

O CCFC: UM DOM, UM DESAFIO, UMA RESPONSABILIDADE PARA A CULTURA

PADRE FABRIZIO MERONI¹

INTRODUÇÃO

Estamos cientes de que a grande mudança de época que está ocorrendo em nossos povos encontra seu estágio mais profundo no nível cultural: assim, o *Documento de Aparecida* (DA)² nos alerta descrevendo, de forma bem exaustiva, em que consiste esta mudança na sua paradoxalidade de luzes e sombras (DA 44-59).

O Centro de Cultura e Formação Cristã (CCFC) articula, desde maio de 2000, a presença ativa da Arquidiocese de Belém no mundo da cultura frente aos desafios e às riquezas que o tecido humano e histórico de nossas cidades vem oferecendo (Belém, Ananindeua, Marituba, Benevides e Santa Bárbara, com aproximadamente dois milhões de habitantes). Além de cursos, eventos, seminários, conversas, *shows*, publicação de livros, biblioteca, o CCFC está à procura de intelectuais jovens e adultos que possam regenerar nossa cultura em virtude de própria seriedade humana, fé cristã, pertença à Igreja e competência acadêmica e profissional (DA 476-480, 494-496, 499).

Este artigo quer apresentar a natureza e a missão do CCFC. Analisaremos o contexto cultural em que estamos e vivemos, dando destaque à dimensão religiosa da realidade brasileira, sendo que a experiência religiosa, como fonte de todas as expressões culturais, indica-nos o estado de saúde, de florescimento, de crise, ou de decomposição da cultura. Ofereceremos uma detalhada avaliação de quatro elementos que mais marcam nossa cultura urbana, mesmo amazônica e florestal (DA 509-512), tentando entender melhor em que consiste esta mudança cujo nível mais

1 Padre, membro do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME), professor de Teologia Sistemática, é Diretor do CCFC desde 2001.

2 *Documento de Aparecida*. V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, Aparecida (Brasil), de 13 a 31 de maio de 2007.

profundo seria o cultural. Passaremos a uma descrição do que o CCFC pretende ser neste contexto urbano da grande região metropolitana de Belém por meio de uma presença aberta em virtude de sua clara identidade católica, isto é, universal e para todos, conforme os grandes conteúdos inspiradores que podemos encontrar nos textos do Papa Bento XVI e do Cardeal Paul Poupard, aqui publicados.

Terminaremos com uma elaborada proposta de antropologia transcendente como ponto de encontro e de possíveis colaborações, que já acontecem, com todos os homens e as mulheres que se dediquem, séria e honestamente, à cultura em todas suas formas e linguagens. Nossa abertura ao Brasil e ao mundo expressa uma postura de catolicidade que acredita que quanto mais formos abertos à alteridade e aos outros, com plena consciência de nossa identidade, maior será o enriquecimento recíproco, o desenvolvimento também das periferias sem medo de sermos colonizadores, escravizados, de esquecer os pobres e os marginalizados (DA 491). Reconhecemos, como aporte importante e presença crucial na construção da nossa atuação no mundo da cultura, as propostas e os posicionamentos culturais de amazônidas seriamente comprometidos com o bem de nossos povos. Quanto mais fechados e centrados só em nossa Amazônia, maior será o medo, a suspeita, a marginalização de nossa insignificância cultural e a redução a estereótipos étnicos florestais que nos tornarão cada vez mais objeto de cobiças e de dominação cultural populista por falta de identidade aberta. Não temos medo dos desafios, de uma cultura que encontra na mistura de etnias, rios, florestas, cidades o seu rosto e sua consciência. Se o Evangelho anunciado pela Igreja Católica operou unidade orgânica de toda esta mestiçagem (DA 8-9), reconhecemos que a esta mesma Igreja cabe oferecer também sua contribuição cultural para o bem de todos, sem exclusão de ninguém.

UM PONTO DE PARTIDA

Ao considerarmos a religiosidade como ponto de partida, queremos afirmar que qualquer cultura poderá ser suficientemente compreendida só e unicamente a partir de como o homem vive e questiona o sentido de sua existência, de sua finitude, de sua decadência, de seu desejo de amar e ser amado, de seu anseio pela imortalidade e de sua atitude perante o sofrimento e a morte. Mesmo quem não tem fé ou não pertence a Igreja alguma, vive experimentando sua morte: em suas palavras internas ou externas, suas obras e suas relações se percebe, expressa-se e se compreende a partir do questionamento sobre o sentido de sua proveniência, de seu destino e de sua transitoriedade mundana.

Sem abordar a questão religiosa, qualquer abordagem da cultura não passaria de inútil ideologia, seria um pensar e refletir deixando de fora a realidade. A cultura, em todas suas manifestações artísticas, científicas e acadêmicas, econômico-em-

presariais e bioéticas, sempre é fenômeno e fruto espiritual: inteligência e liberdade humana à procura da unidade estética como esplendor reconciliador e apaziguador da Realidade, com relação aos anseios e aos desafios que natureza e história, isto é, o mundo nos apresenta. Não há cultura que não seja religiosa mesmo sem pertencer a instituição religiosa alguma: o estado religioso de um povo determina a consistência, o florescimento ou a decomposição sincrética de sua cultura.

Para melhor entendermos o alcance do assunto em questão, comecemos considerando uma pesquisa do Ceris (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, órgão da Igreja Católica do Brasil), recentemente publicada no Brasil. A pesquisa se refere ao ano de 2004, com 2.870 questionários provenientes de 23 capitais brasileiras e de 27 municípios, respondendo a um pedido dos bispos do Brasil sobre o fenômeno do trânsito religioso, e foi publicada no mês de julho de 2006. Já o título do texto, que traz os resultados da pesquisa e interessantes comentários de vários especialistas no assunto, parece-me muito apropriado: “mudanças de religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações”. Na verdade, o que nos interessa agora não são os números e dados estatísticos, mas as reflexões elaboradas por sociólogos, antropólogos, teólogos e pastores sobre os resultados. Os números dizem respeito mais propriamente ao Brasil, enquanto os temas elaborados podem interessar a todo o contexto das culturas ocidentais com traços latino-americanos próprios e distintos dos contextos ocidentais norte-americano ou europeu. Gostaríamos de desenvolver um estudo sobre o aparente ressurgimento da religiosidade num contexto de pós-modernidade, com matizes específicos do contexto da América Latina.

O cenário religioso parece bem caracterizado por um sincretismo cultural que afeta também a pertença religiosa, sem por isso se apresentar como um elemento negativo em si mesmo. Dentro de certa fluidez de cultura pós-moderna, em que nada tem consistência por si a não ser no seu impacto subjetivo egocêntrico, a religiosidade ressurge espantosamente caracterizada por uma impressionante mobilidade de trânsito e mudanças de pertença. Há uma clara retomada da procura de experiência religiosa, fluidificando e tornando cada vez menos importante a filiação a instituições religiosas.

Por motivos de maior clareza semântica, precisamos distinguir, sem separar, termos como religião ou instituição religiosa, religiosidade ou experiência religiosa e a fé. Acompanhemos a distinção conforme o pensamento do padre jesuíta João Batista Libanio, conhecido teólogo brasileiro:

O lado objetivo e social da experiência religiosa leva-nos a falar de religião. O ser humano cria ou já encontra diante de si comunidades que vivem uma forma religiosa herdada dos antepassados e estruturada socialmente. É religião. Corresponde às exigências de objetividade, de sociabilidade, de historicidade do *homo religiosus*.

Diante do mesmo fenômeno, a inteligência se pergunta pela realidade que existe no ser humano que o faz religioso, produtor e consumidor de símbolos religiosos. É a face subjetiva, existencial, inerente ao ser humano. Fala-se então de religiosidade.

Na experiência religiosa, além da alteridade dos ritos, das tradições, interfere um Absoluto, Deus. Se a figura do Absoluto se apresenta como alguém, uma pessoa, que interpela o ouvinte a uma acolhida de sua mensagem com as exigências existenciais e práticas, falamos de fé.

O fundamento, portanto, das distinções, encontra-se na estrutura da pessoa humana, no seu caráter pessoal e social, na sua dimensão existencial e pública, e no Outro que se apresenta como parceiro do diálogo religioso. O ser humano como *homo religiosus* (religiosidade) que vive socialmente essa dimensão (religião) e responde a uma interpelação do Deus revelador (fé).³

Retomando a pesquisa citada, observamos que, no contexto de quebra da hegemonia católica ou declínio do catolicismo (no Censo do ano 2000, os católicos eram 73,9%, em 2004, 67,2% com uma perda de fiéis de 1% a cada ano), 23,5% dos brasileiros declaram ter transitado entre religiões em algum instante, enquanto os que nunca transitaram não são garantia de exclusiva pertença a uma única instituição religiosa desde que nasceram. Também os 41,4% dos 7,8% dos brasileiros que se declaram sem religião não afirmam não crer, mas justificam a própria condição dizendo que possuem uma religiosidade própria sem vínculo com Igrejas. Apesar de toda previsão moderna dos anos 1960 e de todo desejo positivista pseudocientífico sobre o avanço da modernidade e o declínio da religiosidade e da religião, assistimos a um autêntico interesse pela religiosidade e uma migração-mobilidade fluida entre religiões como fenômeno cultural brasileiro. Há uma autêntica indiferença religiosa que não se caracteriza nem como ateísmo teórico, nem como desinteresse pela religiosidade, fosse essa *New Age* ou até neopaganismo. A mobilidade manifesta uma indiferença de pertença religiosa sem, porém, determinar o fim da religiosidade. Basta pensar também no ressurgimento de fenômenos como peregrinações, curas, sessões de louvor e volta de formas mágicas de religiosidade. Ainda mais se pensarmos também na devoção mariana dos nossos povos: depois de anos de imposição moderna e raiocêntrica de um catolicismo libertador e elaborado em universidades estrangeiras e neopositivistas, os latino-americanos lotam santuários, lugares de peregrinação, de preferência marianos, sem deixar de lado novenas e cultos paralitúrgicos a santos canonizados ou não. Vários desses devotos são católicos de nome, nem sempre celebram a missa dominical, participam ativamente da vida da comunidade cristã ou se engajam social e culturalmente como empenho de testemunho da própria vivência católica, porém nunca faltam à novena e, com muito zelo, tentam divulgar o culto e a devoção à Nossa Senhora e aos Santos.

Estamos perante uma ambigüidade religiosa (ressurgimento do religioso e declínio aparente da instituição religiosa, especialmente da Igreja Católica), que encontra no sincretismo cultural da pós-modernidade o seu contexto e a sua localização existencial e social. Podemos falar de uma conjuntura religiosa latino-americana atual em que a

3 LIBANIO, J. B. *A Religião no Início do Novo Milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Igreja católica deixa de ser hegemônica, em que cresce exponencialmente o número de evangélicos de cunho pentecostal e neopentecostal – pelo menos no Brasil (13,9%, em 2004) – e em que se apresenta a tendência de atomização religiosa. A mobilidade religiosa no Brasil evoca fluidez de adesão, isto é, menor radicalização no momento da vinculação institucional. Presenciamos um fenômeno cultural de desfiliação que acaba afetando também a pertença religiosa geradora de identidade cultural, acarretando consigo um questionamento acrítico e mais instintivo emocional de destradicionalização, ou seja, de perda de sentido de qualquer conteúdo doutrinário e moral transmitido e recebido.

Escreve Silvia Regina Alves Fernandes, doutora em Ciências Sociais e Coordenadora do Ceris:

Tanto o movimento de adesão a uma religião quanto o de abandono são acalentados por essa mentalidade onde o que prevalece é a relativização do papel soberano da religião na vida de cada indivíduo. Assim, vivemos numa época de “religiosidade confrontada” exatamente porque a liberdade religiosa irá abrir o leque das ofertas, mas também do questionamento, das críticas e do confronto com os sistemas estabelecidos... Parece-nos que o processo de desfiliação no cristianismo – digo processo porque ele não acontece de uma hora para outra – é composto de racionalização no sentido do confronto entre o acesso a um universo de outro mundo, com toda consideração sobre Deus transcendente, e o discurso institucionalizado sobre os caminhos possíveis de acesso a Deus. Muitos dos que abandonam uma religião o fazem porque perderam credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar em suas vidas uma fórmula simples que conjugue flexibilização de normas e desenvolvimento de uma ética, ainda que muito carregada por símbolos religiosos, mitos particulares desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração de pertença. Essa capacidade de se auto-regular dá o tom maior para o início do orquestramento do mundo, da vida numa sociedade pluralista... Essa “religiosidade própria” é uma constante no discurso de pessoas que habitam nos grandes centros urbanos e é declarada por indivíduos de diversos estratos sociais... Dificilmente encontramos alguém que não crê em Deus tal qual é apresentado na perspectiva cristã, embora essa crença não apareça como totalitária, mesmo entre os católicos... Em suma, para desfiliar-se basta um sinal mínimo de insatisfação com o grupo ao qual se está vinculado. Isso ocorre tanto no mundo da religião quanto no da família, do clube, do partido e essa desfiliação tanto pode assumir um caráter dramático quanto pode ocorrer de modo natural, sem grandes crises de consciência; para desfiliar-se basta um desencanto qualquer e uma identificação da possibilidade de atender à busca de felicidade e satisfação pessoal de outro modo que não aquele proposto pelas instituições de referência e assimilados ao longo da vida.⁴

É curioso notar que os que aderem a uma religião, os que mudaram de religião e os sem-religião, todos apresentam como motivo o “se sentir bem”. No contexto

4 FERNANDES, S. R. A. (Org.). *Mudança Religiosa no Brasil*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006. p. 35-38.

do pluralismo religioso, também a literatura de auto-ajuda se torna importante instrumento para uma experiência religiosa, que tende cada vez mais a se identificar quase exclusivamente com a experiência subjetiva de satisfação interior e de felicidade e harmonia relacional. Estar bem se torna o critério com que se avaliam as tradições religiosas, os ritos e as normas morais. Acontece um verdadeiro processo de destraditionalização, cuja única referência se torna o sujeito auto-referencial e centripetamente analisador de toda experiência. A religião interessa na medida em que serve a busca particular e egocêntrica de felicidade, que acaba se identificando com o sentido da própria vida pessoal. Não é necessário que ela ofereça tudo o que é preciso. A própria pessoa pode construir o seu universo religioso referendado em fontes e religiões diferentes. Nesse contexto de sincretismo cultural, cujos resquícios de religiosidades diferentes e contrapostas convivem no homem contemporâneo latino-americano, também muda o conceito de conversão.

Dada a circulação dos fiéis, a conversão transforma-se também numa categoria vibrante e giratória que acompanha o fluxo das peregrinações e é entendida prioritariamente a partir da experiência subjetiva. Não há como atribuir valor a experiência de conversão, no sentido de considerá-la legítima se promover uma ruptura radical com comportamentos e modos de ser antes do ingresso em uma Igreja, e ilegítima se há oscilações no pertencimento ou na auto-identidade religiosa.⁵

Neste cenário, a pluralidade de ofertas configura-se como uma espécie de supermercado do religioso, espelho da babélica confusão cultural contemporânea, onde as pessoas buscam as referências que querem, sem a menor preocupação de atender a alguma orientação institucional religiosa ou a algum critério de busca da verdade. Querem escolher e se sentir protagonistas da própria escolha: relativizam-se as certezas religiosas e a cultura não passa de instrumental para a profissão-sobrevivência ou para o entretenimento folclórico. Alguém pode até fazer uma experiência espiritual sem possuir crenças religiosas. Hoje, a proposta mais atraente no universo religioso é aquela que vai ao encontro das subjetividades e inclui as emoções e o “sentir”.

Esse posicionamento dos informantes (da pesquisa do Ceris 2004 no Brasil, ndr) sugere a existência de um imaginário social no qual a religião não precisa necessariamente oferecer conteúdos teológicos ou normativos que fortaleçam os vínculos com a comunidade religiosa, mas antes essa relação é fortalecida pela capacidade da instituição em oferecer sentido à comunidade de fiéis, propiciando uma vivência religiosa muito mais subjetiva do que objetiva. A instituição precisa ‘tocar o coração’, produzir um apelo do tipo emocional.⁶

5 *Ibidem*, p. 45.

6 *Ibidem*, p. 40.

CULTURAS BRASILEIRAS E PÓS-MODERNIDADE

Cabe-nos, nesta parte da reflexão, analisar quatro traços determinantes do contexto cultural causador e promotor da cultura indiferente da emoção e, assim, sustentáculo de uma indiferença que poderíamos chamar de náusea existencial, que vigora como base de entendimento da procura de religiosidade em termos consumistas, e, por isso, sempre modificáveis ou descartáveis. O conceito de indiferença revela a autêntica natureza do pluralismo cultural como decomposição apodrecedora da sadia pluralidade: o diferente, hoje, é mais diversidade do que autêntica alteridade positiva, que causa o dom e a oblação. A cultura, e com ela a religião, tentando evitar como impertinente e antidialógica a procura e o questionamento sobre a Verdade, o Bem e a Beleza, deixa de ser cultivo da realidade nas relações homem e mulher com a natureza e o mundo. Hoje, a cultura é mais próxima do carnaval, do supermercado, de uma nova Babel. Perdido o centro gerador de cultura, qualquer coisa vira cultura desde que nos satisfaça. Em tudo isso, não podemos deixar de reconhecer a fundamental transformação do mundo rural para a cidade e a urbanização da cultura que ocorreu nesses últimos quatro decênios.

Por mais longe que as raízes alcancem, a firme experiência de um mundo novo veio com a substituição de uma vida campestre por uma vida urbana e burguesa. Não só a moldura da vida, mas também sua natureza, sua estrutura e sua composição se modificaram. As dimensões mais importantes da mudança podem ser resumidas de uma maneira relativamente simples. Ao lado dos contatos imediatos, aumentou também a medida dos contatos mediatos. O espaço do mundo interpessoal foi limitado pelo aumento das relações formais e impessoais. A clara simplicidade do mundo social foi substituída por uma soma de inúmeros subsistemas, variada, complexa, e mesmo em suas partes pouco compreensível. A vivência de uma eterna imutabilidade e estabilidade do meio social foi abalada pela mudança, pelo sentimento da brevidade e do provisório. A aplicação das experiências de ontem e das tradições coligadas na história passou a ser questionada nas descontinuidades das ligações sociais e do desenvolvimento, bem como nas contingências do futuro. De uma “comunidade”, o ambiente social passou a ser uma “sociedade”.⁷

O que verificaremos e articularemos na análise de nossa cultura apresenta uma clara ambigüidade que não podemos, de imediato, taxar como puramente negativa e de simples contraposição demoníaca ao anúncio do Evangelho e à vida da Igreja, como tendem a fazer setores fundamentalistas de várias religiões presentes em nosso meio. O que culturalmente detectaremos e traremos em nossa considera-

7 TOMKA M. Individualismo, Mudança de Valores, Sociedade de Satisfação Imediata. *Concilium*/282 –1999/4, 34 (546).

ção demonstra uma complexidade que precisa ser conhecida, discutida e, antes de tudo, discernida à luz do Evangelho e da tradição da nossa Igreja. Voltamos a dizer que o que nos parece cada vez mais presente no âmbito do desenvolvimento cultural pós-moderno dos nossos povos, quanto à cultura e à religião e religiosidade, é uma mistura de ambigüidades em que podemos ainda perceber o desejo de salvação, a busca de sentido e de plenitude de vida. Como toda ambigüidade, nosso trabalho de cristãos, como Igreja Católica no mundo da cultura, requer a inteligência da nossa fé para que discernimento e testemunho sejam adequados e autênticos.

Ainda mais, quando falamos de pós-modernidade, não nos interessa entrar no debate filosófico contemporâneo sobre a pós-modernidade ou hipermodernidade ou avanço da modernidade com todas as suas conseqüentes e conflituais argumentações e diferenças. Consideramos pós-modernidade o clima cultural que, também entre nós, na América Latina, no Brasil e na Amazônia, determina novas formas de vida, novos estilos de relações, novos desejos individuais e coletivos, seja para quem vive na cidade, como para quem continua no campo e ao longo de nossos rios, porém envolvido pela mesma atmosfera cultural citadina, graças aos meios de comunicação social e à propaganda. Como hipótese de trabalho, poderíamos acolher esta definição de pós-modernidade como superação da modernidade com relação à cultura e seu fundamento religioso: a pós-modernidade corresponde à absolutização do princípio-procura do bem-estar físico emocional em que o corpo saudável ocupa uma parte central na luta incansável para evitar ou esquecer a morte e toda dor. Tudo o que é idéia, pensamento, conceito, razão, ciência, tecnologia deve visar a esta concepção holístico-corpocêntrica da saúde como autopercepção de integridade pelo bem-estar.⁸

8 “Qual é o valor absoluto ao qual todos os outros valores se referem? Com certeza trata-se do bem-estar. O absoluto é sentir-se bem, sentir-se em harmonia com o próprio corpo, com a mente, com os outros, com o mundo em geral. Ter o sentimento de participar emocionalmente da vida do universo, sentir-se à vontade, sentir-se feliz. Nesse sentido, a felicidade é o valor absoluto, uma felicidade profundamente corporal. O mais profundo da ruptura com a modernidade foi e ainda é a afirmação do corpo contra a mente, do reino do corpo contra o reino das idéias, das abstrações, das teorias. O deus contemporâneo é corporal. O novo deus é um deus que goza da sua corporeidade e serve como modelo para todos, porque todos aspiram integrar-se nele.

Essa felicidade corporal é um valor absoluto que se impõe a todos, fazendo parte do sistema que se transmite às novas gerações. Apresenta expressões mais sofisticadas ou explicitadas que são filosofias de tipo panteísta, em que o holismo é total e o todo é equivalente ao Todo. Até hoje não produziu expressões filosóficas marcantes, e possivelmente a rejeição do mundo das idéias seja um fator capaz de inibir qualquer sistema semelhante. Porém, há grande difusão de iniciação popular, abrangendo a quase totalidade da programação da TV, 90% das publicações populares, das canções e do cinema. Toda essa cultura é americana e difunde um ideal humano, uma referência absoluta. Na América, ela se mistura com elementos das religiões tradicionais. Na Europa, a sepa-

A) A SOCIEDADE DA GRATIFICAÇÃO IMEDIATA: ABUNDÂNCIA E DESCARTABILIDADE

O que queremos apresentar aqui é algo que, mesmo não pertencendo à maioria do nosso povo que continua lamentavelmente empobrecido, representa o que circula no imaginário e no desejo de todos, também dos nossos ribeirinhos e amazônidas, ainda que no subconsciente. A sociedade da abundância não é geograficamente delimitável. É o ambiente social de menos de um quarto da população mundial, porém apresentado no mercado por meio do *marketing* midiático como o ideal-desejo a ser procurado e almejado por todos. Os pobres estão sendo continuamente expostos a mensagens e propagandas consumistas que estimulam a procura de bens desnecessários, clichês de *status* impossíveis e nem sempre desejáveis, uma promessa de bem-estar inalcançável e, portanto, frustradora. Por isso, mesmo não sendo o ambiente social de todos, o que argumentaremos representa o contexto transversal da grande maioria, pelo menos nos sonhos e nas frustrações coletivas.

No terreno das condições econômicas, ocorreu em meados do século XX uma modificação básica. Para despertar a atenção, fala-se da passagem da sociedade da penúria para a sociedade da abundância (ou mesmo do descartável). A geração mais velha teve que se concentrar em garantir materialmente sua existência e em superar as inseguranças econômicas. Os filhos que nasceram para uma sociedade da abundância consideram esta como um dado natural, e por isso podem impor a si próprios outros objetivos, não materiais. O que é decisivo não são tanto as atuais condições de vida quanto os efeitos da socialização. A geração que uma vez foi preparada para as

ração é mais forte. Na América Latina, as religiões tradicionais adaptam-se a ela muito bem, de modo espontâneo e cada vez mais sistemático.

Esse mundo de bem-estar físico e mental é povoado de entes favoráveis, tais como anjos, espíritos e fadas. A magia ressuscita com mais força do que nunca. Ao lado das ciências, cujos ideais são herança da modernidade, o que predomina no mundo de hoje são as forças mágicas, os mistérios, os entes fabulosos, as novas mitologias, o sobrenatural e o religioso. Os contemporâneos usam a racionalidade da ciência, mas o seu coração não está na ciência, mas na magia. Os homens do século XIX queriam ser adultos, racionais e aparecer como adultos. Os contemporâneos querem ser jovens que nunca chegam a ser adultos. Rejeitam a condição de adultos.

Na mente contemporânea, a mitologia tem muito mais força do que a ciência. Os mestres da nossa época são Paulo Coelho e Harry Potter. Tudo indica que, nos tempos vindouros, essas tendências serão cada vez mais acentuadas. O século XXI gosta de viver num mundo sobrenatural e procura fazer deste mundo uma cópia do sobrenatural, onde todos são felizes, tudo é fácil e abundante e o corpo humano é todo-poderoso porque sempre assistido por forças sobrenaturais”. In: COMBLIN J. *Os Desafios da Cidade no Século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 37-39.

condições de penúrias conserva para sempre uma atitude orientada para o trabalho e para a busca de garantia.⁹

Isso cria uma percepção diferente da realidade e elabora uma ordem diversa de pensamento e desejo quanto ao mundo e às relações. Os sociólogos chamam a sociedade da penúria de “materialista”, enquanto já se denomina a sociedade da abundância como “pós-materialista”.

A palavra “materialista” é empregada como conceito abrangente para o bem-estar e a segurança. Os indicadores vão desde o combate à inflação, a manutenção da estabilidade econômica, o favorecimento do crescimento econômico, a garantia da ordem pública e um forte aparato de defesa até o combate à criminalidade. Como “pós-materialistas” foram designadas a mentalidade democrática, a consciência ecológica e a preferência pelo ideal. Os valores e preferências a isto associados vão desde a proteção à liberdade de expressão, passando pela participação política, o direito de voz no lugar de residência e no emprego, o embelezamento de aldeias e cidades, até um mundo mais humano e o desenvolvimento de uma sociedade onde as idéias sejam mais importantes do que o dinheiro.¹⁰

O pós-materialismo não é uma postura antimaterialista. Ele não desmerece, antes vive, graças ao materialismo. Trata-se de uma espiritualização imanentista de cunho burguês consumista e de satisfação auto-referencial.

Podemos afirmar que essas duas percepções coexistem hoje também no mundo subdesenvolvido de milhões de pobres: a questão ecológica é apresentada em debates televisivos, juntamente a uma propaganda descaradamente consumista, em que bens desnecessários são impostos como úteis e eficazes, mas, especialmente, capazes de provocar prazer e gratificação imediata. À medida que nos supermercados ou nos *shopping centers* os bens de consumo se tornam mais abundantes, as pessoas são mais intensamente estimuladas por variados objetos de desejo. Muitos de nós se esquecem de que o trabalho outrora objetivava a produção de bens para nossas necessidades e lazes. Hoje, o trabalho é para ganhar dinheiro, e sempre mais dinheiro, para adquirir bens que são produtos já prontos ou produzidos por outros, para satisfazer nossas necessidades e desejos. Antigamente, especialmente no trabalho agrícola, as pessoas produziam os seus próprios bens dentro de uma comunidade de trabalho e dentro de um ritmo em que esperar com paciência era uma constante antropológica: esperava-se com paciência os tempos próprios da natureza na alternância das estações e dos processos de amadurecimento e colheita dos frutos do próprio trabalho. Tal atitude de espera paciente e obediente aos ritmos comunitários e climáticos criava também um hábito de consumo

9 Ibidem, Concilium/282 – 1999/4, 44 (556)

10 Ibidem, Concilium/282 – 1994/4, 44-45 (556-557).

e de gratificação mais adiantado e demorado. E um processo demorado na produção justificava certo adiantamento na gratificação do consumo do produto.

Contrariamente ao que acontecia numa sociedade prevalentemente agrícola, hoje, no contexto até pós-industrial da virtualidade tecnológica da produção e da venda de bens materiais e imateriais, podemos verificar o desenvolvimento de padrões cada vez mais complexos de produção, troca e consumo de bens. Isso levou a um crescimento assustador em termos de suprimento e de disponibilidade de objetos-bens introduzidos no mercado. Atualmente, os produtos à venda precedem até as nossas necessidades e chegam sempre, pelo menos no imaginário da velocidade da produção e do *marketing*, a despertar desejos também na grande maioria que não tem condições econômicas para adquiri-los: a falta de dinheiro e de poder de compra tem sido bem disfarçada pela compra/venda com cartões de crédito e parcelamentos, fazendo crescer relações insatisfatórias de endividamento e dependência. Talvez uma nova forma de escravidão.

Os bens e serviços produzidos e vendidos nos mercados impessoais do capitalismo devem ser considerados potencialmente gratificantes. A propensão do mercado capitalista a produzir e oferecer esses bens e serviços tem como correlato os desejos e necessidades de cada consumidor. Evidentemente os manipuladores do mercado não apenas produzem bens e serviços: eles trabalham em vista do desejo e potencial necessidade que cada consumidor tem de produtos. Fazem também com que, mediante propaganda sempre mais sofisticada e eficiente, se produza o consentimento entre os consumidores. Encontramos assim no mercado global o desenvolvimento de sistemas altamente racionalizados (montados com estratégia) de produção/marketing que procuram estabelecer níveis e padrões aceitáveis de aquisição e consumo. Esta dinâmica de produção-aquisição-consumo é bem controlada enquanto vai martelando sem cessar as paixões dos consumidores, desejos de gratificação. Uma das formas mais bem sucedidas de induzir o desejo ou de produzir o consentimento é a promessa de gratificação imediata. A oferta de gratificação imediata por parte do mercado pode ocorrer de duas maneiras: primeiro, na disponibilidade de produtos; segundo, em sua funcionalidade ou eficácia.¹¹

Há mais um fator que alimenta a cultura emocional de busca obsessiva de gratificação imediata com função pseudoterapêutica e anestésica: a grande maioria das pessoas, especialmente nos países mais pobres, vê-se constrangida a aceitar tarefas que não gosta, simplesmente por questão de sobrevivência. As pessoas não se sentem felizes e realizadas nesses empregos rotineiros e desumanos. Ambientes de pesado trabalho agrícola, de fábrica e de escritórios, em que se observa um trabalho monótono, maçante e desalentador, bem como famílias monoparentais ou onde se experimenta a constante ausência dos pais, acabam privando muitas pessoas das formas mais elementares de gratificação afetiva, de auto-estima e auto-satisfação.

11 DAGMANG, F. D. *Gratificação Instantânea e Libertação*. Concilium/282 – 1999/4, 62-63.

Muita crise familiar e de relacionamento de casais tem a ver com este quadro social. Cria-se uma grande multidão de potenciais indivíduos carentes e sedentos de gratificação, cujo apetite e capacidade financeira a transforma na massa de consumidores que lotam o mercado dos produtores e investidores.

Alguns produtos ou bens são oferecidos para satisfazer as necessidades básicas das pessoas, ao passo que outros pretendem satisfazer a busca de coisas mais elevadas. A melhor forma de designá-los é dizer que os primeiros trazem “gratificação” e os segundos “auto-realização”. Ambos os tipos de bens, porém, são hoje artigos à venda. O melhor detergente e o melhor aconselhamento para auto-realização estão à disposição dos que têm dinheiro para adquiri-los. Considerados do ponto de vista do mercado capitalista mundial, sanduíches, saúde, lazer, educação, segurança e bênção divina têm algo em comum: uma etiqueta com o preço... Em seu hábito de buscar o que é mais excitante, os consumidores concorrem para que os produtores fabriquem bens cujo formato ou aparência provoque excitação. Em alguns casos, gratificação e auto-realização se tornam sinônimo de excitação. Os consumidores (muitas pessoas) acabam criando o hábito de julgar outros bens, inclusive os bens mais intangíveis (como intimidade, amizade e amor) segundo sua capacidade de excitar.¹²

Podemos concluir que os sujeitos que respiram este clima cultural estão profundamente estimulados por essa aparente mordomia de bens, visto que só alguns poucos podem adquirir e usufruir. Mesmo assim, estamos padecendo de uma autêntica mudança antropológica até na percepção e responsabilidade com a realidade e conosco mesmos, graças a uma cultura da emoção ou da excitação sempre mais forte e agressiva. Precisamos de estímulos cada vez mais intensos para uma gratificação sempre mais imediata, de fácil, rápida e descartável consumação. Essa tipologia de satisfação cria um círculo vicioso de desejos e busca de felicidade que pode prejudicar nossa própria capacidade humana e limitada de gozar e de usufruir.

B) A AUTO-REFERENCIALIDADE PÓS-MODERNA: INDIVÍDUO, UTILIDADE E FRAGMENTAÇÃO

A modernidade, que encontra na cidade e na sociedade o trabalho cada vez mais organizado, tecnologicado e virtualizado, estrutura uma percepção da vida e da realidade cujo traço mais importante é a centração no indivíduo. A pós-modernidade, mesmo enfraquecendo o poder forte da razão e de sua luz, reforça a centralidade centrípeta do individualismo moderno e quase o consagra como medida única do real, também no campo das emoções e das escolhas existenciais.

12 Ibidem, Concilium/282 – 1999/4, 65.

A reordenação em torno do indivíduo e não da pessoa vem marcada pela busca individual da felicidade e do bem-estar. Tudo, também as instituições, é valorizado na medida em que protege o indivíduo no alcance de seu prazer e gozo. Isso se realiza na satisfação das necessidades e, também, na nova compreensão da família como lugar de satisfação mútua entre os parceiros.

Esse dado primordial, esse elemento central, essa característica filosófico-cultural importante da modernidade, a saber, a auto-referência, a subjetividade individual torna-se categoria de compreensão e decisão... Entre os sintomas da pós-modernidade, numa continuidade e novidade em relação à modernidade, emerge, mais uma vez, o indivíduo, agora, como ser ainda mais ativo, na dimensão pequena, local do cotidiano. O consumismo, a permissividade moral, o relativismo de normas espelham esse exacerbamento doentio do indivíduo. Ele assume, às vezes, formas corporativas, não tanto por causa da verdadeira dimensão social do outro, do bem comum, mas por razão do interesse de cada indivíduo. Este se vê obrigado a unir-se para impor seus interesses restritos e pequenos.¹³

Nesse contexto, sobressai a experiência e o sentir individual como critérios básicos e fundamentais na compreensão de si e dos outros. Autoridades, instituições e tradição, que antigamente transmitiam valores, verdades e critérios normativos da vivência social, não são mais aceitas e são sempre avaliadas pelo ângulo do benefício individual. Gera-se uma ética do instante, egocêntrica e cada vez mais restrita à dimensão individual e de pequenos grupos em que se busca ser bem acolhido e se experimenta calor relacional. Afasta-se sempre mais do empenho público como serviço ao bem comum, da solidariedade com os mais pobres e marginalizados. Numa sociedade complexa, fragmentada, voltada para rápidas e constantes inovações tecnológicas, sem mais um centro que não seja a subjetividade perceptiva, sentimental e racional do indivíduo, com um crescente empobrecimento material e cultural, as pessoas se encontram desorientadas, sem rumo, sem metas, sem horizontes morais. Se de um lado, a autonomia do indivíduo resgata a centralidade positiva da pessoa e da sua subjetividade, da sua razão e da sua liberdade, por outro, a auto-referência e o egocentrismo centrípeto a deixam abandonada a si mesma e à mercê dos seus sentimentos e prazeres.

A fraqueza da pós-modernidade, pensada como implosão do raciocentrismo autoritário da modernidade, especialmente dos Lumes, com o seu conseqüente cientismo positivista, determina uma humanidade contemporânea privada de qualquer referencial a tradições asseguradoras, a orientações culturais comuns, a hierarquias, às ordens cósmica e social, a uma objetividade metafísica do Real, em que se situe e perceba o sentido das coisas e de sua própria existência. Até a alteridade, no centrípeto

13 LIBANIO, J. B. A Igreja na Cidade. *Perspectiva Teológica* n. 28, p 14-15, 1996.

movimento de busca da própria felicidade e satisfação, tem sido experimentada como oportunidade de gratificação relacional a ser usufruída: positivamente, com amor e sentimento de afeto; negativamente, como mero instrumento para o prazer mútuo, ou mesmo como ameaça e concorrência existencial.

O trabalho, com sua velocidade tecnológica e sua natureza quase exclusivamente de lucro *ad infinitum*, esmaga o indivíduo na luta constante e perene da sobrevivência do mercado. Cada um tem o direito de organizar sua própria vida em função do que julga verdadeiramente importante e válido, prazeroso, satisfatório e gratificante. O anonimato das massas urbanas, a desfiguração anti-humana de muitas periferias e a massificação das não-relações pessoais no trabalho da tecnologia eletrônica (onde as pessoas se relacionam mais com computadores e telefones celulares do que com os outros) impelem para pequenos grupos de amigos e guetos que aconcheguem, amparem e façam a pessoa se sentir alguém acolhido, amado, desejado e procurado.

O individualismo da modernidade, fundamentado na rigorosa centralidade técnica do sujeito na sua razão, vem sendo substituído por uma subjetividade cuja razão continua importante, porém não mais central e cada vez menos confiável na administração da vida. Sobressai o papel dos sentimentos, das relações e das emoções como critérios sensoriais que levam e determinam a liberdade do indivíduo no seu poder de escolha e de decisão. O que importa é que a pessoa se sinta no centro de sua decisão, percebendo que é ela quem decide e escolhe. Ela quer ser protagonista de sua realização.

A pós-modernidade vem se fortalecendo em sua fraqueza, tornando cada vez mais comuns os sentimentos de solidão, de isolamento e de impotência existencial diante da realidade esfacelada, privada de sentido e de significado. Esvaem-se todas as antigas idéias da modernidade e das revoluções, perde-se o objetivo por que vale à pena dar a vida, faltam paixão e dedicação sacrificial pelos valores, que se retiram para o interior das coisas e intimidades; surge uma sensação de apatia e de indiferentismo diante de tudo e de todos. Ativismo produtivo com conseqüente consumismo compulsivo, sucesso, aparência, eficácia do desempenho profissional e competitividade até a exaustão neurotizante levam à fragmentação da identidade e à perda de sentido com clara conseqüência de banalização e superficialidade em tudo o que se é e se faz. O que se imagina e idealiza como poder de escolha e de troca constante, até nos afetos conjugais, que nos faz sentir vivos e protagonistas de nossa existência, revela-se tragicamente destruidor narcisista e hedonista da realidade, da sociedade e da personalidade do indivíduo. A cidade, no seu anonimato de infinitas oportunidades, serviços, supermercados de bens inesgotáveis, aparece como uma grande possibilidade de liberdade e de escolha: experimentamos a nossa liberdade muito mercadologicamente, ou seja, a grande e quase infinita oferta de bens materiais e espirituais nos faz acreditar e perceber que somos livres para optar e escolher. Pena

que sempre menos pessoas têm poder de aquisição suficiente (até para o necessário) e, os poucos que têm, sentem-se sempre insatisfeitos. O relativismo moral, subjetivista e permissivista do bem-estar consumista contemporâneo leva o indivíduo a se dobrar sobre si mesmo, fechar-se em si, vivendo formas de alienação apática com tudo aquilo que não o estimula e não lhe traz prazer, gozo e satisfação.

A sensorialidade determinante do indivíduo urbano, mesmo pobre ou ainda rural, seja na cabeça ou na sua definição territorial, quando não educada, purificada, saneada e elevada, conduz à apatia, náusea, nojo de uma insatisfação que causa indiferença e total desinteresse pelo que não oferece gozo. Poderíamos dizer que também a indiferença religiosa, no nosso contexto, define-se a partir de uma sempre crescente insatisfação que, buscando no imane material até da pós-materialidade do consumo ecológico e dos valores humanitários, procura no lugar errado e se consome atrás de coisas que nunca satisfarão, porém gastam as forças da busca, da coragem e da persistência do desejo. A indiferença parece muito mais caracterizada pelo tédio de uma superabundância de ofertas que não satisfazem do que pela oposição racional e militante contra a religião. A mobilidade religiosa, que analisamos na primeira parte, de cunho curandeiro ou hedonista do bem-estar, mostra-nos que as pessoas se tornam indiferentes muito mais pelo uso mercadológico e terapêutico, funcional e egocentrado que se faz também da religião como bem de consumo e fruição, do que pelo desinteresse pela religião ou por uma contraposição atéia teoricamente elaborada. Tudo isso coloca um importante desafio pastoral e cultural no resgate da autenticidade do que deva ser religião e sua transcendentalidade *versus* a transcendência imanentista do mercado religioso contemporâneo.

O mundo urbano interessa a todos: os que moram nas cidades e os que moram no campo e vivem a realidade rural e ribeirinha. Os desejos e o subconsciente desses últimos são os mesmos que encontramos na cidade, graças aos meios de comunicação que levam até os fundos das periferias e das ribeiras o imaginário urbano. Interessa aos ricos que, tendo tudo para gozar, sentem-se cada vez mais nauseados e insatisfeitos. A indiferença para eles se apresenta mais na forma de uma saturação frustradora que nunca satisfaz e nunca preenche: procurando no lugar errado dos bens consumíveis, incluindo também a religião, desgastam e corroem a dimensão do desejo de infinito e do amor-inteligência que nos constitui. Interessa também, paradoxalmente, aos pobres da cidade e do campo: esses, como excluídos e economicamente incapazes de sustentar o ritmo consumista urbano, frustram-se na procura desgastante e sempre insatisfatória até dos bens primários e necessários para a sobrevivência. As mídias e os clichês circulantes criam no subconsciente, também dos pobres, desejos e exigências tipicamente urbanizados e consumistas. Eles mesmos, à beira de rios ou territorialmente afastados dos grandes centros urbanos, acabam sendo fortemente influenciados e cobrados por um estilo de vida que não lhes condiz. Todos estamos culturalmente mergulhados no que podemos chamar de cultura urbana moderna e

pós-moderna. A característica urbana hoje é muito mais indicativa de uma cultura do que de um lugar.

O mundo urbano moderno fragmenta o espaço, deslocando sua importância geofísica para o interesse, para a diversidade cultural e para a qualidade extremamente móvel, flexível e plural de cada parcela espacial. A cidade moderna é policêntrica... A lógica urbana não tem centros, mas interesses em torno dos quais se reúnem as pessoas. Ela também favorece momentos comunitários, mas não criação de comunidades...

Além disso, a cidade moderna, sobretudo em nossos países de cultura de curta tradição e de influência americana, destrói rapidamente os espaços antigos, cultural e religiosamente significativos. A destruição dos espaços tradicionais afetou diretamente a pastoral e o imaginário religioso. O nosso inconsciente é feito de sons e cheiros, de toques e gostos, de visões e sentimentos, percebidos e armazenados. E toda vez que uma tecla os provoca, brotam as experiências passadas. Ora, o inconsciente religioso forma-se, no campo e nas pequenas cidades, com os incensos das igrejas, o dobrar dos sinos, o corte majestoso da igreja paroquial, o murmúrio das preces, o arrastar-se das procissões ao som estridente das bandas, o soar dos órgãos ou harmônios, a voz decidida do vigário. A grande cidade tem o condão de silenciar-lhe todos esses estímulos.¹⁴

O *shopping* ocupou o lugar da catedral. A centralidade da igreja paroquial, que colocava em destaque a referência a Deus na vida pessoal e a mediação histórico-institucional da Igreja, foi substituída pelo *shopping* que reduz o Transcendente religioso à intimidade e à interioridade das pessoas, deixando visibilidade e atração estético-comercial só para o mercado e os produtos. A antiga beleza dos ritos religiosos hoje vem sendo substituída pela sofisticada estética comercial do *marketing*. Ao lento e contemplativo desenvolvimento do gratuito da celebração substituiu-se a celeridade das contínuas novidades comerciais, a rapidez da fabricação de produtos e a intensificação de compromissos também para comprar e vender. A cidade e a dinâmica midiática têm acelerado a sensação interior de falta de tempo. Tornar os produtos desejáveis e induzir rapidamente o desejo do consumo: esse é o processo que faz a pessoa se sentir indivíduo no centro da escolha e da decisão, dentro de um tempo cada vez mais percebido como insuficiente e corrido. Há uma verdadeira camuflagem e desvirtuação do sagrado e da religiosidade dentro de uma percepção sensível de tempo corrido, falta de tempo, fragmentação descentralizada dos espaços.

C) DA TRANSMISSÃO DA TRADIÇÃO À TRANSMISSÃO POR EMOÇÃO: O DOMÍNIO DO IMEDIATO E DO PRESENTE. O FENÔMENO NEOPENTECOSTAL

A fragmentação autocentrada no indivíduo e a aceleração temporal da destemporalização fazem com que a pessoa tenha como única certeza o presente e faça depen-

14 Ibidem, p. 20-22.

der a sua segurança das emoções instantâneas e das relações imediatas. Culturalmente falando, tudo isso coloca em xeque qualquer validade e autoridade do passado e ainda menos de esperança futura. Parece que a única certeza que o indivíduo pós-moderno tem é o presente e todas as suas relações. Declinou muito o valor de qualquer tradição que possa moldar a personalidade das pessoas na identidade de uma cultura própria e específica. Claro que para isso também deu uma grande contribuição o processo de globalização, seja material ou virtual. Difícil é fazer os jovens se identificarem com a cultura dos seus pais ou, ainda mais, dos seus avós: a percepção de que tudo o que aconteceu só vinte 20 atrás já é arqueologia é muito presente na vivência contemporânea. Estão desaparecendo o sentido e a forma de pertença cultural e, por isso, também religiosa, ou vice-versa. Porém, a grande fluidez e instabilidade de pertença institucional denotam uma procura imediatista que não apaga a constitutiva característica humana de sermos em virtude de uma pertença familiar, e por isso religiosa: a vida além da morte.

O que vimos como urbanização fragmentante e acelerante da percepção do mundo e de nós mesmos cria necessidades relacionais completamente diferentes com os outros, com o tempo, com o espaço e com o Transcendente. Também a pobreza, como condição social de injustiça e de miséria desfigurante da dignidade humana, não é mais percebida e entendida como algo a ser superado no processo histórico da revolução marxista ou da construção articulada de uma sociedade mais igualitária e socialmente justa. O futuro não parece reservar mais nada a não ser a incerteza e o imprevisível. Só 40 anos atrás os planos de desenvolvimento ou de revolução proletária entusiasavam massas de jovens, criavam resistências políticas e até armadas. Hoje, a resolução dos problemas é esperada no curto prazo, via milagres ou via criminalidade organizada. Tráfico de drogas, prostituição, ganho fácil atrai muito mais jovens e adultos do que o esforço constante e progressivo do investimento, da ascese, do sacrifício e do desenvolvimento gradual. Claro que no contexto econômico atual será preciso nos perguntar se isso ainda é possível.

Quanto à religião-religiosidade, podemos detectar, especialmente em alguns países latino-americanos, entre eles o Brasil, um crescimento preocupante do pentecostalismo e neopentecostalismo. Traços fenomenológicos e antropológicos encontrados na religiosidade neopentecostal podem ser bem detectáveis também nas demais formas de vivência de outras religiões tradicionais e étnico-indígenas ou de origem africana ou espírita. O sincretismo de religiões orientais, auto-ajuda, e terapias-crenças que trabalham com energias e forças cósmicas, não deixam de compartilhar os mesmos fenômenos religiosos com seus pressupostos e efeitos culturais.

Parece que o ressurgimento da religiosidade na forma do neopentecostalismo bem corresponda a uma religiosidade imediatista de emoção, que consegue transmitir uma experiência religiosa humanamente significativa que satisfaz no imediato e no presente.

O neopentecostalismo sectário se apresenta como uma das formas de religiosidade mais próprias e mais adaptadas à pós-modernidade urbana, que permeia toda

a nossa realidade brasileira. Se as religiões institucionais ainda querem transmitir alguma coisa, parece que devam se submeter a formas de imediatismo experiencial religioso que agrada o fiel que vai se configurando cada vez mais como cliente, devido à sua mobilidade e à transmigração de denominação religiosa em denominação.

Nessas religiões, a eficácia do discurso depende da habilidade para mobilizar a emoção religiosa. Quando o discurso remete a alguma tradição, o faz a partir de uma memória curta e efêmera. A pentecostalização de instituições religiosas como o protestantismo clássico e o catolicismo é a evidência de que elas perceberam que sua sobrevivência já não dependia da legitimidade tradicional e sim das respostas às demandas do momento. O discurso apelativo sobre eventos fundadores e os de caráter escatológico perdeu eficácia. Hoje, a fala religiosa vale-se do presente, levando em conta a precária memória religiosa da modernidade... Nessas religiões, a institucionalização não é elemento decisivo para conter o crescimento. O que importa é a habilidade para explorar a emoção religiosa carente de memória... O segredo está na exploração da sedutora e misteriosa emoção religiosa. Mas a mobilização desse sentimento arrisca o controle e a autoridade da instituição. Embora ainda se afirme que o espírito está sujeito ao profeta, nada garante às lideranças que os clientes não confundam seus produtos religiosos com os de outras igrejas... A emoção religiosa ganhou com o pentecostalismo uma legitimidade que não possuía no protestantismo... Já nas religiões pentecostais, a legitimação do êxtase religioso é promovida pelas lideranças. Mais do que isso, tal emoção é necessária, pois a autenticidade do culto depende dos graus de emoção religiosa. As formas de expressão da emoção religiosa são muito diferentes. Pode-se mencionar a glossolalia, as orações em voz alta e as danças coletivas.¹⁵

Nesta realidade de pentecostalização da experiência religiosa, o texto sagrado perde centralidade, assim como o seu estudo catequético, o papel da aprendizagem da doutrina e das normas morais. O púlpito, muito mais que para pregar e explicar, comentar e aplicar à vida a Palavra de Deus, é usado para mobilizar as emoções. A pregação é preparada para convencer e não para converter fazendo apelo à liberdade e à razão. O culto que fazia memória vem sendo substituído pelo serviço religioso usufruível da cura, do exorcismo e da glossolalia ou da festa-êxtase. Se a conversão exigia um discurso articulado e convencedor que fazia apelo à inteligência e consciência convencendo o fiel de sua situação de pecado levando-o a uma crise emocional, o milagre prescinde de toda racionalidade, sendo suficiente o apelo aos sentidos e às emoções.

Entende-se muito bem como o interesse religioso, que se esgota na experiência presente, momentânea e efêmera, funcionalmente terapêutica, bem se presta ao homem da pós-modernidade urbana cuja percepção parece se reduzir ao estar bem agora. Uma religiosidade de emoção, pouco duradoura e instável, que não pretende

15 RIVERA, P. B. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. São Paulo: Olho d'água, 2001. p. 225-226.

transmitir verdade religiosa alguma, cobrar nenhuma coerência moral, nenhum esforço ascético, nenhum compromisso social. Uma proposta religiosa, que se funcionaliza só ao responder à demanda religiosa do presente, acaba enfraquecendo até o contexto sociocultural que toda religião e sua tradição sempre contribuíram para formar e plasmar. Se há cultura é porque sempre houve experiência religiosa que se condensava em tradição a ser transmitida. Essa transmissão vital, feita de testemunhos existenciais, Palavra de Deus, doutrina da fé ensinada na catequese, vida moral e celebração dos sacramentos, desafiava as pessoas e cobrava uma decisão até chegar a uma autêntica conversão.

A religiosidade, que aqui analisamos em sua forma mais espantosa e preocupante, do pentecostalismo e neopentecostalismo, não se importa muito com a transmissão de uma tradição viva. A fragilidade do homem contemporâneo brasileiro, como de todo o mundo ocidental, manifesta-se na quebra, socialmente consagrada até pela experiência religiosa, de qualquer forma de autêntica pertença. Isso encontra, na dissolução da estabilidade amorosa da família fundada no matrimônio, o epifenômeno e a causa principal de qualquer outra forma de enfraquecimento relacional que leva a uma cultura emocional, não raro irracional, causa de preocupante indiferentismo. A indiferença se experimenta não por uma contraposição, mas por uma insignificância do específico de uma pertença também religiosa. O que nós podemos descrever como sincretismo ou sincrética passagem de uma religião para outra, para o fiel-cliente se trata de uma única experiência religiosa que lhe agrada, faz-lhe bem e o cura.

Nessa instabilidade de pertença e na significação individualizada de toda experiência religiosa, já afirmamos que pouco contam anunciar a verdade e convidar, por ela, à conversão. Parece que nesta atmosfera cultural de pós-modernidade também a religiosidade e as religiões devam se submeter mais a meios de sedução e convencimento emocional do que oferecer um sentido para a vida.

A religião da cristandade invoca sempre a verdade como argumento definitivo. No sistema de mercado, a verdade não conta. O importante é a utilidade, a capacidade de gerar satisfação. Não se compra um objeto porque é verdadeiro, mas porque é útil, agradável e dá satisfação... No início e durante várias gerações, o pentecostalismo mostrou-se apegado a costumes e ritos antigos da cristandade: a Bíblia, a austeridade moral tradicional, o culto, a família. No entanto, com o decorrer dos tempos e a penetração na nova cultura, o conteúdo mudou. O movimento não conseguiu defender-se da pressão do novo contexto religioso contemporâneo. Com o neopentecostalismo, o movimento abandonou os seus elementos cristãos e voltou a ser uma religião natural, entrou na corrente da religião neomoderna. No neopentecostalismo, o resto de conteúdo devido ao cristianismo desapareceu e o que ficou foi o equivalente da antiga religião pré-cristã, a religião nova da pós-modernidade. O neopentecostalismo adotou o *marketing* religioso sem escrúpulos porque já tinha eliminado o conteúdo do evangelho. O seu Jesus é expressão da força benfazeja da pós-modernidade. Tem pouco em comum com o Jesus do evangelho. É uma reinterpretação à luz da pós-modernidade... Jesus torna-

se aquele que oferece todos os bens desejados pela cultura pós-moderna: a saúde, o bem-estar corporal, a felicidade, a prosperidade, a riqueza, o êxito na vida... A religião oferece métodos de recuperação para todos os frustrados no mercado pós-moderno. O neopentecostalismo deve triunfar no mercado porque não exige compromisso, oferece satisfação imediata, promete tudo o que faz falta na vida da maioria. O neopentecostalismo é a melhor adaptação do cristianismo ao mundo religioso da atual civilização ocidental, atualmente dominante nas grandes cidades. A dificuldade está em saber se ainda é cristã. Faz sucesso, mas será o sucesso do cristianismo ou de uma nova religião pós-moderna, superficialmente cristã, por manter alguns símbolos cristãos?¹⁶

D) A COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA:

FONTE E ALIMENTO DO INDIVIDUALISMO INDIFERENCIADO E EMOCIONAL

No atual panorama histórico, a comunicação social implementada pelos meios de comunicação de massa e interativos não se reduz à circulação de informações. É preciso ter claro que as mídias já há algum tempo vêm ocupando a centralidade do cenário sociocultural, ou seja, constituem a principal estrutura por meio da qual se desenvolve a civilização contemporânea, gerando uma nova visão de mundo, que desafia a realidade e a própria pessoa humana cada vez mais vinculada e condicionada às máquinas de comunicar. Visto que as mídias têm todo esse potencial e influência, levaremos em consideração, com certo destaque, o mundo dos jovens, do desenvolvimento deles e dos condicionamentos a eles impostos por este novo quadro cultural.

Nosso tempo é indiscutivelmente caracterizado pela presença maciça das mídias, seja nos lares, em ambientes profissionais ou na esfera do tempo livre. Para pessoas que vivem em centros urbanos, é praticamente impossível passar um único dia sem entrar em contato com uma manifestação midiática. Essa situação condiciona a vida humana de tal forma que a realidade passa a ser prioritariamente – quando não exclusivamente – aquilo que é mostrado pelas mídias. Os meios de comunicação passaram a ser o critério da verdade. Indiscutivelmente, o atual complexo midiático (jornais, revistas, rádio, televisão, Internet, etc.) deixou de ser um (entre outros) meio de percepção e interpretação da realidade, para se tornar o meio primordial (praticamente o exclusivo). A rede formada pelas mídias é, em certo sentido, a própria realidade, ou seja, efetivamente, só tem relevância e só existe, o que comparece nas páginas impressas de jornais e revistas, nos alto-falantes de rádios e nas telas de aparelhos televisores e computadores. A realidade passa a ser o que elas comunicam.

A onipresença das mídias de massa (jornais, revistas, rádio, televisão) e interativos (informático-digitais) leva-nos a lidar diariamente com uma excessiva quantidade

16 COMBLIN, J. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 44-46.

de informações, impossível de ser apreendida adequadamente, ainda mais se a veiculação for feita por meios eletrônicos que operam na velocidade da luz. A incapacidade de lidar com o excesso e com a velocidade das informações tem levado as pessoas à adesão de objetos tecnológicos como forma de suprir essa defasagem. De certo modo, nossa capacidade mnemônica é cada vez mais transferida a agendas eletrônicas e telefones celulares; nossa imaginação cede lugar às simulações feitas por computadores; nossa inteligência é colocada em par com sistemas especialistas programados à base de “inteligência artificial”, nosso próprio corpo é traduzido em *bits* para participar da “realidade virtual”. Estamos diante de situações complexas que questionam a própria concepção do ser-homem e do ser-mulher.

Em outra direção, o excesso e a velocidade das informações, aliados à fragmentação e à superficialidade próprias desta época em que o “aqui e agora” tornou-se a referência primordial, acabam dificultando a atividade reflexiva dos indivíduos. Vivemos, hoje, muito mais movidos pelo reflexo, pela reação emotiva ao impulso luminoso da comunicação multimidiática, do que pela reflexão e pela racionalidade da inteligência e da ponderação. O imperativo da velocidade na comunicação social não dá margem a interrupções para se pensar mais profundamente uma determinada questão. No rádio, por exemplo, não pode haver silêncio. O mesmo na televisão, que jamais pode ficar sem uma imagem. Jornais e revistas são menos lidos do que folheados devido à grande quantidade de imagens (fotografias, charges, figuras, etc.).

João Paulo II já havia reconhecido que “as modernas tecnologias aumentam de maneira impressionante a velocidade, a quantidade e o alcance da comunicação, mas não favorecem de igual modo aquele intercâmbio delicado entre uma mente e outra, entre um coração e outro, que deve caracterizar qualquer forma de comunicação ao serviço da solidariedade e do amor”.¹⁷ Em sua mensagem para o Dia das Comunicações Sociais de 2006, o Papa Bento XVI retomou o tema lembrando que a vocação das mídias é formar redes de comunicação, de comunhão e de cooperação, porém “a rapidez da comunicação nem sempre consegue criar um espírito de colaboração e de comunhão no âmbito da sociedade”.¹⁸

Além disso, cabe-nos frisar como o barulho delas e a incapacidade de lidar com o silêncio levam a uma constante necessidade de excitação emocional, de estimulação sensorial que nivela para o eu do indivíduo e seu prazer toda alteridade criando indiferença. O acesso constante da juventude (e das pessoas em geral) ao barulho ensurdecido das diversas expressões midiáticas (*raves*, dos *walkmans*, *CD players* e os tocadores de arquivos MP3 portáteis), assim como à luminosidade ofuscante das telas de televisões e de computadores, revela a incapacidade dos jovens de hoje (e das pessoas em geral) para lidar com o silêncio, tão necessário ao discernimento

17 JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica O rápido desenvolvimento* (24 de janeiro de 2005), n. 13.

18 BENTO XVI. *Mensagem para o 40.º Dia das Comunicações Sociais* (2006), n. 2.

cotidiano da vida. Dessa forma, a reflexão é substituída pelo puro reflexo exigido pelas velocidades do som e da luz que, incompatíveis com a morosidade da condição humana, violentam sem cessar os jovens, furtando-lhes a oportunidade de perceber melhor a realidade, de modo a participar mais ativamente da vida social e política, segundo suas respectivas competências e atribuições.

Na verdade, a única realidade disponível aos jovens acostumados – para não dizer condicionados – a ver o mundo pelo prisma das mídias, é o universo autista e indiferente a qualquer alteridade de uma realidade midiática forjada pela circulação contínua e pela repetição maciça das informações em todos os suportes disponíveis (rádio, televisão, jornal impresso, revista semanal, Internet etc.). Neste sentido, podemos dizer que essa relação umbilical dos jovens com elas não favorece o encontro deles com a realidade, mas os distancia e os torna indiferentes porque tendem a tomar como real e verdadeiro apenas aquilo que é agendado pelos meios de comunicação e segundo a abordagem que estes fazem do real. A única verdade dessa ciranda midiática não é outra senão sua autopromoção por meio da espetacularização de tudo o que comunica.

Uma das causas dessa contínua necessidade de acesso ao jornal impresso, às revistas, ao rádio, à televisão e à Internet é a idéia de que é preciso se manter informado. Porém, este pensamento se revela enganoso, uma vez que grande parte das informações veiculadas – e da forma como são veiculadas – não apresenta relevância alguma para a vida da maioria. A abordagem feita pelas mídias não remete senão à superficialidade e à fragmentação das informações, à espetacularização e à transformação de fatos em estórias sensacionalistas que mais se assemelham a obras de ficção. Por isso é que reportagens sobre acontecimentos trágicos já não causam mais nenhum desconforto nem sensibilizam ninguém – o que às vezes sensibiliza não é o acontecimento em si, mas a abordagem espetacular da notícia. Por outro lado, não há quem fique impassível diante de dramalhões da “vida real”, inescrupulosamente montados e indiscriminadamente apresentados em programas de auditório, ou diante das cenas comoventes – que até fazem verter lágrimas – do último capítulo desta ou daquela telenovela, mesmo quando se trata da rerepresentação do último capítulo em que todos foram “felizes para sempre”. É preciso refletir criteriosamente sobre essa inversão entre fato objetivo e ficção.

Não parece ser errado afirmar que a “facilidade” e a “praticidade” de pesquisas por meio da Internet estão surtindo efeito contrário entre vários jovens, desde o ensino fundamental até a pós-graduação, quanto à apreensão e à produção de conhecimento, isto é, há cada vez mais informação disponível e cada vez menos criatividade e originalidade. Essa afirmação soa paradoxal, mas o que está acontecendo é simplesmente uma replicação de informações implementadas pelo recurso informático do copiar/colar.

Outra consideração a ser feita é que a sociabilidade virtual, mais do que gerar comunicação, parece criar maior indiferença pela alteridade corporal se reduzindo à fragilidade de contatos sem comprometimento.

Dentre as várias implementações oferecidas pela cultura da interatividade, encontra-se a comunicação mediada por computador. As implicações socioculturais, especialmente políticas e comportamentais, mais radicais advêm das aplicações que ocorrem em tempo real (*chats*, prioritariamente), em que se tornou comum a interação sob o encobrimento do anonimato, sem a revelação de informações verdadeiras, com possibilidade de troca de sexo, alteração de idade, mudança de identidade e de papéis.

Em relação aos vínculos sociais originados a partir dessas interações virtuais, não parece haver dúvidas de que aqueles iniciados por meio da própria rede, em sua grande maioria, são vínculos fracos, em que não existem comprometimentos recíprocos mais sérios. Não se pode negar que há uma considerável perda do outro, de eliminação da importância da presença física em proveito de uma presença imaterial, fantástica e manipulável. Cria-se certa indiferença pela identidade pessoal concreta do outro, por sua presença corporal e suas necessidades.

A possibilidade da interação anônima é um elemento motivador para quem não quer formar laços consistentes com o outro. A ausência, traduzida como vontade de não querer se mostrar como se é de fato, é própria de quem não tem o interesse de firmar compromissos. Interagir como anônimo é omissão planejada, talvez como atitude defensiva de quem vê no outro um rival perigoso. O anonimato é um escudo que dá a sensação de segurança e de imunidade.

Possuir amigos virtuais – é pouco provável que realmente existam devido às exigências de uma verdadeira amizade – é cômodo e conveniente. Basta um simples *click* para interromper um diálogo ou mesmo terminar um relacionamento, sem que seja necessário enfrentar o outro face a face ou ter que dar algum tipo de explicação. Definitivamente, não se pode julgar como positiva essa realidade de descomprometimento, sob pena de conseqüências que podem chegar a um colapso social sem precedentes: amar o longínquo e detestar o próximo. Essas formas inter-relacionais evidenciam contatos marcados pela superficialidade, pelo oportunismo, pela irresponsabilidade e pela falta de solidariedade, elementos que não se agregam à tradicional configuração de comunidade, por meio da qual cada indivíduo participa com abnegação em prol do bem comum vivendo uma concreta pertença. A sociedade baseada em redes se apresenta como a nova organização social que não está mais fincada na limitação espacial. Em uma sociedade em que a rede se torna a forma central de organizar a interação, o que faz os agrupamentos se tornarem comunidades não é o território comum ou sua pertença cultural ou religiosa, mas o comum interesse sobre um tema específico ou o comum bem-estar emocional. A informação é o território das comunidades virtuais.

Ao contrário das comunidades tradicionais, que se formam a partir de relacionamentos interpessoais que gradualmente tendem a se tornar consistentes, esses agrupamentos virtuais constituem-se a partir de temas em comum. Naquelas, os relacionamentos definem os temas e as emoções; nestes, o tema e a emoção geram os relacionamentos, que geralmente tendem a ser fracos.

As interações virtuais, sejam entre membros de agregações virtuais ou não, são marcadas pelo forte traço do individualismo. O outro e o grupo virtual são pensados como objetos para consumo e prazer pessoais. Os relacionamentos não visam o tu e o nós, mas unicamente o eu. É o usuário teleinteragente que seleciona com quem quer manter contato, quando e como esse contato vai ocorrer; é ele que desfaz a relação a seu bel-prazer. O outro é instrumentalizado para deleite próprio. Não é a partilha que conta, mas o consumo do outro para aliviar a própria solidão e suprir a própria carência.

Talvez, em algumas décadas, o vir-a-ser dessa sociedade em rede será uma organização formada por pontos auto-suficientes, conectados entre si por mera funcionalidade, o que levaria às últimas conseqüências o individualismo no sentido mais perverso do termo.

Enfim, o anonimato, a simulação de personagens, o descompromisso, a indiferença, a desconfiança e o individualismo são fatores de risco não só para a consistência das interações *on-line* e das “comunidades” virtuais, mas para a própria coesão do amplo contexto sociocultural contemporâneo, intrinsecamente midiático.

CCFC: A IGREJA E A CULTURA

Tendo como pano de fundo tudo o que acabamos de analisar a respeito da indiferença religiosa e da cultura da emoção, gostaríamos de ressaltar que o tema da cultura tem relevante importância no documento final da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho (CGELAMC) em Aparecida (DA 1-18, 33-100, 476-546), assim como já foi destacado na IV CGELAMC em Santo Domingo, em 1992 (DSD 228-286).

Antes de qualquer coisa, perante o cenário apresentado e cientes de que o cultural representa o nível mais profundo de todas essas mudanças (DA 44, 51-52), precisamos, como católicos, retomar com maior seriedade o nosso compromisso com a educação, a escola (DA 328-345) e a cultura em geral (DA 491-500). Muitas de nossas instituições perderam a capacidade evangelizadora e se tornaram procuradas somente por causa da disciplina ou seriedade pedagógica – às vezes nem isso, são procuradas exclusivamente por serem “tradicionais” e, não raro, são acessíveis apenas a quem tem alto poder aquisitivo. Muita filosofia moderna e pós-moderna enfraqueceu a capacidade racional de conhecimento do real e suas manifestações. A crise de muitas escolas está fundamentada na crise ainda mais grave da consistência racional da fé católica e da confiança na razão e sua capacidade de conhecer e interagir com a realidade. Podemos reafirmar que uma autêntica educação, seja no momento da alfabetização ou da formação cultural e acadêmica, sempre vem se propondo como caminho de introdução à realidade na sua totalidade. Cultura é exatamente arriscar, na ordem do conhecimento

rigoroso e objetivo, uma interação de busca, pesquisa, hipóteses e trabalho na linha da verdade. Suspender a verdade na sua impossibilidade de ser conhecida ou marginalizá-la como fruto de subjetiva interpretação impede à realidade de se mostrar por aquilo que ela é e não a deixa livre para vir ao nosso encontro. A grave crise de identidade de algumas das nossas instituições educativas não é questão de falta ou ruptura confessional. Trata-se mais de falta de fundamentação metafísica e personalista.

Por isso que, como católicos, geradores de escolas ao longo da história, precisamos tomar a defesa, na pluralidade cultural contemporânea, do papel da razão, purificá-la da absolutização esmagadora e autoritária da modernidade dos Lumes e reabilitá-la do enfraquecimento emotivo e sentimental da abdicação cultural da pós-modernidade. Cabe-nos, em nome da Verdade que se auto-revelou, resgatar o lugar da razão no conhecimento da realidade e na administração consciente de nossa vontade e liberdade na interação com a natureza e com a cultura que herdamos. Isso nos coloca dentro de um fluxo de tradição e de tradições em que a fé católica tem gerado formas de cultura na interação com culturas locais ou da modernidade. Podemos pensar no grande trabalho cultural e acadêmico desenvolvido, ao longo dos séculos, pelas Ordens religiosas. No diálogo nem sempre pacífico com as culturas, a Igreja soube criar formas de presença que deram sua contribuição na construção da sociedade.

O que nós vimos como recusa da tradição em prol de um imediatismo emocional e satisfatório, típico também de uma religiosidade neopentecostal e sectária muito condizente com a pós-modernidade, tem que encontrar em cristãos culturalmente bem preparados e academicamente bem consistentes uma contraproposta purificadora e contracorrente. Cortar com a tradição-tradições que nos precedem cria adolescentes incapazes de crescer rumo à idade adulta. Nossos sistemas educacionais muito imediatistas e funcionais ao mercado do trabalho – pelo menos isso parece ser o sentido de várias reformas para atualizar o sistema escolar de vários países – estão criando massas de jovens órfãos de sua própria identidade, história e tradições. Imaginemos o que isso significa no contexto de informatização multimidiática, que tende a desestruturar as relações, como vimos na última parte de nossa análise.

Metodologicamente falando, é urgente retomarmos o lugar pedagógico da memória e do estudo rigoroso com insistência na leitura de livros clássicos. O estudo dos textos clássicos, gregos, latinos, de nossa tradição católica ocidental e oriental (ortodoxa), e das jovens culturas de miscigenação barroca, seja na literatura, na música ou nas artes, juntamente a tudo que de bom nos traz a modernidade e a tecnologia nas ciências, está se tornando cada vez mais necessário para criarmos novos homens e mulheres que possam enfrentar o declínio sociocultural próprio do relativismo contemporâneo. Ao invés de nos nivelarmos culturalmente a um diálogo com a modernidade e a pós-modernidade de aceitação acrítica ou de redução do cristianismo à filantropia e à religiosidade egocêntrica e individualista, poderíamos nos esforçar na formação de leigos e leigas adultos, capazes de administrar a própria existência,

católicos fiéis a Jesus Cristo e à sua Igreja, profissionais academicamente competentes. Talvez este seja o papel específico de nossas instituições acadêmicas, de nossos centros culturais e de nossas universidades católicas: trata-se de renovar, para além das ideologias e das demagogias, uma tradição secular em que a Igreja e os católicos sempre estiveram presentes.

Além disso, outro questionamento quanto à cultura é a realidade social com sua carga de pobreza esmagadora (DA 60-73, 380-430) que atinge milhões dos nossos irmãos, privados do necessário para viver em suas próprias famílias, de empregos dignos e de oportunidades no campo da saúde e da educação, enfim, podemos dizer privados da própria realização pessoal. Tal cenário exige inteligências totalmente desinteressadas e competentes. Leigos que, na empresa e no mundo das decisões econômicas e sociais, à luz da Doutrina Social da Igreja e dos respectivos conhecimentos técnicos e científicos, trabalhem se sacrificando para o bem comum (DA 63, 404, 505). A complexidade desarticulada dos poderes de governo e de produção coloca em evidência a falta de líderes políticos e empresariais realmente católicos (DA 100c). Às vezes falta compromisso sério com a ética social cristã. Em certos casos, até existe comprometimento, mas o escasso conhecimento profissional e/ou acadêmico acaba impedindo ações relevantes e eficazes. Reafirmar as críticas sociais e os valores éticos sem propostas bem fundamentadas e capazes de articular com competência as diversas dimensões sociais, como, por exemplo, o universo empresarial, a economia, a política e as artes, além de não levar a nada, faz aumentar o descrédito público em relação à Igreja Católica (enquanto instituição), aos católicos e, no limite, ao próprio Evangelho. Acreditamos ser necessário conscientizar e formar todos para a reivindicação dos próprios direitos e o cumprimento dos respectivos deveres na educação à cidadania e ao trabalho. Porém, não podemos abrir mão, como já o fizemos, da criação de grupos de intelectuais e empresários católicos, evidentemente abertos e não elitistas, que saibam tornar presente, em todas as questões sociais e políticas, a voz dos sem voz, à luz da centralidade da pessoa e da família (DA 491-492, 506-508).

Neste contexto de renovada consciência dos desafios culturais, o CCFC quer ser um espaço aberto e de fronteira para recuperar as raízes de nossa cultura barroca (cultivo inteligente e esteticamente amoroso de nossa realidade), em nossos matizes e feições de amazônidas que se descobrem filhos da mistura de cores (etnias) e de letras (significados indígenas, afro-brasileiros e europeus), na unidade do Evangelho cristão proclamado pela Igreja católica. A Introdução e o décimo capítulo do Documento de Aparecida nos falam neste sentido sem complexo de superioridade algum e com muita serenidade.

A Arquidiocese de Belém, criando o CCFC, quis oferecer para as nossas cidades um lugar onde se possa ainda encontrar a Tradição de nossa identidade. Apostamos na racionalidade de nossa fé católica para acolher tudo o que vale de bom e autêntico que se encontra em cada um (DA 494). Não temos medo de nossa identidade católica:

temos constitutivamente a universalidade como horizonte de sentido e significado que nos vem da Verdade que se fez carne e se revela na humanidade do Filho de Maria, Nossa Senhora de Nazaré, cuja oferta de vida na Cruz é para todos e não só para os crentes. Não precisamos disfarçar nossa pertença à Igreja Católica em um ridículo ecumenismo da igualdade indiferente dos sem-sabores, sem-gostos, sem-cores, sem-palavras, por isso, sem identidade. Esta pertença, purificada, à Tradição no meio das tradições, leva-nos a desafiar esta nossa cultura pós-moderna pastosa, líquida e indiferente convidando homens e mulheres de boa vontade a se juntarem para construirmos a casa comum, para pertencermos ao nosso lugar na memória de nossas raízes, de nossa história, de nossas injustiças, de nossas pobreza e de nossas riquezas (DA 6-8, 10-11, 127-128).

Como católicos engajados culturalmente, gostaríamos de unir forças, inteligências e lutas para que, ampliando os espaços de nossa razão, possamos recuperar nossa pertença cultural na novidade de uma proposta antropológica aberta a uma adequada compreensão da realidade, isto é, em busca da Verdade (DA 479). Sem engajamento existencial pela Verdade, qualquer esforço cultural e educativo não passa de entretenimento, diversão a serem comercializados: a perda da paternidade sociocultural, como ausência interiorizada de identidade, de participação a uma família, de referência axiológica à nossa Tradição, deixa-nos órfãos, abandonados, filhos do nada e de ninguém, sem centro e sem coração. Não pode amar quem não tem pertença: não poderá amar nem a si mesmo.

O CCFC, Igreja de Belém querendo estar presente e interagir com as forças culturais vivas das nossas cidades, está à procura de homens e mulheres para construirmos juntos “a casa do nosso pão”, Belém. A fé não separa, a fé discrimina para libertar, à luz da Verdade Jesus Cristo, das sombras do pecado, da mentira e da morte. Tudo o que há de autenticamente humano nas artes, nas ciências, nas empresas, nas tecnologias, no mercado e na globalização a favor do homem (DA 60-73), tudo isso nos interessa e gostaríamos de conhecer, de caminhar juntos (DA 380). Talvez com alguns não dê para percorrer integralmente o caminho de nossa aposta cultural: saibam estes que podemos, pelo menos, aproveitar algumas etapas que nos aproximam, que fazem nascer o respeito recíproco, estima e amor pela Verdade e Bondade que se encontram em nós. Isso nos fará experimentar a Beleza da positiva, mesmo quando sofrida e incompreensível, gratuidade de nossa realidade, de nosso mundo, de nosso existir (DA 27).

A proposta antropológica que, aqui em seguida, queremos oferecer, representa um esboço, uma pauta de trabalho para uma antropologia transcendente, ou seja, aberta para todos os que quiserem construir conosco um percurso de recuperação, não saudosista, das nossas raízes culturais clássicas e de pertença às raízes cristãs do mundo ocidental com sua grande descoberta do valor e da conceituação da categoria de pessoa, da subjetividade pessoal, livre, inteligente e com seus avanços técnicos,

científicos e tecnológicos. A centralidade da pessoa humana e sua subjetividade representam para nós a pedra fundamental de todo nosso trabalho e desejo de encontros fecundos (DA 42, 384, 387-388, 480).

As notas antropológicas, oferecidas como patrimônio comum de nossa Tradição Ocidental com suas raízes cristãs, não querem se reduzir a uma espécie de base mínima sobre a qual construiremos juntos, para alcançar um acordo comum. A inquebrantável certeza da Origem comum e da amorosa atração para um Destino comum nos liberta de qualquer esvaziamento de nossa identidade e da clareza de proposta para elaborar uma falsa neutralidade da mínima concordância que só levaria à indiferença, à frieza metodológica e ao total desinteresse recíproco. Queremos evitar qualquer alquimia matemática de cálculos estratégicos para criar uma mínima base comum: isto seria pura química que levaria à artificialidade pré-fabricada de relações impossíveis e funcionais.

Nossa proposta antropológica é transcendente porque é ontológica e relacional, por isso aberta, para que, no espaço público do CCFC, de nossas Universidades e escolas, de nossos centros comunitários e de nossas casas, ela possa se confrontar, crescer e purificar no encontro com outras propostas e articulações culturais, no respeito da liberdade de todos dentro da busca de objetividade, rigorosidade e racionalidade em nossas relações. Todo e qualquer encontro culturalmente genuíno nos ajudará a dar razão da esperança que foi colocada em nossos corações (*IPd* 3,15).

Apostar nesta abertura pública e dialógica significa reconhecer que não existe cultura fechada em si, ilhada e no estado de pureza original. Toda cultura, fruto da inteligência e liberdade dos homens nas demais relações que constituem a pessoa, sempre está em movimento porque ela mesma é movimento de abertura à universalidade dos encontros positivos e purificadores com outras culturas, rumo à unidade e sua plenitude. Os movimentos culturais, rumo à unidade universal escatológica dos povos, manifestam e testemunham a unidade da realidade (mundo como natureza e história), que em sua totalidade precede o homem, os povos e suas culturas e torna possível o encontro, o diálogo e a fraternidade universal. Se a realidade em sua unitotalidade não nos precedesse e não interagisse constantemente conosco, nunca seria possível para os homens se encontrarem, entenderem-se e dialogarem. A paz das e entre as culturas só acontecerá quando o homem reconhecer esta anterioridade ontológica do Real como dom, na lógica de sua gratuidade como princípio, caminho e destino.

Traçar algumas notas de antropologia transcendente para o diálogo e a construção cultural significa, por parte do CCFC, reconhecer esta precedência ontológica de uni-totalidade, não querer esgotar a inexaurível e imprevisível riqueza da Realidade em suas propostas culturais, abrir caminhos para descobrir o que de verdadeiro, de bom e de belo há nas culturas e crescer juntos rumo à plenitude escatológica da Páscoa, cuja morte como entrega de amor é abertura à vitória irreversível da Vida Nova de Jesus Cristo.

NOTAS DE UMA ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTE

Ao tentarmos esboçar notas ou elementos de uma antropologia que se tornem significativos para uma construção cultural, precisamos, desde já, deixar claro que a nossa reflexão não terá alguma pretensão de ser exaustiva, definitiva e fechada. Porém, gostaríamos de iniciar com algumas premissas que ajudem a levar em séria consideração a cultura como autêntica forma de viva relacionalidade e acontecimento humano.

Interessa-nos frisar que a cultura nunca é apenas uma forma de expressão, mas também ela se oferece como instrumento e caminho de conhecimento e de acolhida racional e amorosa da inteligibilidade da realidade. A palavra, em sua consistência de signo e sinal, de som, marco, gesto visível, material e espiritual, não deixa de se apresentar para nós como maior penetração do conhecimento da realidade e do homem. Tudo o que quer ser expressão, para que seja autenticamente humano, tem que levar mais para dentro, para a interioridade da experiência do conhecimento e da contemplação da Verdade sobre o homem, a mulher e o mundo em que vivemos. Se a cultura e suas linguagens não fossem como epifania, seriam pura e pobre exibição manipulável e facilmente comerciável, falso entretenimento de distração. Muita produção cultural contemporânea não consegue alcançar sua autenticidade de expressão, manifestação e comunicação criando relação de comunhão e totalidade, porque não passa de mera expressão intencional e subjetivamente controlada. Mais do que deixar a realidade se expressar e, por isso, deixar que ela nos leve a um conhecimento mais adequado de nós mesmos, do mundo e do Outro, a linguagem reduzida só à expressão e manifestação sem conhecimento e acolhimento contemplativo do que se quer revelar e fazer ver, tornar visível e audível, torna-se técnica vazia e arte material-impositiva da egocentricidade do ator ou do autor.

Ao falar de cultura e suas linguagens (artísticas, econômico-empresariais, acadêmico-científicas, bioéticas, etc.), precisamos esclarecer, desde o começo, que o homem como tal não pode se reduzir a puro produtor de linguagens para se expressar ou a puro produto de suas linguagens e culturas. Se não tiver como deixar que a realidade, na sua totalidade, possa se manifestar e, ao se mostrar, nos levar a um conhecimento que, além de técnico e tecnológico, seja contemplativo e oblativo, qualquer tipo de linguagem cultural está destinada a trazer morte, desgosto e comerciabilidade injusta e sem critérios. Muita produção pseudocultural comercial e vazia está na nossa frente nos testemunhando isso. Ter abandonado a procura da Verdade como adequada compreensão da realidade, também por meio das artes e suas linguagens, faz com que nós nos contentemos com puros exercícios de abstração e manipulação dos materiais à nossa disposição. Nada pode ser expresso e comunicado se não anteriormente escutado, visto e, por isso, recebido. Só interagindo com a própria liberdade e criatividade será possível científica e artisticamente criar, dar linguagens culturais ao homem no seu mistério, ou seja, ao Inefável.

É nesta perspectiva que tentaremos dizer algo sobre o homem e a mulher que possa ser útil para o encontro do esforço cultural do CCFC com os que querem se colocar à disposição do bem de todos, cientes que um diálogo aberto poderá levar a uma maior e mais profunda compreensão de quem somos, de onde viemos e para onde vamos.

As cinco notas antropológicas (o corpo, a alma, o espírito, as relações com o mundo e com os outros, a Transcendência) que aqui queremos propor estarão listadas sem nenhuma pretensão de exaurir o assunto e reconhecendo que elas coexistem contemporaneamente na realidade humana de cada um de nós: a totalidade estrutural do ser humano permite que distingamos diferentes notas, bem sabendo que a sua unidade as precede e as torna contemporâneas em sua definição ontológica. As notas ou categorias que queremos apresentar se oferecem como conceitos que pretendem exprimir uma forma determinada de mediação, que o sujeito humano afirma como uma dimensão fundamental de seu ser.

Enfocaremos exclusivamente as notas antropológicas, quase como desejo de oferecer material para uma reflexão em conjunto no respeito recíproco das próprias competências e proveniências culturais, bem sabendo que precisaríamos da contribuição de todos os que amam e respeitam a exuberante positividade da Realidade.

A) O CORPO

A primeira e imediata presença do homem a si mesmo é representada pelo seu próprio corpo. A imediatez desta presença se constitui na objetividade de um corpo que o coloca no mundo, de um estar aqui e agora no mundo espaço-temporal. Esta “dadicidade”, este se encontrar como dado dentro de um espaço-tempo físico e biológico que o situa no mundo questiona o homem até ele se assumir vivendo o seu próprio corpo como subjetividade intencional e relacional. O corpo assumido numa intencionalidade subjetiva constitui a corporalidade do Eu na percepção de sua identidade, reestruturando corporalmente o espaço-tempo físico e biológico em espaço-tempo psíquico, social e cultural. Como presença a si mesmo, o corpo revela sua constitutiva relacionalidade que interroga a objetividade do corpo enquanto corpo-objeto que situa o homem no mundo. Experimenta-se uma tensão-oposição entre, de um lado, o corpo que, situado no mundo, aponta para o mundo dos objetos e das coisas, em que o homem é submetido às leis gerais da natureza, e, de outro lado, a direção que aponta para a interioridade do sujeito, em que o corpo é assumido no âmbito propriamente humano da intencionalidade. Entre coisificação e espiritualização, o corpo, como pólo de presença do homem no mundo, assumido na identidade do Eu sujeito, apresenta-nos a nós mesmos como abertos à objetividade da natureza e à subjetividade das relações.

Esta posição que recebemos, em que nos encontramos situados, traz consigo as marcas de uma oblatividade desafiadora. O que para alguns poderia ser puro acaso caótico, terem sido concebidos e terem nascido na precária e frágil condição corporal,

para outros revela sua intrínseca característica de dom. A corporeidade, como corpo assumido na identidade do Eu, sempre vem com as marcas de esponsalidade (diferença sexual, amor e fecundidade)¹⁹ aberta para que seja levada a cumprimento na liberdade de nossa assunção do próprio corpo. Todos estamos situados no mundo como varões e mulheres: a masculinidade e feminilidade que caracterizam no seu próprio ser o nosso corpo, como estrutura essencial de nossa humanidade, questionam nossa posição no mundo. A reciprocidade aberta, a intrínseca atração erótica de unidade e comunhão e sua fecundidade agápica transcendente, própria da precedência indevida de nossa alteridade masculina e feminina, marcam nossa corporeidade com o desafio questionador de um estar no mundo, cheio de sentido e rico de promessa. O corpo, que nos posiciona no mundo, abre-nos, se adequadamente escutado e recebido, a uma subjetividade provocada pela dimensão oblativa própria de um estarmos no mundo como homem ou mulher, como homens e mulheres vocacionados, desde o nosso corpo, a uma comunhão fecunda promissora de transcendência transfiguradora de nossa precariedade fragmentada. Só assumindo com responsabilidade esta identidade na diferença – todos somos idênticos na dignidade de seres humanos, porém totalmente diferentes na simultânea reciprocidade corporal masculina e feminina – conseguiremos nos relacionar com o mundo sem nos coisificar e sem reduzir à pura explorabilidade reificadora da natureza, na sua identidade ecológica de *habitat* para a nossa humanidade.

Toda linguagem, para que seja autenticamente humana, não poderá deixar de levar em séria consideração que, desde a primeira categoria própria de sua estrutura humana, o corpo, o homem se encontra situado no mundo, presente a si mesmo já como oblativamente dado e entregue. O que expressamos como presença exteriorizada espaço-temporal no mundo é sempre sinal comunicativo de uma relação intersubjetiva com a diferença, seja imanente como transcendente, de uma identidade subjetiva interiorizada pela mediação do corpo sempre sexualmente diferenciado. O corpo, em sua precariedade de derivação dos nossos pais, sempre nos faz encontrar, primeiramente, como recebidos e entregues a nós mesmos. Somos porque nos recebemos, existimos porque fomos entregues a nós mesmos, estamos no mundo porque colocados: a receptividade de estarmos como dados-entregues-colocados constitui, desde nossa origem, parte essencial de identidade e atividade. Desde nossa corporeidade, como assunção subjetiva de identidade da materialidade biofísica de nosso corpo, abre-se o espaço comunicativo de uma linguagem simbólica que se fundamenta na irredutível inesgotabilidade de uma identidade na diferença, homem e mulher, cuja fecundidade esponsal apresenta a positividade de toda a realidade criada na marca aberta e desafiadora de

19 Cf. SCOLA, A. *O Mistério Nupcial*. Bauru: EDUSC, 2003. p. 127-144 (originale italiano, *Il Mistero Nuziale*, v. 1, PUL-MURSIA, Roma, 1998, p. 91-104).
Cf. JOÃO PAULO II. *Homem e mulher O criou*. Bauru: EDUSC, 2005. p. 68-131 (originale italiano, *Uomo e Donna lo Creó*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1985, p. 44-108).

uma possível origem do mundo e do homem como doação e gratuidade sem limites. O símbolo não se oferece como desordenada e arbitrária criatividade auto-expressiva de quem, não tendo origem, não tem destino e sentido. Toda linguagem, e por isso toda cultura, para ser autenticamente simbólica, precisa se fundamentar na exuberância do Ser, que eleva a matéria, o sinal, a letra, o traço à capacidade de comunicar: isto se faz possível graças à nossa corporeidade, como inesgotável participação na oblatividade imerecida do Ser que se oferece a nós na nossa “dadividade”, no nosso estar no mundo por pura gratuidade. Se fosse o caos do absurdo de estarmos no mundo como jogados, expulsos e encaminhados para o nada nihilista do sem-sentido, nenhuma linguagem, nem a científica, teria capacidade de comunicar porque não teríamos recebido nada para transmitir e fecundamente comunicar.

B) A ALMA (PSYCHÉ)

Ao tratarmos da alma, não queremos entrar em problemas conceituais sobre a questão da validade desta terminologia, visto que acreditamos que ela possui a capacidade de expressar e refletir uma segunda importante categoria da estrutura própria do ser humano. Queremos esboçar aqui o conteúdo próprio do que chamamos de *psyché* ou Eu psíquico ou psicológico.

Ao estar situado no mundo, o corpo assumido como próprio pelo homem é mediação para que o Eu se sinta levado a uma interiorização do mundo, a um deixar entrar o mundo em si e se encontrar interiorizado. Como corpo subjetivado na identidade individual do Eu, o corpo como presença mediata se dá por meio da percepção e do desejo que fazem surgir no sujeito humano a vida consciente sem apagar as suas raízes também no inconsciente. Abre-se um mundo interior provocado pela percepção de estarmos no mundo como desejo consciente: a passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo começa a delinear a alma do sujeito como Eu percipiente e apetente, posicionando a relação entre uma presença natural com uma presença intencional, no sentido de uma interiorização do mundo constituindo um mundo interior próprio do sujeito.

O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem interior, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a consciência. Desse modo, emerge aqui nitidamente o pólo do Eu, uma vez que só se pode falar de consciência se se trata da consciência de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos... Por outro lado, no entanto, o psíquico é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença natural e a presença intencional.²⁰

20 VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 188. v. 1.

Neste plano, percepção e desejo elaborando imaginação e afetividade vão definindo a identidade do sujeito como sentimento e percepção de si, mostrando-lhe sua irredutibilidade à sua pura estrutura somática. O corpo, pelo fato de ser propriamente humano, já se oferece como mediação para que o Eu sentiente experimente a si mesmo como percipiente e apetente: sobressai uma identidade que não se reduz ao corpo e sua materialidade, mesmo que precise deles para perceber e desejar o mundo e a si mesmo. A mediação corporal na presença psíquica permite o estabelecimento de distância entre o sujeito e o mundo, como captado, percebido e desejado. Inicia-se já um primeiro nível de interpretação que, se parasse no psíquico, não passaria de insignificante, sem sentido e de pura sobrevivência animal. Já se postula a necessidade de procurar no espírito-pneuma o âmagdo unificador da identidade própria do sujeito homem.

No entanto, na alma ou na vida perceptiva e afetiva, o corpo, em sua marca esponsal de masculinidade e feminilidade, de amor e fecundidade, determina, como mediação entre mundo exterior e mundo interior, a percepção da imerecida gratuidade de ser-no-mundo e o desejo de pertencer à origem do mundo como promessa-destino de plenitude de vida. A precariedade corporal de limitação espacial de estar no mundo vem sendo percebida no nível psíquico como fugacidade temporal da inexorável passagem do tempo rumo à morte. A alma faz com que a pessoa seja sujeito na percepção de sua transitoriedade como ser-para-a-morte inscrita no âmagdo do seu ser-no-mundo, desencadeando em si o desejo de um durar para sempre, que a vida espiritual revelará como chamado à eternidade. O desejo, como elemento próprio de uma alma que é humana, adquire, no contexto da esponsalidade, seu caráter de eros porque deseja a vida como permanência na plenitude de uma unidade-comunhão do que está posicionado como reciprocidade diferente (homem e mulher). Se, de um lado, a precariedade, constante presença da morte em nossa existência, manifesta-se como experiência da dor na diminuição e decomposição da vida percebida como tempo de envelhecimento e de esvaecimento, por outro lado, o desejo fica mais intensificado em sua estrutura de busca de unidade e prazer. Quanto mais o sofrimento se apresentar como percepção psíquica do lento e trágico acabamento do tempo de nossa vida e saída do nosso estar-no-mundo, maior e intenso se faz o desejo de durar para sempre, de permanecer unidos à vida que nos foi imerecidamente dada e talvez, enigmáticamente, entregue.

C) O ESPÍRITO (PNEUMA E NOUS)

Com esta categoria noético-pneumática alcançamos o ápice da unidade estrutural do ser humano.

Como dimensão noética, o espírito se deixa experimentar como inteligência aberta à busca transcendente da Verdade, como adequada compreensão da realidade até seu próprio Fundamento. Trata-se da atividade da inteligência, isto é *intus legere*, ou seja, visão em profundidade, da contemplação como procura de sentido e de

adequado conhecimento de uma realidade que poderia ter uma ordem e uma lógica inteligível. A possibilidade de uma inteligibilidade da realidade como Ser participado também pelo homem, ente entre os entes, postula a hipótese de que exista uma ordem e não o caos, uma Bondade promissora que ordene o mundo e o homem dentro do mundo. Ele seria dotado do espírito-inteligência para conhecer e discernir esta ordem benfazeja, promissora de vida.

Em sua dimensão pneumática, o espírito se deixa experimentar como liberdade enquanto abertura transcendente ao Bem. O limite espaço-temporal vivido pela delimitação corporal e psíquica encontra no espírito uma abertura que se, de um lado, oferece ao homem unidade como consciência de si, presença a si mesmo consciente, por outro lado, esta mesma presença reflexiva do homem a si mesmo o impele a se auto-superar como realização de um sempre mais, de um ir além que o atrai como chamado para o Bem. Deve-se entender o Bem como dimensão transcendental do Ser na sua aparição para nós como positiva, por isso boa, e se, livremente acolhida, promissora de plenitude de vida. A liberdade se experimenta como vontade que, juntamente à inteligência, resolve fazer, agir e contemplar, sendo que a inteligência (ser do homem-para-a-verdade) e a liberdade (ser do homem-para-o-bem), como duas intencionalidades do homem como espírito, cruzam-se na unidade do movimento espiritual: a verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da liberdade. A vontade como faculdade espiritual poderia ser aqui sumariamente indicada como liberdade inteligentemente em ação nas demais relações próprias do homem.

Na unidade da própria individualidade subjetiva de cada homem, o espírito, transcendendo sem, porém, deixar de fora ou eliminando, corpo e alma, é o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser como positividade de sua epifania em si, no mundo e nos outros. A reflexividade própria do espírito, geradora da consciência de própria subjetividade, é o fundamento de toda relação: relação de objetivação para com o mundo, de alteridade pessoal para com os outros e de abertura transcendente para com o Fundamento percebido como Origem e desejado como Destino.

Sob dois aspectos, a vida segundo o espírito se apresenta como a fonte originária da qual flui o verdadeiro ser do homem: sob o aspecto da presença e sob o aspecto da unidade. Só o espírito, com efeito, é presente a si mesmo em virtude de sua reflexividade essencial, e, por conseguinte, só a vida segundo o espírito é, para o homem, vida de presença a si mesmo: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre. Nessa presença a si mesmo cumpre-se, por sua vez, a unidade efetiva do homem – sua unidade espiritual – cujo núcleo ontológico reside na estrutura noética-pneumática, segundo a qual se exerce a vida segundo o espírito. Como ser corporal, o homem vive a vida do corpo e como ser psíquico, a vida do psiquismo. E, na verdade, esse viver corporal e psíquico não é algo extrínseco ou acidental à unidade estrutural do homem, mas lhe é consubstancial, integrado portanto ao seu existir total: *vivere viventibus est esse*. No entanto, embora sendo somática e psicicamente determinada, a vida humana não pode

ser denominada com propriedade “vida segundo o corpo” ou “vida segundo o psiquismo”. É vivendo segundo o espírito que o homem vive humanamente a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto vida humana.²¹

O espírito, como princípio interno auto-reflexivo e dinamismo organizador individualizante da vida psicocorporal do homem, recebe da própria esponsalidade humana as dimensões de abertura oblativa ao Ser e de categorialidade histórica positiva do Ser no aqui e agora de nossa posição no mundo. A identidade (ser humano) na simultânea diferença (masculino e feminino) aparece como fecunda inesgotabilidade do Ser, visto que o homem existe sempre e só como masculino e feminino apesar de que nenhuma das duas formas consiga esgotar a totalidade do ser próprio do homem. O terceiro, o filho, como fruto da fecundidade unitiva na conjugalidade esponsal, continua se apresentando como insuperável e constante superação dos dois e de sua unidade, apontando para um irrefreável movimento de transcendência. O espírito recebe, assumindo o corpo e a alma na unidade espiritual de nossa subjetividade pessoal, esta esponsalidade, marcada indelevelmente no corpo humano e percebida como eros-desejo na *psyché*-alma, como epifania do sentido oblativo de sua finitude e abertura gratuita ao Infinito.

Estar-no-mundo pela exterioridade do corpo e ser-no-mundo pela interioridade egocêntrica da alma limitam o espírito à dimensão do dado e do sermos entregues a nós mesmos aqui e agora, como varões e mulheres. Porém, o espírito como abertura transcendente, pela inteligência e pela liberdade, à subjetividade pessoal atesta ao homem sua colocação dentro do horizonte muito mais amplo e infinito do Ser: ele, participando e nunca esgotando o Ser em sua própria concretização somático-psíquico-espiritual, existe na medida em que recebe sua própria essência como dom gratuito que o interpela e o convida a corresponder na liberdade do amor. A esponsalidade, que o define como ser limitado, porém, oblativo, porque fruto do dom gratuito do vir a ser para existir e chamado a corresponder na sua entrega para que o fruto seja ainda mais fecundo, abre o homem, em virtude de seu espírito, para os horizontes infinitos e misteriosos do Fundamento da Realidade como Origem e casa do Ser.

No nível espiritual, oblativamente definido pela própria estrutura esponsal e transcendental do espírito humano, podemos compreender como o desejo percebido psicologicamente como *eros* atraente e egocêntrico se abre às perspectivas agápicas²² da oblação e sacrifício, visto que a abertura transcendente operada pelo espírito não consegue se contentar só com o movimento centrípeto do desejo. O espírito, como

21 VAZ, H. C. L. *Ibidem*, p. 239-240. v. 1.

22 Cf. RUPNIK, M. I. *Para uma Antropologia de Comunhão*. Bauru: EDUSC; CCFC, 2005. p. 93-112. v. 1 (originale italiano. *Dire l'Uomo*. Roma: Lipa, 1996. p. 80-99. v. 1.).

abertura inteligente e livre do ser humano para uma alteridade, que não se esgota na abertura para o mundo e para os outros, pede uma conversão extática do desejo rumo a uma autêntica doação sacrificial. Por isso, dentro deste mesmo processo de elevação do psicossomático ao espiritual, a dor, como fragmentação do corpo e perda de vida da alma, passa a ser experimentada e percebida como autêntico sofrimento, isto é, não só perda de vida e envelhecimento e decomposição do corpo, mas também afastamento da Origem e separação do Destino. O sofrimento, como humana separação seja física ou moral, seja como doença ou como morte, seja como miséria material ou espiritual, apresenta-se no nível espiritual de unidade reflexiva e consciente do homem como perda de sentido, insegurança de rumo e desconfiança da bondade da realidade que somos e à qual pertencemos. A perda psíquica e a decomposição corporal pedem ao espírito o sentido próprio do sofrimento vivido como abandono na precariedade da participação consciente à Realidade e como questionamento da bondade e autenticidade do seu Fundamento.

A esponsalidade revela a transcendência própria do homem, experimentada pela sua dimensão espiritual como unidade psicossomática consciente e reflexiva aberta ao Infinito, como oblatividade intrinsecamente caracterizada pelo dom. A transcendência não se coloca só como fria e anônima abertura para o Infinito, mas já se orienta e define para o Infinito como oblativa, postulando a possibilidade que o Infinito Transcendente do Ser, além de todas suas definições categoriais e finitas nos entes presentes no mundo, possa ser ele mesmo Dom e pura Oblação, isto é, possa, como hipótese, ser em si perfeita correspondência fecunda de Ser e Amor, de Unidade e Diferença.

D) AS RELAÇÕES: O MUNDO E OS OUTROS

A unidade espiritual, como ápice transcendental da totalidade humana de corpo, alma e espírito, apresenta-se como totalidade situada e interrogante: isto faz com que a estrutura própria do homem se desdobre em uma relacionalidade que o constitui na diferenciação do mundo e dos outros com que se relaciona. Deixaremos para uma reflexão separada e final a relação com o Transcendente, já que esta última, mesmo situando o homem no mundo e na sociedade humana, eleva-o ao sempre mais do Fundamento, como Origem e Destino.

A relação de objetividade (com o mundo) e a relação de intersubjetividade (com os outros homens e mulheres) constituem o ser humano na sua totalidade, mesmo que possamos frisar a maior afinidade da dimensão corporal com a primeira e da alma com a segunda. Porém, só o espírito e a vida no espírito oferecem a possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao mundo, aos outros e, por final, ao Transcendente. Sem espírito, o ser humano estaria situado sem relação alguma com o mundo e com os outros, perdendo sua natureza de

pessoa. É o espírito que, reflexivo sobre si mesmo e colocando o homem em relação consigo mesmo, torna-o capaz de relação objetiva não recíproca com o mundo, em virtude da deficiência ontológica dos objetos em relação com o sujeito e de relação intersubjetiva e recíproca com os outros, em virtude da equivalência ontológica da relação do sujeito com sujeito, por isso, de pessoa com pessoa.

A presença do homem aos objetos, eventos, significações e representações cuja conexão constitui o mundo (natureza e história), torna a relação mundana de objetividade uma relação de não reciprocidade: é o homem que se relaciona para com o mundo, enquanto o mundo, como termo da relação está como *ob-jectum*, isto é, o que está desde sempre lançado diante do homem. É este último o termo ativo da relação que estende a sua corporeidade como exteriorização de si mesmo dentro do mundo, oferecendo ao mundo sua expressão na forma do discurso (*logos*) e da linguagem, sem desconhecer a precedência-exterioridade do ser do mundo para que a significação lingüística não seja arbitrária e incapaz de comunicação.

Sem o espírito, o homem viraria coisa entre coisas fechando sua própria possibilidade de relação. É o espírito que garante a abertura suficiente para que o corpo possa na alma perceber e desejar sem reduzir o homem ao estado de objeto entre os objetos. A transcendência do espírito garante, nesta relação de objetividade, a dimensão plena e total da humanidade do ser humano situado no mundo.

Assim sendo, o mundo se oferece ao homem na sua relação de objetividade como campo do seu próprio fazer e contemplar. A contemplação, como forma fundamental de conhecimento do mundo, predispõe o homem a uma relação de não reciprocidade que não significa reduzir o mundo a pura matéria bruta a ser explorada. O mundo, em sua ontológica participação ao Ser Absoluto, mesmo dependente e hierarquicamente inferior ao homem, continua mantendo, em sua epifania, uma ordem que o homem precisa descobrir graças à sua abertura espiritual como inteligência e ser-para-a-verdade, isto é, chamado a uma adequada compreensão da Realidade, também quando esta se manifesta como mundo dos objetos e dos eventos. Respeitando isso, o fazer poético de interação com o mundo como Natureza, coloca para o homem a responsabilidade do trabalho como fonte de auto-sustento e manutenção na vida, de auto-realização e plasmação de seu próprio estar situado no mundo.

A ciência, a técnica e as artes se apresentam todas como formas desta relação do ser humano com o mundo que chamamos de trabalho. Sem tirar nada de sua dimensão esforçada, cansativa, dura e desumanizadora, devido a condições não condizentes de emprego com a dignidade própria do homem, o trabalho se dá como forma criativa de relação objetiva transformadora do homem para com o mundo, de experiência como pessoa do sujeito humano em sua relação objetiva com o mundo. O trabalho, como prolongamento do corpo e não coisificação do homem no mundo, apresenta-se como ato espiritual inteligente e bom para que o sujeito se experimente como pessoa, ou seja, ser em si relação sem perder sua essência em sua existência. Um trabalho em

que a salvaguarda do mundo esteja contemplada, mesmo implicando transformação científica e tecnológica, reflete o caráter de indevida doação e entrega do mundo para o homem. A funcionalização hedonista de salvaguarda do mundo para o bem-estar do homem continua sendo incapaz de respeitar o mundo em sua relação de objetividade com o homem: manter-se-ia a mercantilização exploradora como critério ecológico, ou seja, continuar-se-ia um processo de absolutização da razão técnico-instrumental moderna retirando do mundo-natureza qualquer racionalidade teleológica. O desconhecimento voluntário e planejado de uma ordem e sua *ratio* como origem e destino também do mundo e sua natureza, de uma hierarquia ontológica dos seres mundanos e de suas relações diferenciadas em termo até de importância axiológica, abandona o mundo à sua bruta materialidade explorável ou a uma divinização anti-humana. Tirada a justa ordem racional e teleológica do mundo, sobraria só matéria, mesmo que divinizada em novas formas de paganismo e gnose.

Passando agora para a relação de intersubjetividade, o homem se encontra situado perante alguém que como ele está aberto para a relação em virtude de sua estrutura pessoal espiritual. O encontro de liberdade e inteligência (espírito), pela estrutura psicossomática, desperta uma relação de reciprocidade que impõe, por si mesma, um ato primeiro de recíproco reconhecimento. Os outros, situados como Eu no mundo, impõem-se à minha presença como idênticos na sua estrutura espiritual e na sua dignidade de seres humanos. A manifestação da alteridade pessoal do outro impede qualquer processo de objetivação relacional e cobra uma constante abertura de respeito e acolhida, de relação de sujeito a sujeito. A transcendentalidade desta abertura vem sendo experimentada como imprevisibilidade da estrutura espiritual do outro, como infinidade intencional no seu processo de encontro ou distância de mim, como relação paradoxal recíproca de dois infinitos. Sem esta flexibilidade ilimitada de abertura o outro poderia, em certo ponto, virar objeto e ser recusado na sua presença e coisificado.

O ser humano situado no mundo sempre vive esta sua reciprocidade intersubjetiva como homem e mulher: o ser humano existe somente como feminino e como masculino. Esta determinação, que sempre nos precede e define, estabelece que a relação intersubjetiva encontre na esponsalidade sua característica fundamental e determinante, a sua intrínseca qualidade de comunhão. A relação de reciprocidade no reconhecimento do outro que nos constitui ontologicamente, posiciona-nos dentro de uma identidade de dignidade humana (masculino e feminino são ambos ser humano), na diferença sexual que determina a individualidade pessoal de cada um e na abertura à fecundidade do filho como fruto da transcendentalidade da união conjugal, esponsalidade vivida entre o marido e a mulher. Masculino e feminino como individualidade pessoal nunca poderão esgotar por si só a essência do humano e cada um postula a necessidade do outro (idêntico, porém diferente e não simplesmente diverso, porque carregador da unidualidade homem e mulher) para que se possa falar de ser humano e

de humanidade. A diferença é tão original e não derivada quanto à identidade: porém, só na fecundidade oblativa do dom do filho dentro do amor irreversível do homem e da mulher encontramos a realização máxima, na ordem contingente da história e do mundo, do amor como relação intersubjetiva que realiza a pleno nossa relacionabilidade pessoal, na sua ontológica qualidade de comunhão. Todos os outros tipos de relação intersubjetiva (maternidade, paternidade, filiação, fraternidade, amizade e respeito) dependem de sua justa colocação em relação ao amor conjugal. O caráter de definitividade cobrado pela irreversibilidade do dom do filho, no abraço unitivo e procriativo do amor conjugal, pede para qualquer relação intersubjetiva, que queira ser autenticamente humana, graus diferenciados de fidelidade e fecundidade.

Em toda a gama de significados, porém, o amor entre o homem e a mulher, no qual concorrem indivisivelmente corpo e alma e se abre ao ser humano uma promessa de felicidade que parece irresistível, sobressai como arquétipo de amor por excelência, de tal modo que, comparados com ele, à primeira vista todos os demais tipos de amor se ofuscam.²³

A esponsalidade (diferença sexual, amor e fecundidade) marca toda a estrutura ontológica do ser humano desde a dimensão somática, psíquica até a espiritual, imprimindo no âmago do nosso ser a dimensão oblativa do dom que acaba determinando toda nossa relação com o mundo, com os outros e aponta transcendentalmente para um Fundamento Absoluto da realidade que seja capaz de dar vida, manter em vida, eternizar a vida, vencendo a morte.

A esponsalidade, que trazemos pela corporeidade determinada masculina e femininamente, chega ao nível psíquico como percepção do desejo egocêntrico e centrípeto do *eros* que, no nível espiritual, se abre à purificação centrífuga e à transfiguração da oblatividade agápica sem perder sua corporeidade e sua dimensão erótica. A superação na esfera espiritual não nega o psicossomático, só o abre ao sempre mais do dom fecundo, para que possamos corresponder cada vez mais autenticamente ao chamado relacional de comunhão intersubjetiva, na realização de nossa pertença ao abraço envolvente do Amor. Esta relação de reciprocidade oblativa, própria entre seres espirituais que somos nós, determina e nos conscientiza quanto à nossa centralidade-superioridade na hierarquia ontológica dos seres mundanos: entres todos os entes, as coisas e os objetos do mundo que nunca, nem todos juntos, conseguem esgotar a epifania do Ser, o homem e a mulher se autopercebem posicionados como ápice e centro de toda realidade contingente, em virtude da sua estrutura psicossomática, superassumida no espírito. O espírito, como inteligência e liberdade-vontade, situa o homem e a mulher em uma posição de superioridade ontológica quanto aos demais

23 Bento XVI. *Deus Caritas est*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2005. p. 9.

seres mundanos sem que isso implique necessariamente exploração e indevido domínio destruidor: a esponsalidade, que eles trazem como marca ontológica do próprio ser, dom a si mesmos e de própria orientação para o dom, de própria proveniência imerecida e gratuita, determina uma relação de custódia e respeito, sem idolatria egocêntrica, do mundo e de sua objetividade. Mesmo na relação não recíproca com o mundo, devido à reciprocidade própria da relação intersubjetiva com os outros seres humanos, homem e mulher são chamados a uma relação contemplativa e de trabalho com o mundo. Se a marca de esponsalidade nos constitui em nossa dignidade de seres humanos e não consegue se esgotar na conjugalidade de marido e mulher, ela desafia a nossa inteligência e liberdade a optar mais favoravelmente por uma significação, também lingüística, do mundo e de nossa existência humana como oblatividade logicamente ordenada (*logos*) e positividade ontológica inteligível conforme uma Razão criadora boa e generosa, sempre excedente nossa limitação contingente. Ao absurdo do caos, à muda neutralidade fria do caso exterminador e à indiferença neutral do gênero a ser culturalmente construído e definido, poderíamos optar por uma Razão infinita oblata e um Transcendente pessoal e de comunhão: só assim a vida poderia esperar uma vitória sobre a morte, como cumprimento do desejo que nos constitui de durar para sempre e de pertencer ao Amor.

E) A TRANSCENDÊNCIA: O FUNDAMENTO ABSOLUTO

Ao terminarmos esta nossa reflexão antropológica falando da Transcendência como busca de um possível Fundamento absoluto de toda a realidade que somos e na qual estamos situados, queremos dar razão do excesso ontológico pelo qual a pessoa se sobrepõe ao mundo e não se sente satisfeita e realizada plenamente na relação de intersubjetividade com os outros homens e mulheres. A categoria do espírito, na sua articulação de inteligência, como incansável ser-para-a-Verdade e de liberdade como operoso ser-para-o-Bem, expressa o dinamismo mais profundo de uma vida que anseia desde sua estrutura psicossomática para um além, um sempre mais que lhe garanta permanência, estabilidade e eternidade no abraço amoroso e sempre reconciliador de uma pertença. O excesso ontológico do sujeito que se encontra paradoxalmente definido pela tensão entre exterioridade e interioridade e a superabundância ontológica experimentável na relação de objetividade com o mundo, e ainda mais na relação de inesgotabilidade criativa do chamado à comunhão com o outro, na sua forma contingente mais alta e central de amor homem e mulher, pedem um Fundamento que possa garantir consistência ontológica ao Mundo e vida inviolável, sagrada e permanente ao homem e à mulher.

O termo transcendência pretende designar aqui a forma de uma relação entre o sujeito situado enquanto pensado no movimento da sua auto-afirmação – ou da cons-

trução dialética da resposta à interrogação sobre o seu próprio ser – e uma realidade da qual ele se distingue ou que está para além (trans) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no discurso com o qual ele elabora uma expressão inteligível do seu ser.²⁴

Além de um excesso e superabundância ontológica experimentável na nossa estrutura psicossomática e espiritual e na relação com o mundo e com os outros, a experiência profundamente humana de dor-sofrimento, cansaço-fadiga e finitude-morte nos impõe uma séria reflexão sobre o caráter negativo de nossa finitude, ou seja, de nossa precariedade. O mal que experimentamos como deterioramento de nosso ser, seja psicossomático na decomposição pelo envelhecimento e decadência própria de nossa submissão aos desgastes da temporalidade, seja espiritualmente e nas relações como livre adesão à mentira-falsidade e à violência destruidora contra o outro, interpela-nos ainda mais descaradamente quanto à nossa precariedade. A morte antecipada, em toda e qualquer forma de decomposição essencial, existencial e relacional, questiona-nos constantemente sobre o que significa existir sem ter em nós o Fundamento de nossa existência. De certa forma, poderíamos até dizer que a resistência com o mundo, experimentada no esforço-cansaço próprio de qualquer forma de trabalho, também nos questiona nesta mesma linha de precariedade e não plena correspondência das diferentes epifanias do Ser em nossa contingência.

Já várias vezes ao longo de nossa reflexão antropológica, temos constatado que o Ser, assim como o experimentamos, nunca consegue se esgotar em suas manifestações contingentes.²⁵ Nossa realidade espiritual, que mais se aproxima da presença formal do Ser em nós como Verdade e Bem buscados por meio de nossa inteligência e liberdade, impele-nos rumo à unidade que nos constitui *a priori* mesmo realizada e cumprida só *a posteriori* de nossa decisão livre perante a nossa existência. O Ser Absoluto, como Fundamento Transcendente se, de um lado, está imanentemente presente em nós e em tudo o que existe contingentemente como sua livre e oblativa epifania, por outro lado, ele está fora de nós e além de nós e do mundo na sua inesgotabilidade e imprevisibilidade enriquecedora, sempre superabundante, de renovada possibilidade de manifestação e de encontro conosco, também na negatividade da morte. Ela, como limite irreversível de esvaziamento de nossa finitude, poderia nos lançar no absurdo do nada: absurdo porque deveríamos nos dar razão do esvaecimento de tudo o que somos e construímos. Se assim fosse, também a alteridade do outro não teria em si estável fundamentação para torná-lo reconhecido como sujeito e não objeto, seja relacionado na reciprocidade do reconhecimento da mesma identidade de ser na diferença de individualidade pessoal, seja na reciprocidade da acolhida

24 VAZ, H. C. L. *Ibidem*, p. 93. v. 2.

25 Cf. BALTHASAR, H. U. VON. *La mia Opera ed Epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994. p. 115-141.

amorosa e fecunda. Sem Fundamento Absoluto o outro não teria consistência em si e sacralidade suficiente para ser respeitado sempre, desde sua concepção até sua morte natural, em sua inviolabilidade. Ainda menos teria fundamento o respeito à alteridade objetiva do mundo e de suas criaturas.

O Fundamento, para que possa garantir que vale a pena assumir corajosamente a aventura de nossa existência humana mortal, tem que ser absoluto no sentido de Alteridade relacionável, porém, sempre além de nossa capacidade de expressar e sermos manifestação única do Ser. Absoluto mais do que sem ligação e solto, como terminologicamente poderíamos interpretar, significaria livre e generosamente inesgotável, sempre novo e sempre antigo, desde sempre e para sempre. Absoluto porque sempre nos lançaria para frente, na estabilidade de uma pertença amorosa, criativa e dinâmica, convidando-nos a participar de sua superabundância: nossa morte, se não for o absurdo do nada para o nada, poderia salvaguardar esta diferença real que, muito mais do que privação, seria condição para que o Ser Absoluto seja participado livremente, sem constrangimento algum, no respeito recíproco de própria autonomia, e possa fluir em nós como promessa garantidamente cumprível de vida eterna.

Para que a morte, sempre experimentada como trágica ruptura, possa ser fecunda experiência de parto, o Transcendente, como Fundamento Absoluto, deveria vir ao nosso encontro, poderia vir ao nosso encontro como Liberdade Absoluta, capaz de se relacionar conosco. Por isso, deveria ser pessoal e ter correspondência analógica, como Fundamento de nossa intrínseca sponsalidade. Se ele existir, deveria trazer consigo os traços eternos de uma comunhão pessoal que fosse contemporaneamente Ser, Amor e Movimento inteligente e livre onde a identidade de ser possa encontrar na diferença a condição de possibilidade para que seja Amor e possa contemplar formas criadas de seres contingentes, ontologicamente diferentes dentro de uma diferença absoluta, ainda maior porque própria do Ser Eterno e Absoluto, ou seja Transcendente.

Para que o Transcendente possa satisfazer nossa abertura transcendental e levá-la ao seu cumprimento em uma inesperada, inimaginável e imerecida transfiguração de nossos limites, deveria nos encontrar como Beleza, ou seja, autêntica convergência de Unidade, Verdade e Bem na correspondência, nunca exaurível, porém ontologicamente participável, com nossa estrutura psicossomática espiritual e relacional. Beleza como esplendor de uma Origem que se revele plenamente como Destino acolhedor: o Transcendente deveria nos abraçar como plena harmonia, como justa proporcionalidade de medida do Ser nos seres participados e contingentes, como Luz fulgurante que nos envolve em uma eterna criatividade de formas e cores cuja inesgotabilidade não se limita só à quantidade ou ao número das possíveis combinações cromáticas, mas também a interminável possibilidade de diferentes tonalidades da mesma cor. Uma Luz que brilhe também na matéria e na caducidade de nossa corporeidade, que leve em si e a sério, que torne sua a nossa dor e o nosso sofrimento. Uma Beleza que, conhecendo a desfiguração e o mal de quem perdeu até a forma de homem, não deixe

de resplandecer também no desgosto de quem deveria ser o mais belo dos filhos do homem e foi encontrado deformado, violentado, torturado e morto.²⁶ O Transcendente, se ele existir e quiser satisfazer nossa insatisfação existencial, não poderá deixar de recompor em si o que vem sendo decomposto em nós pela contingência, pelo cansaço e desgaste do tempo, do espaço e de nossa liberdade nem sempre aderente à Verdade, por isso tragicamente colaboradora do mal, também de homem contra homem. Se o Transcendente existir, se o Ser Absoluto quiser se revelar, ele tem que ser relacionalidade pessoal e substancial em si, capaz de assumir, no mundo e na história, um rosto humano inteligível, encontrável e amável. Para Ele dar forma transfigurando nossas desfigurações, tem que ter capacidade de nos aproximar até se identificar conosco, falar a nossa linguagem, ser Palavra visível, de carne.

Só assim, um Transcendente, convergência de Unidade, Verdade, Bem na Beleza do paradoxo extático de encontro entre a Harmonia luminosa e a Desfiguração sacrificial poderá tornar esta nossa precariedade autêntica experiência de peregrinação cujo Destino nos é prometido e antecipadamente gozado no amor como Casa, Morada, Amparo, ou seja, Totalidade do Abraço do Pai. Se Alguém nos espera porque nos deseja desde sempre já que é em si puro Dom (correspondência entre Ser e Amor), a nossa morte de desespero pela separação poderá ser vivida humanamente como entrega fecunda de amor: assim a desfiguração se encontrará transfigurada e não banalmente superada pelo Amor sacrificado como Beleza.

“Viver o amor e, assim, fazer entrar a luz de Deus no mundo... Os santos são os verdadeiros portadores de luz dentro da história, porque são homens e mulheres de fé, esperança e caridade”.²⁷

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. *A Fé numa Sociedade de Gratificação Imediata*, Concilium/282, 1999/4. Petrópolis: Vozes, 1999.

AA.VV. *Iglesia y Cultura em América Latina. Ponencias*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2006.

AA.VV. *L'Indifferenza Religiosa*, Concilium 5/1983. Brescia: Editrice Queriniana, 1983.

26 Cf. RATZINGER, J. *La Bellezza La Chiesa*. Roma: Itaca, 2005. p. 11-26; Cf. FORTE, B. *La Via Pulchritudinis. Il Fondamento Teologico di una Pastorale della Bellezza*. MURA, G. (Org.). *La Via della Bellezza. Cammino di Evangelizzazione e Dialogo*. Roma: Urbaniana University Press, 2006. p. 81-94.

27 BENTO XVI, DCE 39. 40.

- ANDRADE, W. C. de. CEBs. *Fragmento de Cultura*, v. 13, p. 31-44, set. 2003.
- ANTONIAZZI, A. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 12.
- BALTHASAR, H. U. VON. *L'Azione*. Teodrammatica. Milano: Jaca Book, 1986. v. 4.
- _____. *L'Ultimo Atto*. Teodrammatica. . Milano: Jaca Book, 1986. v. 5
- _____. *Le Persone del Dramma: l'Uomo in Dio*. Teodrammatica. Milano: Jaca Book, 1992. v. 2.
- _____. *La mia Opera ed Epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994.
- BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Amor Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BENEDETTO XVI e AA.VV. *Dio Salvi la Ragione*. Siena: Cantagalli, 2007.
- BENTO XVI. *Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2005.
- BENTO XVI. *Mensagem para o 40.º Dia das Comunicações Sociais*, 2006.
- BIANCHI, E. *Adamo Dove Sei?*. Vercelli: Edizioni Qiqajon, 1994.
- BULGAKOV, S. *Lo Spirituale della Cultura*. Roma: Lipa, 2006.
- CAFFARRA, C. *L'Educazione una Sfida Urgente*. Bologna: EDB, 2004.
- CARRIQUIRY, G. *Uma Apuesta por América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005.
- CELAM. *Documentos do CELAM*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*. Bogotá, D.C., Colombia, 2004.
- _____. *Rumo à V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe, Documento de Participação*. São Paulo: Paulinas-Paulus, 2006.
- _____. *Documento de Aparecida*. São Paulo: CNBB; Paulus; Paulinas, 2007.
- _____. *Síntese das Contribuições Recebidas*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.
- CELAM – CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA. *La Pastoral de la Cultura em América*. Bogotá: CELAM, 2006.
- COMMUNIO. *Life and Destiny*, Washington D. C., Fall, v. XXV, n. 3, 1998.
- _____. *Freedom, Transcendence and the Good*. Washington D.C., Winter, v. XXIX, n. 4, 2002.
- COMBLIN, J. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Documentos*. São Paulo: Paulinas, São Paulo, 2008.
- CONNOR, S. *Cultura pós-moderna*. 4. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- DULLES, A. *A verdade como fundamento da liberdade*. Rio de Janeiro: CIEEP, 2005.
- ESPEJA, P. J. *Hablar de Dios en la Posmodernidad?*. Medellín, XXXI, n. 121, p. 89-118, 2005.
- FERNANDES, S. R. A. (Org.). *Mudança de Religião no Brasil*. São Paulo: CNBB; Ceris, 2006. (Coleção Ceris, Palavra e Prece).

- FERRÉ, A. M.; METALLI, A. *L'America Latina del XXI Secolo*. Genova; Milano: Marietti 1820, 2006.
- GALANTINO, N. *Dizer homem hoje*. Novos Caminhos da Antropologia Filosófica. São Paulo: Paulus, 2003.
- GALINDO, F. *Iglesias y Grupos Evangelicos*. Medellín, XXII, n. 87, p. 49-64, 2005.
- GASTALDI, I. F. *Modernidad, Posmodernidad y "Nueva Era"*. Medellín, XXIII, n. 90, p. 599-634, 1997.
- GUARDINI, R. *Europa*. Compito e Destino. Brescia: Morcelliana, 2004.
- GUERRIERO, S. Intolerância e Relativismo. *Estudos de Religião*, ano XIX, n. 29, p. 37-55, jul./dez. 2005.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização*. Sobre Razão e Religião. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2007.
- JAMES, C. Análise de Conjuntura Religioso-Eclesial. *Perspectiva Teológica*, n. 28, p. 157-182, 1996.
- JOÃO PAULO II. *Ecclesia in América*, 22 de janeiro de 1999. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 163.
- _____. *Christifideles Laici*, 30 de dezembro de 1988. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 119.
- _____. *Homem e Mulher o Criou*. Bauru: EDUSC, 2003.
- _____. *Carta Apostólica o rápido desenvolvimento*, 24 de janeiro de 2005. São Paulo: Paulinas, 2005. p.188.
- JUNGEL, E. *Morte*. Brescia: Queriniana, 1972.
- KOURY, M. G. P. *Sociologia da Emoção*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LACROIX, J. *Il Corpo di Carne*. Bologna: EDB, 1998.
- LECOMPETE, D. *Do ateísmo ao retorno da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Olhando para o Futuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LINS, R. L. *A indiferença pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal*. Porto Alegre: Editora Salina, 2004.
- LOPEZ, R. G. *Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos*. CELAM: Observatorio Social, 2005.
- MARENCO, G.; OGNIBENE, B. (Org.). *Dialoghi sul Mistero Nuziale*. Roma: Lateran University Press, 2003.
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MENDES, A. D. *Amazônia Terra & Civilização*. Belém: Banco da Amazônia, 2004.
- MENESES, P. Etnocentrismo e Relativismo Cultural. *Síntese*, Revista de Filosofia, v. 27, n. 88, p. 245-254, 2000.

- MIRANDA, M. de F. *Inculturação da Fé*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *Objetivos Pastorais em Destaque*. São Paulo: Itaici, 2006.
- MURA, G. *Fede, Culture e Non Credenza*. Roma: Urbaniana University Press, 2004.
- _____. *La Via della Bellezza*. Cammino di Evangelizzazione e Dialogo. Roma: Urbaniana University Press, 2006.
- NOVAES, R. R. *Los Pentecostales*, Medellín, XXIV, n. 95, p. 489-509, 1998.
- ORTEGA; GASSET, J. *Missão da Universidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- OUELLET, M. *Divina Somiglianza*. Antropologia Trinitaria della Famiglia. Roma: Lateran University Press, 2004.
- PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*, 8 de dezembro de 1975. São Paulo: Paulinas 85, 2000.
- PIEPER, J. *Leisure*. The Basis of Culture. Indiana: Saint Augustine's Press, South Bend, 1998.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A CULTURA. *Para uma Pastoral da Cultura*, 23 de maio de 1999. São Paulo: Paulinas 169, 1999.
- _____. *Fede e Cultura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- POUPARD, P. *La Misión de los Centros Culturales Católicos, un Servicio al Evangelio que refuerza la Identidad Católica*. Documentos Encuentro de Responsables de Centros Culturales Católicos del Cono Sur, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile, 17-19 septiembre 2003.
- _____. *Conferência Inaugural Encontro de Responsáveis de Centros Culturais Católicos do Brasil*. João Pessoa e São Paulo, 4 e 7 de outubro de 2004.
- _____. *Intervento conclusivo. La Fede Cristiana all'Alba del III Millennio e la sfida della non credenza e dell'indifferenza religiosa. Assembleia Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura (11-13 marzo 2004)*. Città del Vaticano, 2004.
- _____. *O Bispo e a Cultura*. Conferência para os novos Bispos. Cidade do Vaticano, 13 de setembro de 2004.
- PRIETO, A. A. *As Seitas e os Cristãos*. Lisboa: Edições São Paulo, 1994.
- QUESADA A.A., *La Fe y la Cultura em el Pensamiento Católico Latinoamericano*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2007.
- RATZINGER J. *Ser cristiano en la Era Neopagana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.
- _____. *La Chiesa, Israele e le Religioni del Mondo*. San Paolo: Cinisello Balsamo (MI), 2000.
- _____. *Fede Verità Tolleranza*. Siena: Cantagalli, 2003.
- _____. *Bellezza Chiesa*. Roma: Itaca, 2005.
- RIBEIRO C. de O. *Movimentos Pentecostais, Carismáticos e Mística Cristã. Perspectiva Teológica*, n. 28, p. 339-364, 1996.
- RIVERA, P. B. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. São Paulo: Olho d'água, 2001.
- RUPNIK, M. I. *Para uma Antropologia de Comunhão*. Bauru: EDUSC; CCFC, 2005.

- SCHINDLER, D. L. *Heart of the World, Center of the Church*. Michigan: Eerdmans T&T Clark, 1996.
- SCOLA, A. *Ospitare il Reale*. Roma: Pontifica Università Lateranense Mursia, 1999.
- . *O Mistério Nupcial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- . *La Nuova Laicità*. Venezia: Marsilio, 2007.
- SCOLA, A.; REALE, G. *Il Valore dell'Uomo*. Milano: Bompiani, 2007.
- SÖLLE, D. *Sofferenza*. Brescia: Queriniana, 1976.
- SPIDLÍK, T.; RUPNIK M. I. *Teologia Pastorale. A Partire dalla Bellezza*. Roma: Lipa, 2005.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1991. v. 1 e 2.