DIANTE DOS DESAFIOS DA CULTURA CONTEMPORÂNEA À LUZ DO VATICANO II.....	47
2.1 Recortes da cultura latino-americana e caribenha aos influxos da Pós-Modernidade	47
2.2 Um breve olhar para o Concílio Vaticano II	53
2.3 Principais enfoques das três Conferências anteriores a Aparecida.....	55
2.4 Na ótica de Aparecida (2007) V CELAM.....	59
3 POSICIONAMENTOS PASTORAIS DE APARECIDA - V CELAM – PARA A CONFIGURAÇÃO CATÓLICA NA CULTURA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA.....	71
3.1 Diálogo intercultural numa sociedade globalizada, pluri-cultural, pluri-étnica, pluri-religiosa.....	72
3.2 Evangelizar a globalização globalizando a solidariedade	76
3.3 Novos contornos formais da missionariedade em resposta à demanda do religioso e de sentido	80
3.4 Uma configuração eclesial que melhor favoreça à identidade católica	81
3.5 Uma Igreja – povo de Deus – maior espaço para o laicato	86
3.6 Uma Igreja atenta aos emergentes	87
3.7 Uma Igreja protagonista no Continente da esperança.....	88
CONCLUSÃO.....	91
REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

A cultura contemporânea traz uma explosão de novas questões, de novas dimensões da realidade, acarretando ao ser humano uma sucessiva mudança de paradigmas. Tudo leva a crer que o novo sujeito tentará construir seu sentido a partir de elementos por ele próprio escolhidos. Encontraria ele aí sua fonte de sentido? Para onde vamos? Poderia a subjetividade humana chegar a uma emancipação tal, capaz de atingir total autonomia e auto-suficiência e de traçar os próprios caminhos, a própria identidade?

No presente trabalho há o intuito, num primeiro momento, de aproximação e compreensão dessa cultura, chamada por alguns de Pós-Modernidade, fenômeno recente, de múltiplas facetas, muito próximo, mas ainda em gestação. Procuramos, - grande desafio -, numa retrospectiva sintética, colher traços genealógicos dessa cultura contemporânea.

Tendo por base a síntese desse contexto amplo e complexo, num segundo momento chegamos a uma visão de síntese da caminhada do Catolicismo na América Latina e no Caribe, a partir do marco renovador do Concílio Vaticano II, no arco de quase meio século, chegando à V Conferência do CELAM, em 2007, em Aparecida, para aí colher alguns dos principais posicionamentos para a caminhada pastoral da Igreja nesse continente.

Pela complexidade de ramificações do tema e pela sua extensão de referências históricas, diante da natureza desta pesquisa, vimos a necessidade de ater-nos ao essencial, numa visão sucinta dos conceitos a ele relacionados.

No primeiro capítulo, partindo de um recorte histórico – filosófico, colhemos elementos que foram aos poucos gestando o pensamento moderno, do qual a filosofia pós-moderna se apresenta paradoxalmente como ruptura e como continuidade. Sabemos ser esta quase a normalidade do processo histórico na sua dinâmica dialética, contudo, desta vez parece ser uma reviravolta sem retorno e ambígua do pensamento filosófico que ora se auto-define e ao mesmo tempo se dilui, expresso na cultura e no comportamento do ser humano atual, revelando uma busca de pertença e de identidade; o deslocamento do sujeito de uma plataforma de certezas não mais aceitas como absolutas tem ocasionado uma crise individual e social. Uma crise percebida em caráter totalizante, pois “apesar do muito progresso tecnológico e científico em nosso mundo, trombeteado por toda parte pela mídia, a experiência mais corriqueira é que nosso mundo está numa profunda crise, na verdade uma

crise como nunca houve outra igual na história humana”¹. Da permanência histórica, ora sintonizada, ora controvertida dessa linha de evolução cultural, se prevê e se almeja que algo novo e mais consistente poderá brotar.

De modo também sucinto procuramos destacar as principais luzes e sombras que, ao longo do itinerário histórico-filosófico, se vão pondo em realce, despertando a expectativa de algum ponto de chegada na Pós-Modernidade, mesmo sem o pretense alcance de conceituar esses pontos, nem definir essa filosofia pós-moderna nos seus contornos, traços e características específicas, pois segundo Benedetti, a Pós-modernidade não se deixa definir, pela sua própria natureza de não enquadramento em cânones. Situá-la no espaço e no tempo segundo características marcantes é já uma atitude plausível. É o próprio real que perde o contorno, fronteira e até fundamento².

Essa dificuldade provém ainda do não distanciamento da época em foco, necessário para um olhar mais completo, e para uma análise mais objetiva e eficaz, seja no que se refere à cultura, seja no que se refere à caminhada da Igreja relacionada à V Conferência, em Aparecida. Ainda é processo...

Encerrando o capítulo procuramos selecionar, num viés antropológico e sociológico, os principais elementos expressivos dessa cultura nascente, colhidos na matéria anterior, ainda sob contornos insuficientemente definidos, ou definidos pela indefinição. Daí resultaram os traços mais fortes, mais ou menos identificáveis nesse novo rosto cultural, como indicadores da contemporaneidade. Naturalmente são traços que se entrecruzam, se completam e poderão oferecer-nos um esboço da contemporaneidade, mais conhecida como Pós-Modernidade. Correlacionados a esses traços identificaremos posicionamentos da Igreja a partir de Aparecida, no terceiro capítulo.

No segundo capítulo, situando-nos neste cenário histórico-filosófico-cultural, especificamente em âmbito de América Latina, que recebeu desde o processo de colonização fortes influxos da nova cultura, objetivamos olhar para o fenômeno religioso – especificando-se aqui o Catolicismo contextualizado na América Latina e no Caribe; partindo do Vaticano II, passando pelas três Conferências Gerais que se propunham dar continuidade ao processo de *aggiornamento* da Igreja a partir do Concílio, chegamos a uma aproximação aos principais desafios identificados pela V Conferência, na cultura em estudo.

¹ SOBRINO, Jon; WILFRED, Felix. Análise da crise do Cristianismo – Editorial. **Revista Concilium – Revista internacional de teologia**. Petrópolis: Vozes, n.311, mar. 2005/3, p. 6.

² Cf. BENEDETTI, Luiz Roberto. Pós-Modernidade: abordagem sociológica. *In*: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio (Orgs). **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 53.

No terceiro capítulo procuramos olhar para essa realidade cultural mais com as lentes pastorais da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 2007, - V CELAM - na tentativa de identificar os principais posicionamentos para a ação de evangelização inculturada da Igreja no sub-continente, frente a esse complexo contexto da Pós-Modernidade.

Reconhecemos os limites diante da impossibilidade de ater-nos mais aos fatos históricos, culturais, sociais como pano de fundo dessa cultura, da necessidade de mais aportes de diferentes pensadores no confronto das idéias e teorias emergentes, como também de maiores aprofundamentos de natureza filosófica, sociológica, antropológica, teológica, referentes à temática levantada.

Convém lembrar que a pesquisa se refere à América Latina e Caribe como um monobloco cultural, não focalizando-se detalhadamente os países, mas, sob uma visão unificada de povos que, mesmo com suas particularidades, apresentam-se relativamente unificados, com um substrato comum.

No que se refere ao período filosófico em análise, convém considerar também a divergência de vocábulos e de marcos históricos entre alguns autores: Modernidade, Filosofia Contemporânea, Modernidade Tardia,³ Pós-Cristianismo, Pós-Modernidade.

Pela amplitude do tema, foi preciso, num olhar em múltiplas direções como num caleidoscópio, recorrermos aos recursos de mais áreas de apoio às Ciências da Religião, a filosófica e teológica, como a sociológica, a histórica, a antropológica, de forma, ora descritiva, ora interpretativa.

Quem é esse ser humano pós-moderno? Seria esse ser desinstitucionalizado e autônomo, mas indivíduo em interação, situado, no universo das diferenças, nas pluralidades culturais, integrando-se às alteridades mas inteiramente *si próprio*? Estaria esse *eu-sujeito* em permanente atitude de busca de uma identidade própria, de plausibilidade, de sentido?

Qual tem sido o papel das ciências, das técnicas, e a função da filosofia, da religião? Saberá a Igreja Católica atingir em profundidade os novos areópagos latino-

³ “Neste novo momento, parecem herdar-se muitos elementos próprios do paradigma anterior. Por essa razão, alguns preferem caracterizar esta nova cultura que chega como uma modalidade de “tardo-modernidade” (LLANO, A. *apud* GUERRA LÓPEZ, Rodrigo. A cultura latino-americana em processo de transformação. *In*: CELAM. **América latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2005, p.19). Sobre a terminologia ver ainda: CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 46-56 e no início do sub-item 1.2 deste trabalho.

americanos e oferecer, com as contribuições da V Conferência, a esses povos, propostas evangélicas inculturadas adequadas à sua compreensão e aceitação?

O eixo da pesquisa é, portanto, o paralelo: o desenvolvimento da cultura até a atualidade e, no confronto da gestação dessa nova cultura, as tendências pastorais que se vislumbram para o desempenho da Igreja Católica à luz das decisões de Aparecida.

Com isso, não nos propomos a uma análise detalhada, completa do evento nem do documento de Aparecida, mas a numa aproximação às reflexões da V Conferência; somá-las nos dissensos e consensos condensados no documento final e identificar aí alguns pontos mais fortes que a Igreja quer priorizar em sua ação pastoral após Aparecida. Naturalmente estão sendo feitas inúmeras análises e interpretações desse grande evento eclesial. Entre as possíveis estradas e caminhos hermeneuticos que poderão levar até Aparecida apresentamos aqui, talvez uma das simples veredas de acesso; uma entre tantas chaves de leitura, de caráter seletivo e interpretativo num enfoque pastoral.

1 PÓS-MODERNIDADE: Um Novo Paradigma em Geração?

Pós-Modernidade: situada no processo filosófico-sócio-cultural no chão histórico-geográfico do final do século XX e limiar do século XXI. Aqui enveredamos pelo terreno do pluralismo cultural e religioso, e deparamo-nos com a complexidade, o paradoxo, a carência-busca de sentido, a ruptura de paradigmas, a repulsa aos parâmetros, a fragmentação, a inconsistência, a ambigüidade, o relativismo ético-moral-religioso contrabalançado pelo profundo anseio de transcendência, de sagrado... Estamos diante de um campo minado de contradições, provocações, riscos, ameaças e indefinições, mas certamente diante de uma projetualidade que poderá ser promissora e fecunda para a cultura do novo século. Para Alain Touraine “as mudanças atuais são tão profundas que nos levam a afirmar que um novo paradigma está substituindo o paradigma social, assim como este tomara o lugar do paradigma político”⁴.

Na tentativa da compreensão da Pós-modernidade faz-se necessário relacioná-la à Modernidade, - ainda que a largas pinceladas -, como paradoxalidade de ruptura e de continuidade para com aquela. Manfredo de Oliveira afirma:

Um marco divisório entre as sociedades pré-modernas e as modernas é a forma de legitimação de ambas. Enquanto nas sociedades pré-modernas isso ocorria por meio de narrações míticas ou religiosas, a Modernidade gestou um novo paradigma de legitimação que se explicitou em primeiro lugar nas novas ciências da natureza: a legitimação pela mediação de um discurso de racionalidade [...]. As formas desse metadiscurso variaram na Modernidade: a razão do Iluminismo, o espírito absoluto do idealismo alemão, o sujeito da classe trabalhadora no pensamento de Marx etc. Todos possuem o mesmo pressuposto fundamental: a ‘pretensão de universalidade’, o que se concretiza nas diferentes tentativas de articular um discurso sobre o mundo como totalidade num ‘sistema’ capaz de abranger todas as dimensões do real⁵.

Pudemos perceber, no último quarto do século XX, que esse paradigma entrou em crise não apenas teoricamente, mas também na prática. Os parâmetros da Modernidade vão se tornando transitórios e limitados, na sua pretensão de universalidade e uma “nova situação

⁴ TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma**. Trad. de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 239.

⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Pós-modernidade: abordagem filosófica. In: TRASFERETTI ;GONÇALVES (Orgs.), **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: PAULINAS, 2003, p.21-22.

pós-moderna no sentido de pós-iluminista”⁶ começa a penetrar e ampliar seus raios. Segundo Garcia Canclini, neste contexto,

a racionalidade auto-fundamentada própria do pensamento iluminista, que gerava uma grande confiança na razão, na ciência, no planejamento, na ordem, no sistema, encontra-se deixando espaço a um novo clima tão pragmático quanto o anterior, mas com uma nova sustentação de corte irracionalista, intuitivo, diferente, dissidente, divergente, fragmentado e ecológico [...]⁷.

Mas essa estação cultural – como todos os ciclos na história – não surgiu do nada, não se gerou num toque de mágica; vem sendo gestada ao longo da evolução do pensamento, das vivências humanas, das conquistas das ciências, da historização árdua e vital da cultura através dos séculos. Vejamos a seguir, em rápidas pinceladas, traços dessa gênese e evolução.

1.1 Traços genealógicos da Contemporaneidade

O Humanismo e a Renascença constituem o início de um processo de secularização⁸, que aos poucos foi sobrepondo os valores terrestres aos espirituais. Até 1500, os sábios de então alimentavam uma cosmovisão baseada em alguns filósofos da antigüidade, e separavam a Filosofia da Teologia.

Após um período de significativa estagnação na sociedade e na Igreja (do século VII ao século X aproximadamente), constatam-se, a partir do século XI, sinais de mudanças significativas. Com o renascimento urbano, surgem também as universidades, centros de irradiação cultural indicando a valorização do racional e tornando-se focos de fermentação intelectual. As ameaças de ruptura da unidade da Igreja, as heresias, anunciam que a razão busca sua autonomia.

Com a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453), um grande número de letrados gregos ocupa a Itália, estendendo o movimento durante o século XVI por toda a

⁶ GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 19.

⁷ CANCLINI, *apud, Ibid.*, p.20.

⁸ Segundo Agenor Brighenti, “as raízes de um processo de secularização encontram-se já em Tomás de Aquino. Desde o início, o tomismo foi acusado de superestimar o elemento humano no conhecimento de Deus. Na verdade, santo Tomás, em oposição a Platão, pondo em evidência Aristóteles, o filósofo da natureza e mais precisamente da natureza humana, em todas as manifestações da vida social, coloca os pensadores diante de uma concepção de vida que dava um valor absoluto à política e às relações humanas. Foi sobre essa base que santo Tomás pôde claramente distinguir natural e sobrenatural e formular o que é, quem sabe, seu axioma mais genial: a graça e a providência cristã não se eliminam, mas, ao contrário, exaltam a natureza humana. Santo Tomás pode, assim, dar um valor absoluto à atividade humana, à política e à vida social e sustentar a autonomia do pensamento humano na sua própria esfera” (BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas**. São Paulo: Paulinas, 2004, p.27-28).

Europa ocidental, o que de certo modo contribuiu para a Reforma, ainda que mais tarde os Humanistas tenham se separado dos Protestantes⁹. Os sofistas subordinavam todo conhecimento à natureza humana e às suas necessidades fundamentais; valorizam o conhecimento não em função da realidade em si, mas da utilidade e aplicação. Está aí uma das bases da civilização moderna¹⁰.

Entre 1120 e 1160 uma releitura dos escritos aristotélicos¹¹ fornecem uma teoria crítica do saber e da demonstração: *Analíticos I e II, Tópicos e raciocínios sofistas* que vêm moldar uma nova mentalidade, o pensamento pelo confronto, (não mais determinado pela autoridade), mas resultante da aproximação dialética de negação e afirmação, pela tensão entre o sim e o não, (*sic et non*), e muito do que se dava como certo e seguro começa a ser questionado. Com a entrada da dialética cria-se paulatinamente um conflito entre tradicional e inovador¹².

Deste modo, a partir da Escolástica (século IX - XIV) com os albos da sobreposição da filosofia frente à teologia, se vai gerando o processo da chamada secularização¹³ que se vai robustecer na época moderna, atingindo então total autonomia. Assim, a visão da filosofia moderna se afasta profundamente da visão da filosofia medieval, chegando até a uma inversão de papéis, gerando ambigüidades no pensamento filosófico moderno.

A Idade Moderna traz incríveis inovações, tais como: o capitalismo mercantilista com seu espírito aventureiro e conquistador, o contato comercial e cultural com o Oriente, o movimento filosófico que afirma a supremacia da razão e do indivíduo racional, as manifestações artísticas e o humanismo renascentista. Os séculos XIV e XV, portanto, viram o lento desmonte da idéia-chave do pensamento medieval, a saber, a *ordem universal* determinada por Deus, na qual todas as coisas têm seu lugar.

A Renascença, com raízes no final do século XIV e prolongando-se até o século XVII, representou uma reação natural ao espírito escolástico, que, durante a Idade Média,

⁹ “Os humanistas e os protestantes tinham em comum, principalmente, a rejeição do argumento de autoridade e a sua substituição pelo livre-arbítrio da consciência” (BRIGHENTI, 2004, p. 28).

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

¹¹ “Consultando a tradução feita diretamente do grego, Santo Tomás de Aquino recuperou o pensamento original de Aristóteles. Mais que isso, fez as devidas adaptações à visão cristã e escreveu uma obra monumental, a *Suma teológica*, onde, uma vez mais, as questões de fé são abordadas pela ‘luz da razão’ e a filosofia é o instrumento que auxilia o trabalho da teologia. É com Aristóteles cristianizado que surge então a filosofia aristotélico-tomista” (ARANHA, M.L. Arruda de; MARTINS, M.H. Pires. **Filosofando**: introdução à filosofia. 2 ed. Rev. Atual. São Paulo: Moderna. 2002, p. 143).

¹² LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 28.

¹³ Cf. BRIGHENTI, 2004, p. 27.

criou um conceito metafísico da vida e limitou as possibilidades humanas. Veio, portanto, como um movimento de libertação: “ao afastar-se das idéias dominantes na Idade Média, tratando de substituí-las por uma concepção mais humana do mundo, a renascença foi uma fermentação prodigiosa, na agonia de uma nova concepção do ser humano e do mundo. O pensamento tendia a uma emancipação da tutela da Igreja”¹⁴.

A Reforma Protestante caracteriza-se por uma série de perturbações sociopolíticas, socioculturais e religiosas que abalaram não somente a Igreja do Ocidente, mas também os Estados. Coube a Martinho Lutero personificar todas essas aspirações generalizadas num movimento religioso de amplas e duradouras conseqüências ¹⁵.

Podemos concluir este período com a seguinte afirmação:

Tanto o humanismo como a renascença e o movimento social como um todo, enquanto reação a uma sociedade subjugada pelo regime de cristandade, não deixaram de estar marcados pela ambigüidade: para afirmar o ser humano, ora se exaltam suas possibilidades, ora se nega Deus. E não faltaram as radicalizações: para a teocracia, os ‘direitos do ser humano’ contrapõem-se aos ‘direitos de Deus’; para alguns dos novos pensadores, como é o caso da exasperação máxima dos valores do humanismo na poderosa síntese de Friedrich Hegel, materializada na tese de Friederich Nietzsche, só é possível afirmar o ser humano à condição de erradicar Deus. Passa-se do teocentrismo a um antropocentrismo, ‘senhor da natureza’ e fechado e absoluto, construindo-se no ‘drama do existencialismo ateu’, no dizer de Henri de Lubac ¹⁶.

O século XVII, que sucedeu o Humanismo, a Renascença e a Reforma Protestante foi o período em que o conflito entre fé e ciência mais se acentuou. Nos séculos XVIII e XIX acontecem transformações ainda mais incisivas: a consolidação do Capitalismo, a Revolução Francesa e outras revoluções burguesas, a revolução industrial e agrícola, o advento e efetivação da mentalidade urbana, o crescimento da filosofia moderna com Kant, Hegel e Marx, e a irrupção do movimento socialista. Segundo Libânio, nesse contexto, a teologia assume posição de defesa, reafirma que o sistema aristotélico-tomista constitui a única filosofia perene e nega-se, portanto a dialogar com o mundo moderno¹⁷.

¹⁴ BRIGHTENTI, 2004, p. 29-30.

¹⁵ “A Reforma ocupa toda a primeira metade do século XVI e corresponde sensivelmente ao reinado do soberano católico mais poderoso do Ocidente, Carlos V. [...] Coube a Martinho Lutero personificar todas essas aspirações generalizadas num movimento religioso que resultou na Reforma protestante, responsável, mas não a única pelo rompimento interno da cristandade. A causa fundamental do desfecho da ruptura foi a admissão do princípio do livre exame, do critério individual na interpretação das Escrituras, que, em grande parte, resume as principais aspirações, tanto do humanismo quanto da Renascença.[...] Na verdade, atrás de Lutero estava a mobilização de todas as forças vivas da cristandade, tanto no plano político quanto no cultural religioso, clamando por urgentes reformas” (*Ibid.*, p. 30-31).

¹⁶ BRIGHENTI, 2004, p. 33.

¹⁷ Cf. LIBÂNIO, 1998, p. 135-136.

Com Francis Bacon (1561-1626), Renè Descartes (1596-1650) e Baruch Spinoza (1632-1677), entre outros, vai surgir nitidamente a fotografia do mundo moderno. Bacon, com o *empirismo*, põe as bases para o nascimento das ciências arreligiosas: para conhecer a razão não precisa da religião. Descartes, com sua dúvida sistemática, *penso, logo existo*, (*cogito, ergo sum*) propõe-se a fazer uma síntese filosófica das ciências, da moral, da metafísica, e vai construindo o edifício das *idéias claras e distintas*, de deduções lógicas. O caminho onde duvidar sistematicamente de tudo é existir, é tocar o real. Para Spinoza, o mais genial discípulo de Descartes, é preciso fazer *tabula rasa* de todas as crenças tradicionais; só a razão é a verdade, e a ela está subordinado o ato de crer. A religião, como um todo, se subordinaria ao crivo da razão. Trata-se de um racionalismo que irá separar a moral da fé, e da metafísica.¹⁸

Assim, o chamado *século das luzes* traz o otimismo no poder da razão de reorganizar o mundo humano. O racionalismo e o empirismo do século XVII oferecem a base filosófica dessa reflexão: Descartes justifica o poder da razão de perceber o mundo através de *idéias claras e distintas*; Locke valoriza os sentidos e a experiência na elaboração do conhecimento.

Desse substrato o Iluminismo é devedor do gosto do raciocínio, da busca da evidência intelectual e sobretudo a audácia de exercer livremente seu juízo, e de levar a toda parte o espírito da dúvida metódica. Além disso, com a influência da ciência galileana no século XVII, aliada à técnica, o Iluminismo faz surgir novo modelo de homem, o construtor, artífice do futuro, que não mais se contenta em contemplar a harmonia da natureza, mas quer conhecê-la para dominá-la.

É uma natureza dessacralizada, isto é, desvinculada da religião, que reaparece em todos os campos de discussão no século XVIII. O homem estende o uso da razão a todos os domínios: político, econômico, moral e religioso. É o liberalismo. A emancipação do homem - traço distintivo do Iluminismo - é a emancipação de uma classe, a burguesia, em plena ascendência. Dá-se o fortalecimento do sistema capitalista como modo de produção predominante (Revolução Industrial, marcada pelo surgimento da máquina a vapor, meados do século XVIII), que introduz o processo de mecanização pela indústria.

Portanto, a partir do século XVII se vai atingindo a culminância de um processo em que se subverteu a imagem que o ser humano tinha de si próprio e do mundo. A emergência da nova classe de burgueses determina a produção de uma nova realidade

¹⁸ Cf. BRIGHENTI, 2004, p. 34-36.

cultural, a ciência física, que se exprime matematicamente. A atividade filosófica, a partir daí, inicia um novo trajeto; uma reflexão a partir dessa ciência. A preocupação em evitar o erro ocasionou o surgimento da principal característica do pensamento moderno: a questão do método, o que favorece a centralização das reflexões não apenas no conhecimento do ser (metafísica), mas sobretudo no problema do conhecimento - teoria do conhecimento ou epistemologia -.

Na França, o movimento dos Enciclopedistas - Voltaire, Diderot, entre outros-, tem o poder de penetração na divulgação dos filósofos levando as *luzes* a todas as pessoas.

Com a afirmação do capitalismo mercantil, o contato comercial e cultural com o Oriente, o movimento filosófico afirma a supremacia da razão e do indivíduo racional, as manifestações artísticas e o humanismo renascentista. Ganham forças tendências até certo ponto desagregantes: o subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo, secularização...

Todo esse movimento científico e racionalista vai contribuir para maior dessacralização do Ocidente. Corrói as bases de uma civilização baseada nos métodos da autoridade da escolástica, na medida em que a pessoa, enquanto indivíduo, é chamada a ocupar o seu espaço. Cada um possui sua própria luz. A primazia do coletivo, sustentada pela autoridade, é agora substituída pela primazia do ser humano enquanto indivíduo, agora centro do universo, que tem na própria razão a norma de todo o pensamento e de toda a conduta.”Se o humanismo caracteriza-se por um movimento de afirmação da identidade do ser humano enquanto ser, a Primeira Ilustração quer ser um movimento de emancipação da razão. Também aqui, contudo, não esteve ausente a ambigüidade”¹⁹.

A Modernidade é um fato! Alguns autores consideram a Revolução Francesa (1789-1799) como o marco da contemporaneidade²⁰. Entre eles, Cotrim afirma que as lideranças burguesas, somadas às aspirações das classes trabalhadoras urbanas e camponesas, de um lado reivindicam participação no poder político, e por outro, denunciam a exploração do trabalho no contexto do capitalismo industrial. A partir daí, na reflexão filosófica têm destaque várias questões sociais e políticas. Ao mesmo tempo, se vai percebendo o enfraquecimento da supremacia da razão, que nem sempre serviu à libertação humana e contribuiu para aprisionar milhões de pessoas em ideologias autoritárias; esta constatação mostrou que “os complexos caminhos das sociedades contemporâneas nos colocaram diante

¹⁹ BRIGHENTI, 2004, p. 40.

²⁰ Cf. COTRIN, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**: história e grandes temas. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p.184.

de grandes questões, como a manipulação das pessoas, as desigualdades e exclusões sociais, a devastação ambiental, os rumos do desenvolvimento tecnológico-científico, entre outras”²¹.

A partir do final do século XVIII, até meados do século XIX predominou o romantismo, movimento cultural envolvendo a arte e a filosofia. Expandiu-se pela Europa e por outras regiões do mundo, com características peculiares. Representou uma reação contra o espírito racionalista e mecanicista que caracterizara o mundo industrial, e intuiu a ameaça que esse processo traria à expressão dos indivíduos, em detrimento das emoções e dos sentimentos. Assim, enfatizando a intuição e a fantasia, o romantismo vai se caracterizar pela valorização da sensibilidade e da subjetividade, como pela exaltação da natureza, posturas essas que também darão seus frutos na cultura pós-moderna. Citemos, entre os grandes nomes, nas artes o poeta Schlegel, (1767-1845), na literatura, Schiller, (1750-1805) e na música, Beethoven (1770-1827), todos da Alemanha, e o austríaco Schubert (1797-1828), entre tantos outros. Na filosofia, o grande representante da influência romântica foi, com a bandeira do idealismo alemão, Hegel (1770-1831), que retém do romantismo o elemento do nacionalismo, do amor à pátria, da valorização do povo e do Estado, sem contudo abraçar o sentimentalismo característico.

O idealismo alemão – importante movimento filosófico do século XIX - se desenvolveu a partir da filosofia de Kant: é o sujeito que organiza o conhecimento do objeto. A idéia de uma Inteligência, ou Espírito, que se manifesta e se concretiza no mundo sensível será o ponto básico para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Hegel – ponto culminante do racionalismo -. Entender a realidade como Espírito, é entendê-la não apenas como substância, estática, mas como processo, dinamismo, como movimento, e este é dialético, com seus momentos sucessivos e contraditórios. A esse embate e superação de contradições Hegel denominou *dialética*. Daí, a realidade nunca estar pronta, é um contínuo *dever*. Estamos diante do conhecido processo cognitivo da *tese, antítese e síntese*.

Seguiram-se as chamadas *filosofias da existência* - tendências filosóficas que têm na existência humana seu objeto de reflexão, tendo como traço comum a visão dramática do destino do homem, surgidas propriamente no século XX. Entre seus maiores expoentes citemos Nietzsche (1844-1900),²² que em sua evolução filosófica chega a concluir que não

²¹ Cf. COTRIN, 2002, p. 86.

²² Segundo Nietzsche há o *niilismo passivo*, considerado uma evolução do indivíduo, mas jamais uma mudança de valores. Através do anarquismo compreende-se um avanço; porém os valores demolidos darão lugar a novos valores. É a negação, o desperdício da força vital na esperança vã de uma recompensa ou de um sentido para a vida; opondo-se frontalmente aos autores socráticos e à moral cristã, nega que a vida deva ser regida por qualquer tipo de padrão moral. Este é o *niilismo passivo*. No *niilismo ativo*, propõe também uma atitude mais

existem noções absolutas de bem e de mal; as concepções morais, sobretudo religiosos, surgem com os homens, que as impõem aos demais, e são, portanto, produtos da história humana: a *moral de rebanho*. Segundo sua análise, no momento em que o cristianismo deixou de ser a *única verdade* para se tornar *uma das interpretações possíveis do mundo*, toda a civilização ocidental e seus valores absolutos também foram postos em xeque.²³ A essa filosofia devemos críticas ferrenhas ao racionalismo, que trariam depois sua contribuição a um maior equilíbrio no justo papel da razão.

No quadro da discussão filosófica contemporânea sobre o lugar do pensamento e da cultura no processo social tem extrema relevância o trabalho da chamada Escola de Frankfurt (1923), - Instituto de Pesquisas Sociais -, cuja produção ficou conhecida como *teoria crítica*. Este grupo desenvolveu uma sistemática reflexão crítica sobre a economia, a sociedade e a cultura, o que resultou na Teoria Crítica da Sociedade. O pensamento da Escola de Frankfurt filia-se à tradição marxista de crítica da sociedade, mas rejeita o axioma do primado da economia, concedendo um papel relativamente autônomo à esfera cultural. Nesse sentido, critica a concepção positivista-racionalista da ciência moderna, matriz da técnica e da indústria. O grupo, profundamente marcado pela experiência do nazismo – que afetou a vida da maioria deles – preocupou-se em compreender os processos pelos quais as pessoas ou os grupos sociais aceitam e reforçam as estruturas responsáveis por sua própria dominação – o papel da ideologia. Esses pensadores têm múltiplos interesses e assumem uma postura de análise crítica e aberta a todos os problemas da cultura do século XX, o que abre o leque de sua contribuição, mas dificulta a sistematização de suas idéias. Destacamos entre os representantes, o alemão Theodor Adorno (1903), que desenvolveu a tese de que a ciência e a tecnologia fizeram supor que contribuiriam para a felicidade humana, resultando porém numa nova mistificação, um verdadeiro antiiluminismo. Critica o projeto iluminista que teria desembocado na *razão instrumental*, uma racionalidade que burocratiza e dirige as vidas e as consciências dos indivíduos. Era cético em relação aos meios de comunicação de massa e

ativa: renegando os valores metafísicos, redireciona a força vital à destruição da moral. Daí, tudo cai no vazio, sem sentido. O niilista não pode ver outra alternativa senão a morte. Porém para Nietzsche ainda não é o fim: quando o homem nega os valores de Deus deve aprender a criar valores, e não vendo mais nada de eterno após a vida, deve aprender a ver a vida como um eterno retorno (Cf. s/a. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Niilismo>. Acesso em 12/2/2008)..

“O niilismo dissolve, de diversas maneiras, o ser no nada. Em sua variedade metafísico-ética, considera como ficções vãs a realidade metafísica e os valores absolutamente válidos. Nietzsche supunha inevitável este niilismo e pretendeu superá-lo com sua nova fundação de valores.[...] Em sua variedade político-social, o niilismo rejeita a ordem política existente e muitas vezes toda ordenação social e estatal” (BRUGGER, Walter. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1961, p. 367).

²³ Cf. COTRIN, 2002, p. 184- 188/ 192-195/ 212- 214. Grifo nosso.

instituições formadoras de opinião, pela homogeneização dos comportamentos e massificação das pessoas. Habermas (1929) – já da segunda geração - filósofo alemão contemporâneo - de grande influência, com uma contribuição no campo das ciências políticas; analisa a legitimidade da autoridade política, cujo fundamento deve ser a discussão racional e o consenso; faz vigorosa abordagem sobre o papel da lei e do estado constitucional e uma descrição do contexto social requerido para a democracia. Habermas contrapõe ao pessimismo teórico da primeira geração da escola de Frankfurt o otimismo democrático das formas de convivência social em que a sociedade civil passa a ter uma função especial de decisão, de modo a regular a esfera de atuação do Estado. Propõe como nova perspectiva a *razão dialógica*, que brota do diálogo e da argumentação entre os agentes interessados numa determinada situação; é a *razão comunicativa*, do uso da linguagem como meio de conseguir o consenso, como forma de retomar o projeto emancipatório da humanidade em novas bases. Como fruto viria a verdade intersubjetiva, o que inclui também um novo conceito de verdade²⁴.

Essas linhas gerais do pensamento ocidental foram aos poucos gestando o pensamento filosófico que desaguou na cultura chamada pós-moderna, cujos traços característicos podemos identificar na contemporaneidade, nos passos seguintes.

Deste modo, de meados do século XIX a meados do séc. XX deparamo-nos com uma grande complexidade de correntes filosóficas. Não tendo aqui a intenção de ater-nos às várias caracterizações, optaremos por algumas linhas de confronto entre o século anterior e grande período do século XX, acenando a algumas questões, analisadas por Marilena Chauí.

A filosofia do século XIX faz a grande descoberta da historicidade do homem, da sociedade, da ciência, das artes. O filósofo alemão Hegel afirma que a história é a realidade, que a razão, a verdade e os seres humanos são históricos. Daí se chegou à idéia de progresso, isto é, uma visão otimista de que tudo melhora com o passar do tempo, acumulando-se conhecimento e práticas num contínuo aperfeiçoamento. Essa idéia, também desenvolvida na França por Augusto Comte levou a crer estar no desenvolvimento das ciências, o progresso, e portanto, o desenvolvimento social se realizaria com o aumento do conhecimento científico. No século XX porém, a mesma afirmação de historicidade leva a crer ser a história descontínua e não progressiva. A história é própria no processo de cada sociedade e não em dimensão universal das civilizações. Com isso critica-se a implícita legitimação de

²⁴ Cf. COTRIN, 2002, p. 223-226. Grifo nosso.

colonialismos e imperialismos, e ainda a descontinuidade progressiva e o domínio das ciências e técnicas entre as várias sociedades.

Na esteira das conquistas científicas e tecnológicas, como também com a Segunda Revolução Industrial, a Filosofia via aí o pleno controle da natureza, da sociedade e dos indivíduos. No século XX porém, a Filosofia passou a desconfiar do otimismo científico-tecnológico do século anterior em virtude de vários fatores sociais, entre eles: duas guerras mundiais, o bombardeio de Hiroxima e Nagasaki, os campos de concentração nazistas e stalinistas, as guerras da Coréia, do Vietnã, do Oriente Médio, do Afeganistão, as invasões russas da Hungria e da Tchecoslováquia, as ditaduras sangrentas da América Latina e da África, (acrescente-se o 11 de Setembro nos Estados Unidos, a guerra do Iraque, Israel), e tantos outros fatos de intempéries naturais, agressões ecológicas, doenças físicas e mentais, problemas éticos, políticos e de toda espécie, que, quase sempre em nome do desenvolvimento, agridem o ser humano.

O século XIX alimentou a crença nos ideais políticos revolucionários – anarquismo, socialismo, comunismo – que criariam uma sociedade justa e feliz, pela ação consciente dos oprimidos. Porém, com o surgimento, no século XX, dos regimes totalitários – fascismo, nazismo, stalinismo, maoísmo - e com o aumento do poder autoritário (América Latina, Filipinas, África do Sul), caíram em descrença para a filosofia também o otimismo revolucionário e as utopias.

Como ação criativa, autônoma, coletiva, como exercício da liberdade dos seres humanos, no século XIX a Filosofia classifica a cultura como manifestação integrante do processo geral de progresso, de história das civilizações constituindo-se uma cultura universal a partir das diferentes culturas particulares. Já para os filósofos românticos, as culturas não formavam uma seqüência universal progressiva, mas eram particulares, nacionais, onde predominava o espírito de cada povo com suas tradições. No século XX, com a visão de descontinuidade da história, a filosofia já não reconhece a cultura, mas culturas diferentes, e na pluralidade cultural, cada uma tem sua linguagem, elabora seus mitos e suas crenças, organiza o trabalho e as relações sociais; cria seu modo de relacionar-se com o tempo, e em decorrência das condições históricas, geográficas e políticas, organiza o poder, a autoridade e estabelece seus valores. Estava oficializada, portanto, a pluralidade cultural.

Pelo otimismo técnico e científico, o progresso e a supremacia das ciências, acreditou-se no fim da Filosofia, que seria substituída pelas ciências. Mas no século XX a Filosofia põe em evidência os limites de visão, de acertos e de verdades, os equívocos da

ciência. Mostrou a possibilidade de que seus princípios, métodos de pesquisa e mesmo os resultados podem estar falhos ou sem o justo fundamento. Com isto ela voltou então a afirmar-se como intérprete crítica das ciências, discutindo a validade, os paradoxos e limites dos princípios científicos.

Enfim, acreditava-se no século XIX, pelo otimismo racionalista alcançado, terem os seres humanos superado a superstição, as explicações mágicas da realidade e alcançado a maioria racional. No entanto, posteriormente surgem pensadores, cientistas, descobertas, inventos que questionam esta ordem das coisas. Marx, (no final do séc. XIX), descobriu termos a ilusão de pensarmos por nós próprios e agirmos de maneira racional e livre, pois desconhecemos o real poder proveniente das condições econômicas e sociais exercido pela classe dominante, impondo-se na mente de todos, como *ideologias*. Freud, (século XX) por outro lado, mostrou uma outra ilusão do ser humano: de que tem pleno controle da consciência em todos os atos, sentimentos e experiências. Desconhece-se o poder de uma força invisível, psíquica e social, chamada inconsciente²⁵. É bastante diferente da teoria da supremacia racional a teoria freudiana, em que nossas identidades, sexualidade, a natureza dos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente. Esses funcionam numa outra lógica que não a racional. Isto põe abaixo o conceito do sujeito cognoscente e racional, provido de uma identidade fixa e unificada – *o penso, logo existo* - de Descartes²⁶. Diante disso, a Filosofia no século XX se dispõe a retomar a discussão sobre a verdadeira essência e poder da razão, da consciência reflexiva, quem é o real sujeito do conhecimento, o alcance das aparências e ilusões.

Contata-se ainda que, da idéia predominante desde a Antiguidade sobre a infinitude, natureza eterna (gregos), Deus eterno (cristãos), desenvolvimento total da História no tempo como totalização (Hegel), o pensamento filosófico passa, no século XX, à idéia de finitude, às fronteiras e limites, ao que surge e desaparece (*Existencialismo: 1930-1950*), definindo o homem como um ser para a morte, temporal, que precisa encontrar em si mesmo o sentido de sua existência.

Por fim, afirma-se também a chamada *Filosofia da diferença*, aquela que se interessa menos pelas semelhanças e identidades e mais pelas singularidades e particularidades, isto tanto em relação às culturas como em relação às ciências²⁷.

²⁵ Cf. CHAUI, 2003, p.50-53.

²⁶ Cf. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2005, p. 36.

²⁷ Cf. CHAUI, 2003, p. 53-54.

Desse complexo crescente de idéias, pode-se vislumbrar o cenário filosófico do novo século, já quase delineado, ainda não definido. Não mais a concorrência de cada ramo da ciência para se sobrepor aos demais; nem também a idéia de totalidade, que perde força em favor da singularidade. Algo parecido com a idéia de convivialidade respeitosa. Algo novo vai brotando, e certamente, as diferenças, aceitas e respeitadas na sua singularidade e fragmentariedade vão aos poucos sincronizando-se, na tendência a somar-se numa única rede de realidades diferentes e complexas sim, mas, identificáveis e integráveis. É o que poderemos refletir no passo seguinte.

1.1.2 Rumo à Pós-Modernidade

Pós-Modernidade é uma expressão usada para expressar a Modernidade em crise; presta-se a muitas interpretações, muitas vezes antagônicas . Segundo Geraldo Luiz De Mori,

não existe consenso com relação ao significado do fenômeno pós-moderno. Francis Fukuyama, por exemplo, pensa esse fenômeno em termos de pós-história ou fim da história; Alain Touraine e Daniel Bell captam-no com as noções de hiper-modernidade ou de sociedade pós-industrial; George Lindbeck fala de pós-racionalidade ou de idade pós-liberal; Jürgen Habermas recorre à noção de idade pós-metafísica; Émile Poulat e Gabriel Vahanian falam de pós-cristianismo. Essas diferentes categorias indicam respectivamente o fim das ‘grandes narrativas’, como a soteriologia cristã, a da emancipação iluminista ou a libertação-reconciliação marxista; o fim da dominação do trabalho e da técnica, que tanto marcaram o mundo industrial moderno; o fim da auto-afirmação do sujeito na razão e na consciência de si; o fim das Igrejas cristãs como instituições portadoras e organizadoras do religioso no Ocidente e as ‘recomposições’ ou o advento de ‘novos movimentos religiosos’²⁸.

Nesse emaranhado de visões, posturas, torna-se difícil caracterizar e mais ainda conceituar a Pós-Modernidade. Na sua complexidade ela escapa a conceituações precisas. Concordamos com Trasferetti:

Não há uma teoria da Pós-Modernidade. Talvez fosse mais preciso dizer que ela é caracterizada precisamente por uma recusa das teorias globalizantes, prontas e definitivas sobre a sociedade ²⁹.

²⁸ De MORI, Geraldo. **A Pós-modernidade e a teologia:** desafios e tarefas. Instituto Santo Inácio-Centro de Estudos Superiores. Faculdade de Teologia. Minicurso para o Simpósio Int. de Teologia UNISINOS. 27 fs. Belo Horizonte: 2004, p.3.

²⁹ BENEDETTI, 2003, p. 54.

Afirmamos anteriormente que o pensamento da Pós-Modernidade paradoxalmente dá certa continuidade às idéias modernas, mas as critica e as recusa. Um grupo de intelectuais, entre eles alguns filósofos, giram em torno do termo pós-moderno³⁰, tendo como ponto comum a crítica ao projeto da modernidade, de emancipação humano-social através do uso da racionalidade. Vejamos, brevemente, alguns desses princípios que evidenciam a negação do ideário da Modernidade.

Na análise de Marilena Chauí, a Pós-Modernidade considera infundadas e ilusórias as pretensões da razão no conhecimento e na prática, quando não um disfarce para o exercício da dominação sobre os homens. Julga que o conhecimento não se define por procedimentos articulados à distinção entre verdade e falsidade e sim pelos critérios da utilidade (para alguma coisa) e eficácia (para qualquer fim).

Considera também infundada a distinção entre sujeito e objeto, pois tanto as filosofias como as ciências são construções subjetivas de seus objetos, os quais só existem como resultado das operações teóricas e técnicas. Nem também admite a distinção entre ordem natural necessária e ordem histórica ou cultural instituída pelos homens: ambas são invenções ou instituições humanas, contingentes, efêmeras, passageiras.

O ser humano não pode ser definido como animal racional dotado de vontade livre, mas como um ser passional, desejanter, que oscila entre seus impulsos e instintos e a repressão da ordem social. A ética, longe de se definir pela ação racional voluntária livre entre o bem e o mal, guia-se pela busca da satisfação dos desejos, o que define a felicidade e esta se realiza na esfera da intimidade individual.

Na visão pós-moderna a democracia gera a apatia crescente dos cidadãos; o socialismo e o comunismo desembocam em regimes e sociedades totalitárias. Por isso desconfia da distinção entre o público e o privado e dá importância à esfera da intimidade individual. E, finalmente, dá importância à *idéia de diferença*; não considera a sociedade como uma estrutura que opera pela divisão social das classes - cada uma das quais com uma realidade e uma identidade definidas pela economia e pela política e contrárias umas às outras

³⁰ “Como movimento cultural as raízes do pós-modernismo foram plantadas na década de 50, com a arte e a computação; na década seguinte, o pós-modernismo avançou com o movimento Pop na arte e, na década de 70, chegou ao campo da filosofia” (HRYNIEWICZ, Severo. **Para filosofar hoje**: introdução e história da filosofia. 5 ed. Rev. de Mary Kimiko Guimarães Murashima. Rio de Janeiro: Edição do autor. 2002, p.513).

“Desde meados dos anos 1980, surge a idéia de que a modernidade terminou e que se iniciou a pós-modernidade”(CHAUÍ, 2003, p. 54).

ou em luta contínua -, mas concebe o social como uma teia fragmentada de grupos que se diferenciam por etnia, gênero, religião, costumes, comportamentos, gostos e preferências³¹.

Segundo Gilberto Cotrim, os pós-modernos partem da constatação dos desastres sociais e ambientais, - alguns já citados nesse trabalho - , mais a dominação dos países economicamente desenvolvidos sobre os demais e a situação de barbárie, que atingem hoje todo o planeta. Alguns desses pensadores identificam o fenômeno da assimilação dos indivíduos ao sistema, ou seja, sua absorção pelo capitalismo, um fenômeno totalitário que se dá pela narcotização das consciências por intermédio da indústria cultural e que alcança todos os setores da vida social, e ainda reconhecem que essa tendência que se fortaleceu após a degeneração das experiências socialistas (a derrocada da União Soviética – 1989), na segunda metade do século XX, representa o fim do projeto da Modernidade, ou seja, a falência historicamente constatada de que a razão possa favorecer a emancipação humana³². E sem perspectiva de transformação social radical, resta a análise dos fatores sociais que mais oprimem os indivíduos, e denunciá-los, mesmo com uma denúncia fragmentada, isto é, abordando aspectos variados e singulares do cotidiano, pois a pretensão de totalidade anterior, do modernismo, já não conta, nem se ajusta a uma visão fragmentada nem a indivíduos também fragmentados.

Constatando a impossibilidade de compreensão e transformação conjunta da vida social - certeza de tempos idos com as respectivas frustrações -, os filósofos pós-modernos, na visão de Cotrim, fraquejam, com esperanças debilitadas, e se ressentem do descontrole da economia global e perdem a rota do sentido diante dos grandes projetos. Assim, a Filosofia pós-moderna pode ser caracterizada, portanto, por um *ceticismo teórico e prático* e por se aproximar do irracionalismo - critica o desenvolvimento da razão no mundo moderno - e do anti-humanismo - abandono do sujeito -, por entender que a ação humana está submetida aos mecanismos de controle derivados da estrutura socioeconômica³³. Concordamos com Cotrim que o traço comum aos filósofos pós-modernos é a debilitação das esperanças. Esse traço pessimista tem o gosto da filosofia nietzscheana...

Entre os muitos representantes do pensamento pós-moderno citemos alguns expoentes: os franceses Michel Foucault (1926-1984), Jean Baudrillard (1929), Jacques Derrida (1930) e Jean François Lyotard (1924-1998); da Itália, Gianni Vattimo (1936).

³¹ Cf. CHAUI, 2003, p. 56. Grifo da autora.

³² Cf. COTRIM, 2002. p. 227.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 227-228. Grifo do autor.

Foucault, filósofo e historiador francês, em seus estudos analisa a evolução dos mecanismos de controle social e punição, que se tornaram cada vez menos visíveis e mais racionalizados. Destaca um novo tipo de poder que ele chama de *poder disciplinar*, que vai atingir seu ápice no início do século XX. O poder disciplinar ocupa-se com a regulação, a vigilância; é o governo da espécie humana ou de populações inteiras como também de indivíduos e do corpo. Age nas instituições que foram se desenvolvendo ao longo do século XIX, que *policiam* as populações modernas (oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas...) Seu objetivo é manter sob controle a vida, o trabalho, as infelicidades, prazeres, a saúde física e moral, as práticas sexuais e familiares sob o poder dos regimes, da administração do conhecimento especializado de profissionais e das ciências sociais; a vigilância e controles constantes se estendem em todos os âmbitos da vida dos indivíduos ³⁴. Segundo Stuart Hall,

não é necessário aceitar cada detalhe da descrição que Foucault faz do caráter abrangente dos 'regimes disciplinares' do moderno poder administrativo para compreender o paradoxo de que, quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual ³⁵.

Jacques Derrida, na *teoria da desconstrução*, traz à tona as mazelas da sociedade atual. Na análise de Carla Rodrigues, no artigo literário em O GLOBO, o termo da desconstrução foi o que mais se popularizou na filosofia de Jacques Derrida.³⁶ No livro citado consta que o sentido mais comum atribuído a *desconstrução* é com frequência associado a destruição, desmonte ou desmantelamento, mesmo se não se restringe a esses aspectos de negatividade. Segundo o citado artigo pode-se pensar também na positividade do termo. Por um lado, admitimos que o mundo teria sido de fato desconstruído por todo o processo que leva a não mais acreditar que um único centro, como ponto situável no tempo e no espaço, organize a realidade das coisas. Esse processo de *descentramento*, foi algo inerente ao século XX, envolvendo diferentes níveis da cultura, sobretudo na cultura ocidental, que tinha sido construída sobre sólidos *centramentos*. O artigo se refere a descentramento como o enfraquecimento do conceito teológico-político de soberania, o surgimento de um novo saber em rede, sem um centro fixo de organização (como a web), o aperfeiçoamento dos direitos

³⁴ Cf. HALL, 2005, p. 41-42

³⁵ HALL, 2005, p.43.

³⁶ É o tema central no livro - *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução* - lançado pela editora Estação Liberdade, no Brasil em 2005, em homenagem póstuma a Derrida, sinalizando um ano de sua morte.

humanos. Existem, por outro lado, sinais de *recentramento* no atual processo de globalização, o que Derrida chama de *mundialização*³⁷.

Sabemos que a teoria da desconstrução não significa pura e simplesmente um desmonte, simples desmoronamento impensado de valores e conquistas, o que representaria forte negatividade. A história é processo. Nesse processo de sempre e mais ainda frente ao sistema totalitário da Modernidade, foi brotando em conseqüência a necessidade de certas rupturas, relativizações. Era preciso desconstruir para ser possível reconstruir. É a energia vital e própria de todos os organismos e instituições. Devia-se mesmo passar de forte centramento de sistemas absolutos, fechados, pelo descentramento, para se chegar a um recentramento, e assim sucessivamente. É a lei natural do universo. Nessa ótica, concordamos com o título do artigo de Carla Rodrigues: desconstruir é democratizar. É o que se espera!

Vattimo, por sua vez, se declara pós-moderno, cristão e se reconhece herdeiro de Nietzsche e Heidegger. O seu humanismo defende a idéia de que o sentido é produzido por cada um em sua circunstancialidade. Chamando a isto de *pensiero debole*, (pensamento frágil, débil), ele quer designar a necessidade de enfraquecimento de conceitos-base da cultura ocidental - do real, do sujeito, do ser, do Estado e poder -, conceitos estes impostos violentamente pela metafísica tradicional, que nada são; daí vem a positividade das emergências históricas, onde o fenômeno é o real:

Aquele que propus chamar de ‘pensamento fraco’ insiste no aspecto da Rememoração heideggeriana: o salto no abismo da tradição é sempre, também, um enfraquecimento do ser, já que sacode as pretensões de peremptoriedade com as quais sempre se apresentam as estruturas ontológicas da metafísica.[...] O evento é o evento que acontece para nós hoje, aqui. Assim, o enfraquecimento do ser, que se produz quando este se desvenda no salto como evento, é também, inseparavelmente, um enfraquecimento, como sentido e fio condutor histórico, da tradição dentro da qual saltamos. O retorno rememorado do ser é, igualmente, uma filosofia da história guiada pela idéia do enfraquecimento: consumação das estruturas fortes no plano teórico (desde a metafísica metanarrativa até as racionalidades locais; desde a crença na objetividade do conhecimento até a consciência do caráter hermeneutico de cada verdade) e no plano da existência individual e social (desde o sujeito centrado na autoconsciência até o sujeito da psicanálise; desde o estado despótico até o estado constitucional; e assim por diante...)³⁸

³⁷ RODRIGUES, Carla. Desconstruir é democratizar. **O GLOBO**. 8 out. 2005. Disponível em: < <http://www.estacaoliberalidade.com.br/clip/globopensar.htm> >. Acesso em: 9 out. 2007. Grifo nosso.

³⁸ VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 32-33.

Deduz-se que o que está em jogo é uma matriz de pensamento, cuja nova forma de razão não é mais a racionalidade fundamentada em uma realidade última, mas para a pluralidade e a transversalidade. A razão não se fundamenta mais em um princípio maior, mas revela-se como um poder de multiplicidade concreta,³⁹ o que consegue com sua própria autonomia, articulando várias fontes e instrumentos, movendo-se entre diferenciações e contraposições, construindo sempre novas redes. Interpretando Gianni Vattimo, Geraldo De Mori afirma que esse processo deu origem ao pensamento frágil “que por sua vez leva ao ‘enfraquecimento’ na concepção de Deus, do homem e do mundo, as três temáticas a partir das quais a razão conceitual pensa o real”⁴⁰.

Inviável aqui uma abordagem mais abrangente, comparativa dos princípios desses pensadores; pelos traços mais gerais aqui acenados, podemos constatar que “desenvolvem uma visão fragmentada da vida cotidiana e dos indivíduos também fragmentados. Uma visão preocupada em captar as singularidades, as particularidades e as diversidades do real. Seu mérito seria a valorização das pluralidades culturais, pelo respeito à *diferença do outro*”⁴¹.

Portanto, como já foi afirmado, o pensamento pós-moderno critica as idéias modernas e as recusa, como última expressão da metafísica ocidental “agora em agonia e perda de legitimidade”⁴². Considera infundadas e ilusórias as pretensões da razão no conhecimento e na prática, quando não um disfarce para o exercício da dominação sobre os homens.

Enfim, como então definir o ser humano pós-moderno? Seria possível enquadrar em uma só definição esse indivíduo, assim condicionado na sua racionalidade e vontade livre?

Ousamos ainda afirmar que, a identidade do ser humano na Pós-Modernidade é a de um indivíduo que fragmentou-se em múltiplas realidades. Vemos aqui “a figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado, perdido na multidão ou na metrópole, anônimo e impessoal”⁴³. Stuart Hall apresenta os *diferentes e iguais tipos humanos* nessa situação de impessoalidade retratada na pintura, na literatura, nas artes em geral.

Seu mérito seria, como afirmado anteriormente, a valorização da pluralidade cultural, daí, o respeito à diferença. Retomando a idéia da teia fragmentada, vemos que aproxima-se do pensamento de Deleuze e Guattari, trabalhado por Manfredo de Oliveira, no pensamento *rhisomático*, apoiado na sugestiva imagem de uma raiz especial – Rhizom -.

³⁹ Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 49.

⁴⁰ De MORI, 2004, p.3.

⁴¹ COTRIM, 2002, p. 228. Grifo do autor.

⁴² LYOTARD *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 21.

⁴³ HALL, 2005, p. 32-33.

Nele as partes mais velhas morrem ao mesmo tempo em que as novas se formam, de tal modo que em alguns anos ele se transforma inteiramente. Pensamento adequado para hoje. Tem a especificidade de vincular diferenças e passagens. O *Rhizon* é sempre uma rede em que cada ponto está vinculado a todos os outros: ele é um sistema não centralizado, uma multiplicidade descentralizada, não-hierárquica e não significativa, sem uma memória organizadora, e é definida única e exclusivamente por meio da circulação das situações.⁴⁴

A partir desse corte histórico-filosófico veremos, na seção seguinte, traços caracterizadores dessa nova cultura chamada Pós-Mordenidade, que respiramos em muitos dos poros da contemporaneidade.

1.2 Indicadores de uma nova cultura

Pelo caminho percorrido até agora, deduz-se que a partir das últimas décadas precedentes e neste início de milênio somos desafiados por amplas mudanças éticas, religiosas, culturais; mudanças essas, estruturais, que assinalam o início de uma nova época. Procuraremos aqui caracterizar essa época mesmo se ainda em transição, pois não nascida completamente, priorizando das suas expressões, alguns traços centrais a saber: o forte influxo da globalização cultural, a globalização econômica ocasionando o fenômeno do empobrecimento e exclusão, - que atinge os limites da insignificância; a busca de sentido e o retorno ao religioso, e por fim, a configuração de fragmentariedade, fragilidade, e insegurança ocasionando o descentramento ou deslocamento das identidades. Esses elementos serão relacionados no terceiro capítulo, onde colheremos do documento de Aparecida um olhar pastoral da V Conferência, no empenho de respostas a essas grandes questões do ser humano contemporâneo.

1.2.1 O fenômeno da globalização cultural

O fenômeno da globalização, se nos fascina também nos assusta.

Para além dos desafios, devemos reconhecer, por outro lado, também os ganhos desse fenômeno real e complexo, na acelerada integração entre os povos e países, na comunicação mundial em tempo real, no intercâmbio de conhecimentos, na velocidade com

⁴⁴ Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 51.

que produzem as mudanças e na geração de novos paradigmas, - em si neutros, poderão ou não ter uma conotação moral-.

Muito além do capital e do trabalho, que pareciam ser os únicos fatores do progresso e da economia, hoje o desenvolvimento gravita em torno da informação, da comunicação e do conhecimento; daí valoriza-se também o capital humano, expressão que não pode ser interpretada apenas como fator de produção, mas focando-se o leque de possibilidades e a riqueza da sua dignidade humana na interferência no processo cultural. Fala-se em sociedade do conhecimento e da informação:

A sociedade da informação foi criada por um novo tipo de empresários, entusiastas, e levados por uma nova concepção de sociedade.[Grupo Linux]. Esta sociedade da informação constrói-se sobre um novo tipo de conhecimento, sobre novos investimentos e uma representação transformada dos objetivos do trabalho e da organização social⁴⁵.

De fato, está mudando fortemente a relação da pessoa humana consigo mesma, com a família, com o transcendente, com a natureza, com a técnica e mesmo com a verdade. Uma forte tendência ao relativismo provoca um profundo desarraigamento. Debilitam-se as raízes em convicções, pessoas, tradições, história do próprio povo. Daí um sentimento de insegurança, e por vezes, de angústia, falta de identidade cultural e das raízes humanas.

Há no ser humano uma tendência inata à expansão para todos os recantos da terra e possibilidades de experiências vitais. Em razão disso ele soube adaptar-se a todos os ecossistemas. A globalização está presente na dinâmica dessa tendência ancestral.

É útil ressaltar que o fenômeno da globalização está atrelado ao pluralismo, à mundialização, ao deslocamento, à homogeneização cultural, às diferenças, à alteridade etc., que não temos aqui intenção de abordar especificamente .

Olhando para a globalização no ângulo sociológico-cultural, Stuart Hall a define como “um complexo de processos e forças de mudança”, e soma à idéia de Anthony Mc Grew de que esses processos são “atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado”⁴⁶. Hall lembra porém, que a globalização não é um fenômeno tão recente, mesmo se há o consenso de que tenha sido acelerada a partir dos anos 70; ela se veio formando com a própria natureza da Modernidade. Recorrendo a outros autores ele mostra como mesmo o capitalismo

⁴⁵ TOURAINE, 2006, p. 33.

⁴⁶ HALL, 2005, p. 67.

trouxe nas veias o sangue da economia mundial e não dos estados-nação. O que equivale a dizer que também as identidades nacionais são fortemente generificadas, atravessadas por divisões e diferenças internas; as nações modernas são, todas, híbridos culturais⁴⁷.

Ainda na análise de Hall uma das características principais da globalização é a compressão espaço-tempo, a aceleração dos processos globais, onde os eventos ocasionam nas pessoas das mais diversas distâncias impactos imediatos nas várias identidades; os horizontes se encurtam. Ele afirma:

O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação [...]. Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward chama de suas 'geografias imaginárias' (Said, 1990): suas 'paisagens' características, seu senso de 'lugar', de 'casa/lar' ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo [...]⁴⁸.

Para dar só um exemplo: no programa intitulado *Fantástico* da Rede Globo, (23/09/07), foi veiculada a matéria na seção *Central na periferia, com Regina Casé*. A apresentadora encontrava-se na África, precisamente na periferia de Luanda, capital da Angola. Ali, ela chama a atenção dos telespectadores ao fato de as novelas brasileiras fazerem parte da rotina daquela população pobre, que por sinal fala a língua portuguesa, além de seus dialetos. Têm encontro marcado diariamente no chamado por ela novelódromo - uma espécie de praça, onde uma única TV, de propriedade particular informa, distrai, e conecta aquele povo à cultura brasileira. Através das novelas - além de outros recursos, como viagens -, várias pessoas colhem sugestões de nomes brasileiros para as suas lojas, familiarizam-se com seus atores, chegando mesmo a usar modelos de roupas semelhantes aos usados por eles.⁴⁹

Deste modo, as culturas vão se mesclando, articulando-se o local e o global, os paradigmas, valores, tradições vão circulando, criando também possibilidades de gerar novas identidades locais e novas identidades globais.

⁴⁷ Cf. HALL, 2005, p. 61-62/67-68.

⁴⁸ "Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo. Harvey contrasta o ordenamento racional do espaço e do tempo da Ilustração (com seu senso regular de ordem, simetria, equilíbrio) com as rompidas e fragmentadas coordenadas espaço-tempo dos movimentos modernistas do final do século XIX e início do século XX. Podemos ver novas relações espaço-tempo sendo definidas em eventos tão diferentes quanto a teoria da relatividade de Einstein, as pinturas cubistas de Picasso e Braque, os trabalhos dos surrealistas e dos dadaístas, os experimentos com o tempo e a narrativa nos romances de Marcel Proust e James Joyce e o uso de técnicas de montagem nos primeiros filmes de Vertov e Eisenstein" (HALL, 2005, p. 70 – 72). Grifo do autor.

⁴⁹ REGINA CASÉ - **Central na periferia**: Fantástico. Rio de Janeiro: Rede Globo, 23 de setembro de 2007. Programa de TV.

O processo da globalização pode trazer entre outras conseqüências a desintegração das identidades nacionais pela homogeneização das culturas; por outro lado, pode acontecer um reforço das identidades locais e nacionais pela resistência diante deste fenômeno; as identidades nacionais em declínio podem dar lugar a novas identidades, híbridas; há também a contratendência da “fascinação com a *diferença* e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’”,⁵⁰ revelando, ao lado do impacto do global, um novo interesse pelo local. Isto leva a crer, segundo Stuart Hall, que é “improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, novas identificações ‘globais’ e novas identificações ‘locais’”⁵¹.

O poderoso fenômeno da globalização portanto, tem o poder de desinstalar as identidades culturais; ela tem um efeito pluralizante; entretanto, seu efeito geral permanece ainda complexo e contraditório.

1.2.2 O Fenômeno do empobrecimento e exclusão - globalização econômica

Outro forte traço no desenho desta nova cultura é o subproduto de um projeto de desenvolvimento que nasceu com o processo de modernização fundado na livre empresa e na priorização do mercado. É a situação de crescente empobrecimento e conseqüente exclusão que assola as sociedades em algumas regiões do planeta. Também a economia é vulnerável ao fenômeno da globalização, que age através da circulação de informações em tempo real pela mídia, atraindo investimentos estrangeiros, facilitando as exportações, favorecendo a integração de empresas em aglomerados transnacionais, em verdadeiras redes financeiras.

Para ater-nos a uma data histórica, recorramos ao renomado sociólogo Alain Touraine. Ele situa a aceleração desse processo de mundialização da economia nos meados da década de 70, entre a queda do muro de Berlim, com a crise do petróleo, que levou o Japão e a Europa Ocidental a deslocar recursos para os países petrolíferos, os quais depositavam suas reservas em bancos de Nova York buscando a geração de lucros, e o atentado do 11 de Setembro, em Nova York. Deste modo, segundo Touraine, o mundo ocidental tomou a dianteira em quase todos os setores da vida industrial e econômica, com a posição dominante dos Estados Unidos.⁵² As conseqüências logo puderem ser previstas:

⁵⁰ HALL, 2005, p. 77.

⁵¹ *Ibid.*, p. 77 – 78.

⁵² Cf. TOURAINE, 2006, p. 29-30.

Daí impôs-se uma visão econômica da história, conferindo uma importância cada vez maior aos fatores econômicos e tecnológicos da mudança social [...] caracterizada ao mesmo tempo, aos olhos de muitos analistas, por uma rápida ampliação da participação nos intercâmbios internacionais e pela influência de um grande capitalismo cujos centros de decisão são o mais das vezes americanos. E o mundo, com efeito, parece doravante dominado por uma expansão quase sem limites do modelo americano⁵³.

Continuando em sua análise, Alain Touraine faz ver que, por outro lado têm surgido fortes reações a esse modelo; que na virada do século surgem os movimentos anticapitalistas, que conseguiram inclusive influenciar parte da opinião pública, a suscitar mobilizações em massa:

Vimos assim se formar um importante movimento de oposição contra a globalização, que logo optou por mudar de nome, para melhor dar a entender que seu objetivo era construir um novo tipo de organização mundial (altermundialização); [...] agrupa-se uma grande variedade de reivindicações que desejam convergir num projeto de altermundialização⁵⁴.

O crescimento da globalização porém, se firma muito mais por razão ideológica que econômica, pelo fato de se pretender, já que a economia estava mundializada, a construção de um capitalismo extremo, acima de qualquer regulação, livre para exercer seu poder sobre toda a sociedade.

Frente a isso as resistências locais fundiram-se num movimento de oposição ao capitalismo global, e ao mesmo tempo à potência americana. O fórum de Porto Alegre, tentando reunir movimentos sociais e correntes de opinião, foi o seu ponto alto, desafiando os mais importantes dirigentes internacionais da economia global⁵⁵.

Deixemos agora as reações locais ao processo da mundialização econômica que vai para uma direção oposta, com a dissociação entre os mecanismos econômicos de nível mundial e as organizações políticas, sociais e culturais, que atuam em nível local e as conseqüências na sociedade e na cultura, e passemos ao segundo período histórico considerado por Touraine como mais um avanço da mundialização.

Este deu-se no intervalo breve entre 1980-1990, com a derrocada do império soviético. Termina a luta entre imperialismos e se vai enfraquecendo o chamado Terceiro Mundo. Com o desenvolvimento das redes financeiras, e da Internet, se vai consolidando a chamada sociedade da informação e da comunicação; esta se apresenta como um novo tipo de sociedade, com um novo tipo de gestão da mudança histórica; uma sociedade de contornos

⁵³ TOURAINE, 2006, p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 30-36.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 31-36.

mais amplos, definida pelas tecnologias, de modo especial pela Informática, ao que George Friedmann chamou de nova revolução industrial⁵⁶. Essa nova sociedade vai deixando para trás a fábrica, o ateliê, os sindicatos, as reivindicações sociais, pois alimenta-se de redes de informações e de intercâmbios que podem não ter praticamente nenhuma existência material; reduz-se consideravelmente o tamanho das empresas:

A imagem, já clássica, de um núcleo central de empresa constituído por ‘manipuladores de símbolos’, como os chama Reich, permite compreender muito bem a perda de importância dos trabalhadores ‘produtivos’.[...] A globalização, convém repetir, é uma forma extrema de capitalismo que não tem mais contrapeso. A luta de classes desaparece, portanto, não porque as relações entre empregadores e assalariados se tenham tornado pacíficas, mas porque os conflitos deslocaram-se dos problemas internos da produção para as estratégias mundiais das empresas transnacionais e das redes financeiras⁵⁷.

Passa-se, então, da noção de classe social para a de ator histórico, questionando-se a dignidade humana, as condições de sobrevivência do planeta ou a diversidade das culturas.

O processo global vai atingindo suas metas ocultas e segundas intenções. Na expressão de Touraine,

o estado da economia, frequentemente apresentada como uma etapa do progresso, aparece agora aos olhos de muitos como uma construção posta a serviço dos privilegiados e em detrimento dos mais pobres. Se o movimento antiglobal se rebatizou, passando a chamar-se altermundialista, é, como dissemos, para indicar claramente que ele não é contra a abertura mundial da produção e dos intercâmbios, e que luta em prol de uma outra mundialização, que não esmague os fracos, os interesses locais, as minorias e o meio ambiente em proveito unicamente dos que já detêm a riqueza, o poder e a influência⁵⁸.

Reconhece-se ser o movimento altermundialista⁵⁹ uma força de resistência, um elemento central, projetual de nossa época, porque se opõe diretamente à globalização enquanto pretensão de eliminar todas as formas de regulamentação social e política da atividade econômica, contudo, apesar dos esforços, das iniciativas, o movimento ainda não

⁵⁶ Cf., TOURAINE, 2006, p. 32-33

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33-34.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁹ “O movimento altermundialista ocupa um lugar tão importante hoje como o socialismo nos primeiros decênios da sociedade industrial. Um e outro lutam sobretudo contra o rumo capitalista da economia e da sociedade. Um e outro, por conseguinte, combateram e combatem um modo de desenvolvimento mais que um tipo de sociedade definido por formas de produção, de organização e de autoridade. O movimento altermundialista convoca a uma gestão democrática das grandes transformações históricas. Papel que é e continuará sendo diferente do papel do sindicalismo na sociedade industrial, que foi um movimento social de importância capital num tipo determinado de sociedade” (TOURAINE, 2006, p. 36-37).

logrou um patamar de maior significatividade social, com metas ainda não claramente definidas e limitando-se à ação de uns poucos grupos minoritários.

Apesar de algumas resistências, estamos diante do mais evidente fruto do processo de globalização do desenvolvimento econômico. Como bem constata Touraine em sua análise, “o modelo de modernização ocidental consistiu em polarizar a sociedade, acumulando recursos de toda ordem nas mãos de uma elite e definindo negativamente as categorias opostas, representadas como inferiores”⁶⁰.

O planeta conta hoje com uma enorme massa de excluídos – como se fosse um bagaço, ou uma borra - podemos dizer assim ?, que resultou desse processo, sem nenhuma significatividade subjetiva ou social. A constatação de tal fato pode representar um dos maiores desafios somados à nova racionalidade: não apenas muitos empobrecidos, mas o crescente “mundo da insignificância [dos países que passaram] da teoria da dependência à teoria da prescindência”⁶¹ nos novos rostos que vão abaixo da categoria de pobres e excluídos. Os pobres não têm poder de consumo, logo, são descartáveis.

A cultura atual chegou ao impasse: vê, de um lado, a globalização da economia na perspectiva de Davos, que estabelece a interdependência de todos os mercados sem eliminar a dependência dos países periféricos em relação aos países centrais. Na expressão de Agenor Brighenti, “entre opulentos países prestadores, e asfixiados países prestamistas não pára de crescer a brecha entre ricos que não conseguem consumir o que armazenam e a multidão de lázaros que vivem em um nível de pobreza abaixo da subsistência”⁶². Do outro lado, na perspectiva do Fórum Social Mundial, está o crescente movimento da economia solidária, sempre mais consistente, em que cresce a consciência da necessidade de uma ética na economia e iniciativas que apontem para sistemas econômicos alternativos, não buscando apenas um desenvolvimento sustentável mas uma nova concepção da economia e consequentemente das relações de comércio, baseada no uso racional dos recursos, numa outra ética, insistindo que outro mundo é possível.

1.2.3 A busca do sentido e o retorno religioso

O sujeito da nova cultura, assim descrente nas metanarrativas da Modernidade, busca ardentemente o sentido da existência; podemos identificar essa busca, na carência que o

⁶⁰ TOURAINE, 2006, p. 241.

⁶¹ BRIGHENTI, 2004, p. 11.19.

⁶² *Ibid.*, p. 18.

leva explícita ou implicitamente ao fenômeno chamado de retorno do religioso. Tal retorno não significa, necessariamente, um retorno às religiões enquanto instituições: “quando me refiro à experiência religiosa, tenho em mente algo de especificamente diferente do simples fenômeno que hoje parece ocorrer em muitos lugares, do retorno a formas, mais ou menos tradicionais, de religião do tipo *institucional*”⁶³. Na visão de Crespi, tais formas têm a tendência a absolutizar as verdades da fé como fontes de certeza, levando a religião à função principalmente de compensação dos males da existência.

Limitando-nos aqui ao fenômeno sociológico,⁶⁴ constatamos que surgem várias tendências na busca desse sentido no religioso, que vão desde uma *religiosidade cósmica*⁶⁵, ao apego rígido a fórmulas e ritos - como freio às mudanças -, ao mero sentimento religioso do vago, do indefinível, às práticas sincréticas ou exotéricas, orientalistas mais impessoais, como oásis de paz no *stress* e vazio cotidianos. No entanto, na opinião de Franco Crespi, essa corrida a várias formas, mesmo que nem sempre signifique adesão a Igrejas tradicionais, parece ter um caráter comum que é a “busca daquelas certezas que somente a religião do tipo *institucional* parece em condições de oferecer”⁶⁶.

Fala-se muito em retorno religioso. Em seu livro *Credere di Credere, (Acreditar de acreditar)*, Gianni Vattimo considera esse retorno sempre com uma retomada de algo que se perdeu. Ele procura os fatores que poderão causar esse despertar e esse retorno, partindo da própria experiência, alargando depois a visão. Depois de aludir a alguns fatores possíveis, além de abordar a secularização, entre outros, Vattimo parece apontar também para o

⁶³ CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Trad. de Antonio Angonese. Coleção Filosofia e política. Bauru, São Paulo: EDUSC (Editora da Universidade do Sagrado Coração). 1999, p. 9. Grifo do autor.

⁶⁴ “[...] é preciso encarar com ceticismo a equação modernidade/secularização. Se a teoria da secularização se aplica a algum lugar em geral, este lugar deve ser a Europa Ocidental. (Mas, mesmo ali, dever-se-ia perguntar se o recuo institucional das Igrejas deve ser equiparado ao recuo da interpretação religiosa na consciência).[...] a ‘desigrejiação’ não deve ser confundida com perda de religiosidade. Como quer que seja, a teoria convencional da secularização perde rapidamente credibilidade assim que se deixa a Europa Ocidental. Um contratempo especial para esta teoria é a situação da religião nos Estados Unidos. Dificilmente se poderia dizer que a sociedade americana não é moderna; apesar disso, a religião está bem viva e presente nela. E isto tanto em nível institucional quanto na consciência e na conduta de vida de milhões de pessoas. Há poucos indícios de que esta situação sofra mudanças no sentido da tese da secularização[...] O chamado Terceiro Mundo estremece literalmente sob o ímpeto dos movimentos religiosos. O renascimento islâmico é a parte desse fenômeno que mais atenção chama, mas não é de forma nenhuma o único caso. Pode-se observar no mundo inteiro o sucesso do protestantismo evangélico, cujo capítulo mais impressionante é o pentecostalismo. Este novo protestantismo se propaga como fogo no capinzal em grandes regiões da Ásia Oriental Meridional, na África ao sul do Saara e - o que mais admira - em todos os países da América Latina.[...] Talvez o fator mais importante no surgimento de crises de sentido na sociedade e na vida do indivíduo não seja o pretenso secularismo moderno, mas o moderno pluralismo” (BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno**. 2 ed. Trad. de Edgar Orth. Petrópolis: VOZES. 2005, p.48-49).

⁶⁵ Expressão usada por Einstein, para designar o campo religioso, de inspiração oriental, onde os físicos buscam mais dialogar, que não na temática teológica cristã (Cf. De MORI, 2004, p. 9). Grifo do autor.

⁶⁶ CRESPI, 1999, p. 10. Grifo do autor.

problema do sentido, que pode vir a ser perdido com as perdas históricas:”[...] O mesmo fenômeno do retorno da religião na nossa cultura parece hoje ligado à enormidade e aparente insolubilidade, com os instrumentos da razão e da técnica, de muitos problemas que surgiram ultimamente ao homem da modernidade tardia”⁶⁷.

Na análise de Franco Crespi, há uma convergência com Vattimo sobre o real fator que favorece a renovação atual do interesse pela religião; segundo ele,

pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais. Neste contexto, tanto os indivíduos quanto os grupos sociais têm dificuldade para achar *referência de sentido* suficientemente unitárias e coerentes, e por isso são levados a procurar novas formas de integração e de identificação, cuja função é justamente reduzir tal complexidade⁶⁸.

O quadro é desafiador, tanto para o sujeito como para a sociedade. Aqui concordamos com Peter Berger quando afirma:

Quando numa sociedade ocorrem freqüentes crises subjetivas e intersubjetivas de sentido, de modo a se tornarem um problema social em geral, não devemos procurar as causas no sujeito em si nem na suposta intersubjetividade da vida humana. O mais provável é que as causas estejam na própria estrutura social⁶⁹.

Para uma época de inúmeras incertezas, inúmeras fontes de sentido, se bem fortemente relativizadas. Assistimos a uma contínua decomposição e recomposição do social, do subjetivo, perguntando-nos a todo momento:

Já não cremos mais no progresso; estamos angustiados pela decomposição das cidades e das zonas rurais, pela violência social como também pelas guerras santas. Isso não nos condena a um pessimismo agradável demais de viver para a maior parte dos membros das classes médias nesta ou naquela parte do mundo, mas nos leva a fazer uma pergunta: donde virá doravante o movimento, qual força deterá a guerra?⁷⁰.

Falando-se na busca de sentido, devemos ter em mente que, mesmo se construído subjetivamente e objetivado intersubjetivamente ele caminha e pressupõe um processo de coesão social pelos padrões de semelhança de sentido através de institucionalizações

⁶⁷ “[...] *Lo stesso fenomeno del ritorno della religione nella nostra cultura sembra oggi legato all’enormità e apparente insolubilità, con gli strumenti della ragione e della tecnica, di molti problemi che si sono posti da ultimo alla tarda modernità [...]*” (VATTIMO, 1998, p. 13). Tradução nossa.

⁶⁸ CRESPI, 2005, p. 9. Destaque nosso.

⁶⁹ BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 31.

⁷⁰ TOURAINE, 2006, p. 23.

mediadoras. Estas favorecem a efetividade desse sentido. Essa “função das instituições está numa relação essencial com o papel do indivíduo como consumidor de sentido, mas também, de caso para caso, produtor de sentido”⁷¹.

Nos dias atuais, mesmo com a segurança nas conquistas tecnológicas, se vai difundindo sempre mais a percepção de que o progresso é insuficiente para fundamentar, de modo consistente, as identidades, individuais ou coletivas, e fornecer respostas adequadas às exigências vitais relativas ao sentido da vida e às orientações valorativas das ações⁷². Diante desta posição podemos mesmo deduzir que, se a crise de sentido no mundo atual surge dos processos de modernização, pluralização e secularização da sociedade, talvez a solução esteja nas instituições intermediárias, que fazem a ponte entre o indivíduo e o macro-sistema social, auxiliando-o a reencontrar-se redescobrimdo o sentido da existência. Como se pode perceber, com a Modernidade passou-se da legítima autonomia da razão diante da fé a uma radical separação que vai desembocando também num relativismo ético. Do subjetivismo moral na vida privada é fácil passar-se também à ausência de uma ética pública. Por outro lado, o tema da ética na atualidade voltou com força na esteira da irrupção do religioso, no seio da sociedade em crescente processo de consciência dos deveres e direitos humanos, como da secularização e de maior consciência ecológica.

Que ética? Que moral? Qual o critério da busca da verdade e do comportamento ético? Um desses critérios parece surgir da própria pessoa, que não mais aceitando limites e disciplina, admite como valorização fundamental da subjetividade, a convivência irrestrita com tudo aquilo que suscita um sentimento de agrado ou de prazer e de consumo. Essa nova categoria fundamental na vida pessoal e social, a emotividade, emerge como critério não só de verdade, mas serve, também para qualificar a moralidade dos atos, concedendo à consciência do indivíduo o privilégio de fixar, de modo autônomo, os critérios de bem e de mal, e agir em consequência. É uma ética individualista, subjetiva, uma vez que cada um se encontra diante de sua verdade. Nessa ordem de coisas, a verdade passa por critérios puramente subjetivos.

Como afirma Agenor Brighenti, em alguns espaços de diálogo e de buscas, as religiões se têm tornado um possível horizonte comum de uma ética da vida, embora toma-se distância das matrizes ocidentais e volta-se para experiências alternativas⁷³; Caminha-se para um subjetivismo tal, que pode ser interpretado como expressão do vazio existencial de nosso tempo.

⁷¹ BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 23.

⁷² Cf. CRESPI, 2005, p. 12.

⁷³ Cf. BRIGHENTI, 2004, p. 20-21.

Estaria realmente na busca da religiosidade, a porta de acesso à plausibilidade do ser humano atual?

Discorrendo sobre a experiência religiosa, Franco Crespi coloca-a inicialmente como uma busca de algo que, até certo ponto, se revela ou não; busca em si, limitada⁷⁴. Faz a distinção entre o ser ou o não ser de uma experiência religiosa: ela não o é, de tipo prevalentemente cognitivo já que se tem a consciência de que a verdade absoluta extrapola os limites de um único depositário; por isso mesmo, a experiência religiosa é um convite e não uma imposição; ela não é consoladora e certificante, uma vez que não exclui a possibilidade de erro e de fracasso final da esperança da redenção; ela é passível de desestabilização, da oscilação entre a esperança e o desespero; a experiência religiosa não é prevalentemente social. Embora condicionada social e culturalmente ao desenvolvimento intersubjetivo,⁷⁵ ela é, antes de tudo, uma elaboração pessoal, acontecida na solidão e singularidade do sujeito, condição para uma maior interação subjetiva.

Crespi apresenta em seguida, algumas interpretações recentes da experiência religiosa, que aqui apenas citamos, sugerindo um ulterior aprofundamento: a de Vicente Vitiello, permeada de negatividade filosófica diante do problema do mal e dos limites do pensamento em face do mistério de Deus, fazendo ver como a interpretação da mensagem evangélica não leva necessariamente a um resultado de segurança e consolação. Segundo Vitiello a mensagem de Cristo não foi entendida. O mal não é redimível: o grito – *meu Deus, por que me abandonaste* – é a voz do abandono total e da ausência do Pai⁷⁶. José J. Queiroz no editorial da revista REVER chama atenção sobre o destaque do “Pós-Moderno Vincenzo Vitiello, na obra *Cristianesimo senza redenzione* (Cristianismo sem redenção) e a sua tese de

⁷⁴ “[...] o termo *experiência* deve ser entendido não como referência a um passado assumido como modelo e, menos ainda, como capacidade adquirida a que nos referimos quando falamos de alguém que é *perito* em alguma coisa, mas sim como busca voltada para a elaboração de dimensões próprias da experiência vivencial [...], que no caso específico considerado aqui, tem a ver com a exigência referente ao sentido último da própria existência.[...] Falar de experiência *religiosa*, portanto, significa interrogar-se a respeito da possibilidade de assumir a atitude de quem se dispõe a escutar, a prestar atenção àquilo que, na própria linguagem dos símbolos religiosos, é revelado e, ao mesmo tempo, ocultado” (CRESPI, 2005, p. 49).

⁷⁵ Crespi faz uma distinção, na experiência de cunho social, entre a *instituição* e a *associação*. A primeira – Instituição, organização formal do agir coletivo, seja ela religiosa ou leiga, política, tende a instrumentalizar os indivíduos a antepor os interesses da instituição, aos interesses pessoais, correndo o risco de, com o tempo, substituir a finalidade inicial pela lógica auto-referencial; a segunda, a Associação - mesmo perseguindo a própria finalidade eleita como meta comum, prioriza a autonomia dos membros e o desenvolvimento de suas potencialidades. Esse é, segundo o autor, o tipo ideal de agregação em que pode se desenvolver a valência social da experiência religiosa (Cf. *Ibid.*, p. 52).

⁷⁶ Cf. CRESPI, 2005, p. 53-55.

que o mal do mundo não é redimível, o Cristianismo coloca o finito no coração do infinito e Cristo simboliza a experiência da infinita ausência do infinito”⁷⁷.

Uma outra interpretação é a de Sérgio Quinzio. Apesar de retratar também o caráter trágico da dor e do mal, mantém aberta a esperança da redenção. Ele vê a experiência de fé como um risco para sustentar uma referência de sentido, até quanto se possa, numa época caracterizada pelo esquecimento de Deus. Mas é nessa semelhança de crucificação na história que a fé se identifica com a experiência de Cristo. Na oscilação entre esperança e desespero a fé seria “o sim que o homem diz ao silêncio de Deus”⁷⁸. Na opinião de Crespi, Quinzio vê que “a experiência moderna da crise da religião, bem como o niilismo em que desembocou o processo de secularização, constituem uma possibilidade de aproximação ao significado mais profundo da encarnação e morte de Cristo e da tragédia existencial. Por isso é somente na nossa época que a fé é purificada de qualquer fácil segurança”⁷⁹. Podemos encontrar aí a identificação com a visão *kenótica* da encarnação.

Por fim, a terceira interpretação, de Gianni Vattimo. Na primeira, não há redenção, pela impossibilidade de fusão entre o infinito e finito; a segunda, mesmo vendo paradoxo entre a realidade histórica e a promessa divina, revela esperança na redenção. Em oposição a estas duas interpretações está Vattimo, encontrando uma convergência substancial entre o fim da metafísica e a doutrina cristã da *Kenosis* de Deus. A hipótese de Vattimo é que, pela vocação niilista do ser (referência a Heidegger), o seu estágio de enfraquecimento atual, (*pensamento frágil*), caráter constitutivo do ser, coincide com o aumento da consciência e com o fim da metafísica. Assim, o ser tende a se revelar através do enfraquecimento, o que se aproxima da revelação da encarnação do filho de Deus.⁸⁰ Nessa ótica, “com base neste pressuposto, o processo de secularização que caracteriza a época moderna, pode ser visto como um desenvolvimento positivo do cristianismo na história”.⁸¹ É uma experiência de fé para além da metafísica, tendo por base a *kenosis* decorrente do pensamento da *moral fraca*, características da Encarnação de Jesus.

Estamos evidentemente diante de um grande paradoxo, como o é, em linhas gerais, o complexo das teorias e posicionamentos da chamada cultura pós-moderna. Imaginemos

⁷⁷ QUEIROZ, José J. Modernidade, Pós-Modernidade e Religião. Editorial. **Revista REVER – Revista de Estudos da Religião**. PUC, São Paulo, n. 2, ano 6, 2006, p. 5. Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/editoria.htm>. Acesso em: 5/10/06.

⁷⁸ CRESPI, 2005, p. 58.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 57-58.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 58-59. Grifo do autor.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

como se o sujeito pós-moderno se surpreendesse saturado por tantas verdades que ele descobre infundadas, e sentindo-se sem chão, busca ardentemente se ancorar em outras tantas oportunidades que se lhes apresentam como certezas das quais necessita para sobreviver; mas ao mesmo tempo as repudia, justamente pelo fato de se apresentarem como certezas, ou resquícios daquelas nas quais já não acredita. Uma delas é a religião. Na análise de Carlos Mendoza, essa “postura atéia afirma, de maneira radical, a autonomia do mundo e a emancipação do ser humano de qualquer tutela externa, chame-se religião, estado ou mercado”.⁸²

Mas, que religião, em que condições? E Mendonza explica: “Não se trata de uma negação da divindade enquanto mistério do real, senão de suas representações com pretensões de absoluto, tanto no âmbito da verdade como do sentido e da moral”⁸³.

Ora, nessa busca de sentido, não sabendo mesmo o que deseja e onde encontrar aquilo que deseja, essa cultura pós-moderna procura a religião, mas ao mesmo tempo a repudia, enquanto possível representação de “verdades absolutas e fontes de certeza”,⁸⁴ nessa indefinida dança entre carência, liberdade, resistência e necessidade de auto-afirmação e de sentido. Movemo-nos ainda no paradoxo⁸⁵.

A questão da religião, portanto, tem preocupado notáveis filósofos e sociólogos, pensadores pós-modernos, especialmente nas instâncias de reflexão e pesquisa na cultura ocidental. Questão ampla que extrapola contudo os limites dessa reflexão.

Ainda com relação a esse fenômeno, entre os muitos escritos que se têm produzido a respeito, façamos aqui uma aproximação a uma experiência emblemática de um seletivo grupo de pensadores dentre os maiores expoentes europeus na atualidade.

⁸² “*Tal postura atea afirma, de manera radical, la autonomia del mundo y la emancipación del ser humano de cualquier tutela externa, llámese religión, estado o mercado*” (MENDOZA, Carlos Alvarez. **La experiência de lo sagrado em el mundo posmoderno**. Recife: UNICAP. XII Semana de Teologia: Crise e renovação da pertença religiosa no mundo atual. 12 de maio 2006, p. 3. Apostila). Tradução nossa.

⁸³ “*No se trata de una negación de la divinidad em cuanto mistero de lo real, sino de sus representaciones com pretenciones de absoluto, tanto em el ámbito de la verdad como del sentido y de la moral*” (Ibid., p. 3). Tradução nossa.

⁸⁴ CRESPI, 2005, p. 9.

⁸⁵ Observar as relações entre pluralismo e relativismo no âmbito religioso como características fortes da Pós-Modernidade, refletir o dado religioso num momento de extrema relativização de valores em todos os setores é o que se propõe o grupo de pesquisa *O mundo religioso e a Pós-Modernidade, da Associação Brasileira de História das Religiões*. Segundo o coordenador, professor José Maria da Silva, devido à grande paixão que o tema desperta atualmente, o número de membros aumenta a cada congresso. Constatam os pesquisadores que “as grandes explicações e certezas com pretensões de abarcar a todos cedem paulatinamente lugar, não sem reações e fundamentalismos, a uma pluralidade de efêmeras tentativas explicativas. Compreende-se que todo ponto de vista é a vista de um ponto”, afirma a linha das discussões (Cf. QUEIROZ, 2006, p. 6).

O livro - *A Religião* – sob a organização de Jacques Derrida e Gianni Vattimo é fruto do conhecido *Seminário de Capri*, encontro reservado entre os 7 sábios, por dois dias, em 1994.⁸⁶ Integrando o grupo daqueles que se interessam na desconstrução pós-moderna em curso, discutem especialmente sob o ângulo filosófico-cultural a temática da religião, sempre recorrente na mente e no sentir humanos em todos os tempos, “ essa coisa sem idade, e mundial ou planetária”⁸⁷.

Sob o título de retorno das religiões levantaram o significado da religião e da fé no contexto da atual crise da modernidade ocidental. Já no primeiro texto do livro, que vem intitulado de – *Circunstâncias* -, Vattimo contextualiza o citado evento, e revela a coincidência e harmonia na escolha do tema de argumento: a religião; revela, em consequência, o fim a que se propõem, até com certo temor:

Os tempos certamente mudaram desde que Hegel escrevia que o sentimento fundamental de sua época se expressava por meio da sentença ‘Deus está morto’. Mas o ‘nosso’ tempo (que, como o de Hegel, começa com o nascimento de Cristo) é mesmo tão diferente assim? E este fenômeno que chamamos erroneamente de ‘renascer da religião’(nos parlamentos, no terrorismo e na mídia, mais ainda que nas igrejas, cada vez mais vazias), é mesmo outra coisa que a ‘morte de Deus’? Eis a questão que nos colocamos, sem dúvida como todo mundo hoje em dia, e que submetemos aos amigos e colegas que foram convidados a colaborar conosco ⁸⁸.

Derrida, revela-se logo de início entre a maravilha e o estupor:

Como ‘falar religião’? da religião? Particularmente, da religião, hoje? [...] Quem teria a imprudência de pretender que se trate de um assunto ao mesmo tempo identificável e novo? Quem teria a presunção de adequar-lhe alguns aforismos? Para atribuir-se a coragem, a arrogância ou a serenidade necessárias, talvez, então, seja preciso fingir por um instante, fazer abstração, abstração de tudo ou de quase tudo, uma certa abstração. Talvez seja necessário apostar na mais concreta e mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações [...] Como improvisar e se deixar surpreender ao falar disso? Como não temer e não tremer diante da imensidão abissal desse tema ? ⁸⁹.

Discorrem eles sobre uma primeira pergunta, nascida quase como pretexto: “será que se pode dissociar um discurso sobre a religião de um discurso sobre a salvação, isto é,

⁸⁶ Cf. Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Eugenio Trias, Aldo Gargani, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris, Hans-George Gadamer. (DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs) *et al.* **A Religião**: O seminário de Capri. Revisão e Trad. de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Editora Estação Liberdade Ltda. 2004, p.7).

⁸⁷ VATTIMO, 2004, p.14.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁹ DERRIDA, 2004, p. 11.19.

sobre o são, o santo, o sagrado, o salvo, o indene, o imune ([...] e seus supostos equivalentes em grande número de idiomas)?”⁹⁰.

Vattimo por sua vez afirma: “Diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo⁹¹; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno”. E ele mesmo justifica esse retorno:

Em nossas condições de existência (Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno. É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reparação de algo que fora removido, a revelação do que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e conseqüente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença”⁹².

Vattimo aponta as causas dessa postura desse mundo pluricultural, globalizado, na busca da religião:

De um lado, com presença mais patente na cultura comum, o retorno do religioso (como exigência, como nova vitalidade de Igrejas, seitas, como busca de doutrinas e práticas outras – a ‘moda’ das religiões orientais, etc.) é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é o da perda do sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo [...] mesmo aquela forma de retorno do religioso que se expressa na busca e afirmação das identidades locais, étnicas, tribais – amiúde de modo violento – pode ser remetida na maior parte dos casos a uma recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência⁹³.

Entre o questionamento, a afirmação e a dúvida, também numa releitura nietzscheana, envolvem, num longo confronto, razão, a metafísica, a religião a tecnociência, chegando a admitir a não necessidade de uma excluir a outra, ou a interação entre os vários seguimentos da questão.

⁹⁰ DERRIDA, 2004, p. 12.

⁹¹ VATTIMO, 2004, p. 91.

⁹² *Ibid.*, p. 91.

⁹³ *Ibid.*, p. 92-03.

Essas amostras do discurso talvez sejam suficientes para fazer-nos perceber a virada cultural que se anuncia; o pensamento filosófico expressa aqui o início de uma crítica à crítica que a razão iluminista, entre pedantismo, totalitarismo e reducionismos, fez à religião por tanto tempo. Para Alain Touraine, “é inaceitável falar de secularização e de desencantamento do mundo, como se assistíssemos, com a modernidade, ao triunfo da razão instrumental, do cálculo e do interesse. Seria mais exato falar de uma interiorização do sujeito que permite ao mundo transcendente entrar no tempo histórico e no espaço institucional. É esta a ambigüidade principal da modernidade”⁹⁴.

1.2.4 A fragmentariedade, fragilidade e deslocamento de identidades

Tenhamos presente, pelo exposto, que, a partir do século XIX, aproximadamente, se foi desenvolvendo principalmente na Europa com repercussões também fora, uma racionalidade científica cujas raízes vêm de longe, produzindo mudanças substanciais, gerando esse novo mundo cultural. Agenor Brighenti afirma que “uma das grandes transformações do mundo atual opera-se no campo da consciência e das cosmovisões”⁹⁵; ele evoca essa passagem de cosmovisões a partir da revolução cultural desencadeada pelo humanismo e pelo renascimento no século XVI, seguida pelo racionalismo, a revolução científica, o empirismo e iluminismo. Foi a passagem de uma consciência teocêntrica a uma consciência antropocêntrica; o princípio antropocêntrico porém, evoluiu de tal forma – com fortes tendências individualistas e relativistas – que chegou a por em risco a vida humana e seus ecossistemas; hoje, alarga-se a consciência antropocêntrica à cosmocêntrica, planetária, descartando-se os metarrelatos, as grandes sínteses do pensamento - inclusive das grandes religiões tradicionais -, considerados alicerçados numa visão demasiada estreita e ultrapassada do mundo⁹⁶.

Olhando-se especificamente para o Cristianismo, vemos que ao longo de dois mil anos a Igreja, como Instituição também sujeita às vicissitudes históricas, tem passado por uma alternância de fases: das perseguições pela resistência frente ao Império Romano, quando o cristianismo revelou sua face profética de emancipação da ordem estabelecida, representando força de mudança, passou à fase da legitimação da ordem, dando-lhe fundamentos sagrados. Foi o longo período de cristandade que, de Constantino, no século III d/C, prevaleceu até à

⁹⁴ TOURAINE, 2006, p. 151.

⁹⁵ BRIGHENTI, 2004, p.16.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

Revolução Francesa, no século XVIII, quando vai explodindo a novidade chamada Modernidade. Tende a aumentar o não compromisso. E a partir daí? A Igreja depara-se atualmente com nova situação, nem de perseguição, pelo profetismo, nem mais de hegemonia na cultura. Segundo Comblin,

para as pessoas acostumadas aos dois modelos históricos conhecidos e claramente identificáveis do passado, esta nova situação parece incompreensível. Ela parece significar exatamente a insignificância da religião. Estaríamos entrando numa sociedade que dispensa a religião como inútil e não perde tempo para combatê-la porque a acha inofensiva⁹⁷.

Naturalmente esta é uma visão generalizada da realidade, se consideramos os numerosos grupos e ilhas de envolvimento e compromisso eclesial. Mas esse traço acentua a cosmovisão pós-moderna, na laicização e emancipação no confronto das verdades e metarrelatos absolutizados. Outrossim, pode parecer um paradoxo com o traço do retorno religioso já apresentado. Convém lembrar que o item citado referia-se à religiosidade e não propriamente a uma religião como crença institucionalizada.

Um dos frutos da Modernidade foi, a partir de então, uma nova racionalidade alicerçada na razão técnico-instrumental que ameaça a vida humana e seus ecossistemas. A velocidade das mudanças e o volume de informações estão afetando a essência humana ocasionando-lhe perplexidade, angústia, um mal-estar existencial. Mas a anulação do humanismo pode estar inevitavelmente associada ao distanciamento da sua essência transcendente. Um dos grandes pensadores da atualidade européia, o já citado filósofo italiano, Gianni Vattimo, falando sobre a atual crise do humanismo, endossa a afirmação corrente de que “Deus morreu, mas o homem não vai muito bem”⁹⁸, e capta a essência do ateísmo contemporâneo, afirmando que

é inegável que subsiste uma conexão entre crise do humanismo e morte de Deus; [...] também se pode aceitar a tese de que o humanismo está em crise porque Deus está morto; isto é, a verdadeira substância da crise do humanismo é a morte de Deus, anunciada não por acaso por Nietzsche, que é também o primeiro pensador radical não-humanista da nossa época⁹⁹.

Com o fim da metafísica, mais uma vez na história o ser humano tenta declarar a morte de Deus e, em consequência, ele próprio vem a se sentir órfão.

⁹⁷ COMBLIN, José. **Um Novo amanhecer na Igreja ?** 2.ed. Petrópolis: VOZES, 2002. p.69.

⁹⁸ VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 1996, p. 17.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 17-18.

As pessoas hoje vacilam em suas convicções, buscam a liberdade, a felicidade, a direção, a plausibilidade, ora pelo influxo dos meios de comunicação, ora sob pressões de grupos progressistas, ora por tendências conservadoras, ora atraídas pelo sagrado (que lhe é imanente), ora sob os ditames da própria subjetividade. Vejamos a seguir, alguns indicadores desse novo desenho cultural.

O ser humano pós-moderno, é o sujeito fragmentado passando por uma crise de identidade,¹⁰⁰ atravessado por vários descentramentos. A partir do final do século XX fala-se muito em crise de identidade do sujeito. Na sociedade moderna, o homem tinha uma identidade bem definida e localizada social e culturalmente. Mas a grande mudança estrutural está fragmentando e deslocando as identidades culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, forneciam sólidas localizações como indivíduos sociais. Se antes essas identidades eram sólidas localizações, nas quais os indivíduos se encaixavam socialmente, hoje elas se encontram com fronteiras menos definidas que provocam no indivíduo uma crise de identidade¹⁰¹.

O que vem a ser, segundo o prisma antropológico de Stuart Hall esse deslocamento ou descentramento do sujeito, que está transformando estruturalmente as sociedades a partir do século XX? Ele concebe essa transição, em três concepções de identidades: o sujeito do iluminismo, que segundo ele, era o sujeito centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo *centro* consistia num núcleo interior que crescia com ele, idêntico a si próprio; a identidade do sujeito sociológico, que aponta para a dimensão interativa; desenvolveu a consciência da não autonomia nem auto-suficiência do sujeito na crescente complexidade do mundo moderno; formava-se na relação, em diálogo contínuo com tudo que lhe mediava os valores, os sentidos, os símbolos, a cultura; Afirma porém o autor citado, que é exatamente este estado de coisas que está mudando; o sujeito está se tornando fragmentado, composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. É esse processo que produz o sujeito pós-moderno, aquele que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. Sua identidade é uma celebração móvel, transformada continuamente; são identidades “diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro

¹⁰⁰ Cf. HALL, 2005, p.7.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 9

de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas”¹⁰².

Por outro lado, a modernidade tardia não se limita a esta visão de mudança rápida e desintegração de identidades. Stuart Hall chama atenção sobre a forma altamente reflexiva de vida, com a permanente análise e reformulação das práticas sociais; as sociedades da modernidade tardia são caracterizadas pela diferença; seus diferentes elementos podem atingir certa articulação em algumas circunstâncias, embora conservem uma estrutura sempre aberta. Isso traria características positivas, pois, ao desarticular identidades do passado, abre possibilidades a novas articulações ¹⁰³.

Em parcial sintonia com estes princípios sobre a fragmentariedade do sujeito, está Alain Touraine, ao afirmar que, fragmentarizando-se em múltiplas realidades, um desses fragmentos revela um eu fragilizado, mutante, ao sabor da mídia, da cultura de massa, e assim ele não “passa de uma tela sobre a qual se projetam desejos, necessidades, mundos imaginários fabricados pelas novas indústrias da comunicação” ¹⁰⁴; Touraine faz porém uma ressalva, - no que diverge um pouco de outros autores -: para ele o sujeito é aquele que se define em

sua resistência ao mundo impessoal do consumo ou ao da violência e da guerra. Somos continuamente desintegrados, fragmentados e seduzidos, passando de uma situação a outra, de uns estímulos a outros. Perdemos-nos na multidão de nossas situações, de nossas reações, de nossas emoções e de nossos pensamentos. O sujeito é um chamamento a si mesmo, uma vontade de retorno a si mesmo, em sentido contrário à vida ordinária [...]; o sujeito se forma na vontade de escapar às forças, às regras, aos poderes que nos impedem de sermos nós mesmos, que procuram reduzir-nos ao estado de componente de seu sistema e de seu controle sobre a atividade, as intenções e as interações de todos ¹⁰⁵.

Esse processo do deslocamento de identidades porém, não se resume ao sujeito. Algo semelhante acontece também com as culturas nacionais que, uma vez centradas, coerentes e inteiras, estão sendo também agora deslocadas pelo processo de globalização, sobre o que falamos anteriormente.

¹⁰² HALL, 2005, p. 13.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁰⁴ TOURAINE, 2006, p. 120.119.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 120.119.

Fechando a reflexão desta etapa, recordemos ainda uma vez que o projeto da Modernidade ainda não acabou e a Pós-Modernidade ainda não terminou de nascer...¹⁰⁶ Como bem afirma Agenor Brighenti,

apresenta-se o desafio de uma ‘sobre-Modernidade’ em que a *Primeira Ilustração* (emancipação do sujeito individual e da razão subjetiva) e a *Segunda Ilustração* (emancipação dos sujeitos sociais e da razão prática) parecem dever completarem-se por uma *Terceira Ilustração* – a emancipação da alteridade como gratuidade ou da razão comunicacional. Enfim, aparece a séria tematização do ‘outro’ como horizonte de sentido, caminho para o ‘grande Outro’ (Emmanuel Levinas), o Absoluto, a verdadeira instância da ética (Ludwig Wittgenstein), ausente nas principais esferas da vida social atual¹⁰⁷.

Podemos concluir que a cultura atual traz uma explosão de novas questões, de novas dimensões da realidade, acarretando ao ser humano a sucessiva mudança de paradigmas e a tentação do ceticismo com relação ao próprio conhecimento humano da verdade. Mesmo assim temos hoje uma consciência talvez inédita da historicidade da existência humana, com suas perdas, e com suas conquistas, embora correndo o risco, que é inerente à condição humana, de não termos completo domínio da realidade, de não conhecê-la suficientemente, o que pode gerar angústia e desencanto. Mesmo que tal situação prive, por um lado, nossos contemporâneos das orientações seguras do passado, - quando então se dispunha de uma visão hegemônica que ditava o referencial teórico e os padrões de comportamento -, ela fortalece a pessoa como indivíduo e enaltece a subjetividade. O novo sujeito virá a construir sua biografia a partir de elementos por ele próprio escolhidos. Cada um pode estruturar sua vida não mais a partir de um único olhar, mas com olhares sob múltiplos ângulos; neste universo diversificado, encontrar sua ilha de sentido, ser autor de sua própria existência, e na interatividade social ressignificar a subjetividade somando-a à alteridade ...

¹⁰⁶ No debate atual sobre a crise à Modernidade, “pelo menos três posturas antagônicas parecem encarnar três hermenêuticas opostas e que já se perfilam em projetos históricos diferentes: a crítica à Modernidade entendida como *antiModernidade*, advogando um retorno à pré-Modernidade; a crítica à Modernidade como *pós-Modernidade*, materializada num movimento de desconstrução da razão científico-técnica e desembocando numa espécie de niilismo; e a crítica à Modernidade assumida como *sobreModernidade*, num projeto de reimpostação e complementarização da razão ilustrada” (BRIGHENTI, 2004, p. 46).

¹⁰⁷ BRIGNENTI, 2006, p. 52.

2 AS CONFERÊNCIAS DO CELAM DIANTE DOS DESAFIOS DA CULTURA CONTEMPORÂNEA À LUZ DO VATICANO II

2.1 Recortes da cultura latino-americana e caribenha aos influxos da Pós-Modernidade

A fim de melhor situarmos as reflexões de Aparecida selecionadas para esta pesquisa, levantamos aqui alguns elementos característicos dessa cultura; recordemos alguns recortes do contexto latino-americano nessa cultura pós-moderna, como o chão sobre o qual a V Conferência concretizou sua análise, no intuito de iluminá-lo com suas decisões.

Somos na América Latina e no Caribe, diferentes povos; uma só cultura? Podemos identificar um processo único, cultural ou religioso nos países da América Latina e no Caribe?

Considerando-se a multiplicidade de povos, regiões, situações, histórias particulares e influências, enfim, a grande complexidade latino-americana, não parece simples colher uma caracterização única do processo de transformações culturais, e classificar grupos, fenômenos em estereótipos mais o menos definidos. As mudanças, os fenômenos econômicos e problemas políticos se entrecruzam; os processos sociais causam impacto nos costumes, a força midiática cria imaginários confusos, sem definição, sem contornos delineados.

Esse étnos característico de cada povo é uma coisa só com a sua cultura. No seu modo de ser concreto, nas suas expressões, as pessoas vão elaborando e definindo uma identidade própria. De fato, “a subjetividade das nações tem sua origem nas pessoas, em sua maneira de assumir a própria humanidade e na projeção cultural que conseguem através de símbolos, gestos, linguagem, afetos, instituições etc.”¹⁰⁸. Sabemos que, em contrapartida, a cultura é também a matriz que nutre as pessoas, que nutre a mestiçagem étnica, social e religiosa do povo. Na análise de Wilfrido Perea

a América Latina e o Caribe constituem uma região que, apesar de possuir traços geopolíticos, étnicos, históricos, sócio-econômicos e culturais comuns, não pode ser considerada como uma região homogênea.[...] A região reflete, mesmo na atualidade, a luta que se deu entre as principais potências ocidentais para aumentar os próprios domínios durante as épocas da conquista e da colônia, assim como as lutas para se constituir em países independentes¹⁰⁹.

¹⁰⁸ GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 10.

¹⁰⁹ PEREA, Wilfrido. Panorama político e do estado de direito na América Latina, *In: CELAM. América latina: sociedades em mudança*: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2005, p.61.

Não obstante as peculiaridades consideradas anteriormente, a cultura ou, se preferirmos, as culturas latino-americanas, mesmo se diversificadas, no hibridismo com o elemento europeu, o indígena e o negro, têm algo muito forte que as caracteriza e as unifica, uma espécie de substrato comum, uma espécie de desdobramento de identidades que as unifica na diversidade própria e ao mesmo tempo as diferencia da cultura européia.

Vejamos, a seguir, alguns informes característicos dessa cultura latino-americana em bloco, terreno disponível onde o modernismo europeu veio plantar suas sementes, sem contudo atingir uma safra tão prometedora.

Na visão de Pedro Javier González, entre outros, a América Latina ainda não atingiu o patamar satisfatório para responder aos seus problemas econômicos e sociais, nem usufruiu adequadamente das oportunidades de desenvolvimento que surgiram. Gonzalez chama a atenção a que, como resultado do novo modelo de importações, por exemplo, essas economias cresceram, passaram do modelo agrário ao urbano-industrial; em alguns países houve expansão da classe média, mas, não obstante, na segunda metade dos anos 70, esse modelo de crescimento econômico se havia esgotado, caindo num círculo vicioso, pois

dada a incapacidade para produzir internamente a tecnologia e os bens intermediários e de capital requeridos pelo próprio crescimento, o investimento e a expansão do produto pressupunham necessariamente um incremento das importações, de tal sorte que, nos fatos, as economias fechadas da América Latina enfrentavam sistematicamente o fato paradoxal de que seu crescimento vinha acompanhado pelo acúmulo de déficit externo¹¹⁰.

Nessa mesma linha de análise, mesmo sem optarmos por uma visão pessimista, constata-se que os processos de contração econômica, desemprego, pobreza, exclusão social e migrações, somados à instabilidade política e com a decrescente capacidade dos governos para desenvolver políticas sociais sustentáveis e de longo prazo, capazes para superar as discriminações sociais existentes, destacam-se entre os fatores de maior insatisfação e desagregação social.

Concordamos com a visão de Pedro Javier González de que, mesmo sem negar os avanços em matéria de estabilidade, não se pode deixar de mencionar a debilidade estrutural das economias latino-americanas, sobretudo com relação aos fatores que são garantias de um crescimento alto e sustentável, capaz de reverter os enormes atrasos competitivos e sociais

¹¹⁰ GONZÁLEZ, PEDRO JAVIER. Economia e pobreza na América Latina e no Caribe. In: CELAM. **América latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2005, p. 35.

que afligem a região; isto evidencia que o crescimento econômico foi descontínuo e o mercado de trabalho, debilitado. Depois de duas décadas de operação, fica patente que o modelo econômico em vigor não tenha tido resultados tão significativos diante do que deve ser o critério avaliativo de uma economia: melhoramento das condições materiais de vida da população e a atenuação das desigualdades sociais que historicamente têm oprimido a região¹¹¹.

Se olharmos para a dimensão sócio-política e cultural, talvez também não encontremos muito a comemorar. Segundo Wilfrido Perea, foi constatado que "o entusiasmo da chamada onda democrática que a América Latina viveu na década de 90, se transformou em letargia"¹¹². O otimismo pela brecha alcançada diante das ditaduras resultou ultimamente em incertezas e perplexidades diante do futuro; o 11 de Setembro reforçou a demanda de segurança e trouxe mudanças de rumos também na política; níveis de descontentamento social, de pobreza e insegurança pública são traços comuns em toda a América Latina. É ainda Wilfrido Perea que nos apresenta essa fotografia dos encaminhamentos sócio-políticos no sub-continente:

A instauração das democracias com todas as evidentes vantagens que trouxe consigo originou também um desencanto, já que os governos emanados da abertura política não souberam solucionar os problemas ancestrais da desigualdade e da pobreza. O frágil alicerce sobre o qual se assentaram os regimes emergentes democráticos civis é uma causa explicativa dos problemas políticos que se vivem hoje. A reviravolta democrática não contou com uma sociedade civil firme, participativa, organizada e pronta para imprimir seu selo aos processos de transição. Certamente que há matizes, mas a frágil cultura política e a exígua participação cidadã são elementos de peso que gravitam como denominador comum¹¹³.

Somemos a esses dados a fragilidade ou quase ausência ou omissão das lideranças políticas, sinalizando uma forte crise de representatividade. Em linhas gerais os partidos políticos, ao invés de fortalecerem a democracia, parecem impor-lhe barreiras; além disso, parece estar em ascensão um processo de neopopulismo, onde os princípios, a pertença ideológica e os projetos - estes carentes de visão a longo prazo e de estratégias consistentes-

¹¹¹ Cf. GONZÁLEZ, 2005, p. 39.

Do Informe do Secretário Geral da ONU, Kofi Annan, à Assembléia Geral, de 2 de setembro de 2003, pode-se deduzir que a América Latina apresenta níveis de pobreza muito menores do que outras regiões; não obstante, entre 1990 e 1999 a porcentagem da população em situação de pobreza extrema permaneceu praticamente a mesma (11%), (cf. GONZÁLEZ, 2005, p. 40).

¹¹² PEREA, 2005, p. 65.

¹¹³ *Ibid.*, p.66.

são teleguiados pela influência do marketing político, o mais forte cabo eleitoreiro dos governos. Afirma-se que:

em termos gerais, as instituições políticas padecem um processo de erosão e enfraquecimento. O Estado de direito é frágil, e muitos Estados-Nações do continente perderam o monopólio da violência, a mesma que agora é desenvolvida pela guerrilha, pelo crime organizado, ou até por aparatos paramilitares de caráter quase mercenário. Hoje, de maneira preocupante, a violência se reproduz e se estende capilarmente em muitas nações do subcontinente.[...] Não é possível aspirar a conhecer a realidade política do hemisfério sem considerar a maneira como a corrupção se institucionalizou. Nos Informes de Transparência Internacional, muitos dos governos latino-americanos estão tipificados entre os mais corruptos do mundo ¹¹⁴.

Existem, porém, outros sinais que são de alento na estrada. As mudanças que, de certo modo, o desenvolvimento econômico origina não são as únicas que se evidenciam. Existem ainda as mudanças produzidas pelos maiores níveis de educação e acesso à saúde. São os melhores níveis de educação e de salário em segmentos significativos da sociedade que produzem cidadãos mais críticos e, portanto, não coniventes com o sistema. “Em muitos casos, isto se traduz em uma população mais educada e mais frustrada.[...] Os governos hoje em dia são mais investigados por seus povos, porque há mais educação” ¹¹⁵.

De fato, grande parte das conquistas de direitos, maior acesso à saúde, melhor nível de cidadania, mais iniciativas de protestos populares contra a corrupção vêm do maior acesso à educação.

Vai tomando forma na sociedade latino-americana um novo sujeito social - existe na América Latina um sujeito social ativo e cada vez mais amplo: a sociedade civil¹¹⁶. Conceito que distingue um universo amplo de organizações com distinta vocação e atividade, em constante desenvolvimento, interatividade e mutação, ou seja, “o conjunto de organizações que não respondem à lógica do Estado-governo (ONGs), nem à das organizações que realizam atividade econômica segundo o modelo neoliberal”¹¹⁷. No entanto, ainda no parecer de Victor Chávez, essas organizações enfrentam sérias dificuldades, tais

¹¹⁴ PEREA, 2005, p.69.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.75.

¹¹⁶ A taxonomia desses agrupamentos é ampla: desde associações civis ou instituições de assistência privada até fundações ou simples grupos organizados sem personalidade jurídica, mas com enraizamento na localidade (camponeses, operários, sem-terra etc.); outras são integradas por ativistas dos direitos humanos; outras têm fins culturais ou desportivos, e algumas têm suas raízes na pastoral da Igreja católica ou na atividade proselitista de outras denominações religiosas. Há as de caráter filantrópico-assistencial, as dedicadas à promoção humana e aquelas que buscam incidir na mudança de estruturas sociais (estas, bem mais próximas dos partidos políticos (Cf. CHÁVEZ, Jorge Arturo .Dívida externa, comércio internacional e seus desafios éticos *In*: CELAM. **América latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2005, p. 23).

¹¹⁷ CHÁVEZ, 2005, p. 22.

como: a limitação de recursos materiais, a dependência econômica do estrangeiro ou de recursos do Estado, o fatigoso processo para gerar um patrimônio intelectual, inércias, além do risco de se transformarem em fins em si mesmas - *um modus vivendi* -, o que limitaria em muito sua própria ação. Apesar de todos os esforços, esse fenômeno da sociedade civil encontra-se ainda, lamentavelmente, com certa fragmentariedade, instabilidade, e sem o necessário fundamento sólido para agir eficazmente ¹¹⁸.

As organizações civis podem representar a força do povo, dos grupos organizados no empenho conjunto da defesa e promoção dos justos direitos humanos, o que sintoniza com a ótica da solidariedade, da inclusão dos mais carentes de oportunidades, posicionando-se diante de um modelo neoliberal que se impõe por toda parte.

Sob o ângulo da religião, de acordo com Rodrigo Guerra López, a América Latina nasce no meio de tensões de toda espécie, de violências, mas não se pode sociológica e historicamente ignorar que, foi tendo paralelamente início um processo gradual de maior humanização, dando-lhe um perfil diferente, reconhecidamente sob a influência da família, do trabalho e da vida de fé, levando a gestos de solidariedade, especialmente para com os marginalizados. Não só na América Latina surgiram vozes - modernas, mas antiiluministas -, mostrando que outra modernidade seria possível ¹¹⁹. Neste sentido a América Latina poderá ser um campo natural, um solo fértil preparado para a semeadura benéfica que poderá vir diante da Pós-Modernidade, no despertar por outro mundo possível.

Este caminho porém, não foi tão favorecido. A mesma modernidade iluminista importada da Europa por vias diversas, (sociedades de pensamento, lojas maçônicas e até por membros religiosos), trazia também o ideal iluminista do mito do progresso e da racionalidade instrumental a ele relacionada. Enquanto isso, a mesma Europa, berço dessa exportação, entrava num forte processo cultural, social e político de reivindicação de uma autonomia que escanteava a dimensão religiosa como fator alienante, ou quando muito, restrito à esfera particular. A cultura latino-americana se sentiu ameaçada na sua

¹¹⁸ Cf. CHÁVEZ, 2005, p. 31.

¹¹⁹ Pascal, Rosmini, Kierkegaard ou Mounier e ainda Francisco de Vitória, Bartolomeu de Iñas Casas, entre outros defenderam preocupações tipicamente modernas (direitos humanos, o comunitário) mas abertas à transcendência e a reconhecer que o real *se diz de muitos modos*, ou seja, o mundo resiste a ser explicado de maneira racionalista ou empirista, e reclama ser reconhecido e manifestado através de uma racionalidade analógica que reconheça a pessoa como sujeito, com dignidade e aberto à possibilidade de um Mistério que salva (cf. GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 13).

É a argumentação chamada de *Fator C*, pois com C se iniciam as palavras que o descrevem: consciência, comunidade, compartilhar, compromisso, comunicação, camaradagem, companheirismo, concórdia, consumo responsável, capital a serviço da comunidade. Argumentação desenvolvida por Luís Razeto (Chile) para identificar sob que impulso, sob que lógica e direção se move este grupo de pessoas em seus agrupamentos, (Cf. CHAVEZ, 2005, p.26).

originalidade. Logicamente o efeito sociocultural dessa importação foi uma gradual perda de traços característicos de uma identidade cultural que se constituía como própria. Guerra López com isso assinala que esse processo modernizador de natureza iluminista fez violência ao éthos da América Latina na busca do próprio caminho:

O desenvolvimentismo danificou um sem-número de realidades: tradições populares, solidariedades elementares, crenças religiosas, instituições etc., e até questionou a historicidade da própria Igreja e a relevância de sua contribuição social. As conseqüências desses projetos desenvolvimentistas são bem conhecidos: ‘a frágil democracia, a pobreza, a anomia ideológica, a despersonalização, a alienação, a droguização, e o narcotráfico, a apatia e o novo niilismo esteticista, e a multiplicidade de condutas despersonalizantes que habitam os espaços da vida particular e no amplo mundo público, para indicar que a perda de contorno de subjetividade pessoal e social e de sua identidade histórico-cultural é algo mais do que mera hipótese acadêmica’¹²⁰.

Diante deste quadro alguns documentos eclesiais responderam a esses desafios,¹²¹ impulsionando uma ação de recuperação da identidade cristã da cultura latino-americana que ainda tem que ser continuada. É alentador saber que “é fácil constatar que a nossa identidade religiosa e cultural sofreu e está sofrendo erosões importantes. No entanto, um reconhecimento objetivo da situação mundial deve permitir-nos observar que a América Latina ainda conserva reservas importantes na densidade cultural de suas sociedades”¹²².

Constata-se, de fato, que ainda na atualidade, a presença evangelizadora da Igreja, quando se posiciona como experiência de comunhão, de solidariedade e de acompanhamento, oferece um dos poucos espaços nos quais certa maneira não racionalista-iluminista de viver é possível na América Latina: “Com lutas, fracassos e também com êxitos, uma lógica propriamente evangélica continua colocando modos alternativos de viver na América Latina”

¹²³.

¹²⁰ GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 16,

¹²¹ “O primeiro documento que frontalmente respondeu a este desafio foi a *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI. Nela a evangelização da cultura não somente aparece como uma modalidade particular de ação pastoral para a Igreja, mas como uma dimensão constitutiva da própria fé e de sua relação adequada com a razão. Os documentos do CELAM em Puebla, Santo Domingo, o referente *ao Encontro com Jesus Cristo vivo no horizonte do III milênio*, *Plano Global* do CELAM 1999-2003 e o bem recente e inovador: *Os desafios à nova evangelização na América Latina e no Caribe, no contexto da globalização mundial*, Documento de Trabalho do CELAM, 2002, (GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 16).

¹²² *Ibid.*, p. 18.

¹²³ *Ibid.*, p. 18.

2.2 Um breve olhar para o Concílio Vaticano II

Para chegarmos à V Conferência Episcopal, em Aparecida, façamos um breve percurso, a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), evento eclesial da maior significatividade, de magnitude vital para a Igreja acontecido nas últimas décadas, “abalo sísmico na Igreja institucional, rachando ou fazendo ruir muitas de suas construções ancestrais”¹²⁴, tendo sua continuidade, para a Igreja na América Latina, através das quatro Conferências Episcopais que se seguiram.

Sabemos que o Concílio Vaticano II veio com o objetivo de fazer caminhar a Igreja Católica acompanhando um mundo em mudanças, com ares novos, para atingir nova vitalidade. Constituiu-se como um marco na história da Igreja. O então papa João XXIII convocou este Concílio com o propósito claro do *aggiornamento*,¹²⁵ com a intenção pastoral, em seu sentido denso, de proclamar a mensagem de Jesus Cristo para a sociedade, renovando e atualizando a compreensão de si - como Igreja -, as estruturas institucionais e as práticas pastorais da própria Igreja.

Os novos tempos exigiam mesmo que a Igreja, até então mais centralizada e voltada sobre si mesma, alargasse o ângulo de visão, olhasse mais para fora e conhecesse bem a quem dirigia a palavra de Deus. Daí o diálogo com a sociedade, com o mundo da cultura e o da economia, com os outros cristãos e mesmo com os membros de outras religiões. Foi uma época de grandes esperanças, mas, como não poderia deixar de ser, também de tensões, desorientações e perplexidades por parte de muitos católicos. Um acontecimento decisivo, que apesar dos muitos embates, extremismos e reducionismos, ocasionou sem dúvida, muitos ganhos para a nova configuração eclesial nos novos tempos.

À desafiadora questão formulada por Paulo VI aos Padres conciliares: - Igreja, que dizes de ti mesma? - o Concílio apresentou respostas que ainda hoje norteiam a caminhada eclesial. Destacamos a seguir aquelas mais pertinentes ao objetivo de nossa pesquisa: o primado absoluto da Palavra de Deus na Liturgia, na formação do clero e dos fiéis, na produção teológica; a afirmação da base laical da Igreja, povo de Deus, em situação de paridade com a hierarquia - ao menos teoricamente -, o que favoreceu o terreno para o

¹²⁴ LIBÂNIO, João Batista. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano**: do Rio de Janeiro a Aparecida. Coleção Temas da atualidade. São Paulo: PAULUS, 2007, p. 13.

¹²⁵ *Aggiornamento* - vocábulo da língua italiana, que significa atualização, renovação, modernização; foi usado e divulgado amplamente com relação ao Concílio Vaticano II, para expressar a meta a que se propunha o Concílio: atualizar a caminhada da Igreja Católica (sua auto-compreensão, sua ação pastoral, sua relação com a sociedade), através do diálogo com o mundo atual em vertiginosas mudanças culturais.

surgimento das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base – e os novos ministérios leigos; a afirmação colegial da Igreja, como superação à centralização – Roma, diocese, paróquia -, valorizando a Igreja Local, as comunidades; a abertura para o espírito ecumênico e o diálogo inter-religioso: a aspiração ecumênica revelou-se como novo modo de ser Igreja em comunhão, abraçando também as grandes tradições religiosas do mundo, acolhendo também as religiões indígenas e afro-americanas; nesse elenco entram também as disposições ao diálogo com os não crentes, lançando as bases para o humanismo cristão, colocando-se como parceira da sociedade civil na bandeira da defesa dos direitos universais do ser humano; reconhecendo a autonomia das realidades temporais, a emergência da subjetividade, a Igreja confessou a íntima sintonia com os homens e as mulheres contemporâneos; nasceu também a consciência da autonomia e do pluralismo da modernidade, enfraquecendo assim “o sistema de cristandade e da pura ortodoxia em que se impunham as verdades pela força da autoridade”¹²⁶. Numa palavra, segundo Libânio, “o Concílio significou novo paradigma teológico em comparação com a teologia comum pós-tridentina e pré-moderna”¹²⁷.

A recepção e o acolhimento desse importante Concílio Ecumênico na América Latina darão lugar a um realista voltar-se da Igreja para a realidade deste subcontinente, de modo especial no que diz respeito à sua carência maior: as enormes desigualdades sociais, a situação de pobreza, sofrimento e de marginalização social e política levam a Igreja a se posicionar com mais determinação em favor dos mais desprovidos e fracos, dos excluídos da sociedade ¹²⁸.

Através dos documentos: Constituição Dogmática *Lumen gentium* - reflexão sobre a própria Igreja (como *luz dos povos*), e a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* - sobre a relação da Igreja com a sociedade (com suas *alegrias e esperanças*), se atingiu, sem dúvida, uma nova compreensão da Igreja e provocaram-se mudanças concretas na instituição eclesial e em sua ação apostólica.

É evidente que a virada provocada por esse Concílio foi enormemente positiva. Além de levar a Igreja ao diálogo com a sociedade moderna, com outras Igrejas cristãs e com outras religiões, tornou-a também mais autêntica ao fundamentá-la mais no Novo Testamento e na rica eclesiologia da época patrística.

¹²⁶ Cf. LIBANIO, 2007, p.15-18.

¹²⁷ *Ibid.*, p.19.

¹²⁸ Cf. MIRANDA, Mário de França. **Aparecida**: a hora da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006, p.33-35.

2.3 Principais enfoques das três Conferências Episcopais anteriores a Aparecida

As Conferências Episcopais¹²⁹ da Igreja na América Latina e no Caribe, seguindo a dinâmica regular, têm procurado fazer uma releitura do Vaticano II, sua recepção,¹³⁰ buscando uma interpretação e uma aplicabilidade adequada a esta realidade. Na V Conferência há uma nova recepção das conquistas das Conferências anteriores, evocando as grandes intuições desta tradição eclesial latino-americana e caribenha: de *Medellín*, a opção pelos pobres; de *Puebla*, uma evangelização que consista na proclamação da verdade sobre Cristo, a Igreja e o homem, bem como a atenção aos jovens; de *Santo Domingo*, o protagonismo dos leigos e a inculturação do evangelho. Percebe-se que esses dados da reflexão recente da Igreja latino-americana e caribenha estão em sintonia com as grandes inspirações eclesiológicas do Vaticano II, significando a sua inculturação, a sua tradução em contexto latino-americano e caribenho¹³¹.

¹²⁹ A primeira Conferência do Episcopado Latino Americano aconteceu no Rio de JANEIRO, em 1955, precedendo de alguns anos o Concílio Vaticano II. Celebrava-se então, no Rio de Janeiro o Congresso Eucarístico Internacional. Acabara de nascer, em 1952 a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Aproveitando esse duplo fato, o então Papa Pio XII – por meio do Cardeal Piazza, da Sagrada Congregação Consistorial – convocou e presidiu (por 10 dias consecutivos ao congresso) a primeira Conferência Geral do Episcopado da América Latina. A carta de Pio XII enviada ao Cardeal Presidente da Conferência confirma a pauta e revela as preocupações centrais da Igreja; o mais grave, a escassez do clero, e com ela a ignorância religiosa do povo, de onde decorrem tantos outros pontos nevrálgicos a serem trabalhados na época: laicismo, marçõnaria, protestantismo, espiritismo, as transformações sociais advindas com a industrialização, o indiferentismo dos cristãos... Dessa Conferência nasceu o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano (cf. LIBÂNIO, 2007, p. 13-15).

Seguiram-se as demais Conferências: MEDELLIN, Colômbia, 1968; PUEBLA de los Angeles, México, 1979; Sto.DOMINGO, República Dominicana, 1992; APARECIDA, São Paulo, 2007.

¹³⁰ “Quando se fala em grandes intuições eclesiológicas do Vaticano II, propõe-se exercitar o que em eclesiologia chamamos de *recepção* de um concílio. Nenhum concílio - quer da Igreja antiga, quer da Igreja dos tempos posteriores – foi recebido tranqüila e imediatamente por bispos, sacerdotes e fiéis. Basta mencionar o primeiro concílio ecumênico (Nicéia, no ano de 325), cuja doutrina foi assimilada pela Igreja no decurso de muitas décadas. Ora, um concílio com farta documentação como foi o Vaticano II, tendo buscado no tesouro da tradição eclesial diversos dados e conceitos há muito esquecidos, tendo feito propostas inovadoras, não pode ser recebido pela Igreja num tempo relativamente curto. Quarenta e poucos anos são quase nada, em se tratando da recepção de um sínodo ecumênico, sobretudo de um concílio de larga envergadura como foi o Vaticano II.[...] É justo que tenhamos esperado dos Bispos-delegados, reunidos em Aparecida no último mês de maio, o exercício de reler a tradição eclesial consignada no Concílio Vaticano II: a farta documentação eclesiológica desse sínodo – em especial a *Lumen Gentium* – consiste numa bela síntese de eclesiologia, com resgate de notável conteúdo da doutrina eclesiológica dos Padres da Igreja. Trata-se aqui de recolher o magistério do Vaticano II, que, nas suas preocupações em torno à eclesiologia, trouxe à luz do dia uma série de valores eclesiais (e eclesiológicos) que estavam como que soterrados pelo suceder dos séculos, a saber: (a) o caráter sacramental da Igreja, isto é, a Igreja não se confunde com o reino de Deus, mas é sinal eficaz de sua presença, (b) a Igreja entendida como povo de Deus, (c) a colegialidade episcopal, (d) a afirmação da perpétua unidade da Igreja, apesar das divisões históricas do corpo eclesial de Cristo provocadas pelos pecados de seus membros, (e) a afirmação do *sensus fidei*, (f) a abertura ao diálogo com o mundo”, (BARROS, Paulo César. Pastores e fiéis à escuta do Senhor. Episcopado e Igreja Povo de Deus. **Revista Convergência**. Rio de Janeiro: N. 403. Junho 2007, p. 283).

¹³¹ Cf. BARROS, 2007, p. 287-289.

A *Conferência de Medellín* (1968). Situa-se num clima de mudança radical no contexto sociopolítico do mundo, da Igreja, como do continente latino-americano. Implantara-se no continente um capitalismo transnacional, apoiado pela ideologia desenvolvimentista, que produzia, ao invés, maior dependência. No mundo político e cultural brotavam os movimentos populares e estudantis, os sindicatos urbanos e rurais e movimentos revolucionários, a revolução cubana, entre outros. Em reação, organizavam-se a repressão militar e policial, apoiadas pela ideologia da Segurança Nacional. Sucederam-se em alguns países os golpes militares. A pedagogia de Paulo Freire, estimulava a criação de centros de cultura popular e movimentos de educação de base que favoreciam as propostas revolucionárias; foi brotando, na Igreja e na sociedade, todo um despertar de transformação, à luz do Concílio: a mística da Igreja dos pobres (João XXIII, Paulo VI, Bispos de abertura evangélico-social), a Ação Católica, as CEBs., entre outros fatores¹³².

Nesse clima complexo e desafiador, de tensões, os textos de *Medellín* revelam a repercussão do espírito do Concílio no subcontinente. Este desenvolveu temas como justiça social, paz, família, educação e juventude, catequese, liturgia, pastoral popular e das elites, laicato, clero e religiosos. Diante da continuidade à opção pelos pobres não podiam ser esquecidos dois novos desafios: o modelo econômico neoliberal e o fenômeno da globalização. A sensibilidade eclesial pelos pobres consegue uma forte expressão, numa opção corajosa, em todos os campos, no sentido da libertação em relação às estruturas de opressão. A causa dos pobres tornou-se muito presente na pregação e na pastoral da Igreja, incentivando a muitos também a um deslocamento social para uma inserção no meio deles. Na análise de Libânio

Medellín rompeu nitidamente com a teologia apologética e clerical da Conferência do Rio e avançou para além do Concílio Vaticano II, ao interpretar, a partir da categoria socioteológica dos sinais dos tempos, a realidade social e eclesial do continente, especialmente o conflito entre opressão e libertação¹³³.

Deste modo, a evangelização visa também à transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas, através da metodologia do *Ver-julgar-agir*¹³⁴. Também a

¹³² Cf. LIBÂNIO, 2007, p.21-22. “Essa vigorosa agitação intra e extra-eclesial fecundava a teologia e se alimentava dela. Na Europa, elaboraram-se as teologias do mundo, das realidades terrestres, da política, da esperança e da revolução; no coração de Medellín, gestou-se a teologia da libertação [...]” (*Ibid.*, 2007, p.23).

¹³³ LIBÂNIO, 2007, p. 23.

¹³⁴ Ver-Julgar-Agir é o método inovador na pastoral eclesial na América Latina, em sintonia com o espírito do Concílio Vaticano II; amplamente divulgado também em outras áreas humanas e em outras sociedades. Bebeu diretamente nas fontes da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* e na tradição da Ação Católica daquele período.

reflexão teológica posiciona-se diante deste desafio confrontando “a palavra de Deus com a sociedade sofrida da América Latina, dando lugar a uma pluralidade de teologias da libertação”¹³⁵, com grande influxo local e também no exterior.

De Medellín se pode resumir que “a Igreja, como um todo, assumiu uma postura profética nos discursos, práticas, formas institucionais até o martírio. Predominou o aspecto socioestrutural e concentrou-se na libertação dos pobres”¹³⁶.

A *Conferência Geral de Puebla* (1979), dez anos após Medellín, se ressentiu de condicionamentos do contexto político e eclesial. Posicionou-se num ritmo mais lento, face aos regimes de alta repressão, censuras, torturas. O capitalismo transnacional impunha regras à economia, submetendo os países periféricos a dura expropriação. O neoliberalismo anulava as conquistas sociais. Na instância eclesial houve também os impasses da reação às inovações pós-conciliares e ao surto libertador da Igreja latino-americana, por parte de setores conservadores eclesiásticos, também na América Latina. Num clima de suspeita, falava-se em falsa interpretação de Medellín, estigmatizava-se a teologia da libertação de marxismo. O longo documento de Puebla desconheceu a teologia da libertação. Mesmo assim, a ação profética de alguns Bispos, produziu afirmações corajosas mesmo se sem a clareza e o profetismo de Medellín.

Puebla, de certo modo, enfraqueceu a opção pelos pobres e incluiu a opção pelos jovens, chamando a atenção da Igreja para este problema; deslocou o termo libertação para

Processa-se em três momentos: partir do conhecimento da realidade, iluminá-la com os critérios do evangelho e nela, em consonância com esses critérios, passar à ação.

¹³⁵ “Embora plurais e diversas entre si como revelam os estudiosos delas, partem todas da mesma preocupação com o pobre deste subcontinente. A novidade dessa produção teológica original, nascida fora da Europa, embora com suas raízes nas teologias européias presentes em boa parte dos textos conciliares, chamou a atenção do mundo cristão. Como toda novidade, provocou aplausos e protestos, dividiu os ânimos episcopais e produziu debates intra-eclesiais.[...] O mérito de ter lançado um grito de alerta, brotado de dentro de um coração profundamente cristão, como o fez Gustavo Gutiérrez, devia ter sido seguido de uma reflexão que o melhor exprimisse e, sobretudo, o conectasse com outras perspectivas e áreas da fé e da teologia. Assim poderiam ter sido evitadas leituras do povo de Deus, da Igreja popular, da implantação do reino, da religiosidade popular, da causa do engajamento político do cristão, que abriram o flanco a críticas e desacreditaram outras abordagens teológicas em si legítimas. Por outro lado, deve ser registrado que a *opção preferencial pelos pobres* tornou a Igreja Latino-americana mais evangélica, mais despojada, mais próxima aos últimos da sociedade.[...] Quaisquer que sejam os juízos posteriores sobre essa época da Igreja na América Latina devemos reconhecer que sua perspectiva de leitura da revelação cristã é sólida e verdadeira. [...] Fundamental aqui é que o motivo do comportamento de Deus não está nos pobres e excluídos, em suas qualidades e virtudes, mas no próprio Deus. Deus se revela assim, *Deus é assim*. Dessa maneira podemos afirmar que a opção pelos pobres é dado da revelação; é questão de ortodoxia cristã, e atinge sem mais a nossa fé. Daqui se segue uma importante consequência. A opção pelos pobres é, em definitivo, uma opção pelo Deus do Reino, pelo Deus revelado em Jesus Cristo. As demais motivações, provenientes da análise social, da compaixão, da experiência direta, válidas sem dúvida, não chegam ao fundamento último e decisivo. Este é específica e estritamente teológico, porque baseado no modo de agir do próprio Deus. A Igreja fundamentou, portanto, sua opção pelos pobres na opção anterior do próprio Deus” (MIRANDA, 2006, p. 50 – 53).

¹³⁶ LIBÂNIO, 2007, p.25.

evangelização libertadora; o tema da evangelização da cultura começou a crescer em importância, e comunhão e participação tornou-se o eixo estruturante da Igreja¹³⁷.

A Conferência de Puebla produziu contribuições de cunho mais doutrinal, revelando a preocupação com o *conteúdo da evangelização deste subcontinente*, a saber, a verdade revelada sobre Jesus Cristo e a verdade adequada sobre o ser humano. Ofereceu ainda abordagens referentes à evangelização da cultura, à religiosidade popular e à promoção humana. Não faltaram posições de simplificações ou de desvios, “hoje reconhecidos por vários de seus autores, mas que irão desencadear uma reação por parte das autoridades eclesásticas, apontando influências de cunho ideológico ou reduções da verdade da fé¹³⁸”.

Puebla será alvo de viva memória na V Conferência, a qual trará novamente à tona as inquietantes perguntas então refletidas, em confronto com um mundo em aceleradas mudanças, que desembocariam em megatendências no terceiro milênio. É a categoria da continuidade, onde os Bispos fazem memória da temática. Retornarão as perguntas inquietantes a respeito da identidade, vivida no meio de expectativas de pobreza e de avanços científicos e técnicos, assim como de abertura para o mundo, de correntes culturais e de confrontos no campo dos valores, o que os levará a buscar sempre maior clareza, refletindo sobre o complexo e multifacetado fenômeno da globalização, como desafio para a economia, para a vida e para a identidade dos povos latino-americanos.

Em continuidade à reflexão em Puebla, a *IV Conferência em Santo Domingo* (1992) situa-se no clima de memória do descobrimento da América e na expressiva data dos 500 anos do início da evangelização no continente. Reflete um pouco a nova situação sociopolítica e econômica, de reforço ao neoliberalismo, gerando novo tipo de pobreza: desemprego e exclusão, pela centralidade absoluta do mercado, o rompimento das fronteiras comerciais e o enrijecimento das políticas econômicas neoliberais. As mudanças econômicas, atreladas às mudanças culturais, trazem ainda maior relevância à importância do conhecimento em todos os campos: o saber torna-se também condição de inclusão ao mundo real. Por outro lado, pesa ainda mais que em Puebla o clima neoconservador eclesial, no cerceamento das expressões.

¹³⁷ Cf. LIBÂNIO, 2007, 28-30.

¹³⁸ “Ainda hoje não é fácil conciliar o peso das ciências sociais devido à realidade socioeconômica da América Latina, com uma reflexão teológica que respeite o primado da revelação de Deus. O saldo positivo de uma teologia muito próxima à realidade vivida traz o desafio de não deixá-la submissa às categorias sociológicas.[...] De qualquer modo, a preocupação de Roma com o controle da produção teológica e com as pastorais mais comprometidas se mostra seja nos pronunciamentos do magistério, seja na nomeação dos novos bispos” (MIRANDA, 2006, p. 35-36).

Segundo Libânio, em Santo Domingo, houve ruptura com relação a Medellín, “sob dois aspectos fundamentais: metodológico e teológico. Abandonou-se o método VER-JULGAR-AGIR, com conseqüências teóricas e pastorais. E deslocou-se o eixo crítico-social para o cultural, diminuindo o impacto da opção pelos pobres e pela libertação”¹³⁹. Do projeto de criar-se uma única cultura cristã evoluiu-se, ao invés, com lucidez, para a aceitação da pluralidade de culturas, que poderiam ser impregnadas pelos valores cristãos. Surgiu aí um dos pontos fortes de Santo Domingo: a inculturação, com a valorização das culturas afro-ameríndias e da religiosidade popular¹⁴⁰.

Em seu discurso programático João Paulo II proclama a centralidade da pessoa de Jesus Cristo e aponta três objetivos que determinarão os temas principais desse encontro: *a nova evangelização, a promoção humana e a cultura cristã*. Traz o novo não tanto no conteúdo da temática, mas na modalidade, pois diz respeito ao *ardor, aos métodos e à expressão*. Aparecerão questões sobre promoção humana, direitos humanos, ecologia, distribuição da terra, empobrecimento, trabalho, mobilidade humana, democracia, economia e integração latino-americana. Os Bispos ratificam, nessa Conferência, a aprovação às comunidades eclesiais de base - conquista de Puebla -, bem como o incentivo para que sejam multiplicadas, embora não falte a alusão a uma manipulação ideológica e política¹⁴¹.

2.4 Na ótica de Aparecida (2007) V CELAM

Como nas demais Conferências, a V CELAM, em Aparecida, se inaugurou com a presença do Papa, e se realizou no contexto imediatamente anterior à sua viagem apostólica ao Brasil; aliás, esta foi ocasionada por aquela. Na visita, o Papa Bento XVI prioriza o contato com os jovens, com o povo e com o episcopado. Seus discursos sinalizaram fortes reflexos na Conferência. Esta, mesmo com limites, exercitou a colegialidade dos Bispos do continente, sua legítima autonomia e liberdade pessoal e colegiada, chegando a produzir um texto “mais pastoral e orientador que dogmático e preceptivo”¹⁴².

¹³⁹ LIBÂNIO, 2007, p. 32.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 32-34.

¹⁴¹ “Deve-se lamentar, entretanto, que essa modalidade de configuração eclesial, nascida na América Latina e que consegue de modo tão feliz vivenciar uma autêntica comunidade de cristãos, não tenha recebido a devida valorização por parte de muitos, talvez pelo clima polêmico daqueles dias, embora o modelo tenha sido exportado para outros países do hemisfério Sul e até tenha influenciado grupos eclesiais em nações do Primeiro Mundo” (*Ibid*, 2006, p.36).

¹⁴² LIBÂNIO, 2007, p. 94.

A temática da V Conferência constituiu-se basicamente em dois blocos: a realidade social, eclesial e o discipulado e missionariedade, detalhados em reflexões sob temas vários, confluindo todos à vida: mudança de época, situação sócio-cultural, globalização e economia, pobres e excluídos, situação política, ecologia, culturas indígena e afro-descendentes, diálogo ecumênico e inter-religioso, formação permanente, comunidades e família, jovens e educação, meios de comunicação social, pastoral urbana e da cultura, estrutura e presença eclesial, como temas catalizadores. O eixo central da reflexão foi o discipulado e a missão diante do desafio da evangelização no tempo presente como ponte para reafirmar a identidade católica historicamente construída no continente.

Não temos intenção, aqui, de deter-nos sobre a vasta temática de Aparecida, mas priorizar aqueles pontos mais afinados com os objetivos desta pesquisa, ou seja, aqueles que mais apontam para a cultura contemporânea, - cujos traços centrais foram levantados anteriormente - refletindo-a e oferecendo a ela suas orientações. Esses traços da cultura nem sempre aparecem aqui necessariamente na mesma seqüência em que foram levantados no primeiro bloco, uma vez que, pela correlação do conteúdo, o próprio documento, quando a eles se refere, aborda-os, ora aglutinando-os, ora especificando-os.

A Conferência revela, já nos inícios do documento, com claro realismo, sua consciência acerca da nova situação cultural de contrastes entre luzes e sombras, de grandes mudanças, de turbulências, dos grandes desafios, mas que diante da qual não pode recuar numa atitude de fechamento:

Nossa reflexão a respeito do caminho das Igrejas da América Latina e do Caribe tem lugar em meio a luzes e sombras de nosso tempo. Afligem-nos, mas não nos confundem, as grandes mudanças que experimentamos.[...] No clima cultural relativista que nos circunda se faz sempre mais importante e urgente enraizar e fazer amadurecer em todo o corpo eclesial a certeza de que Cristo, o Deus de rosto humano, é nosso verdadeiro e único salvador.[...] Como pastores da Igreja, estamos conscientes de que, 'depois da IV Conferência Geral, em Santo Domingo, muitas coisas mudaram na sociedade. A Igreja, que participa dos gozos e esperanças, das tristezas e alegrias de seus filhos, quer caminhar ao seu lado, neste período de tantos desafios, para infundir-lhes sempre esperança e consolo'(BENTO XVI). Assim ocorre também a nós olhar a realidade de nossos povos e de nossa Igreja, com seus valores, suas limitações, suas angústias e esperanças [...]. Com desafios e exigências, abre-se a passagem para um novo período da história, caracterizado pela desordem generalizada que se propaga por novas turbulências sociais e políticas, pela difusão de uma cultura distante e hostil à tradição cristã e pela emergência de variadas ofertas religiosas que tratam de responder, à sua maneira, à sede de Deus que nossos povos manifestam.[...] Ela [a Conferência] não pode fechar-se frente àqueles que só vêem confusão, perigos e ameaças, ou àqueles que pretendem cobrir a variedade e complexidade das situações com uma capa de ideologias gastas

ou de agressões irresponsáveis. Trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história [...] Nossa maior ameaça ‘é o medíocre pragmatismo da vida cotidiana da Igreja, no qual, aparentemente, tudo procede com normalidade, mas na verdade a fé vai se desgastando e degenerando em mesquinhez’. A todos nos toca começar a partir de Cristo [...]’¹⁴³.

O documento da V Conferência centra-se em torno da vida, vista sob múltiplos ângulos, mas que na perspectiva teológica é identificada com Jesus Cristo. É constituído por três partes, - num empenho em resgatar o método Ver-Julgar-Agir - : a primeira, trata da vida dos povos da América Latina, na ótica cristológica, tendo Jesus como fonte; a segunda, trabalha a vida de Cristo no cristão - o ser discípulo missionário - , e a terceira, une as duas partes no enfoque da vida para os povos latino-americanos.¹⁴⁴ O documento apresenta assim uma visão antropológica que tem ao centro as grandes aspirações do ser humano: fraternidade, verdade, justiça, paz... uma visão histórica acerca da vocação à evangelização na América Latina, não ocultando suas sombras e luzes; traz ainda uma visão sociológica com muitos dados da realidade atual, inseridos no fenómeno da globalização, com seus efeitos de marginalização e exclusão; apresenta, como não poderia deixar de ser, um aprofundamento sobre o seguimento de Jesus Cristo nessa cultura pós-moderna à luz do Evangelho e da Doutrina Social da Igreja, e conclui-se priorizando algumas propostas de ação pastoral.

A assembléia analisou a realidade social, econômica, política e cultural do Continente, à luz do Evangelho e identificou ações prioritárias para os próximos anos, destacando-se entre elas, principalmente, o empenho em uma nova missionariedade frente ao êxodo dos fiéis e tantas outras carências da sociedade: “A Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com *fidelidade e audácia* sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais”¹⁴⁵. Segundo Paulo Suess, “o encolhimento do catolicismo no Brasil e, por tabela, na América Latina com a perda de 1% de adeptos a cada ano [...] levou as instâncias responsáveis a escolher o Brasil como país e Aparecida como lugar para a realização desse evento”¹⁴⁶.

Esse contundente tema que ocupou e preocupou a Conferência, o êxodo eclesial, no questionamento ainda de Paulo Suess: “aponta para o excesso ou para a falta de radicalidade

¹⁴³ CELAM, CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. Edições CNBB: Brasília; Paulus; Paulinas: São Paulo, 2007, N.20.22.16.10.11.

¹⁴⁴ LIBANIO, 2007, p. 101-102.

¹⁴⁵ CELAM, 2007, N.11. Grifo nosso.

¹⁴⁶ AMERINDIA (ORG.). SUESS, Paulo. A Missão a serviço do reino. In: **Sinais de esperança**: Reflexão em torno dos temas da Conferência de Aparecida (Coleção Sinais dos tempos). São Paulo: Paulinas, 2007, p.45.

evangélica (cf. Jo 6,67-68)”. E continua, afirmando que “o encolhimento numérico dos fiéis é conseqüência da perda eclesial de ‘atratividade eclesial’”, isto é, “falta de coerência evangélica e de relevância sociopolítica para o mundo dos *pobres-outros*. As perdas estatísticas podem apontar para o espírito da época, que tem dificuldade de assumir compromissos a longo prazo, mas também para a perda de profundidade, racionalidade e credibilidade da nossa presença”¹⁴⁷.

Em seu discurso de abertura da Conferência o Papa Bento XVI, depois de evocar a tradição religiosa dos povos latino-americanos, desde sua origem, lembrou que “na atualidade, essa mesma fé deve enfrentar sérios desafios, pois estão em jogo o desenvolvimento harmônico da sociedade e a identidade católica de seus povos”¹⁴⁸.

No processo regular na tradição da Igreja na América Latina, podemos afirmar que esta V Conferência Geral se celebra em continuidade às outras quatro que a precederam no Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. Há, porém, divergência de autores sobre essa continuidade.¹⁴⁹ Além de resgatar o magistério do Vaticano II, a grande aspiração em torno de Aparecida era mesmo que os bispos-delegados trouxessem à memória de toda a Igreja latino-americana e caribenha o conteúdo doutrinário das três últimas Conferências Gerais do Episcopado latino-americano e caribenho que sucederam ao Concílio. Na análise de Paulo César Barros “em Aparecida, os Bispos não poderiam se furtar a recolher o que nossas comunidades eclesiais têm refletido e vivido nas últimas décadas, de tal modo que nossa Igreja continental se abra ao impulso e às luzes vindas do Alto e assim se deixe animar em sua caminhada”¹⁵⁰.

Diante do fenômeno da *globalização cultural e econômica* – apresentadas no primeiro capítulo – vemos que Aparecida tem a originalidade de deparar-se com esse momento histórico atual, que se apresenta por demais complexo. Afirmou o Papa na sessão inaugural da V Conferência:

¹⁴⁷ AMERINDIA (ORG.), 2007, p.46.

¹⁴⁸ BENTO XVI. **Palavras do Papa BENTO XVI no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 102.

¹⁴⁹ Segundo Libânio, “honestamente não se pode falar de tradição nem de continuidade entre elas. Houve rupturas maiores que continuidade [...] A linguagem eclesiástico-institucional evita o discurso da ruptura. Prefere privilegiar a continuidade, mesmo que essa se mostre num fiozinho mínimo, enquanto o caudal principal se orienta noutra direção. Houve duas grandes rupturas: entre Rio de Janeiro (1955) e Medellín (1968), [naturalmente por causa do evento do Concílio Vaticano II]; e entre Medellín e Santo Domingo (1992), passando pela situação ambivalente e intermediária de Puebla (1979). Aparecida significou também certa ruptura, embora menor, em relação ao que ocorreu em Santo Domingo, (LIBANIO, 2007, p.13).

Para Comblin “essa continuidade com Medellín e Puebla manifesta-se, sobretudo, em dois temas fundamentais: a opção pelos pobres e as comunidades eclesiais de base” (COMBLIN, O projeto de Aparecida. **Revista Vida Pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 49, número 258, jan.-fev. de 2008, p.4.

¹⁵⁰ BARROS, 2007, p. 287.

Depois da IV Conferência Geral, em Santo Domingo, muitas coisas mudaram na sociedade [...] A Igreja [...] quer caminhar ao seu lado neste período de tantos desafios [...]. No mundo de hoje se dá o fenômeno da globalização como um conjunto de relações no âmbito mundial. Ainda que em certos aspectos seja uma conquista da grande família humana e um sinal de sua profunda aspiração à unidade, contudo comporta também a marca dos grandes monopólios e de converter o lucro em valor supremo. Como em todos os campos da atividade humana, a globalização deve reger-se também pela ética, pondo tudo a serviço da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus ¹⁵¹.

No trecho citado, o olhar da Conferência sobre a globalização é de aplauso, vendo-a como conquista da família humana, como aspiração à unidade, mas também é de alerta pelo risco dos monopólios econômicos, lembrando que ela deve reger-se pela ética e estar em função da pessoa humana.

A justa preocupação de Bento XVI na abertura da V Conferência, como um alerta inicial, é naturalmente provocada pela real situação econômica de exclusão de uma maioria empobrecida em nosso sub-continente, fruto do modelo excludente que aí está, e que tem sido apelo permanente ao olhar eclesial. Paulo César Barros reafirma em relação à V Conferência:

Esperava-se dos bispos-delegados em Aparecida sensibilidade diante dos empobrecidos, cujo número em nosso continente tem aumentado, reafirmando, corajosa e coerentemente a opção pelos pobres. Neste particular, não podem ser esquecidos dois novos desafios de hoje: o modelo econômico neoliberal e o fenômeno da globalização. Todavia, este esforço de uma nova recepção do Magistério de Medellín não terá efeito se não se fizerem questionamentos, a partir da própria vida interna da Igreja, sobre as razões sobre as quais esta mesma opção pelos pobres não se fez mais frutífera e conseqüente entre nós [...] ¹⁵².

De fato, a temática da exclusão dos empobrecidos tem sido uma constante nas reflexões eclesiais, especialmente sob o impulso do Vaticano II, mesmo sofrendo oscilações na sua prática pastoral ao longo dos anos. Aparecida retomará com novo vigor essa opção, como veremos adiante. De Medellín a Santo Domingos se repetem palavras de ordem: opção pelos pobres, libertação, partilha, solidariedade.

A Igreja vive essa responsabilidade atualmente em meio aos conflitos estruturalmente produzidos pelo sistema capitalista. Esses conflitos têm o rosto humano concreto das vítimas já identificados em Puebla. Na expressão de Paulo Suess não basta condenar abusos do capitalismo neoliberal ou querer humanizá-lo. Ele representa o confrontado com o anti-reino apresentado na períclope da tentação de Jesus (Lc.4,1s) do pão

¹⁵¹ BENTO XVI, *In*: CELAM, 2007, p. 270.

¹⁵² BARROS, 2007, p. 288.

não partilhado, do poder que não se configura como serviço, do privilégio que favorece a acumulação e do prestígio que busca a ostentação ao invés de favorecer a participação¹⁵³. Ao longo dos caminhos da sua missionariedade, a Igreja não poderia não colocar-se ao lado dessas vítimas excluídas do processo, dos pobres e *dos outros*. De todos os ângulos brotam inseguranças, multiplicam-se as oposições a um modelo econômico excludente em pleno vigor, reações essas justificáveis frente a um processo globalizador que só gera insegurança para os indivíduos e para as famílias.

Podemos constatar no contexto latino-americano o mesmo quadro já analisado no capítulo anterior, fruto da globalização econômica. Na visão de Jorge Arturo Chávez,

no mundo globalizado de começos do século XXI, o comércio é uma das forças mais poderosas que relacionam as vidas de todos. É também uma fonte de geração de riqueza sem precedentes, na qual, no entanto, são deixadas para trás milhões das pessoas mais pobres do mundo. O comércio mundial oferece o potencial de agir com força poderosa para reduzir a pobreza, assim como para conseguir um crescimento econômico, mas esse potencial está sendo desperdiçado. O problema não parece sustentar-se no fato de que o comércio internacional se oponha inerentemente às necessidades e interesses dos pobres, *mas em que as normas que os regem estão elaboradas em favor dos ricos*¹⁵⁴.

Entre aqueles que sofrem exclusão e desrespeito à sua dignidade preocupa à Conferência a situação sócio-econômica da mulher. As pesquisas refletem que os efeitos da pobreza as ameaçam de maneira especial, especialmente as chefes de família, submetidas a dupla jornada de trabalho, a discriminações no mercado de trabalho e nos salários, sendo também limitadas em suas oportunidades de acesso à superação através da educação e da capacitação para uma profissão¹⁵⁵. Percebe-se na Igreja um crescendo nesta atenção à mulher, tanto em seus discursos, pronunciamentos oficiais, como na sua prática pastoral. No documento de Aparecida, 59 parágrafos a nomeiam, e mesmo se, quase sempre é quando se referem ao homem - o que já representa uma conquista - em alguns parágrafos o documento expressa claramente o zelo pela sua emancipação:

Nesta hora da América Latina é imperativo tomar consciência da situação precária que afeta a dignidade de muitas mulheres. Algumas, desde crianças e adolescentes, são submetidas a múltiplas formas de violência dentro e fora de casa: tráfico, violação, escravização e assédio sexual; desigualdades na esfera do trabalho, da política e da economia; exploração publicitária por

¹⁵³ SUESS, *In: AMERINDIA (ORG.)*, 2007, p. 50.

¹⁵⁴ CHAVEZ, 2005, p.53. Grifo do autor.

¹⁵⁵ Cf. GONZÁLEZ, 2005, p. 56.

parte de muitos meios de comunicação social que as tratam como objeto de lucro¹⁵⁶.

Esse desafio será retomado no próximo bloco, revelando uma das tendências para a ação pastoral da Igreja, concedendo também à mulher o reconhecimento entre os *novos atores sociais*, como veremos a seguir.

Reunidos na V Conferência Geral, se por um lado os Bispos reconhecem o caminho de vitalidade cristã percorridos em todos esses séculos de Catolicismo, também, com humildade e realismo, olham para as chagas atuais, identificam vulnerabilidades, ameaças e as perdas.

Frente ao processo de *aggiornamento* - de quase meio século - da Igreja na América Latina, para adequar-se melhor à nova cultura, globalizada, a Igreja Católica vai, como era de se esperar, deparando-se com sempre novos desafios, não somente de natureza interna, mas principalmente com os fortes desafios provindos dos novos tempos, dos impasses da transição cultural Moderna/Pós-Moderna. Tendo presente um pouco da memória desse processo nos últimos séculos apresentada anteriormente, encontramos aí o chão para os encontros e desencontros entre o Catolicismo e a cultura contemporânea.

Na análise de alguns autores a Igreja apresenta-se com novas posturas e disponibilidades ao diálogo com o mundo, renunciando a uma atitude de condenação, *a priori*, daquilo que é diferente do catolicismo.

O Documento de *Aparecida* inicia o cap. II (*Olhar dos discípulos sobre a realidade*) constatando que “os povos da América Latina e do Caribe vivem hoje uma realidade marcada por grandes mudanças que afetam profundamente suas vidas [...]; passa a enumerar vários desafios a serem discernidos e enfrentados “à luz do Espírito Santo” como “sinais dos tempos [...]”¹⁵⁷.

Vejamos algumas dessas preocupações expressas no documento final da Conferência. Já a partir da *Introdução* o documento revela que a assembléia constata a necessidade de uma revitalização cristã, num contexto fortemente atingido pelas transformações culturais, em que se contrapõem caminhos de morte e de vida:

[...] Quando muitos de nossos povos se preparam para celebrar o bicentenário de sua independência, encontramos-nos diante do desafio de revitalizar nosso modo de ser católico e nossas opções pessoais pelo Senhor, para que a fé cristã se enraíze mais profundamente no coração das pessoas e dos povos latino-americanos como acontecimento fundante e encontro

¹⁵⁶ CELAM, 2007, N. 48.

¹⁵⁷ *Ibid.*, N.33.

vivificante com Cristo [...]. Isso requer, a partir de nossa identidade católica, uma evangelização muito mais missionária, em diálogo com todos os cristãos e a serviço de todos os homens. Do contrário, ‘o rico tesouro do Continente Americano...seu patrimônio mais valioso: a fé no Deus de Amor...’ corre o risco de seguir desgastando-se e diluindo-se de maneira crescente em diversos setores da população.[...] Caminhos de morte são os que levam a dilapidar os bens que recebemos de Deus através daqueles que nos precederam na fé. São caminhos que traçam uma cultura sem Deus e sem seus mandamentos ou inclusive contra Deus, animada pelos ídolos do poder, da riqueza e do prazer efêmero, a qual termina sendo uma cultura contra o ser humano e contra o bem dos povos latino-americanos [...].¹⁵⁸

Na visão dos Bispos, uma cultura sem Deus acaba sendo uma cultura contra o ser humano, logo, sem humanismo, onde a vida não consegue ser respeitada e preservada.

Tratamos anteriormente sobre a *fragmentariedade individual e social* – outro forte traço da Pós-Modernidade -. A assembléia em Aparecida toma consciência acerca da realidade social e cultural, segundo ela com fortes tendências relativistas e ressentido da fragilidade constatada:

Também se tornou difícil perceber a unidade de todos os fragmentos dispersos que resultam da informação que reunimos. É freqüente que alguns queiram olhar a realidade unilateralmente a partir da informação econômica, outros a partir da informação política ou científica, outros a partir do entretenimento ou do espetáculo. No entanto, nenhum desses critérios parciais consegue propor-nos um significado coerente para tudo o que existe. Quando as pessoas percebem essa fragmentação e limitação, costumam sentir-se frustradas, ansiosas, angustiadas.[...]. No clima cultural relativista que nos circunda se faz sempre mais importante e urgente enraizar e fazer amadurecer em todo o corpo eclesial a certeza de que Cristo, o Deus de rosto humano, é nosso verdadeiro e único salvador ¹⁵⁹.

Com relação ao forte traço cultural do *retorno ao religioso e da busca do sentido*, falando sobre a identidade religiosa desses povos com ênfase na religiosidade popular, a forte consciência sobre a comum dignidade de filhos de Deus não obstante as diferenças sociais, étnicas ou outras, o documento afirma:

No entanto, devemos admitir que essa preciosa tradição começa a diluir-se. A maioria dos meios de comunicação de massa nos apresentam agora novas imagens, atrativas e cheias de fantasia. [...] Longe de preencher o vazio produzido em nossa consciência pela falta de um sentido unitário da vida, em muitas ocasiões a informação transmitida pelos meios só nos distrai. A falta de informação só se resolve com mais informação [...]. Um dos fatos mais desconcertantes e originais que vivemos no presente: nossas tradições culturais já não se transmitem de uma geração a outra com a mesma fluidez que no passado. Isso afeta, inclusive, esse núcleo mais profundo de cada cultura, constituído pela experiência religiosa, que se torna agora igualmente

¹⁵⁸ CELAM, 2007, N.13.

¹⁵⁹ *Ibid.*, N.20. 22. 36.

difícil de ser transmitido [...] alcançando inclusive a própria família que, como lugar do diálogo e da solidariedade inter-geracional, havia sido um dos veículos mais importantes da transmissão da fé [...] ¹⁶⁰.

A fragmentariedade cultural como ausência de sentido preocupa os Bispos. As múltiplas informações ou a sua ausência, e até a sua unilateralidade mesmo com o apoio de tecnologias mais desenvolvidas, são um sinal de alerta para a assembléia reunida, vendo aí algo gerador de desorientação e fragilidade nas consciências, e um grande risco da perda de valores, inclusive do sentido de Deus, incapazes de satisfazer o desejo de dignidade inscrito no mais profundo do ser humano:

Por isso não basta supor que a mera diversidade de pontos de vista, de opções e, finalmente, de informações, que costuma receber o nome de pluri ou multiculturalidade, resolverá a ausência de um significado unitário para tudo o que existe. A pessoa humana é, em sua própria essência, o lugar da natureza para onde converge a variedade dos significados em uma única vocação de sentido. As pessoas não se assustam com a diversidade. O que de fato as assusta é não conseguirem reunir o conjunto de todos esses significados da realidade em uma compreensão unitária que lhes permita exercer sua liberdade com discernimento e responsabilidade. A pessoa sempre procura a verdade de seu ser, visto que essa verdade ilumina a realidade de tal modo que possa nela se desenvolver com liberdade e alegria, com prazer e esperança ¹⁶¹.

Sabemos que a religiosidade dos povos originários do continente somada à força transformadora da evangelização e da fé católica implantada pelas fortes imigrações do Velho Mundo forjaram os fundamentos das culturas e do pensamento desses povos, um substrato católico e sincrético, inconfundível, até. Todavia, constata-se também que, nos dias atuais, de muitos ângulos da sociedade globalizada, surgem ameaças comprometendo a originalidade desse substrato, enfraquecendo a ação evangelizadora da Igreja e esse patrimônio espiritual e moral do subcontinente. Desse substrato afloram muitas riquezas próprias da identidade desses povos, tais como a religiosidade e piedade popular, a hospitalidade, a solidariedade, o sentido de justiça, a busca pelo sentido da existência, especialmente na visão espiritual e transcendente, o profundo sentido de família e de respeito pelas sãs tradições ¹⁶².

¹⁶⁰ CELAM, 2007, N. 38- 39.

¹⁶¹ *Ibid.*, N. 42.

¹⁶² Em relação à piedade popular desses povos, sabemos que, por um tempo ela foi deixada de lado; veio como herança da piedade medieval da Península Ibérica. Representou uma piedade leiga, devocional, festiva, muitas vezes não aceita pelo clero, expressiva do sofrimento dos mais pobres que não se enquadravam nas normas litúrgicas do Concílio de Trento. Mas teve a força de manter a fé cristã do povo simples durante séculos e ainda hoje atravessa todas as classes sociais também carentes de uma formação religiosa adequada (Cf. MIRANDA, 2006, p.38).

A V Conferência irá se deparar, na nova cultura desses povos de arraigada religiosidade, com um enfraquecimento dos compromissos cristãos, com o crescimento de uma mentalidade que pretende prescindir de Deus dando lugar ao indiferentismo religioso, com um agnosticismo intelectual com tendências a uma emancipação total diante do Criador. Poderá constatar ainda que o surgimento de outras denominações cristãs e a proliferação de inumeráveis confissões religiosas e de seitas deram lugar a um agitado mercado de alternativas religiosas; do mesmo modo cresceu também o sincretismo religioso e moral nos ditames da *New Age*, do orientalismo, dos cultos de religiões afro e de sincretismos com crenças religiosas ancestrais. Deste modo, a V Conferência pode constatar mais fortemente o fracasso da chamada cultura moderna em dar um sentido transcendente à existência, e deverá, a partir de então, enfrentar dificuldades pastorais para sustentar e alimentar a identidade católica dos fiéis, que parecem não estar aptos a posicionar-se diante desse pluralismo religioso, e em risco de perderem sua identidade católica, e até cristã. É a cultura situada nesse tempo concreto, herdeira das vicissitudes da história.

Aparecida deseja resgatar essa riqueza do patrimônio cultural e religioso latino-americano, reconhecer “o papel tão nobre e orientador que a religiosidade popular desempenha [...] não obstante as diferenças sociais, étnicas ou de qualquer outro tipo”¹⁶³.

A respeito dessas perdas, há autores que questionam o processo de evangelização na América Latina:

Será que podemos afirmar terem sido as populações latino-americanas devidamente evangelizadas? Olhando o passado, constatamos uma sociedade marcada pela *crístandade*, mas não propriamente uma sociedade de cristãos conscientes e devidamente formados.[...] Este mesmo fato é constatado pelos historiadores na Europa cristã. E esta lacuna da nossa história repercute negativamente ainda hoje¹⁶⁴.

Por outro lado, se olharmos para a vida prática, ou para a evangelização da cultura, chama-nos a atenção o fato de constatarmos que continua paradoxal a persistência da miséria em um subcontinente formado majoritariamente por cristãos. Alguns autores chegam a afirmar que os projetos modernizadores de natureza racional iluminista fizeram violência ao éthos cultural da América Latina, que buscava lentamente caminhos próprios sob premissas diversas. O desenvolvimentismo danificou um sem-número de realidades: tradições populares, solidariedades elementares, crenças religiosas, instituições, etc. São evidentes as conseqüências nefastas dos projetos desenvolvimentistas na América latina: a pobreza, a

¹⁶³ CELAM, 2007, N. 37.

¹⁶⁴ MIRANDA, 2006, p. 15.

frágil democracia, a anomia ideológica, a despersonalização, a alienação, a droguização e o narcotráfico, a apatia, o novo niilismo entre outros¹⁶⁵ que ainda se constituem em desafios.

Olhando-se para a dimensão política, constata-se, conforme visto na análise da cultura pós-moderna, que, de fato esses povos revelam desconfiança crescente para com as instituições, sobretudo para com aquelas que mais e melhor encarnam o paradigma moderno iluminista: partidos, governos, organismos financeiros internacionais. O documento reconhece o fortalecimento dos regimes democráticos, mas revela uma preocupação com o neopopulismo autoritário. Privilegia uma democracia participativa, propulsora da dignidade humana e aplaude o surgimento de novos atores sociais:

Constatamos um certo progresso democrático [...] no entanto, vemos com preocupação o acelerado avanço de diversas formas de regressão autoritária por via democrática que, em certas ocasiões, resultam em regimes de corte neo-populista [...]; não basta uma democracia puramente formal [...], torna-se facilmente ditadura e termina traindo o povo¹⁶⁶.

Segundo Libânio, “o quadro escuro da política vem da corrupção, da violência, de decisões parlamentares injustas e antiéticas no campo da vida e da liberdade religiosa”¹⁶⁷. De fato, o documento dá seu recado também aos poderes legislativos e executivos em todos os níveis, responsabilizando-os pelo “recrudescimento da corrupção na sociedade e no Estado” alcançando também o sistema judiciário que, “muitas vezes, inclina seu juízo a favor dos poderosos e gera impunidade”, coloca em sério risco a credibilidade das instituições públicas e aumenta a desconfiança do povo¹⁶⁸.

Em sua visita ao Brasil, antes de abrir a V Conferência, falando aos Bispos, Bento XVI admoesta:

Ocorre formar nas classes políticas e empresariais um autêntico espírito de veracidade e de honestidade. Quem assume uma liderança na sociedade deve procurar prever as conseqüências sociais, diretas e indiretas, a curto e a longo prazo, das próprias decisões, agindo segundo critérios de maximização do bem comum, em vez de procurar ganâncias pessoais¹⁶⁹.

Enfim, como fechamento dessas análises, podemos afirmar que “um novo momento de época parece estar surgindo. Velhos problemas parecem ser herdados em novo contexto marcado pela desconfiança, pela emoção, pela opção diante de fragmentos, pela hibridação e por um anseio – pelo que parece, inextinguível – de encontrar fontes de

¹⁶⁵ Cf. GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 16.

¹⁶⁶ CELAM, 2007, N.74.

¹⁶⁷ LIBÂNIO, 2007, p. 113.

¹⁶⁸ CELAM, 2007, N.77

¹⁶⁹ BENTO XVI. 2007, p.58.

significado para a vida pessoal e comunitária em um contexto de múltiplas pobreza cada vez mais amplas¹⁷⁰.

Logo, podemos deduzir que muitos destes desafios são conaturais ao contexto cultural em curso, situado neste delicado e conturbado período de transição cultural de mudanças de paradigmas. Talvez grite mais forte aí a situação de pobreza, que depende, em última análise, do sistema econômico mundial. Diante dessa realidade, a grande discussão do CELAM em Aparecida foi mesmo como dar um rosto humano à globalização, e como globalizar a justiça e a solidariedade.

¹⁷⁰ GUERRA LÓPEZ, 2005, p. 21-22.

3 POSICIONAMENTOS PASTORAIS DE APARECIDA -V CELAM – PARA A CONFIGURAÇÃO CATÓLICA NA CULTURA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA

Chegando a capítulo final, faremos uma aproximação aos posicionamentos essenciais da V Conferência, mais diretamente relacionados aos tópicos levantados como indicadores da cultura pós-moderna em estudo. Estes irão surgindo gradualmente, quase numa seqüência ocasional encaminhada pelos próprios temas, não estanques, posicionando-se como despreziosas respostas àquelas demandas da cultura. Apresentam-se como *posicionamentos pastorais*, sim, pois, como afirmado anteriormente, mais que determinações, o documento apresenta *orientações pastorais*, propostas, aliás, muito bem condensadas nos dezesseis pontos da *Mensagem final* dirigida a todo o povo de Deus.

A V Conferência, no empenho de fidelidade, continuidade e ao mesmo tempo de inovação de respostas aos desafios culturais da atualidade, representará um relançamento da Igreja Católica em terras latino-americanas e caribenhas – naturalmente em dependência das condições favoráveis e posturas assumidas para tal fim; há fôlego para isso: “necessitamos de um novo Pentecostes!”, afirmam os Bispos na conclusão da Conferência¹⁷¹.

Para Comblin, “o projeto da Conferência de Aparecida é ambicioso. Trata-se de nada menos do que uma inversão radical do sistema eclesial. Há séculos a pastoral da Igreja está concentrada na conservação da herança do passado”¹⁷². Do que se depreende do documento final, a Igreja poderá incluir na sua agenda de evangelização metas muito significativas. Seleccionamos aqui – dentre as principais posturas refletidas, consensuadas e priorizadas para o pós-Aparecida – aquelas que nos parecem vir ao encontro dos traços da realidade pós-moderna, - como afirmamos, selecionados e analisados nos primeiros capítulos desta pesquisa -. Principais posicionamentos colhidos: uma maior catolicidade, no sentido de maior abertura à diversidade e disponibilidade ao diálogo numa sociedade globalizada, pluri-cultural, pluri-étnica e pluri-religiosa; maior empenho em evangelizar a globalização, globalizando a solidariedade; a definição de novos contornos da missionariedade, como resposta à demanda do religioso e à busca de sentido; ajustes na configuração eclesial em vista de maior favorecimento da identidade católica na cultura, e ainda: maior acolhida e valorização da força laical, maior atenção aos *emergentes*, na esperança de reafirmar o

¹⁷¹ CELAM, 2007, N.548.

¹⁷² COMBLIN, 2008, p.3.

autêntico protagonismo eclesial do qual já vem procurando ser detentora em terras latino-americanas.

3.1 *Diálogo intercultural numa sociedade globalizada, pluri-cultural, pluri-étnica e pluri-religiosa*

Numa sociedade globalizada, pluri-cultural e pluri-religiosa o Catolicismo poderá posicionar-se numa atitude de sempre maior catolicidade, ou seja: parece crescer mais e mais a imagem de uma Igreja para todos, e com todos: uma ação evangelizadora que vê a pessoa concreta, nas diferentes situações, e lhes anuncia a salvação como libertação integral. Do documento em estudo parece transparecer sempre mais clara para a Igreja, de fato, a consciência da destinação universal da missão, com o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo, sem acepção de pessoas. No capítulo VIII - *Reino de Deus e promoção da dignidade humana* – afirma-se que esse anúncio “alcança todas as dimensões da existência, todas as pessoas, todos os ambientes da convivência e todos os povos”¹⁷³. De fato, “atravessa o documento certa tensão entre a insistência no aspecto ‘católico-romano’ e a percepção de que caminhamos para uma cultura e sociedade holística, global, mundial, ‘católica’ no sentido etimológico de universal”¹⁷⁴.

Em decorrência daí, parece-nos vislumbrar no horizonte o fortalecimento de um catolicismo sempre mais aberto, mais dialogal, mais voltado - por extensão -, a todos aqueles comprometidos com a promoção humana, com os valores, também mais voltado ao cultural, ao campo político, à sociedade civil: um catolicismo mais *social*?. Naturalmente não entendemos aqui um horizontalismo da religião, mas no sentido mesmo da *Gaudium et spes*, interpretado no próprio documento de Aparecida em que “nada do humano pode lhe parecer estranho”¹⁷⁵.

Reforçando o que foi expresso no tópico anterior, a Igreja assume essa postura também em articulação com iniciativas laicas, civis. Parece estar aberta a reconhecer sempre mais a emancipação e o potencial do laicato, e se dispõe a dar a este o necessário suporte nos processos de humanização, apoiando a luta pelos direitos humanos, pela justiça, pela democracia, enfim, por tudo que o responde à dignidade humana.

¹⁷³ CELAM, 2007, N. 180.

¹⁷⁴ LIBANIO, 2007, p. 137.

¹⁷⁵ CELAM, N.180.

Como vimos, é evidente na sociedade o crescimento de uma força que vem da união de forças, perseguindo ideais humanitários, éticos, nem sempre necessariamente motivados e finalizados pela dimensão religiosa. É a força da rede, e das redes de redes... Tal fenômeno vem evoluindo, ganhando espaço, direcionado seja à defesa dos direitos humanos (*diretas, já!, não à ALCA*), seja aos desafios ecológicos, na defesa da natureza, entre outros.

Recordemos aqui, já citada, a organização de fóruns abertos e democráticos, com participação de representantes dos cinco continentes; Porto Alegre é somente um exemplo emblemático, que começa a chamar a atenção dos governos e dos Estados, embora sem compromisso imediato de assumir suas posturas. Segundo Victor Chávez, desde os anos 90 essas organizações começam a ganhar espaço de expressão nas cúpulas mundiais, nas reuniões dos países ricos, sobretudo graças à ênfase midiática que essas cúpulas instrumentalizam, as quais lhes permitem não somente sair do anonimato, mas até mesmo colocar-se no centro da notícia. Para muitos, o caso do Brasil é paradigmático, no sentido de que se percebe o maior desenvolvimento dessa subjetividade de maneira organizada, articulada, denunciante, mas também propositiva. No Brasil como em muitas outras partes, os processos de evangelização da Igreja foram, em grande medida, responsáveis por essa força. Isso pode comprovar a outras sociedades o que o povo é capaz de fazer, o que os excluídos e desencantados pelo sistema dominante podem fazer, quando se organizam e constroem o seu futuro a partir do micro¹⁷⁶.

A abertura para o mundo efetuada pelo Concílio Vaticano II trouxe para dentro da Igreja esse pluralismo e essa diversidade de situações vitais, de desafios existenciais, e de suas correspondentes leituras da realidade, que acabarão por incidir na percepção da fé cristã e em suas práticas. A pluralidade também no interior da própria Igreja é um fato. Ela é a plataforma para o atual discurso sobre a inculturação da fé, sobre a identidade das Igrejas Locais, sobre a maioria do leigo na Igreja, sobre a configuração plural do Cristianismo, bem como do respeito às diversas etnias e aos grupos minoritários da sociedade¹⁷⁷.

O documento de Aparecida considera e elege *os novos atores sociais* aos quais confia um envolvimento protagonista nos destinos da sociedade:

“os indígenas, os afro-americanos, as mulheres, os profissionais, uma extensa classe média, e os setores marginalizados organizados” [estes últimos, mais que destinatários passam ao protagonismo de atores];

¹⁷⁶ Cf. CHÁVEZ, 2005, p. 25-26.

¹⁷⁷ Cf. MIRANDA, 2006, p54.

com esses grupos, “vem se fortalecendo a democracia participativa” [...]; “estão tomando consciência do poder que têm nas mãos e da possibilidade de gerarem mudanças importantes [...] que revertam sua situação de exclusão”¹⁷⁸.

O sujeito e a cultura atuais são em dimensões planetárias. As reflexões na instância eclesial se têm ocupado desse fenômeno mais vezes. No documento final da V Conferência, o tema é recorrente na análise da cultura atual:

A novidade dessas mudanças, diferentemente do ocorrido em outras épocas, é que elas têm alcance global que, com diferenças e matizes, afetam o mundo inteiro. Habitualmente são caracterizadas como o fenômeno da globalização. Um fator determinante dessas mudanças é a ciência e a tecnologia, com sua capacidade de manipular geneticamente a própria vida dos seres vivos, e com sua capacidade de criar uma rede de comunicações de alcance mundial, tanto pública como privada, para interagir em tempo real, ou seja, com simultaneidade, não obstante as mudanças geográficas. Como se costuma dizer, a história se acelerou e as próprias mudanças se tornam vertiginosas, visto que se comunica com grande velocidade a todos os cantos do planeta. Essa nova escala mundial do fenômeno humano traz conseqüências em todos os campos de atividade da vida social, impactando a cultura, a economia, a política, as ciências, a educação, o esporte, as artes e também, naturalmente a religião [...]¹⁷⁹.

Muito se tem falado sobre o Ecumenismo nos últimos anos. Ele não se justifica simplesmente por uma exigência eclesial, mas também histórica, sociológica, inerente à cultura atual, com tendências a eliminar fronteiras e integrar-se à diversidade.

A assembléia da V Conferência se dispõe a aprender a viver em um continente com múltiplas confissões cristãs, movimentos religiosos e seitas, como também com o indiferentismo, e com uma descrença que progressivamente aumenta. Está aberta ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Essas disposições foram ratificadas no documento final: “A relação com os irmãos e irmãs batizados de outras Igrejas e comunidades eclesiais é um caminho irrenunciável [...]”¹⁸⁰. Parece ser ponto pacífico, nessa cultura multi-religiosa, aceitar a posição não mais hegemônica entre as várias expressões religiosas, mas posicionar-se despojadamente como uma entre as demais. O diálogo supõe a clareza da própria posição e a abertura despojada à posição diferente. “No caso do Continente latino-americano, impõe-se, em primeiro lugar, o diálogo com as tradições religiosas indígenas e orientais [...]. Todas elas fazem parte do interesse religioso amplo”¹⁸¹.

¹⁷⁸ CELAM, 2007, N 75.

¹⁷⁹ *Ibid.*, N. 34-35.

¹⁸⁰ *Ibid.*, N. 227.

¹⁸¹ LIBANIO, 2007, p. 151.

Conforme vimos nos primeiros capítulos dessa pesquisa, a evolução da cultura passou de uma cosmovisão teocêntrica para uma visão antropocêntrica. Nela a imagem de uma Igreja antes detentora única da verdade vai aos poucos sendo confrontada pela racionalidade científica, cedendo o espaço de autoridade ao indivíduo e à sociedade. Se outrora ela se auto-proclamava espaço único da revelação, - a conhecida afirmação de que fora da Igreja não há salvação-, revogando qualquer outra instância, agora, nessa sociedade - que está mudando de paradigmas - a Igreja abdica desses pretensos poderes e se dispõe ao diálogo e a somar com as demais forças de construção de sentido. Como diz Libânio, “Aparecida caminhou na linha da pluralidade da inculturação da fé cristã, ao reconhecer que a Igreja se enriquece com novas expressões e valores, ao unir fé e vida e assim contribuir para uma catolicidade mais plena, não só geográfica, mas também cultural”¹⁸². Vemos ainda no documento:

Reconhecemos com gratidão os laços que nos relacionam com o *povo judeu*, que nos une na fé no único Deus e sua palavra revelada no Antigo Testamento. São nossos ‘irmãos maiores’ na fé de Abraão, Isaac e Jacó [...] O *diálogo inter-religioso*, em especial com as religiões monoteístas, fundamenta-se justamente na missão que Cristo nos confiou, solicitando a sábia articulação entre o anúncio e o diálogo como elementos constitutivos da evangelização¹⁸³.

Na análise de Mário de França Miranda, a Igreja do futuro será uma Igreja policêntrica, e não apenas européia.¹⁸⁴ Naturalmente reconhece-se a contribuição decisiva do Evangelho para plasmar uma cultura ocidental que, mesmo secularizada, não pode negar suas raízes cristãs. Muitos dos seus elementos, como a dignidade e o valor da pessoa humana, o respeito à liberdade individual, a idéia de fraternidade universal, o esforço por uma sociedade mais justa, a confiança na razão e a igualdade de todos os povos na sociedade, deverão ser respeitados também por outras culturas. Esse fato, contudo, não priva as Igrejas locais de sua configuração própria e de sua contribuição para a catolicidade da Igreja de Jesus Cristo¹⁸⁵.

O capítulo V se refere ao êxodo para outros grupos eclesiais sob supostas razões vivencias e pastorais mais que doutriniais e teológicas, isto é, estes são desertores muito mais atraídos por novas experiências religiosas e metodologia pastoral que não por reação a

¹⁸² LIBANIO, 2007, p.123.

¹⁸³ CELAM, 2007, N. 235.237.

¹⁸⁴ “Já é tempo de levar a sério a reserva católica da América latina, invertendo o processo de influência. Em vez de deixar-se plasmar por orientações vindas de uma matriz européia ou norte-americana, deve-se influenciar essas instâncias com o vigor, a criatividade e a originalidade do catolicismo mestiço, moreno” (LIBANIO, 2007, p. 159).

¹⁸⁵ Cf. MIRANDA, 2006, p. 42.

princípios doutrinários. O documento assume ações decisivas a serem tomadas, de forma categórica, onde os Bispos explicitam quatro fortes posicionamentos pastorais:

Em nossa Igreja temos de reforçar quatro eixos: a) *A experiência religiosa*. Em nossa Igreja devemos oferecer a todos os nossos fiéis ‘um encontro pessoal com Jesus Cristo’, uma experiência religiosa profunda e intensa, um anúncio *querigmático* e o testemunho pessoal dos evangelizadores [...]; b) *A vivência comunitária*: [...] onde sejam acolhidos fraternalmente e se sintam valorizados, visíveis e eclesialmente incluídos [...]; c) *A formação bíblico-doutrinal*. [...] nossos fiéis precisam aprofundar o conhecimento da Palavra de Deus e os conteúdos da fé, visto que esta é a única maneira de amadurecer sua experiência religiosa. [...] d) *O compromisso missionário* de toda a comunidade: ela sai ao encontro dos afastados, interessa-se por sua situação, a fim de reencantá-los com a Igreja [...]¹⁸⁶.

Vem do início da Idade Moderna, como sabemos, a emancipação da razão e com ela a conquista da autonomia do temporal. Na cultura contemporânea o mundo é considerado e experimentado como história única e total da humanidade, com os próprios fundamentos, movendo-se num leque de religiões não cristãs, numa sociedade pluralista, o que não deixa de ocasionar muitos desafios. Assumindo esses eixos pastorais a Igreja revela uma postura de continuidade ao Vaticano II, desejando fortalecer suas relações com esse mundo, com essa cultura, com as demais expressões religiosas, alargando mais o espaço ao enfoque antropológico e sociológico, que não somente ao teológico. Ela se firma na convicção de que nada que é do mundo é alheio a Deus, e que por isso mesmo, sua finalidade transcendente, fora do mundo, lhe é também imanente, já vai acontecendo na própria história. Daí, essa postura de maior abertura a todos, de proposta a todos e de acolhida a todos e a tudo o que, de qualquer modo, constrói a pessoa e a história.

3.2. *Evangelizar a globalização globalizando a solidariedade*

Frente ao desafio da *globalização econômica*, a Igreja se dispõe a somar forças com as iniciativas civis perseguindo e apoiando novos modelos alternativos de desenvolvimento, de humanismo e solidariedade.

Para onde correm os excluídos pela globalização, as vítimas, os pobres e *os outros*?

Naturalmente, nessa atitude de abertura a todos, alguns chamam mais a atenção da Igreja: a Igreja na América Latina e no Caribe se sente apelada a se posicionar ao lado dos

¹⁸⁶ Cf. CELAM, 227, N.226. Grifos do autor.

excluídos da sociedade, nos seus diferentes rostos. Em um longo parágrafo do documento são contemplados e ampliados os rostos daqueles que sofrem, e estes desfilam, são identificados na sua especificidade e tornam-se o centro da atenção, - como acontecera profeticamente em Medellín tendo continuidade em Puebla -:

as comunidades indígenas e afro-americanas [...]; muitas mulheres que são excluídas [...]; jovens que recebem uma educação de baixa qualidade [...]; muitos pobres, desempregados, migrantes, deslocados, agricultores sem terra, aqueles que procuram viver na economia informal; meninos e meninas submetidos à prostituição infantil [...]; também as crianças vítimas do aborto. Milhões de pessoas e famílias vivem na miséria e inclusive passam fome.[...] os dependentes de drogas, as pessoas com limitações físicas, os portadores e vítimas de enfermidades graves como a malária, a tuberculose e HIV-AIDS [...]; os seqüestrados e os que são vítimas da violência, do terrorismo, de conflitos armados e da insegurança na cidade. Também os anciãos.[...] a situação desumana em que vive a grande maioria dos presos...[...] Já não se trata simplesmente do fenômeno da exploração e opressão, mas de algo novo: a exclusão social.[...]; a pertença à sociedade fica afetada na raiz, pois já não está abaixo, na periferia ou sem poder, mas está fora. [Conclui-se o parágrafo]: os excluídos não são somente explorados', mas 'supérfluos' e 'descartáveis'¹⁸⁷.

Diante desse quadro os Bispos assumem uma posição clara e decisiva: “Frente a essa forma de globalização, sentimos forte chamado para promover uma globalização diferente, que esteja marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito aos direitos humanos, fazendo da América Latina e do Caribe não só o Continente da esperança, mas também o Continente do amor [...]”¹⁸⁸. Ela vem percebendo essa gritante situação que contradiz o projeto de Deus, e representa um constante desafio aos cristãos a favor da cultura da vida:

Se pretendemos fechar os olhos diante dessas realidades, não somos defensores da vida do Reino e nos situamos no caminho da morte: ‘Nós sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos. Aquele que não ama, permanece na morte’(1 Jo 3,14). É necessário sublinhar ‘a inseparável relação entre o amor a Deus e ao próximo’, que convida todos a suprimir as graves desigualdades sociais e as enormes diferenças no acesso aos bens. Tanto a preocupação por desenvolver estruturas mais justas como por transmitir os valores sociais do Evangelho, situam-se neste contexto de serviço fraterno à vida digna¹⁸⁹.

Essa consciência, porém, que se tem conservado na teoria, não se tem efetivado a contento na prática pastoral, marcada por oscilações, distanciamentos. Os Bispos, corajosa e realisticamente, fazem um forte alerta a esse retrocesso:

¹⁸⁷ CELAM, 2007, N. 65.

¹⁸⁸ *Ibid.*, N. 64.

¹⁸⁹ *Ibid.*, N. 358.

nossa opção pelos pobres *corre o risco de ficar em plano teórico ou meramente emotivo*, sem verdadeira incidência em nossos comportamentos e em nossas decisões. É necessária uma atitude permanente que se manifeste em opções e gestos concretos, e evite toda atitude paternalista. Solicita-se dedicarmos tempo aos pobres, prestar a eles amável atenção, escutá-los com interesse, acompanhá-los nos momentos difíceis, escolhê-los para compartilhar horas, semanas ou anos de nossa vida, e procurando, a partir deles, a transformação de sua situação. Só a proximidade que nos faz amigos nos permite apreciar profundamente os valores dos pobres de hoje, seus legítimos desejos e seu modo próprio de viver a fé. A opção pelos pobres deve conduzir-nos à amizade com os pobres. [...] ¹⁹⁰.

A V Conferência reafirma, portanto, decididamente, a opção pelos pobres, sinalizando assim um enfraquecimento, uma consciência de quase segundo plano na pastoral da Igreja. Esta deve acontecer de fato, atenta ao risco da teoria e da emotividade. É contundente a afirmação: “Assumindo com *nova força* essa opção pelos pobres, manifestamos que todo o processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação ‘sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade’” ¹⁹¹. O texto olha para os pobres também numa outra dimensão, não somente assistencialista; são vistos como sujeitos da evangelização e da promoção humana, condição indispensável para reverter a situação social de pobreza e exclusão.

Sabemos que a opção pelos pobres, especialmente a partir do Vaticano II e mais explicitamente nas Conferências que se seguiram, Medellín, Puebla e Santo Domingo, tem sido alvo de muitas discussões e tensões, empenhos de concretizações pastorais bem como de tentativas de debilitação no cenário da Igreja na América Latina, nas últimas décadas. Agora, em Aparecida, podemos constatar que ela volta com maior intensidade e novas exigências, decorrentes também do agravar-se do atual contexto sócio-histórico. Benedito Ferraro aponta entre os muitos questionamentos levantados e refletidos na V Conferência relacionados à temática do grande número de pobres no continente: como superar esse processo de exclusão que provém do processo da globalização legitimado pela ideologia do liberalismo? Como superar a crescente violência? Quais as causas da crescente migração do campo para os centros urbanos e destes para os grandes centros internacionais do capital, como os Estados Unidos, Europa, Japão? Como enfrentar o desemprego estrutural? ¹⁹². Essas fortes questões preocuparam e ocuparam os Bispos, e a partir delas, a opção pelos pobres acabou por definir

¹⁹⁰ CELAM, 2007, N.397. 398. Grifo nosso.

¹⁹¹ *Ibid.*, N.399. Grifo nosso.

¹⁹² Cf. FERRARO, Benedito. Opção pelos pobres no documento de Aparecida. **Revista Vida Pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 48, número 257, nov.-dez. de 2007, p. 12.

um modelo eclesial em Aparecida: “A opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha”¹⁹³.

Somente nessa postura a Igreja virá a ser, de fato, a resposta humana em chave social, a saber, a comunidade que acolhe a iniciativa fundante de Deus na fé, na esperança e no amor, no concreto da vida. Onde o Evangelho não é acolhido, não surge de modo algum Igreja. Porém a proclamação do Evangelho é acolhida não por seres humanos em geral, abstratos, mas por pessoas concretas, inseridas num determinado contexto sociocultural, vivendo situações históricas, enfrentando desafios próprios. O anúncio da fé deve levar em consideração esse contexto particular para ser entendido e, então, poder ser acolhido. Isso vale também para uma comunidade cristã que se constitui e se compreende com as representações mentais, as estruturas de pensamento, as categorias sociais, as problemáticas existenciais, os desafios vitais, presentes e atuantes em seu respectivo contexto histórico. Devendo oferecer a salvação de Jesus Cristo a essa sociedade concreta, deverá a Igreja assumir os contornos adequados à sua missão principal¹⁹⁴.

A grande discussão do CELAM em Aparecida foi mesmo como dar um rosto humano à globalização. Fazer com que se globalize não somente a economia, mas a justiça social, a educação, a saúde, a paz. Daí, o processo em curso, paralelo à globalização é, a partir das bases, a defesa da identidade cultural, da natureza, das organizações e dos grupos humanos que se sentem ameaçados, criando-se extensas redes de defesa de direitos humanos esquecidos, ou direitos de produção, de consumo, de intercâmbio, de financiamento etc. Muitos desses processos surgem por uma motivação humanista, porém outros são fermentados por influências ideológicas, da própria globalização econômica, dos meios de comunicação, chegando a interferir na sua autenticidade¹⁹⁵.

À medida que a pertença a uma experiência concreta de vida solidária baseada na lógica da solidariedade e da gratuidade acompanha as pessoas, grupos e famílias, torna-se possível criar a matriz de uma nova presença social mais humanizada, - logo, mais conforme a proposta cristã - capaz de transformar e emancipar esses povos. Aparecida procura iluminar essa realidade social desarticulada nos valores fundamentais, com a mensagem cristã do respeito à dignidade da pessoa, da cultura, em sintonia com o Evangelho.

¹⁹³ CELAM, 2007, N. 391.

¹⁹⁴ Cf. MIRANDA, 2006, p. 29.

¹⁹⁵ Cf. CELAM, 2006, N. 217.

3.3 *Novos contornos formais da missionariedade como resposta à demanda do religioso e do sentido*

Analisamos anteriormente o forte traço cultural do retorno religioso no sujeito pós-moderno. Descrente agora em tantas propostas da racionalidade científica, ele busca respostas às suas múltiplas perguntas existenciais. Na análise de Vattimo, “parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral, ou quase, em que caiu todo tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa”¹⁹⁶. Esse anseio de transcendência, sabemos, é também ontológico, imanente ao ser humano, agora reforçado pelas circunstâncias culturais concretas. A V Conferência vê aí uma demanda e uma abertura oportunas para incrementar mais ainda esse seu mandato *kerigmático*, vindo ao encontro desse sujeito, dessa cultura, com um anúncio propositivo de reencontro consigo mesmo e com o evangelho de Jesus.

No processo de continuidade às orientações do Vaticano II, vai crescendo um deslocamento do ter missões no território ao ser missionário, em permanente estado de missão, o que, segundo o documento de Aparecida, decorre da experiência de ser discípulo. O documento não fala em discípulos *e missionários*, mas em *discípulos missionários*. A missão aparece como decorrência, é integrante da identidade cristã. Assim, configuram-se novos contornos formais na sua missionariedade, ou seja, uma Igreja onde a missionariedade representa uma orientação fundamental de todas as suas atividades. O que isso quer dizer precisamente? A Igreja vê o imperativo de mudar sua metodologia e ir ao encontro da cultura, das pessoas. Nas conclusões da V Conferência lemos:

Esta V Conferência [...] deseja despertar a Igreja na América Latina e no Caribe para um grande impulso missionário. [...] necessitamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo, que tem preenchido nossas vidas de ‘sentido’, de verdade e de amor, de alegria e de esperança! Não podemos ficar tranquilos em espera passiva em nossos templos, mas é urgente ir em todas as direções para proclamar que o mal e a morte não têm a última palavra [...] ¹⁹⁷

¹⁹⁶ VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 25.

¹⁹⁷ CELAM, 2007, N. 548.

Perpassa o documento essa priorização da missão: A Igreja é convocada a sair de si própria e ir ao encontro de todos, o que significa o reconhecimento do final dos tempos da Cristandade¹⁹⁸.

Paulo Suess aborda a *missão e a missionariedade* como pano de fundo de destaque na V Conferência. Transparece a preocupação com a missionariedade da Igreja no sentido de uma possível constatação de perda da qualidade ou funcionalidade da presença dos agentes da missão. Segundo ele, na caminhada “bons textos e análises das respectivas conferências episcopais inclusive, não faltam. Aparecida precisa apenas operacionalizar algumas das decisões tomadas desde o Vaticano II ”¹⁹⁹.

Em seguida é feita a nucleação das contribuições que representam imperativos do Evangelho, tais como: assunção da realidade compreendida como sinal de Deus no tempo, a opção pelos pobres, em duas direções: opção por Jesus Cristo (que com eles se identifica, Mt 25), e opção pelos pobres e com os pobres, respeitando sua subjetividade e seu protagonismo; o reconhecimento da Igreja local, que exige mudanças estruturais; a descentralização e reestruturação dos ministérios para uma resposta mais eficaz ao povo de Deus; a participação qualitativa dos leigos, sobretudo das mulheres, na Igreja; a co-responsabilidade do povo de Deus na escolha dos seus pastores, a formação dos agentes pastorais e a continuidade do diálogo ecumênico e inter-religioso.

Chama a atenção o fato de que os verbetes *missão, missionário e pastoral* quase totalizam 300 parágrafos, só ficando atrás do verbe *Jesus Cristo*, o que representa a determinação central da Conferência no resgate desse dever, ao qual os Bispos chamam a atenção já na *Introdução* do documento: “A Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais [...]”²⁰⁰. Essa preocupação pode sinalizar uma fragilidade a ser retomada com mais empenho.

3.4 Uma configuração eclesial que melhor favoreça a identidade católica

A Igreja, como instituição também humana, situada no tempo, pode passar por diferentes configurações institucionais, sem contudo perder sua essência e sua unicidade: pode-se falar em Igreja das catacumbas, do Renascimento, da Idade Média, da Idade

¹⁹⁸ CF. LIBANIO, 2007, p. 121.

¹⁹⁹ SUESS, *In: AMERÍNDIA*, (org.), 2007, p. 47.

²⁰⁰ CELAM, 2007, N. 11.

Moderna.... trata-se sempre da mesma Igreja Católica, mas os contextos sociocultural e histórico em que ela se situa marcam fortemente sua estrutura institucional. Uma sociedade agrária, ou feudal, ou urbana, ou globalizada, como temos hoje, não deixa de desafiar a comunidade cristã levando-a a repensar sua auto-compreensão, sua pastoral, sua organização interna, enfim, sua configuração nessa determinada época. “O que não podemos é absolutizar uma configuração condizente com uma época”²⁰¹, mas sim salvaguardar os elementos essenciais, perenes da sua natureza, ”superando uma antropologia meramente sociológica e não evangélica”²⁰². É a absolutização em determinada fisionomia que pode causar impasses e até rompimentos. É a difícil arte da integração das fronteiras! Concordamos com Faustino Teixeira ao afirmar que

nenhuma religião está livre das disfunções institucionais, dos enrijecimentos particularistas e insulamentos dogmáticos. Muitos conflitos e violências provocadas pelas religiões são decorrência de uma forma peculiar de testemunhar a verdade. Em muitos casos, as posturas de intransigência e exclusão apóiam-se em sentimentos arraigados de superioridade, arrogância identitária e pretensão exclusiva de verdade, que impossibilitam qualquer exercício de fraternidade recíproca. O filósofo Ricoeur fala em ‘violência da convicção’²⁰³.

Vozes diversas apontam para a necessidade, talvez, de uma nova adequação da Igreja em alguns aspectos, ou a um renascer, a uma nova configuração para melhor cumprir sua missão na cultura contemporânea. Uma Igreja mais despojada? Mais simples? Mais relacional e menos institucional? Para Libânio, “a raiz principal do problema da descaticização não está na cultura moderna, nem mesmo na tibieza do fiel, mas na estrutura ministerial e jurídica da Igreja”²⁰⁴.

Um desses aspectos poderia ser uma roupagem de maior vitalidade, dinamismo, maior presença na cultura, mais proximidade aos seus destinatários, especialmente os excluídos.

Em Aparecida lamenta-se, “seja algumas tentativas de voltar a um certo tipo de eclesiologia e espiritualidade contrárias à renovação do Concílio Vaticano II, seja algumas leituras e aplicações reducionistas da renovação conciliar”, e o mesmo parágrafo continua fazendo referência às

nossas débeis vivências da opção preferencial pelos pobres[...] o escasso acompanhamento dado aos fiéis leigos em suas tarefas de serviço à

²⁰¹ MIRANDA, 2006, p. 27.

²⁰² CELAM, 2007, N. 100 b).

²⁰³ TEIXEIRA, Faustino. Globalização e pluralismo religioso. **Revista Horizonte Teológico** – Revista Semestral do Instituto Santo Tomás de Aquino – Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos – ISTA. Belo Horizonte, ano I, número 2, julho/dezembro, 2002, p.16-17.

²⁰⁴ LIBANIO, 2007, p.130.

sociedade [...], uma evangelização com pouco ardor e sem novos métodos e expressões, uma ênfase no ritualismo,[...] uma espiritualidade individualista [...], uma mentalidade relativista no ético e no religiosos,[...] a falta de aplicação criativa do rico patrimônio que contém a Doutrina Social da Igreja, [...] linguagens pouco significativas para a cultura atual e em particular para os jovens, [linguagens que] parecem não levar em consideração a mutação dos códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural. [...] Não se vê uma presença importante da Igreja na geração da cultura, de modo especial no mundo universitário e nos meios de comunicação social²⁰⁵.

Ainda o parágrafo 11 admoesta: “A Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais”²⁰⁶.

Pergunta-se ainda: nesta cultura pós-moderna, com todas as características já acenadas, não estaria chegando a hora de a “Igreja estabelecer relações mais horizontais, sem invocar tanto argumentos de autoridade, de forma participativa e democrática com a sociedade civil? Poderá ela dialogar de forma aberta com aqueles que têm uma axiologia distinta?”²⁰⁷. Diferente é a lógica a que obedecem os poderes paralelos: Estado/governo, Mercado, Sociedade Civil e Igreja. Ainda assim, ou justamente por isso, dada a enorme rede de comunicação e interação da Igreja na América Latina, espera-se que ela possa estender pontes, articular-se melhor nesse processo com sua doutrina social.

Durante as assembléias, os Bispos refletiram sobre essa postura, o que revelou acolhida, valorização do potencial da sociedade civil e disposição ao diálogo e uma metodologia de ação mais interativa:

Com a presença da Sociedade Civil assumindo uma atitude mais protagonista e a irrupção de novos atores sociais [...] vem se fortalecendo a democracia participativa e estão se criando maiores espaços de participação política; [...] é aconselhável a setorização [das paróquias] em unidades territoriais menores, com equipes próprias de animação e coordenação que permitam maior proximidade com as pessoas e grupos que vivem na região. [...] A Igreja apóia as redes e programas de voluntariado nacional e internacional, que surgiram em muitos países na esfera das organizações da sociedade civil, para o bem dos mais pobres do nosso continente [...]²⁰⁸.

O documento de Aparecida exorta claramente: que seja desenvolvido um estilo pastoral adequado à realidade urbana, sem descuidar a pastoral rural, com atenção especial à linguagem, às estruturas e práticas pastorais, assim como aos horários; um processo de

²⁰⁵ CELAM, 2007, N. 100.

²⁰⁶ CELAM, 2007, N. 11.

²⁰⁷ CHÁVEZ, 2005, p. 28.

²⁰⁸ CELAM, 2007, N.75.372..

iniciação cristã e de formação permanente que retroalimente o compromisso cristão integrando o conhecimento, o sentimento e o comportamento; processos graduais de formação cristã com a realização de grandes eventos de multidões, que mobilizem a cidade; presença profética que saiba levantar a voz em relação a questões de valores e princípios do projeto de Deus; maior presença nos centros de decisão da cidade, tanto nas estruturas administrativas como nas organizações comunitárias, profissionais e de todo tipo de associação; serviços especiais que respondam às diferentes atividades próprias da cidade: trabalho, descanso, esportes, turismo, arte, etc.; que sejam traçadas linhas propositivas de pastoral urbana que responda aos grandes desafios da crescente urbanização; seja capaz de atender às variadas e complexas categorias sociais, econômicas, políticas e culturais: pobres, classe média e elites; abra-se a novas experiências, estilos e linguagens que possam encarnar o Evangelho na cidade; fomente a pastoral da acolhida aos que chegam à cidade e aos que já vivem nela; ofereça especial atenção ao mundo do sofrimento urbano; procure a presença da Igreja nas novas concentrações humanas que crescem aceleradamente nas periferias urbanas, enfim, em todas as circunstâncias e a todas as categorias de pessoas²⁰⁹.

É nessa sociedade concreta que a Igreja vê condições de propor a pessoa de Jesus Cristo como uma possibilidade de realização da própria liberdade, como horizonte de sentido. Desse modo a opção de fé, sem imposições externas, parte de dentro da pessoa, considera a instituição num segundo momento e se comprova na própria caminhada. Mário de França faz notar que, deve-se

defender o devido espaço para a atuação da liberdade individual do cristão na igreja. Nem tudo pode ou deve ser ditado de cima. Pois a realidade vivida por cada cristão nem sempre é acessível aos responsáveis pelo magistério. Mais vale oferecer critérios cristãos para uma determinada opção do que exigir o que naquela situação não poderá ser realizado. Pois assim a Igreja perde credibilidade e as pessoas dela se afastam, criando um fosso entre a hierarquia e os fiéis. Deste modo se reconhece a historicidade própria do ser humano que aprende e vivencia as verdades cristãs, doutrinais e morais, num inevitável processo, com altos e baixos próprios da condição humana, sem culpabilizar de antemão os que não correspondem perfeitamente às formulações doutrinárias ou às normas morais²¹⁰.

O magistério eclesial revela, nessa postura, a compreensão de que o homem pós-moderno, mesmo se fragmentado e aparentemente sem rumo, busca e pode acolher a mensagem religiosa, desde que ela chegue num processo de respeitosa proposta; quer ele próprio usar sua capacidade de escolhas, ser o árbitro da própria consciência, discernir,

²⁰⁹ Cf. CELAM, 2007, N. 517 – 518.

²¹⁰ MIRANDA, 2006, p. 18.

definir seus caminhos. Cabe à Igreja propor, informar e oferecer espaço de sentido, no respeito à individualidade e às decisões pessoais, sem a forte tendência a ainda ditar normas e verdades absolutas.

Nessa dimensão os Bispos revelam uma verdadeira e despojada atitude de mudança de ótica na dimensão antropológica, expressando grande receptividade às reflexões de Aparecida:

Nesse novo contexto social, a realidade para o ser humano se tornou cada vez mais sem brilho e complexa. Isso quer dizer que qualquer pessoa individual necessita sempre mais informação, se deseja exercer sobre a realidade o senhorio a que, por vocação, está chamada. Isso nos tem ensinado a olhar a realidade com mais humildade, sabendo que ela é maior e mais complexa que as simplificações com que costumávamos vê-la em passado ainda não muito distante e que, em muitos casos, introduziram conflitos na sociedade, deixando muitas feridas que ainda não chegaram a cicatrizar. Também se tornou difícil perceber a unidade de todos os fragmentos dispersos que resultam da informação que reunimos. [...] nenhum desses critérios parciais consegue propor-nos um significado coerente para tudo o que existe. Quando as pessoas percebem essa fragmentação e limitação, costumam sentir-se frustradas, ansiosas, angustiadas [...] ²¹¹.

Os Bispos parecem olhar para essa nova cultura, interpretando-a mesmo como realidade autônoma, algo externo à própria Igreja, e em certo sentido, preexistente a ela. Entretanto, a religião como a Igreja se situam na cultura, são parte dela. Se elas o são na cultura, é imprescindível considerar que a mudança de época, com a profunda mudança cultural possam vir a afetar também a religião. Analisando o documento, Benedetti afirma que "o pluralismo não é um fato marginal, mas dado basilar do próprio modo de estar num mundo em movimento, marcado pela [cita o próprio documento] 'sobrealimentação da subjetividade individual' (n.47), pelo 'presentismo e indiferença ao outro' (n.46) e pela 'instabilidade das relações mais significativas' (n.46), que suscitam uma espécie de redefinição do mundo religioso"²¹². Ora, os Bispos parecem partir do pressuposto de que se as pessoas, ao perceberem a fragmentação e limitações, costumam sentir-se frustradas, ansiosas e angustiadas, conforme afirma o documento, necessitam de informações, mais de que determinações, que as ajudem a posicionar-se. Revelam que Igreja está aberta a acolhê-las e propor-lhes caminhos de sentido, reconhecendo porém que cabe à consciência individual selecionar e assimilar esses caminhos como verdades, exercendo o senhorio sobre a realidade

²¹¹ CELAM, 2007, N. 36.

²¹² BENEDETTI, Luiz Roberto. Olhar sociológico para o Documento de Aparecida. **Revista Vida Pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 48, número 257, nov.-dez. de 2007, p. 4.

a que são chamados a exercer, na própria busca de verdades. De fato, já na *Introdução* do documento lemos o consenso a que chegaram:

Não resistiria aos embates do tempo uma fé católica reduzida a uma bagagem, a um elenco de algumas normas e de proibições, a práticas de devoção fragmentadas, a adesões seletivas e parciais das verdades da fé, a uma participação ocasional em alguns sacramentos, à repetição de princípios doutrinários, a moralismos brandos ou crispados que não convertem a vida dos batizados [...]²¹³.

3.5 Uma Igreja - povo de Deus - maior espaço para o laicato

Foi posta em realce, ao longo da primeira parte desse trabalho, a importância do papel da sociedade civil, das organizações e grupos na construção da cultura latino-americana. Também na instância eclesial, especialmente a partir do Vaticano II tem havido um empenho e consciência de ser povo de Deus, em que os pastores, clero dêem mais espaço e valorização ao leigo.

A Constituição Dogmática *Lumen gentium*, ao tratar sobre a Igreja como povo de Deus, trouxe nova luz para a situação dos leigos e leigas na comunidade eclesial; são também chamados ao apostolado e em alguns contextos e situações a Igreja só se faz presente e atuante através do laicato (cf.*L.G.n.33*). Pertencem plenamente ao Povo de Deus, e sem eles a Igreja não seria um perfeito sinal de Cristo entre os homens (*Ad gentes*, n.21). Os leigos têm como atividade própria iluminar e ordenar as coisas temporais (*L.G.31*). Iluminar, i.e., captar, compreender e expressar a realidade à luz da fé, por terem uma visão peculiar imersos na realidade secular, premidos por questões urgentes e desafiados por opiniões diferentes em seu ambiente de trabalho. Chamados a ordenar, i.e., agir na ordem temporal ao colaborar eficazmente para que os bens criados sejam aperfeiçoados pelo trabalho humano, pela técnica e pela cultura para o benefício de todos (*L.G.n.36*). Necessitam formação, experiência, espaço, liberdade e raio de ação (*LG.37*).

A partir do Vaticano II muito se tem refletido na Igreja sobre a missão dos leigos, e em decorrência daí, sobre o imperativo de sua formação teológica e pastoral, bem como sobre os espaços que na Igreja lhes devem ser ampliados: “a Igreja deste subcontinente vem mantendo coerentemente ao longo dos anos sua luta pela justiça e em favor dos mais pobres. Mas certamente nos falta ainda um laicato esclarecido, formado e ativo, e que esteja à altura

²¹³ CELAM, 2007, N. 12.

dos desafios sociais, econômicos e culturais desta região”²¹⁴. São vários textos do magistério eclesial que indicam claramente essa opção pastoral que se impõe.

Na Conferência de Aparecida os Bispos revelam essa consciência e esse empenho:

Os leigos também são chamados a participar na ação pastoral da Igreja, primeiro com o testemunho de vida e, em segundo lugar, com ações no campo da evangelização, da vida litúrgica e outras formas de apostolado, segundo as necessidades locais sob a guia de seus pastores. Estes estarão dispostos a abrir para eles espaços de participação e confiar-lhes ministérios e responsabilidades em uma Igreja onde todos vivam de maneira responsável seu compromisso cristão [...]. “Hão de ser parte ativa e criativa na elaboração e execução de projetos pastorais a favor da comunidade. Isto exige, da parte dos pastores, maior abertura de mentalidade para que entendam e acolham o ‘ser’ e o ‘fazer’ do leigo na Igreja, que por seu batismo e sua confirmação é discípulo e missionário de Jesus [...]”²¹⁵.

Percebe-se um deslocar-se da preocupação mais doutrinal, dogmática para uma ação pastoral mais experiencial, incisiva e envolvente.

3.6 Uma Igreja atenta aos emergentes...

Analisando a nova situação sócio-cultural com as profundas e abrangentes mudanças de paradigmas, inclusive na concepção integral de ser humano, ocasionando distorções nas aspirações mais profundas da pessoa, a V Conferência constata que em meio a essa realidade de mudança cultural, emergem *novos sujeitos*, com novos estilos de vida, maneiras de pensar, de sentir, de perceber e com novas formas de se relacionar. São produtores e atores da nova cultura. A Conferência constata que, em contrapartida, entre os aspectos positivos dessa mudança cultural aparece o valor fundamental da pessoa, de sua consciência e experiência, de sua subjetividade, a busca do significado da vida e da transcendência. Foi o fracasso das ideologias dominantes em responder à busca mais profunda do sentido da vida que permitiu que a simplicidade e o reconhecimento do fraco e do pequeno, do diferente na existência surgissem como valor, com grande potencial que não podem ser desvalorizados. Essa ênfase na apreciação da pessoa - indígenas, afro-americanos, negro, mulher... - abre novos horizontes, onde a tradição cristã adquire renovado valor²¹⁶.

Os bispos então identificam e põem nova luz sobre essas categorias de *emergentes sociais*, com vistas a um maior empenho na sua evangelização:

²¹⁴ MIRANDA, 2006, p. 64.

²¹⁵ CELAM, 2007, N. 211.213.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, N. 51.52.

Os indígenas e afro-americanos emergem agora na sociedade e na Igreja. Este é um 'Kairós' para aprofundar o encontro da Igreja com esses setores humanos que reivindicam o reconhecimento pleno de seus direitos individuais e coletivos, serem levados em consideração na catolicidade com sua cosmovisão, seus valores e suas identidades particulares, para viverem um novo Pentecostes eclesial [...]. Vemos com esperança o processo de inculturação discernido à luz do magistério. É prioritário fazer traduções católicas da Bíblia e dos textos litúrgicos nos idiomas desses povos. Necessita-se, igualmente, promover mais as vocações e os ministérios ordenados procedentes dessas culturas. Nosso serviço pastoral à vida plena dos povos indígenas exige que anunciemos Jesus Cristo e a Boa Nova do reino de Deus, denunciemos as situações de pecado, as estruturas de morte, a violência e as injustiças internas e externas, e fomentemos o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico. A realidade latino-americana conta com comunidades afro-americanas muito vivas que participam ativa e criativamente na construção deste continente. Os movimentos pela recuperação das identidades, dos direitos dos cidadãos e contra o racismo e os grupos alternativos e economias solidárias, fazem das mulheres e homens negros sujeitos construtores de sua história e de uma nova história que se vai desenhando na atualidade latino-americana e caribenha. Essa nova realidade se baseia em relações inter-culturais onde a diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de celebração, de inter-relacionamento e de reavivamento da esperança. Esforços têm sido realizados para inculturar a liturgia nos povos indígenas e afro-americanos ²¹⁷.

Essa atitude eclesial representa uma autêntica catolicidade na consciência da diversidade. Revela uma Igreja situada no seu tempo, que procura crescer no processo de inculturação da proposta evangélica nas mais diferentes culturas e cosmovisões, a partir da sintonia com os elementos valorativos da dignidade humana nelas encontrados, na abertura e acolhida às diferentes identidades culturais, evitando os riscos de homogeneização cultural e religiosa. É um sábio posicionamento frente à ameaça da globalização cultural em pleno avanço, conforme constatamos anteriormente. É notório, especificamente, o ensejo em fomentar a crescente valorização e o diálogo com a cultura afro-americana e indígena, reconhecidos como partícipes fundamentais nas origens culturais desses povos.

3.7 Uma Igreja protagonista no Continente da Esperança

A identidade religiosa do povo latino-americano parece ter sido considerada pela V Conferência como plataforma natural à inculturação do evangelho. É vista como um traço inconfundível na identidade desses povos, o que de alguma maneira antecipa e favorece à

²¹⁷ CELAM, 2007, N. 91.94.95.97.99b.

ação missionária no continente. Confirmam-no as expressões de Bento XVI na Missa de abertura da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe:

Este é o rico tesouro do continente Latino-Americano; este é o seu patrimônio mais valioso: a fé em Deus Amor, que revelou seu rosto em Jesus Cristo. Vós acreditais no Deus Amor: esta é a vossa força que vence o mundo, a alegria que nada nem ninguém vos poderá arrebatar, a paz que Cristo conquistou para vós com sua Cruz! Esta é a fé que fez da América latina o ‘Continente da Esperança’. Não é uma ideologia política, nem um movimento social, como tampouco um sistema econômico; é a fé em Deus Amor, encarnado, morto e ressuscitado em Jesus Cristo, o autêntico fundamento desta esperança que produziu frutos tão magníficos desde a primeira evangelização até hoje²¹⁸.

Em assembléia os Bispos reconhecem explicitamente esse tesouro:

O dom da tradição católica é um cimento fundamental de identidade, originalidade e unidade da América Latina e do Caribe: uma realidade histórico-cultural, marcada pelo Evangelho de Cristo, realidade na qual é grande o pecado – abandono de Deus, comportamentos viciosos, opressão, violência, ingratidões e misérias – porém [...] nossa Igreja goza, não obstante as debilidades e misérias humanas, de alto índice de confiança e de credibilidade por parte do povo. A Igreja é morada de povos irmãos e casa dos pobres²¹⁹.

Ao lado dos muitos desafios e sombras identificados pelos Bispos na longa caminhada da Igreja neste continente, a Assembléia Geral colhe, com júbilo, muitos sinais de esperança, alentadores para o prosseguimento da ação evangelizadora no novo milênio. Assim, a V Conferência celebra, entre outros tantos traços culturais de positividade, como o espírito alegre, a esperança e resistência diante dos desafios, o heroísmo das famílias,

a religiosidade de nossos povos [...]. Reconhecemos o dom da vitalidade da Igreja que peregrina na América Latina e no Caribe, sua opção pelos pobres, suas paróquias, suas comunidades, suas associações, seus movimentos eclesiais, novas comunidades e seus múltiplos serviços sociais e educativos. Louvamos ao Senhor por ter feito deste continente um espaço de comunhão e comunicação de povos e culturas indígenas. Também agradecemos o protagonismo que vão adquirindo setores que foram deslocados: mulheres, indígenas, afro-americanos, homens do campo e habitantes de áreas marginais das grandes cidades. Toda a vida de nossos povos fundada em Cristo e redimida por Ele, pode olhar para o futuro com esperança e alegria [...]²²⁰.

A realização da V Conferência representou grande significatividade nesse período, representando um ato colegial de amadurecimento histórico e de autonomia do

²¹⁸ BENTO XVI, 2007, p. 92.

²¹⁹ CELAM, 2007, N. 8.

²²⁰ *Ibid.*, N106.127/128.

episcopado latino-americano. O texto se equilibra entre a consciência sobre os desafios atuais, entre eles certa diminuição de consistência diante dos fatores da globalização e a esperança e determinação em convocar os católicos a uma retomada, seja do discipulado, seja da missionariedade, a serviço da vida. A V Conferência se concluiu, ao que parece, deixando nos ânimos raios de esperança, mas olhando-se realisticamente o horizonte, sabe-se dos amplos desafios que terão que superar aqueles que realmente quiserem que ela seja um marco de nova vitalidade eclesial para a América Latina; de modo especial, que ela alimente a esperança dos pequenos, dos marginalizados, para novos rumos, contribuindo para a criação de novos paradigmas culturais, mais sintonizados com os valores humanos e cristãos. Aparecida caminha na linha da pluralidade da inculturação da fé cristã.

CONCLUSÃO

Percorremos, sumariamente, o fio condutor da configuração cultural através dos séculos, do Renascimento à atualidade.

Sabemos que a história não sofre solução de continuidade. A cultura pós-moderna é antídoto mas ao mesmo tempo continuidade da Modernidade. Representou uma irrupção vulcânica cujas lavas vão se expandindo por toda parte.

A Igreja Católica não está acima nem sob essa história, mas dentro dela. Dentro da história do mundo, situada no tempo e espaço concretos. Aí dentro, inserida, como qualquer religião, ela também consegue incidir no processo histórico-cultural, embora seja ela também atingida, com avanços ou recuos, e às vezes seja até bloqueada em seu processo missionário regular.

Na América Latina e no Caribe, relendo e inculturando o Concílio Vaticano II, ela tem procurado, nesse breve curso de nem ainda meio século (42 anos!), fazer eco das prioridades do Concílio, retomando-as e fortalecendo-as nas três Conferências Episcopais que a ele se seguiram. Percebe-se que alguns temas retornam, metas são redefinidas, retomadas, reforçadas num crescendo de fidelidade e empenho em resposta aos desafios postos pela modernização da cultura contemporânea. É a categoria de superação e continuidade...

É evidente o seu empenho em situar-se nesse contexto cultural em evolução e em ebulição, em permanentes mudanças na mundividência, nos valores, tradições, nos costumes. O Concílio Vaticano II “provocou abalo sísmico na Igreja institucional, rachando ou fazendo ruir muitas de suas construções ancestrais”²²¹. Foi a partir e é através dele que a Igreja tem procurado olhar para esse mundo contemporâneo, e, de modo específico, na V CELAM, tem novamente procurado dialogar com a cultura da América Latina, sob a ótica das Conferências Episcopais que se sucederam.

Numa linha de fidelidade e continuidade a V Conferência reafirmou posturas pastorais, redefiniu metas na sua missionariedade, priorizando algumas de maior urgência ou de maior demanda na cultura. Talvez não tenhamos encontrado aí algo totalmente novo, ou inusitado, mas sim, mais abertura, novas decisões e reafirmações em valores já assumidos nas orientações do Vaticano II. Os Bispos parecem mesmo ver de modo sempre mais claro e querer assumir com maior decisão essas posturas pastorais, mesmo porque esse processo

²²¹ LIBANIO, 2007 ,p.13.

cultural e religioso parece ainda não ter atingido um ponto mais sintonizado ao terceiro milênio. Tudo parece ser ainda transição entre o velho, i.é., o Moderno, que ainda não se tornou antigo, e o novo, o Pós-Moderno, que ainda não acabou de nascer.

A Igreja percebe-se, de uns tempos para cá, uma voz entre tantas outras, um caminho entre os demais. Essa consciência da não hegemonia nesta realidade *multicultural* e *multi-religiosa*, certamente lhe será uma condição favorável para um diálogo aberto, sereno, sábio, humilde e eficaz com o ser humano pós-moderno secularizado, emancipado, que entre tantas ofertas de sentido, quer ele próprio fazer o discernimento, usar sua capacidade de livre escolha e optar pelos caminhos que mais lhe inspiram segurança na existência, ou não....

A Igreja na América Latina parece estar compreendendo essa identidade do ser humano pós-moderno, mas dispondo-se a oferecer aos intelectos inquietos, - aparentemente sem bússola -, a verdade, em meio às suas incertezas, unir-se a outros brados por justiça, a inclusão aos excluídos das oportunidades, aprendendo a respeitar e a somar com as várias propostas de promoção da dignidade humana e de sentido.

Deparamo-nos com um ser humano que tudo relativiza, que se acredita autônomo, emancipado, mas, paradoxalmente, tecnizado, fragilizado, desesperançado...

Tanto o novo processo globalizado, cultural, como o eclesial, naturalmente não chegaram a um ponto definido. “A globalização encurtou o mundo, mas instaurou o impacto da presença da diversidade”²²². Sendo ainda processo, a despeito das boas disposições eclesiais latino-americanas bem expressas no documento da V CELAM, podem ainda brotar expectativas, temores, fechamentos, dúvidas em relação à sua concretização no seu desenho pastoral, por exemplo: será realmente profética, transformadora a retomada da opção evangélica pelos pobres, tão claramente preconizada? Qual será o espaço real, concreto, concedido ao envolvimento do laicato no pós-Aparecida? Da sua evidente disposição em dialogar com a cultura, da sua consciência de não hegemonia, saberá a Igreja dispor-se a uma maior flexibilização na sua configuração, para atingir a necessária e adequada aproximação à diversidade de elementos e sujeitos constitutivos dessa cultura, respeitar e acolher dialogicamente os *diferentes* na expressão religiosa, nas identidades culturais, nas subjetividades, como nas mundividências? Tudo ainda é forte e visível processo como o será sempre, o mundo em construção. A que distância estamos das curvas da história, da cultura, da eclesiologia, da pessoa, da coletividade, da instituição? Ainda não o sabemos. O futuro próximo ou distante o dirá.

²²² TEIXEIRA, 2002, p. 28.

As questões trabalhadas permanecem ainda sem respostas plausíveis, na expectativa de ulteriores aprofundamentos, contudo esperamos que poderão, de certo modo, contribuir para maior compreensão da cultura contemporânea, bem como dos encaminhamentos da evangelização inculturada do catolicismo, como proposta ao sujeito pós-moderno, à cultura latino-americana, nesse período histórico, à luz da Conferência de Aparecida.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, M.L. Arruda de; MARTINS, M.H. Pires. **Filosofando**: introdução à filosofia. 2 ed. Rev. Atual. São Paulo: Moderna. 2002, 395 p. ISBN 85-16-00826-6.
- BENEDETI, Luiz Roberto. Pós-Modernidade: abordagem sociológica. *In*: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Org). **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, 496 p. ISBN 85-356-1110-X.
- BENTO XVI. **Palavras do Papa BENTO XVI no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: A orientação do homem moderno. 2 ed. Trad. de Edgar Orth. Petrópolis: VOZES, 2005. 94 p. ISBN 85.326.2949-0.
- BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja perplexa**: a novas perguntas, novas respostas. Coleção Soter/São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004, 148 p. ISBN 85-356-1416-8.
- BRUGGER, Walter. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1961, 703 p.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática. 2003, 424 p. ISBN 85 09 089336 8.
- CHÁVEZ, Jorge Arturo. Dívida externa, comércio internacional e seus desafios éticos *In*: CELAM. **América latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus/Paulinas. 2005. 94 p. ISBN 85-349-2444-9.
- COMBLIN, José. **Um Novo amanhecer na Igreja?** 2 ed. Petrópolis: VOZES, 2002. 76 p. ISBN 85.326.2667 - X.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. Trad. de Luiz Alexandre Solano Rossi. Brasília: Edições CNBB: São Paulo: Paulus; Paulinas: 2007, 301 p. ISBN 978-85-349-2774-1.
- COTRIN, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**: história e grandes temas. 15.ed. reform. ampli. São Paulo: Saraiva, 2002, 336 p. ISBN 85-02-03174-0.
- CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC (Editora da Universidade do Sagrado Coração). 1999, 86 p. ISBN 85-86259-61-6.
- De MORI, Geraldo. **A pós-modernidade e a teologia: desafios e tarefas**. Instituto Santo Inácio-Centro de Estudos Superiores. Faculdade de Teologia. Minicurso para o Simpósio Int. de Teologia UNISINOS. Belo Horizonte: 2004, 27 p. (apostila).
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs) *et al.* **A Religião**: O seminário de Capri. Revisão. Trad. de Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Editora Estação Liberdade. 2004. 231 p. ISBN 85-7448-003-7.

GONZÁLEZ, PEDRO JAVIER. Economia e pobreza na América Latina e no Caribe. *In*: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **América Latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. Observatório. Coleção Quinta Conferência realidade social .São Paulo: Paulinas; Paulus, 2005, 94 p. ISBN 85-349-2444-9.

GUERRA PÓPEZ, Rodrigo. A cultura latino-americana em processo de transformação. *In*: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **América Latina: sociedades em mudança**. Informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. Observatório. Coleção Quinta Conferência realidade social .São Paulo: Paulinas; Paulus, 2005, 94 p. ISBN 85-349-2444-9.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2005, 102 p. ISBN 85-7490-336-1.

HRYNIEWICZ, Severo. **Para filosofar hoje**: introdução e história da filosofia. 5 ed. Rev. de Mary Kimiko Guimarães Murashima. Rio de Janeiro: Edição do autor. 2002.

LIBÂNIO, João Batista. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998, 372 p. ISBN 85 -15 -01421 – 1.

_____. **Conferências Gerais do episcopado Latino-Americano**: do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: PAULUS, 2007, 167 p. ISBN 978-85-349-27775-8.

MENDOZA, Carlos Alvarez. **La experiência de lo sagrado em el mundo posmoderno**. Recife: UNICAP. XII Semana de Teologia: Crise e renovação da pertença religiosa no mundo atual. 12 de maio 2006, (Apostila).

MIRANDA, Mário França de. **Aparecida**: a hora da América Latina. São Paulo: Paulinas. 2006. 70 p. ISBN 85-356-1873-2.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Pós-Modernidade: abordagem filosófica. *In*: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, 494p. ISBN 85-356-1110-X.

PEREA, WILFRIDO, Panorama político e do estado de direito na América Latina, *In*: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO - CELAM; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **América Latina: sociedades em mudança**: informe sucinto sobre o cenário cultural, social, econômico e político na América Latina. Trad. de Frei Celso Márcio Teixeira. Observatório. Coleção Quinta Conferência realidade social .São Paulo: Paulinas; Paulus, 2005, 94 p. ISBN 85-349-2444-9.

SUESS, Paulo. A Missão a serviço do reino. *In*: AMERINDIA, (ORG.). **Sinais de esperança**: reflexões em torno dos temas da conferência de Aparecida. (Coleção Sinais dos tempos). São Paulo: PAULINAS, 2007. 91 p. ISBN 978-85-356-1967-6.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma**. Trad. de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2006, 261 p. ISBN 85.326.3318-8 (edição brasileira); ISBN 2-213-62363-5 (edição francesa).

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 1996, 208 p. ISBN 85-336-0520-X.

_____. **Crederere di credere**. 2 ed. Italia: Garzanti Editore. 1998, 105 p. ISBN 88-11-67586-3.

_____. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2004. 173 p. ISBN 85-01-06639-7.

BARROS, Paulo César. Pastores e fiéis à escuta do Senhor. Episcopado e Igreja Povo de Deus. **Revista Convergência**. Rio de Janeiro: N. 403. Junho 2007.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Olhar sociológico para o Documento de Aparecida. **Revista Vida Pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 48, número 257, nov.-dez. de 2007, 64 p. ISSN 0507-7184.

COMBLIN, José. O projeto de Aparecida. **Revista Vida pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 49, número 258, jan.-fev. de 2008, 64 p. ISSN 0507-7184.

FERRARO, Benedito. Opção pelos pobres no documento de Aparecida. **Revista Vida Pastoral** – Pia Sociedade de São Paulo. São Paulo: PAULUS, ano 48, número 257, nov.-dez. de 2007, p. 12. 64 p. ISSN 0507-7184.

SOBRINO, Jon; WILFRED, Felix. Análise da crise do Cristianismo – Editorial. **Revista Concilium** – **Revista internacional de teologia**. Petrópolis: Vozes, n.311, mar. 2005/3.

TEIXEIRA, Faustino. Globalização e pluralismo religioso. **Revista Horizonte Teológico** – Revista Semestral do Instituto Santo Tomás de Aquino – Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos – ISTA. Belo Horizonte, ano I, número 2, julho/dezembro, 2002.

QUEIROZ, José J. Grupos de Estudo e Pesquisa sobre Pós-Modernidade e Religião. **Revista de Estudos da Religião** – **REVER**. PUC – São Paulo, ano 6, número 2. 2006, p.5. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/editoria.htm>. Acesso em: 05 out. 2007.

RODRIGUES, Carla. Desconstruir é democratizar. **O GLOBO**. 8 out. 2005. Disponível em: <<http://www.estacaoliberalidade.com.br/clip/globopensar.htm>>. Acesso em: 9 out. 2007. 2 p.

s/a. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Niilismo>. Acesso em: 12 fev. 2008. 3 p.

REGINA CASÉ. **Central na periferia**. Fantástico. Rio de Janeiro: Rede Globo, 23 de setembro de 2007. Programa de TV.

