

A IGREJA NA CIDADE PÓS-MODERNA

GILBRAZ S. ARAGÃO

“Átimo de pó:
Entre a célula e o céu
O dna e Deus
O quark e a via Láctea
A bactéria e a galáxia
Entre o agora e o eon
O íon e o órion
A lua e o magnéton
Entre a estrela e o elétron
Entre o glóbulo e o globo blue
Eu, um cosmos em mim só
Um átimo de pó
Assim: do yang ao yin
Eu e o nada, nada não
O vasto, vasto vão
Do espaço até o spin
Do sem-fim além de mim
Ao sem-fim aquém de mim
Den’ de mim”¹.

Resumo

O artigo ensaia a missão da Igreja na cidade, em nossa época pós-moderna. Refaz a história de desencontros eclesiais com a modernidade e coloca os desafios internos da democracia e das mulheres, as tarefas externas de inculturação da fé e de libertação humana. Parte de um levantamento sociológico do “espaço de fluxos” e do “tempo virtual” que caracterizam as nossas megalópoles informacionais, chegando à proposição de leituras teológicas e encaminhamentos pastorais para as novas cidades – onde uma “rede de comunidades” eclesiais deve vincular-se a uma “rede de comunicação” da vivência cristã.

Palavras-chave: Igreja, cidade, pós-modernidade, comunidades eclesiais, inculturação, missiologia.

THE CHURCH IN THE POST-MODERN CITY

Abstract

The paper essays the mission of the Church in cities, in our post-modern age. It recounts the history of ecclesial mishaps with modernity and faces up to the internal challenges from democracy and women, the external tasks of inculturation of faith and of human liberation. It starts out from a sociological survey of the “space of flows” and of “virtual time” which characterize our computerized mega-cities, and ends by proposing theological readings and pastoral paths to be followed by the new cities – in which an ecclesial “network of communities” must link up with a “network of communication” guided by Christian fellowship.

Key-words: Church, city, post-modernity, ecclesial communities, inculturation, missiology.

Pra começo de conversa (ou colocando os desafios)

Enquanto minha esposa cuidava da barriga onde se aninha va o nosso filhinho, eu inventei de escrever um livro para que ele pudesse saber mais tarde das coisas que devia amar. E, dentre elas, eu trato da Igreja, mas nos seguintes “termos”: coloquei uma foto linda de Isaura grávida e disse que Arthur devia ver a sua mãe assim, porque é uma parábola da melhor espiritualidade que alguém pode alcançar. A mulher grávida vive do futuro e se alimenta de sacramentos de um dia que ainda não nasceu: ela prepara o lugar, arruma o berço vazio, tece sonhos, e o invisível amado transfigura o seu corpo. Acho que a Igreja é (!?) bem assim: experiência simbólica do que o mundo deve ser, lugar pedagógico em que nos livramos das “gorduras” deste tempo e criamos espaço – “vazio” – para a “eterna criança” nascer em nós.

Aí citei Rubem Alves para dizer dessa Igreja que o nosso filho deve esperar, um Povo de Deus, que seja mesmo do povo, assumida por todos os cristãos; e de Deus, guiada pelos místicos que revelam o divino no meio da gente e além de nós:

“... A Igreja é a comunidade em que o futuro assume forma, primeiros frutos, aperitivos, carícia do futuro do Reino... E este futuro? Salvação! Nossos corpos totalmente livres. Livres de tudo o que faz sofrer. Livres das correntes, do medo. Os olhos não mais perfurarão, e nenhum irmão terá de esconder, do seu irmão, nem a nudez da sua alma e nem a nudez do seu corpo. Livres para a verdade, livres para a beleza, livres para o amor. (...) Possuídos pelo futuro trataremos de fazer viver, no presente, aquilo que nos foi dado, em esperança. E esta comunidade de visionários, de peregrinos, servirá ao mundo, na sua própria vida, em sacramentos do Reino de Deus que se aproxima”².

Acredito, então, que somente uma Igreja assim – pré-ocupada com a missão de trazer mais saúde e salvação para o povo – poderá evangelizar direito a cidade, com os seus desafios e virtualidades, com a conscientização “antropocósmica” pós-moderna de que somos átomos de pó ou “nós de relações” na grande rede de energia que a vida enreda, mas também com a fragmentação do pensamento e o utilitarismo de tudo no mundo nos dias de hoje, onde vale aquilo que aparece como desejável ao meu instinto imediato, nessa “louca vida, vida breve”.

A propósito, como esse lado sombrio dos nossos tempos também tem afetado a comunidade eclesial ultimamente e, por lembrar aquela imagem de grávida, veio-me, outro dia, uma idéia insólita: para conseguirmos que certos ministros presidam, com mais presença de espírito, a eucaristia (em que Jesus Cristo se faz corpo e alimento) e até aprendam melhor a tratar das nossas crianças, deveríamos convidá-los para acompanharem os pré-natais das nossas famílias e entrarem em nossas salas-de-parto. Talvez, aí, entendessem, com as mulheres mais do que nos seminários, o que é você desentranhar-se e transformar um corpo

em pão para quem necessita, o que é renunciar aos próprios desejos em favor do prazer do outro.

Aliás, esse problema – ou solução para muitos problemas – das mulheres na Igreja, do equilíbrio de relações entre mulheres e homens na convivência eclesial, junta-se a outro desafio interno que teremos de enfrentar nesta virada de milênio, que é o da integração dos valores democráticos em sua dinâmica, deixando às comunidades locais mais autonomia para estruturarem sua vida e até escolherem os chamados ao serviço da presidência. E o ânimo espiritual, para essa reforma da Igreja que a missão exige, virá, certamente, na medida do nosso compromisso em aproximar Deus das cidades deste mundo pós-moderno.

“Existe alguma vida *antes* da morte?” Isso foi pichado nos muros de uma metrópole, a denotar que o clamor da nossa época é por “vida já” e que as pessoas andam muito interessadas é no “aqui e agora”. E, no nosso “aqui e agora”, a pastoral da Igreja deve – para que faça sentido a sua mensagem de um “a mais” transcendente – situar-se diante de uma dupla ruptura: ruptura vertical entre a cultura da cristandade clerical-paroquial e o pluralismo cultural que se afirma com o ressurgimento das culturas indígenas e o crescimento do mundo tecnológico e secularizado; e ruptura horizontal entre ricos e pobres, entre os que possuem o poder cultural e político e aqueles que estão sem poder, sem terra e moradia, sem voz e sem trabalho. Anunciar a mística cristã e o futuro preconizado pela sua boa-notícia, nesse contexto, implica libertação dos empobrecidos e inculturação do Evangelho. A Igreja deve pulsar com o coração deste “século mau”, procurando, na missão de vitalizá-lo, a fonte para o seu próprio funcionamento e estrutura.

Com efeito, o mundo que nos foi dado para viver – e salvar – é o da cidade pós-moderna, e esses são os seus desafios. No ano 2000, o Brasil já possuía uma população urbana de 138 mi-

lhões de pessoas e a população rural era só de 34 milhões. Em pouco tempo, estaremos todos morando em cidades grandes, com mais de um milhão de habitantes – é a tendência mundial³. Nessas cidades, existe mais liberdade e condições de vida, contudo também mais estresse, poluição e degradação. Os ricos criam *privês* arborizados no seu entorno, enquanto os pobres se apertam nos conjuntos e favelas próximas do comércio e dos escritórios.

Como pode a Igreja se articular nessas “ilhas” pós-modernas? Precisaria criar grupos dinâmicos de vida cristã e missão urbana que, no seu próprio meio, chamassem as pessoas para aceitar o amor de Deus e viver nele e dele – o que ensinaria “viagens” solidárias às “ilhas” dos outros. Mas nossas estruturas paroquiais católicas foram uniformizadas desde – e para – o mundo rural medieval e suas polifônicas liturgias... Nas cidades, a fé não se transmite mais por tradição familiar ou pressão social, a religião é uma escolha que a pessoa pode fazer livremente; e, se uma Igreja quer comunicar salvação, tem que mostrar sinais dessa experiência – para além da encenação litúrgica, que é o seu “ensaio”.

Não é de admirar, então, que no Brasil, em cinquenta anos, os católicos tenham passado de mais de 90% da população, para pouco mais de 70% no ano 2000 (em algumas cidades mais adiantadas já são quase somente a metade do povo – e o problema maior é que não se sabe bem o que fazer com os que restaram!). Crescem muito os pentecostais (15% em 2000), os espíritas e também os “sem-religião” (7,3%). Na Região Metropolitana do Recife, por exemplo, as crenças das pessoas já se definem mais pelo corte protestante pentecostal e ou pelo sincretismo espiritualista:

“41% acreditam em Jesus e seus ensinamentos. A crença em Jesus Cristo,

Maria e nos ensinamentos da Igreja Católica é indicada por 31%, enquanto 14% dos indivíduos apresentam a crença em Deus ou em uma Força Superior, sem pertencer a nenhuma religião específica como sua opção. Numa escala inferior a 10%, registramos que 6% dos/as entrevistados/as crêem em Jesus como Espírito de Luz e na Reencarnação dos mortos; 5% de entrevistados/as afirmam serem ateus/atéias; os indivíduos que acreditam em Orixás, Guias e em Antepassados Ancestrais somam 1%...¹⁴.

Já começamos bem mal (ou como a Igreja se isolou na cidade moderna).

A Igreja perdeu a cidade moderna, que foi resultado da Revolução Industrial e da ilustração racionalizadora. Devemos reconhecer esse fato, de partida – o que é um mau começo. As torres e os sinos das nossas igrejas perderam-se aí, em meio aos apitos das fábricas e à grandiosidade transcendental dos arranha-céus. Ilustrativo ver que o prédio maior da Conde da Boa Vista, avenida central do Recife, é um banco, cuja arquitetura não é nada funcional, pois remete à imponente acoplagem de uma nave sobre uma pirâmide – símbolo esotérico que evoca inconscientemente a união do céu com a terra e justifica o sacrifício de quem vai guardar dinheiro ali e, sobretudo, de quem vai trabalhar para multiplicá-lo (numa ética bem distante da vivenciada por aquele judeu cujo crucifixo, aliás, está ironicamente pregado dentro da agência, num recurso extra à iconografia oficial!). É bom notar, também, que a cúria de Dom Hélder foi transferida dessa mesma avenida para a Várzea – literalmente – e o lugar foi negociado para um “shopping”.

Entre nós, na periferia do mundo, a razão ilustrada chegou muito mitigada e o progresso veio mais na forma de lixo. A cidade moderna nunca foi mesmo uma réplica mundial de Manchester,

muito embora todas as grandes cidades do mundo, performadas pela economia industrial, desenvolveram-se em redor do processo moderno de progressiva autonomia da realidade social e política, de sonho no progresso ilimitado da produção e do consumo materiais, de descobrimento do carácter evolutivo de todo o real, começando pelo cosmos, continuando pela vida até chegar à espécie *homo*...

O poder político emancipou-se da instância religiosa, o racionalismo científico acreditou poder substituir a religião como explicação da realidade e a questão social distanciou grandes massas de população da vida e da prática religiosa. A síntese doutrinal da escolástica e a erudição do nosso gregoriano ficaram perdidos então. Ou como me disse o querido padre Arnaldo, quando ocupei por uns tempos a torre da sua matriz do Espinheiro: “aqui não adianta botar sino mesmo, que ninguém escuta mais com os aparelhos de ar-condicionado”.

É claro que o Concílio Vaticano II, embora com certo atraso de uns quinhentos anos e não sem determinadas resistências curiais, tratou de assimilar os avanços da Reforma (revalorização da Bíblia e da pregação no culto, autorização da língua vulgar e da comunhão nas duas espécies, participação ativa da comunidade, reconhecimento do laicato como Povo de Deus nos conselhos paroquial e diocesano, inclusão do papa na colegialidade dos bispos, respeito às Igrejas locais e nacionais nas conferências episcopais) e, afinal, o Concílio buscou resgatar o paradigma moderno e ilustrado (reconhecimento dos direitos humanos, da até então condenada liberdade de religião e consciência, afirmação do ecumenismo e nova relação com os judeus, o islã e as outras grandes religiões, além de uma nova atitude frente à ciência, ao progresso e, em geral, ao mundo secular moderno – com a supressão do juramento antimodernista e do índice de livros proibidos).

É verdade, também, que o iluminado padre Comblin ⁵ e tantos pastoralistas, desde a década de sessenta, previram vários tipos de laços comunitários e vários tipos de pertença à Igreja no mundo moderno: a harmonia na multiplicidade faria a configuração da Igreja de amanhã. A cidade deveria ser uma igreja local, onde deveriam coexistir uma multiplicidade de igrejas domésticas com a finalidade de tornar a fé acessível ao mundo que se urbanizava com a industrialização.

A Igreja seria comunidade, em três níveis integrados e que corresponderiam a uma evolução, respectivamente, da paróquia, dos movimentos leigos de pastoral e congregações religiosas, e da cúria diocesana. Quer dizer, as paróquias, então como assembleias de comunidades de base, recobririam o nível geográfico-territorial das comunidades; os movimentos, pastorais e congregações, articulariam, dentro das comunidades e entre si, grupos de serviços específicos para atender a desafios da evangelização, a faixas etárias e a forças articuladoras da cidade e problemáticas sociais. Por fim, a cúria seria transformada numa comunidade de lideranças representativas e comunicativas da igreja na cidade e garantidora da comunhão eclesial.

Mas, como, na prática, a teoria é outra, e o Vaticano II, para muitos, resultou em ponto de chegada e não de partida para uma nova história da Igreja, acabamos enredados na burocracia e no autoritarismo das nossas paróquias medievais ou então com religiosos travestidos de funções e profissões mundanas, mas sem articulação fermentadora com as massas operárias e as classes liberais. É tanto que o próprio Papa Paulo VI, referindo-se à modernidade, desabafava dizendo: “A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época” ⁶. Mais dramática até seria a constatação papal se ele falasse desde a América, onde nem ruptura há propriamente, posto que nunca existiu muito amálgama entre a boa-notícia cristã e nossas culturas caboclas.

As festas juninas que estivemos vivenciando agora, em torno do senhor São João, principalmente, ensejam mesmo que reflitamos sobre a histórica e crônica necessidade de inculturação litúrgica, doutrinal e ministerial do movimento cristão na Igreja deste continente, de inculturação da fé cristã na vida do seu povo. Para nós, esse problema da “ruptura” é ainda maior e mais profundo.

“A América é um mundo às avessas (...). O vento norte gélido da Europa é aqui bem morno. Tudo às avessas. Enquanto estou escrevendo, pela passagem da festa de São João, estamos no meio do inverno (...). Em dezembro e janeiro, quando na Europa tudo gela, comemos figos e colhemos lírios. Numa palavra, tudo aqui é diferente (...). A diferença está em nós mesmos, que precisamos modificar nosso conceito”⁷.

Basta dizer que, para os milhões de brasileiros católicos que – mormente no Nordeste – possuem a agricultura como matriz cultural, as alegrias do Natal de Jesus não são tão grandes como aquelas que se manifestam por ocasião da festa do nascimento de São João, que acontece na passagem do solstício do inverno entre nós. Na Europa, esse solstício, que lá acontece em dezembro, foi aproveitado na fixação da data do Natal, transformando-se em Roma o carnaval religioso pagão do deus-sol na celebração do nascimento de Cristo, agora tido como “luz do mundo”. O problema é que os missionários na América bem tarde perceberam que estavam do outro lado do mundo e que este era “um mundo às avessas”: o calendário litúrgico acabou transposto para cá, sem a inculturação que lá se deu. E São João Batista, apenas precursor da “luz do mundo”, terminou com a melhor ocasião.

Resultado: inconscientemente, movido pelo deslumbramento com a fartura que a natureza propicia pelo encontro do inverno

com o sol que chega mais forte, o povo vai às ruas e faz dia-santo de qualquer jeito. A guarda é externada pela espera feita em redor da fogueira (também assimilada, entre os indo-europeus, dos cultos solares), numa vigília que reúne parentes em casa a partir do meio-dia de 23 de junho, com muitas pamonhas e canjicas, licores e cafés. Mesmo espalhados pela periferia das metrópoles do sul e contrariando as normas da aeronáutica moderna, os nordestinos manifestam a beleza da sua cultura, soltando os balões coloridos dessa festa. E a importância de São João é tanta, que o orixá sincretizado com ele na religião afro(nagô)-brasileira, que é o Xangô dos raios e do fogo, acabou por nomear sem mais os terreiros de Pernambuco.

Portanto as festas juninas são as maiores dessa religiosidade comum brasileira, que resultou da devoção aos santos trazidos pelos colonos portugueses e reverenciados nos oratórios domésticos, com “muita festa e pouca missa, muita reza e pouco padre”. De fato, o catolicismo paroquial, com missa dominical e vigário de batina, enfatizando a piedade e a moralidade, foi implantado em nosso país a partir de 1850. E, de novo, não se soube inculturar, pois a evangelização dos bispos romanizadores desvalorizou o catolicismo dos leigos, trazendo congregações missionárias e santos e festas que combatiam o liberalismo anticlerical europeu (como a coroação de Nossa Senhora e a entronização do Coração de Jesus) para substituírem as folias de reis e do divino, procissões das almas e as festas juninas. Estas perderam destaque na liturgia oficial das igrejas.

Resultado: o povo festeja seus santos na rua mesmo. O dia de São João é santificado à moda brasileira: não se precisa ir à igreja. E mais: as festas juninas, antropofagicamente, incorporaram as quadrilhas (valsas européias que são marcadas ainda em “francês” no interior do Nordeste) para celebrarem, com alegria telúrica, o prazer de corpos quentes que se enlaçam, cele-

brarem com rojões a bandeira de um fogueiro São João. Elas principiam com o “casamento matuto”, que brinca teatralmente com a família tradicional e questiona as autoridades sociais (o delegado é bêbado, o prefeito tonto, o vigário é vigarista), evocando a possibilidade de novas relações, a saudade-esperança de ruas tomadas por um povo dançante, bem alimentado pelo milho e aquecido pelas fogueiras (a propósito: por que a eucaristia não é celebrada com a comida simples daqui, que é o milho, como o pão de trigo era para Jesus e os europeus – ou o arroz é para os asiáticos?!).

Tudo isso pode estar desaparecendo na sociedade que se mecaniza nas cidades, onde todo símbolo popular é transformado em espetáculo funcional e até as quadrilhas deixam de ser dança para todos (vem daí, inclusive, a sua música, forró: “for all”) e passam a ser “estilizadas”: “um show” “empresarialmente” tratado para o povo assistir. Mas resta a lição: ao anunciarmos a santidade maior em Jesus Cristo, precisamos considerar a cultura ambiente e a saúde do povo – que, do contrário, fica mesmo é com São João do carneirinho, protetor do roçado e do rebanho, e com seus colegas José, Antônio e Pedro, encarregados de arrumar chuva, casamento e casa. Por intermédio deles, buscam-se (de um deus regulador e meio distante) soluções extraordinárias e individuais para as ameaças sofridas da natureza ou dos poderosos.

Mas o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da sua vida exemplar e emancipadora. Se estivermos junto ao povo, poderemos passar da dependência do milagre “sobrenatural” que traz benefício do “santo” para a crença na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! E disso São João é boa testemunha – e uma testemunha mais abasileirada do que a santida-

de duplamente tridentina que se nos apresenta hoje como nossa (não imagino a identidade que as meninas e meninos da minha rua possam encontrar nessa santa de Trento, chamada Paulina, nem entendo a razão de um bispo católico-brasileiro lutar na justiça para apresentar a mesma na “parada gay” do Rio –, sendo revelador o pronunciamento do organizador dessa parada: “o evento é uma manifestação de alegria e essa santa não combina”).

“Recordam do filósofo que, depois de conhecer as favelas do Rio de Janeiro, levado ao Cristo Redentor, saiu-se com esta: ‘É triste que uma cidade tão desumana tenha por cartão-postal um homem que foi tão humano’?! Como é que a gente pode falar de Jesus, em meio a relações sociais – e eclesiais – tão desumanas? Lembram daquela autoridade eclesiástica que proibiu a fala teologal da Beija-Flor quando tentou mostrar ‘O luxo do lixo’, clamando por uma nova estética e nova ética – a partir do avesso do tecido social –; e aí quis botar justamente o Cristo Redentor na avenida, ele que é tão visto dos morros do Rio, para desfilar na festa de Carnaval?! O coitado do santo teve de sair de ‘fantasia’ – e Deus não se vê com os olhos da cara, mas com os da fantasia mesmo. Desfilou, ainda que coberto e amarrado, com um cartaz pendurado no peito que dizia: ‘Mesmo proibido, olhai por nós’...”¹⁸.

Essa falta de inculturação, por sinal, certamente explica, entre nós e pelo mundo afora, o relativo fracasso das duas grandes – e raras – tentativas de evangelização do mundo moderno. Elas foram suscitadas pelo Vaticano II nos hemisférios norte e sul do planeta, respectivamente, o Movimento Carismático e as Comunidades de Base. Surgiram numa evolução da Ação Católica e no bojo das reformas litúrgica e bíblica do Concílio, consti-

tuindo-se testemunhos proféticos da Igreja, um de tendência mais mística e outro mais política – porém ambos igualmente limitados, porque desarticulados entre si e desconectados da religiosidade popular. Esta surge sempre naturalmente em todas as latitudes, da suposição de um poder criador do mundo, que é colocado no centro de tudo, apontando para seres intermediários – santos – na busca das bênçãos mágicas desse “Pai” poderoso, para o nosso “vale de lágrimas”.

Frente a essa tradição espiritual um tanto simplória, o cristianismo do norte rico, enfatizando a subjetividade e a renovação da pessoa, criou Comunidades Carismáticas e Movimentos Espirituais que visam a uma experiência íntima e psicológica do Espírito de Deus, atestando, assim, os dons da presença vivificante de Cristo no mundo. Por sua vez, o cristianismo do sul pobre da terra, preocupado com a libertação da história humana, inventou as Comunidades de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento do Senhor Jesus na práxis libertária, questionando, pois, os senhores deste mundo injusto e militando, gratuita e vigorosamente, por um mundo melhor. Esses grupos de renovação e de libertação devem interpelar-se criativamente: os últimos são muito racionalistas e não penetraram na religiosidade do povo, enquanto os primeiros penetram mais, todavia não com a emancipadora eficácia evangélica. Desse cruzamento, pode sair uma nova chance missionária para a Igreja, no mundo pós-moderno que se nos afigura.

Um novo tempo, apesar dos perigos... (ou das características da pós-modernidade)

Agora, em um mundo “globalizado” pela informação e consumo padronizados pelos Estados Unidos, começa a desenhar-se uma cidade dita pós-moderna. Será que nossa Igreja está a-

fim mesmo de evangelizá-la (e evangelizar-se com isso)? E porventura tem condições de fazê-lo? Na verdade, as cidades deixarão até de existir nesse “admirável mundo novo”, ao menos como espacialização racionalmente construída do *homo fabris* e concretização do seu tempo concebido como realização histórica. A vida social, no começo deste século XXI, denota o aparecimento do *homo ludens*, que gosta de “shows”, que constrói um “espaço de fluxos” e um “tempo intemporal”.

Sua megacidade é antes uma rede de ilhas culturais, que vai resultando de um novo processo civilizatório, deflagrado pela Revolução Informacional e Termonuclear, alavancado pelo paradigma Holístico da Complexidade. Daí virão os contornos da cidade pós-moderna (“pós-modernidade”, aliás, foi um termo empregado por Toynbee ainda em 1947 e que acabou servindo para nomear as transformações culturais principiadas nos anos sessenta). Nessa emergente sociedade do espetáculo, sobressaem as técnicas de colagem e reciclagem, favorecidas pelo imediatismo das trocas, das migrações humanas e viagens de turismo, da circulação desordenada de imagens, informações e mercadorias. Mas trata-se também de uma sociedade baseada nas redes e conexões, no conhecimento e na liberdade, que permite até a passagem “do uni-verso para o multi-verso” como lugar da realidade humana e horizonte do seu conhecimento. Com essa consciência da “unimultiplicidade”, ressurge o apreço pelo divino e a abertura para a transcendência, desde que ela parta da imanência e do humano – que está “entre a célula e o céu, o dna e Deus...”.

Para explicar a transição pela qual passamos, já faz umas três décadas, podemos, como na canção do xará à epígrafe, recorrer ao *I Ching*: os filósofos chineses viam a realidade, a cuja essência primária chamaram Tao, como um processo de contínua mudança, sustentado pelos pólos arquetípicos Yin e Yang –

relacionados aos modos de conhecimento intuitivo e racional, respectivamente. Segundo essa abordagem, o drama da nossa civilização é que favoreceu o Yang em detrimento do Yin, a mente em detrimento do corpo, a matéria em detrimento do espírito, o instrumental em detrimento do comunicativo, a sociedade em detrimento da natureza, o masculino em detrimento do feminino.

Contudo, alicerçada numa revolução tecnológica em curso, uma série de movimentos sociais de contracultura, da ecologia ao feminismo, vem desenvolvendo um processo de mutação cultural, com o suporte da física moderna (matéria é energia e, portanto, tudo na vida está interligado e toda evolução é indeterminada, relativa) e da teoria sistêmica (os sistemas vivos são organizados de modo que formam estruturas que constituem um todo em relação a suas partes, e uma parte relativamente a todos maiores). O homem olha a terra do espaço e o que antes parecia dividido, revela-se: um planeta, uma humanidade, muitos problemas sinergicamente relacionados.

E a questão primeva da sobrevivência, da vida na Terra, coloca-se de maneira crucial e pungente. Tanto em termos ambientais, no sentido da necessidade da manutenção e implemento do equilíbrio de toda a vida, quanto em termos éticos, em face das grandes e imponderáveis desigualdades entre diversos grupos humanos, e também existenciais, considerando-se a felicidade e o conhecimento e a busca de novos termos para o seu desenvolvimento, fora do âmbito restrito do consumo e da sobrevivência material. A lógica de auto-eco-organização passa a permear todos os campos do saber e um novo paradigma científico se delineia. Nele as noções de interdependência e autonomia são essenciais e o que importa não é alcançar um conhecimento geral, uma teoria unitária, mas estabelecer vínculos, articulações.

Cresce a consciência da descontinuidade, da não-linearidade, da diferença, da necessidade do diálogo, da polifonia,

da complexidade, do acaso, do desvio. Faz-se uma avaliação ampla do papel construtivo da desordem, da auto-organização e uma re-significação profunda das idéias de crise e caos, compreendidas mais como informações complexas do que como simples ausência de ordem, em vez de planejamento absoluto, articulação molecular; em vez de dominação onipotente, cooperação vital.

‘Estamos apenas em dores de parto e não em espasmos de aborto. Vamos reflorescer e irradiar, pois esse é o destino do ser humano no tempo e na eternidade. Entretanto, ninguém tem hoje condições de desenhar o perfil da sociedade-mundo nascente. Seria ilusório apresentar um projeto ou um programa. O que importa é discernir aqueles princípios que podem funcionar como propulsores da nave espacial-Terra. Elencamos quatro princípios, há séculos enviados ao exílio, agora regressando lentamente: a Terra, o cuidado, o feminino e a espiritualidade. A geo-sociedade se funda neles. A Terra está sendo vista não mais como um baú de recursos ilimitados, mas como Gaia, um superorganismo vivo, que enlaça em redes de interdependências todos os seres. Nós, humanos, somos Terra que sente e ama, cuida e venera. Essa percepção nos leva a ter sentimentos de pertença, de cooperação e de respeito sem os quais o novo não irrompe. Terra e humanidade têm um destino comum. O cuidado é da essência da vida e do ser humano. Junto com o trabalho, o cuidado constrói o mundo humano. Por milênios vivemos sob a ditadura do trabalho. Sem o cuidado, o trabalho devastou a Terra. O cuidado, que é uma relação amorosa para com as coisas, salvará ainda a vida e a Terra. O feminino no homem e na mulher é um princípio que origina em nós a percepção da totalidade, nos permite ver que as coisas são também símbolos, nos faz cultivar o espaço do mistério,

nos inclina ao enternecimento e ao cuidado e nos torna mais cooperadores do que competitivos. O resgate da 'anima' (feminino) é fundamental para colocar no centro de tudo a vida e para fundar uma relação não utilitarista mas afetuosa com a realidade envolvente. Por fim, a espiritualidade. Ela não é monopólio das religiões mas uma dimensão do humano. É a nossa capacidade de dialogar com o Eu profundo e de ouvir os apelos da coração. É a consciência que se sente inserida num todo maior e que capta o elo secreto que tudo liga e religa à Fonte primeva de todo ser, chamada Deus⁹.

Todavia a pós-modernidade também tem gerado uma vivência superficial, fútil, épica e ardente. Onde o cheio provoca o oco, a saciedade gera a angústia, o permanente é trocado pelo atual, o "mais novo", o "mais moderno"; a imagem é preferida à realidade: preferimos olhar o conferencista no telão de tv a olhá-lo na sua carne e osso ali à frente. Revela-se, assim, a marca primordial do nosso tempo, que é a paradoxalidade. O processo de pós-modernidade nos alerta para a responsabilidade e a cooperação, mas também nos convida para a alegria descompromissada, virtual.

"Todos os deuses, todas as crenças, todos os sistemas religiosos serão aceitos ao mesmo tempo. Como os antigos romanos, toleramos todos, exatamente por não acreditar a fundo em nenhum deles. Nossa fé se reduziu à crença numa energia cósmica qualquer, uma 'força'. O sobrenatural foi naturalizado sob influência da mentalidade científica (...). Livres dos grandes sistemas religiosos, estamos livres também para ver em cada uma de suas fábulas um 'sinal' daquela 'força'..."¹⁰.

Por exemplo: podemos nos questionar sobre a seriedade das declarações, mas o fato é que as autoridades australianas ficaram intrigadas com os resultados de um censo realizado recentemente no país ¹¹. Mais de 70 mil pessoas se declararam seguidores da fé *Jedi*, religião criada pela trilogia de filmes “Star Wars”, do cineasta George Lucas. De acordo com o censo, um em cada 270 consultados – ou 0,37% da população – disse acreditar “na força”, um campo de energia que dá aos cavaleiros *Jedi* o seu poder nos filmes.

E nesse bojo é que o fenômeno religioso retorna à vida social, com a simpatia e apreço até da nova ciência. Há indícios de movimentos profundos de busca transreligiosa de espiritualidade e de análise transdisciplinar do sagrado. Mas, sob o signo da pós-modernidade, o sagrado que aparece mais é de novo selvagem, buscado por adesão seletiva, com um conteúdo religioso auto-sistematizado para atender aos interesses emocionais do momento ou ainda à busca mágica de prosperidade. Minha vizinha fez promessa – e foi atendida e está “pagando” – a Nossa Senhora da Penha de que se tornaria “crente” (protestante, o que lhe é sinônimo de “dedicação”) se o seu marido voltasse para casa.

“A experiência religiosa contemporânea tende a ser uma experiência emocional, ligada à emoção, ao corpo, à subjetividade, o que leva os indivíduos à procura de religiosidades que ofereçam contato imediato com o divino, a experiência místico-espiritual. Visando recuperar a magia, os indivíduos abraçam as manifestações religiosas que lhes permitem exprimir suas emoções, seja através da dança, risos, abraços, lágrimas, estado de transe ou êxtase. Por sua vez, sobressai nessas formas de crer a perspectiva holista ou globalizante. Essa dimensão significa uma redução das clivagens entre sagrado e profano, numa di-

nâmica de junção e associação desses pólos, que sempre foram concebidos separadamente. Este elemento acentua tanto a personalização da religião (construção pessoal de um sistema de crenças) quanto a construção de um vínculo místico com energias cósmicas e a mãe-natureza. A dimensão terapêutica, a saúde, o equilíbrio psíquico e o bem-estar em geral são adotados como referências fundamentais para diferentes grupos religiosos. A crença na eficácia terapêutica da religião permite aos indivíduos uma via de acesso ao sistema de saúde, declarando, simultaneamente, um tipo de 'protesto' contra o sistema oficial. À medida em que as religiões tradicionais racionalizaram sua prática e discurso, deixando um vazio em relação aos problemas de saúde espiritual e físico, as respostas alternativas emergem como formas de solução, principalmente pelo uso da linguagem do desejo dos indivíduos"¹².

Existirmos, a que será que se destina (ou das contradições da nova civilização)

Parece que ainda estamos longe daquele "ponto de mutação" esperado. A teleologia pós-moderna é traída, às vezes, pelas limitações da sua realização cultural, como sói acontecer em todo movimento civilizador. Entrementes, essa nova percepção do real – e do divino – acaba dando suporte ao – e ou é suportada pelo – novo e onipresente capitalismo, desenvolvido com o concurso de novas formas de energia e de tecnologias baseadas na informação, que resultam numa Sociedade em Rede globalizada, calcada em trocas instantâneas de informação, capital e comunicação cultural, para além das regulamentações nacionais.

De qualquer lugar, podemos assistir à copa mundial de futebol como se estivéssemos no Japão – e também notar que lá

as pessoas encham um estádio para assistirem ao jogo que não ocorre no gramado, mas em um telão; além do que o nome das nações aí vai cedendo lugar às marcas publicitárias até nas camisas dos jogadores, como também estes possuem raças e rostos misturados em todas as seleções “nacionais”.

“Não existem nações, não existem pessoas, nem russos, nem árabes (...). Só existe um único, um único sistema de sistemas. Existe tão somente um interligado, multinacional domínio dos dólares, petrodólares, marcos, ienes (...) É um sistema internacional das moedas que determina a totalidade da vida neste planeta. Essa é a ordem natural das coisas hoje. Essa é a estrutura atômica, subatômica e galáctica das coisas que existe neste momento. (...) Não vivemos mais um mundo de nações e ideologias. O mundo é um colégio de empresas, inexoravelmente determinadas pelas imutáveis leis dos negócios. O mundo é um negócio (...). Uma vasta e ecumênica empresa holding, para a qual todos os homens trabalharão para servir a um lucro comum, (...) no qual todas as necessidades serão satisfeitas, todas as ansiedades tranqüilizadas, todo tédio resolvido. (...) Este (é o) evangelho”¹³.

As nações modernas consolidaram-se para defender as indústrias nascentes e desaparecerão nessa fase pós-moderna do capitalismo, subsumidas em mercados-comuns e parlamentos globais. Surge uma sociedade centrada no uso e aplicação da informação para geração de lucro e na qual a divisão do trabalho se efetua não tanto segundo jurisdições territoriais e interesses sociais mas sobretudo segundo um padrão complexo de redes interligadas. Surgem os desafios da oposição entre homogeneização social e diversidade cultural, das transformações estruturais do emprego e a sua conseqüência para a

vulnerabilidade da mão-de-obra, das novas práticas empresariais ou da nova divisão internacional do trabalho – que se revela, ao mesmo tempo, um mecanismo de inclusão e de exclusão social.

Com a dramática intensificação das práticas transnacionais e da migração, da internacionalização da economia, da “lógica do consumismo” e da busca do efêmero e do estético, caem os muros ideológicos e a sociedade é desmobilizada. Busca-se uma política de resultados, concretizada no que se tende chamar de estado síndico, administrador patrimonial e amenizador da violência social dos migrantes deslocados. Desponta um novo tipo de organização não-estatal para gerir a esfera pública: as organizações não-governamentais. Cresce a corrupção e a *marketização* eleitoral, fortalecendo a confiança das periferias nos poderes paralelos das drogas e das gangues.

Ainda como consequência da intensificação da interdependência transnacional e das interações globais, observa-se que as relações sociais parecem estar cada vez mais desterritorializadas, com os indivíduos se agrupando a partir de interesses afins, como acontece nas comunidades virtuais e nos clubes dos grandes centros urbanos. De um modo geral, os hábitos e costumes regionais cedem à pressão da otimização econômica, do universo *on-line* e da cultura de massa. Em todos os tempos, as culturas particulares se formaram pela criatividade interna e pelo contato entre diferentes povos, pela assimilação de traços exógenos. Entretanto essa assimilação, até agora, era lenta e seletiva, o que garantia a originalidade em meio à recriação. O multiculturalismo atual, imposto, imediato, superficial e sobretudo comercial justapõe pessoas e costumes e tende a diluir toda originalidade numa “cultura” global uniforme, destruindo o “arco-íris das culturas”.

Por outro lado, há também um ressurgimento de novas identidades locais, geralmente partindo de indivíduos “translocalizados”

ou excluídos dos processos socioeconômicos, fora de seus ambientes de origem, que se organizam como microidentidades, guetos. É o caso da maior cidade nordestina do país, São Paulo, onde nossos conterrâneos tomam, aos domingos, o Parque da Independência e transformam os jardins franceses do seu palácio, construídos para decantar o ego da “nossa” elite, em simples tapete para se comer farofa e tirar foto para os parentes daqui (é impressionante ver a capa de um imperador na forma de estátua ser transformada, sem a menor cerimônia, em escorrego para os meninos).

A racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de minirracionalidades. No que tange às relações entre a pessoa e a sociedade, observa-se ainda um nítido regresso ao indivíduo, à vida privada, ao narcisismo. Paradoxalmente, a vida individual nunca foi tão pública, nunca foi tão prontamente devassável e *standardizada* pelas *web-cams* e *net meetings* da vida, pelos programas televisivos como esses *big-brothers* com que nem Orwell sonharia.

Eu quero uma casa no campo... (ou das pós-urbanas concepções de “espaço de fluxos” e “tempo virtual”)

É claro que a cidade emergente nesse contexto de transformações socioculturais não será uma cópia do Vale do Silício norte-americano, muito menos de Los Angeles; mas, como na era industrial, apesar da diversidade extraordinária dos contextos físicos e culturais, há algumas características comuns fundamentais no desenvolvimento transcultural da cidade “informacional”. Não se pode mais descrever o Recife, de toda maneira, como ainda o fazia Gilberto Freyre já no primeiro terço do século XX:

“Com o recato quase mourisco do Recife, cidade acanhada, escondendo-se por trás dos coqueiros; e angulosa, as igrejas magras, os sobrados estreitos, alguns, ainda hoje, com quartinhas às janelas, com gaiolas de passarinhos e até araras, junto às varandas de ferro rendilhado; com mulatas de casas-de-rapargia em terceiro ou quarto andar, que de madrugada aparecem nuas nas varandas para provocarem os seminaristas de conventos, alvoroçando os frades moços empenhados nas primeiras rezas do dia. Cidade sem saliências nem relevos que dêem na vista, toda ela num plano só, achatando-se por entre touças de bananeiras que saem dos quintais dos sobrados burgueses; por entre as mangueiras, os sapotizeiros, as jaqueiras das casas mais afastadas”¹⁴.

As megacidades pós-modernas serão constelações descontínuas de fragmentos espaciais, peças funcionais e segmentos culturais: na geografia das crianças do bairro chique de Alphaville, em São Paulo, Miami é “mais perto” do que o Rio de Janeiro, pois é lá que elas passam as férias. As cidades estarão física e socialmente conectadas com o globo e desconectadas do local: o altar do Mosteiro de São Bento de Olinda viajou, com seguro, em plena “guerra do terrorismo”, e pode ser visto por turistas de todo o mundo em Nova Iorque, mas dificilmente inspirará algum dia a devoção dos católicos da Ilha do Maruim, uma favela próxima (por sinal, monges pós-modernos apresentaram há pouco o seu canto gregoriano numa catedral em Paris, quando as escolas das cercanias do seu mosteiro careceriam de uma iniciação musical que fosse).

Nas grandes cidades, hoje, verifica-se uma supremacia da representação midiática e informacional sobre a experiência direta das coisas. O altar de São Bento, por exemplo, nem fez muita falta ao nosso Mosteiro, porque, em seu lugar, ficou uma

enorme fotografia que o reproduzia em tamanho natural, virtualizando – e, assim, tornando mais “real”, moderno e atrativo para muitos – aquele caminho já virtual para o “céu”, que é o altar. Uma cidade, então, multiplica-se em tantas quantos possam ser os enquadramentos que dela façam os postais e os guias e os *sites* de turismo.

Por causa da natureza da nova sociedade baseada em conhecimento, organizada em torno de redes e formada de fluxos, a cidade informacional não é uma forma, mas um processo. Não é mais um núcleo habitacional que se vai estendendo em bairros a partir de novas instituições e empresas econômicas e culturais: a cidade pós-moderna está em permanente reorganização, a partir dos fluxos de informação que predominam (móveis com brasão maçônico na anticlerical Recife, por exemplo, compõem agora, por ironia do destino, o salão nobre da nossa próspera universidade jesuítica).

A cidade hoje é um processo caracterizado pelo predomínio estrutural do “espaço de fluxos”, ou seja, pela organização de um circuito de impulsos eletrônicos (microeletrônica, telecomunicações, processamento computacional, sistemas de transmissão e transporte em alta velocidade – também com base em tecnologias da informação), pela constituição de centros de funções estratégicas e de comunicação, pela organização espacial das elites gerenciais (e não das classes e, muito menos, dos governos) que exercem a direção desse espaço. As cidades se mudam, seguindo essas elites que se transferem para onde despontam novas ilhas de lazer e tecno-informação. Basta ver como os *points* da cidade são mutantes, como o nosso “marco-zero” virou palco e os cabarés do “Recife antigo” – e os seus quartéis e armazéns – cederam lugar aos *ciber-cafés* e *pubs*, no entorno do nosso novo “Porto Digital” (cujos cabos de fibra ótica desenterraram e se apóiam nas muralhas coloniais da antiga Ilha do Reci-

fe). O “espaço de fluxos” se cristaliza no “ciberespaço”, que, nesse mundo secularizado, ganha paradoxal aura de sagrado.

“O livro de Margaret Wertheim, ‘Uma História do Espaço de Dante à Internet’, brinda o leitor com um belo levantamento sobre as concepções ocidentais do espaço desde a Idade Média até nossos dias de ciberespaço (...). O que move principalmente a autora, desde as primeiras páginas de seu texto, é uma necessidade de compreensão crítica a respeito do ciberespaço. Segundo ela, essa dimensão digital estaria sendo investida por visões celestiais e salvadoras: ‘Os promotores atuais do ciberespaço apregoam seu domínio como um reino idealizado ‘acima’ e ‘além’ dos problemas de um mundo material conturbado. Exatamente como os cristãos primitivos, prometem um porto ‘transcendente’, uma arena utópica de igualdade, amizade e poder. O ciberespaço em si mesmo não é um construto religioso, mas, como sustento neste livro, uma maneira de compreender esse novo domínio digital é vê-lo como uma tentativa de construir um substituto tecnológico para o espaço cristão do céu’. (...) Evocando nomes como o de William Gibson, Negroponte, Nicole Stenger, Kevin Kelly, Sherry Turkle, Howard Rheingold entre outros, Wertheim mostra o quanto algumas das afirmações desses autores não passariam de visões cristãs seculares reembaladas num formato tecnológico. Daí sua preocupação em nos mostrar algumas das várias versões históricas dos espaços religiosos, Dante em primeiro lugar, para que possamos compreender o paralelo com o nosso ciberdualismo de ‘corpo sentado diante do computador’ versus ‘mente navegando no ciberespaço’. Sua crítica aos sonhos e visões que povoam o ciberespaço poderia ser resumida em três aspectos: os jogos psicossociais, a imortalidade religiosa e as ciberutopias. O

primeiro aspecto critica aqueles que acreditam que o espaço das redes seria propício à proliferação de ‘eus’, seja na forma de avatares ou simplesmente nas salas de bate-papo, onde encontramos inversões de gêneros e mudança de papéis sociais. É uma espécie de crítica à alienação de nossa própria identidade. O segundo aspecto critica aqueles que querem livrar-se do lastro da materialidade, que desejam transcender o corpo. O exemplo clássico é o do especialista em robótica, Hans Moravec, que pensava em libertar a mente humana da servidão do corpo material transportando-a para os bits dos computadores e daí para o mundo interconectado da rede. Trata-se do sonho de uma ciberimortalidade, que vem acompanhado do desejo de onisciência, ou seja, de um intelecto global que teria acesso, através da rede, ao conhecimento do Todo. O último aspecto diz respeito àqueles que sonham com uma comunidade global, sendo que o ciberespaço, em especial, seria um ‘lugar para o estabelecimento de comunidades idealizadas que transcendem as tiranias da distância e seriam livres de preconceitos de sexo, raça ou cor’. Nesse caso, Wertheim nos lembra os casos de comunidades que são ou racistas ou agressivas ou preconceituosas em relação às mulheres, o que indicaria que as ciberutopias são tão ou mais fantasiosas que as utopias propriamente ditas. Mesmo estando atenta a todos esses aspectos, a autora acredita que a noção de ciberespaço como rede de relações possa ser uma metáfora poderosa para a formação de comunidades melhores: ‘...Se o ciberespaço nos ensina alguma coisa é que os mundos que concebemos são projetos comunais que exigem responsabilidade comunal permanente’¹⁵.

Nessas cidades que começam a surgir, a cultura da realidade virtual, associada a um sistema multimídia eletronicamente

integrado, contribui para a transformação também do tempo, no sentido da simultaneidade e intemporalidade. A história agora acontece em um tempo único: o tempo mundial. Mas a trama do tempo despe-se de sua máscara linear, seqüencial, objetiva e anônima. Seus diversos focos organizam-se, centram-se e recentram-se continuamente onde cada pessoa é convidada a construir uma narrativa singular do presente: vejam-se os *blogs* ou diários virtuais na Internet.

Morre a história como um fluxo linear, unívoco e progressivo de fatos. Cena de um *chat* de aconselhamento psicológico: o sujeito diz que está apaixonado por uma adolescente de treze anos. A moderadora pondera que isso cheira a abuso e que mesmo casar com menina assim é coisa de outra época, outro contexto cultural, no que ele retruca: “Tudo bem, compro passagens para o Pacífico e voltamos com os papéis legalizados...” Isso para não nos lembrarmos de como a novela das oito despertou sub-reptícios arroubos de conversão ao islã, por parte de pretendentes a uma segunda – ou terceira – esposa. Há outro tempo – e espaço – sempre ao nosso alcance.

Constrói-se uma cultura que é simultaneamente do eterno e do efêmero, porque alcança toda a seqüência passada e futura das expressões culturais e porque cada organização depende do contexto e do objetivo da construção cultural solicitada: enquanto as enciclopédias organizaram o conhecimento humano por ordem alfabética ou tábua cronológica, a mídia eletrônica fornece acesso à informação, expressão e percepção de acordo com os impulsos do seu consumidor ou decisões do produtor, quebrando a ordenação normal dos eventos. A eliminação da seqüência cria tempo não-diferenciado, o que equivale à “eternidade”.

Por outro lado, a ocorrência dos tempos é sistematicamente misturada, o que permite a realização de transações de capital

em frações de segundos, empresas com jornada de trabalho flexível, tempo variável de serviço e lojas convenientemente abertas vinte e quatro horas, indeterminação do ciclo da vida e busca da eternidade por intermédio da negação da morte, guerras instantâneas ao vivo na televisão (que se confundem com os onipresentes jogos eletrônicos a fundirem e rimarem diversão com dominação) e, enfim, cultura do “tempo virtual”. Napoleão, por falarmos nisso, podia ditar até seis cartas simultaneamente para diferentes secretárias, mas hoje até eu posso abrir ainda mais “janelas” (de trabalho e ou divertimento) na telinha do meu *notebook* (a propósito, “janelas culturais” ou “cultura das janelas” – ou *windows*, se quiserem – podia ser um bom epíteto para a nossa época, como também é bom indicativo da nossa era o fato de que a interface da próxima versão do sistema operacional de Bill Gates vá chamar-se “avatar” – expressão hindu para indicar a materialização de um ser divino).

Queremos Deus, homens ingratos (ou das possibilidades teológicas de evangelização desse “admirável mundo novo”)

A Igreja, com seu tesouro simbólico de valores e sentidos para a vida, deve poder abrir portas nessa “aldeia global” que teima em se fechar em um “pensamento único”, deve questionar a relativização ético-mítica empreendida pela pós-modernidade bem como o utilitarismo desenraizado desse processo civilizatório – que se demonstra, não poucas vezes, sem civilidade alguma: basta ver as suas gerações de *yuppies* e ou *punks* malcriados e “clonados” pelos *shoppings* e parques afora ou ver a meninada do tipo “gomalina com celular” nos bancos das nossas escolas e universidades.

A cidade pós-moderna, por seu turno, questiona a cultura católica tradicional, com suas paróquias fechadas e paradas, com

sua organização em territórios demarcados como na Idade Média e com seu tempo cíclico ainda da Revolução Agrícola, com suas liturgias sacrificiais e racionalizantes, com sua doutrina jurisdicista e uniformizante, com seus ministérios muito formais e autocráticos. Nada mais triste do que as nossas igrejas fedendo a excremento de morcego, do que as nossas assembleias nomeando de Deus às coisas que nos fazem sofrer. Se o pós-moderno busca o lúdico, é alegria que devemos oferecer-lhe, mas uma alegria “diferente” e que cause diferença na vida das pessoas e da sociedade. Afinal, se Santo Agostinho não tivesse experimentado um Deus prazeroso, teria ele abandonado os inconfessáveis prazeres do pecado?

“Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de vós, aquilo que não existiria se não existisse em vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-vos, e agora tenho fome e sede de vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz”¹⁶.

Será possível evangelizar mesmo essa cidade pós-moderna? Talvez o que falte à Igreja não seja uma metodologia ou um melhor conjunto de técnicas e equipamentos pastorais, mas antes uma maior consciência da fé evangélica – que brota de uma vivência mais intensa da boa notícia cristã. A nossa antropologia religiosa e, daí, a nossa imagem de Deus, andam ainda meio atrasadas: não seremos capazes de assumir e superarmos o holismo pós-moderno, permanecendo fincados no dualismo en-

tre matéria e espírito, na oposição entre o mundo natural e o sobrenatural que caracteriza a pré-modernidade e ainda nos acompanha a muitos – trazendo conseqüências nefastas para a compreensão eclesiológica: separando e contrapondo oração e ação, religião e política, clérigos e leigos.

“Em 1996, apareceu um livro particularmente representativo do novo horizonte intelectual, ‘O Homem-Deus ou o Sentido da Vida’, de Luc Ferry. É certo, diz o autor, que a modernidade acarretou uma ‘perda de sentido’, mas ela pode ser compensada graças aos recursos fornecidos pela própria modernidade. A modernidade, com efeito, significa uma humanização do divino, a ascensão irreversível do secularismo. Foi um extraordinário progresso para o espírito humano, porque permitiu ao homem, enfim, pensar por si mesmo. Mas a modernidade também comporta um movimento oposto, que Ferry chama de divinização do humano. A humanização do divino implica o fim das transcendências ‘verticais’, autoritárias, situadas fora e acima do sujeito. Nesse sentido, a modernidade é o reino da imanência. Mas é possível, também, nas entranhas da imanência, pensar algo que a transborda, um estar-fora-dela, um extravasamento em direção a transcendências ‘horizontais’, livremente consentidas, puramente humanas. É a divinização do humano. A força motriz da transcendência horizontal é o amor, que leva os sujeitos a ultrapassarem sua interioridade monádica para alcançarem o Outro. Ora, é a modernidade que permite o advento desse amor. Baseando-se nas análises de Philippe Ariès, Ferry afirma que o amor sentimental, conjugal e parental não existia em épocas pré-modernas, em que o desejo físico reinava sem partilha e a família era uma entidade predominantemente patrimonial. A modernidade engendrou uma forma específi-

ca de amor. O amor moderno não deve ser pensado como Eros, pois este pressupõe a falta do objeto amado e se extingue com a gratificação do desejo, e sim como 'philia', no sentido de Aristóteles, como uma afeição que exige, ao contrário, a presença viva e constante do ser amado. A 'philia', por sua vez, remete a outro tipo de amor, o ágape cristão, sentimento que nos liga mesmo aos que nos são indiferentes, mesmo aos nossos inimigos, e tem como horizonte virtual a humanidade inteira. Ferry chama de 'humanismo transcendental' essa perspectiva que parte da imanência moderna para chegar a uma transcendência cujas condições de possibilidade são dadas pela própria modernidade. Humanismo, porque não é mais possível recuar para posições pré-modernas, em que o homem ocupava um lugar secundário com relação ao divino. Mas humanismo transcendental, porque instaurador de valores que excedem uma definição puramente imanentista do humano. O homem não é o produto cego de uma rede de causalidades que se dão à sua revelia, e é por isso que essa imanência se abre para a liberdade e para a esperança. Mas com isso se põe a questão das relações entre o humanismo transcendental e a religião cristã. Esse homem divinizado que a reflexão imanente encontra no fim do seu percurso não é um Prometeu que roubou o fogo do Olimpo nem um Lúcifer que usurpou o trono de Deus, e sim, muito cristãmente, um ser capaz de amor e de caridade, que quer completar a 'philia' com o ágape e estender a todo o gênero humano o amor que ele tem pelos seus próximos. Ferry não recua diante dessas implicações religiosas. Como o cristianismo, o novo humanismo sustenta a existência de valores transcendentais a partir do amor; acha que esses valores não podem sempre ser explicados pela razão; acredita que esses valores

são religiosos no sentido etimológico de 'religare', de criarem um vínculo entre todos os homens; afirma que eles constituem um domínio que deve ser visto como sagrado; e pensa que eles fundam um vínculo com a eternidade e com a imortalidade, porque são valores pelos quais vale a pena lutar e morrer, e portanto se situam além da vida terrena. Somente, não se trata de uma religião a priori, que vem antes do humano para dar-lhe uma legitimidade, mas a posteriori, pois é descoberta pelo homem no interior da imanência. Ela não está na origem, mas no fim. Não está numa tradição, a montante da consciência, mas a jusante, como algo a ser construído e pensado. Não é mais possível aceitar a religião cristã em sua forma, que é a da heteronomia, baseada num magistério ex cathedra, inadmissível desde que a modernidade fundou a liberdade da razão. Mas convém meditá-la em seu conteúdo, enquanto mensagem de amor. As relações sociais da época não permitiram concretizar esse conteúdo, mas, emancipado de sua forma pelo advento dos novos tempos, ele pode finalmente se realizar, como consequência paradoxal daquela mesma modernidade que aparentemente deveria tê-lo esvaziado. Desse modo, torna-se de novo possível pensar a questão do sentido, porque o humanismo transcendental, lidando com princípios e valores últimos, pode responder a perguntas que não estão ao alcance do mero saber empírico"¹⁷.

A hodierna sensibilidade "antropocósmica", ecológica e holística, sugere – e exige – que refaçamos o nosso entendimento do mundo, do humano e do divino. Se quisermos a inculturação da fé cristã na cidade pós-moderna, podemos começar pela atualização da nossa teologia sobre o mundo, por um novo entendimento da Criação. Isso já irá desfazer o dualismo existente na

cabeça de muitos entre fé e cultura: grande parte das dificuldades que hoje experimentamos para aproximar fé e cultura tem sua origem numa noção ontológica da Criação como realidade neutra, à qual se acrescenta a oferta salvífica de Deus – quando não é isso que aprendemos nas Escrituras ¹⁸.

Deus criou – e cria! – gratuitamente o mundo para o seu amor, as criaturas todas existem e agem possibilitadas por Deus. A ação humana, que organiza cultura para defender e criar vida, é, portanto, mediação para a ação de Deus, de sorte que as culturas todas devem ser tomadas como locais da fala de Deus, da atuação do Espírito Santo, dos “sinais dos tempos”. Por mais desfigurada que esteja, a cultura tem a ver com o desejo de Deus, deve-se considerar nela uma Palavra de Deus e algum nível de fé. Quer dizer, todas as culturas, também as culturas urbanas modernas e dentro delas as múltiplas “filosofias de vida” e religiões do povo, dispõem de uma base comum que possibilita e desperta o encontro e o diálogo de fé.

Contudo a teologia pode inspirar mais do que essa consideração positiva, de dimensão salvífica das culturas, que o evangelizador deve desenvolver. Ela pode ser também um caminho para a recuperação e o desenvolvimento da antropologia – e metafísica – do nosso povo católico. A teologia da Criação desenvolvida pela tradição cristã pode questionar e corrigir na fé popular a sua imagem dualista do humano e a sua imagem de Deus “desconhecido” e distante, como também corrigir o utilitarismo espiritualista dito pós-moderno.

“Assusta-me este Deus de barba imensa,
Pai severo e tirano à moda antiga,
Que com o fogo do inferno os maus castiga
Porém, na terra, os bons não recompensa.
Este Deus que a adorá-lo nos obriga,
Mas que só ama a quem o adula e incensa
Nunca há de ser o Deus da minha crença
Que eu venere e entre cânticos bendiga.

O Jeová que no Antigo Testamento
Os profetas nos pintam, truculento,
É um velho Deus, motivo de pavor.
Moço é o Deus, de eterna juventude:
Perdoa. Todo o mal muda em virtude.
De tão humano, é quase um pecador”¹⁹.

A fé cristã reconhece a origem da vida como mistério transcendente, colocado por um Outro, anterior e exterior ao mundo, e, portanto, causa da vida do mundo, fonte de inspiração e orientação para a defesa da integridade do mundo criado. A teologia da Criação cristã nos impede, assim, de separar (dualismo) ou de misturar (monismo) o divino e o mundano, impede-nos de pessimismo diante do mundo e de presunção da razão, convidando-nos a ajardinarmos o mundo conforme os projetos (o “éden” bíblico) de Deus. Daí se poderia falar em dualidade, mas não em dualismo – nem em confusão – entre matéria e espírito, corpo e alma. E esse dualismo está muito presente nas buscas espirituais que voltaram, também nas experiências católicas, com o sagrado selvagem do mundo pós-moderno mal resolvido.

A tradição teológica lembra que o mundo tem uma origem, um projeto de caos ao cosmos, um sentido eterno que deriva do ato livre e amoroso do criador. De forma que esse sentido da realidade e da vida, em última instância, continua mistério de Deus—somente dado a conhecer a quem ama o amor de Deus. A Criação é fruto do amor entre as pessoas divinas (“pelo Verbo, no Amor”), de maneira que é um ato eternamente cuidado, como eterno é o amor em Deus. Sem confusão e sem separação, ama-se em Deus e Deus ama o mundo.

Daí que a transcendência de Deus, enquanto revelado como amor, não implica desprezo pelo mundo e pelo corpo, que ficam implicados no mistério da encarnação e da ressurreição. Por outro lado, devemos reconhecer o primado da graça de Deus e questionarmos toda tentativa de manipulação divina, devemos

considerar a categoria de mistério, no sentido de que nem todas as respostas e soluções aos problemas de pessoas e de grupos podem ser alcançadas de modo automático e imediato – como propõem os movimentos religiosos mágicos, também no catolicismo que se apresenta como pós-moderno.

Por fim, recorda a teologia, o ser de Deus não deve ser buscado em essência, porque ele se revela desde o ato criador, como liberdade amorosa. Podemos perceber a Deus nos atos criadores do mundo, nas criaturas do mundo, sobretudo no Cristo encarnado em Jesus – para recriar todas as coisas. De maneira que o mistério das criaturas remete ao mistério de Deus, porque em todas elas age o Espírito Santo de Deus. O Deus da revelação cristã não é essência abstrata, mas comunhão de pessoas, que se manifesta no mundo, em alteridade amorosa – mesmo quando não é amado pelas criaturas, o que dá origem ao mal.

Daí que interessam à fé cristã não somente as questões tidas como “espirituais”, da religião – e da nossa religião – mas também a dinâmica econômico-política e interpretativa da cultura como um todo – também das outras culturas. E disso derivam certos aspectos que questionam a espiritualidade chamada pós-moderna: a gratuidade que interpela o consumo como valor, a comunitariedade que interpela o isolacionismo e o individualismo, o engajamento que interpela o descompromisso consumista, a solidariedade que interpela a exclusão e a marginalização, a cruz que interpela a expectativa de prosperidade.

Que prazer, que alegria, o nosso encontro de irmãos (ou dos encaminhamentos pastorais na pós-modernidade)

Além de uma teologia atualizada, a Igreja na cidade pós-moderna necessita de uma pastoral adequada – e essas dimen-

sões novas exigirão renovadas estruturas eclesiais. A pastoral tridentina baseava-se no clero e nas suas paróquias, não via a pessoa como sujeito, e sim como “freguês” das suas “freguesias”, procurando apresentar, objetivamente, a reta doutrina, a exata liturgia e a justa disciplina. A pastoral do Concílio Vaticano II ainda está numa fase de síntese, mas o certo é que a Igreja precisa assumir uma “pastoral de conjunto” em nossas megalópoles, convertendo, assim, as suas prioridades e plataformas (de jurisdições territoriais, eminentemente litúrgicas).

Ela deverá apostar mais nas pastorais ambientais e virtuais, através das quais todas as pessoas poderão acompanhar a mensagem cristã nos múltiplos fluxos de cultura que organizam o novo espaço urbano; ela deverá investir mais na comunicação descentralizada e pluralista – aparentemente “caótica” – da sua mensagem, para atender aos diversos “tempos” da nova cidade. Os lugares e possibilidades da evangelização são agora muitos: a filha de antiga namorada, criada em meio agnóstico, aos sete anos, começou a ser “catequizada” – sem muito sucesso, diga-se de passagem – pela avó católica, através de filminhos bíblicos – pasmem! – do Sílvio Santos (uma vez ela disse, assistindo à travessia epopéica do Mar Vermelho: “O He-Man tem muito mais poder do que esse Moisés daí...”).

Muitos templos, por exemplo, precisam ser vendidos aos clubes ou doados para a assistência social ou para o patrimônio histórico. Eles foram construídos em profusão, correspondendo ao esquema mental tradicional e dualista, que separava e privilegiava com ricos ornamentos os espaços para o sagrado, que entendia missão como “implantação da Igreja” através da construção de igrejas. Essas foram erguidas para enevoar a miséria humana, construídas em planos elevados para representar a distância hierárquica do divino – e guardar as imagens de um caminho penitencial para se o alcançar.

Agora missão cristã é partilhar a vida e despertar, em torno da Palavra de Deus, comunidades solidárias. Essas podem reunir-se nas casas e nos salões comunitários, poucas igrejas são necessárias para as celebrações maiores: de preferência as que favoreçam a participação pela arquitetura circular, as que facilitem uma experiência de Deus em nosso meio, em um clima de austeridade e beleza onde sobressaíam as pessoas – e daí se favoreça a sua transcendência.

Não é mais, também, o caso do padre comprar um sino ou difusora nem mesmo um provedor de *Internet* para a paróquia anunciar as “verdades” de sempre, mas de ajudar o povo a se educar misticamente e a se autodeterminar como rede de comunidades, ocupando, assim, os meios informacionais que se democratizam, para testemunhar a graça que experimenta da parte de Deus (a informática está presente apenas em dez por cento dos lares brasileiros, mas já é onipresente nos meios públicos). Nem é o caso, também, de a diocese comprar uma rede de televisão ou rádio para transmitir práticas de devoções e sacramentos sob medida para a funcionalidade individualista do nosso tempo, mas, sim, de criar escolas teológicas e cursos *on-line* e a distância, onde o Povo de Deus se prepare para aproximar o divino ao tratar de qualquer tema, em qualquer programa. Com certeza, pela mídia, muita gente não entrará nas comunidades, mas poderá ser “simpatizante” do movimento cristão – desde que esse se apresente aí como “movimento” e “simpático”, e não como casta discordante.

Ou seja, não devemos buscar controlar os piores meios de comunicação que a cidade tem inventado, os mais monopolizadores, mas, sim, colaborar na “inclusão digital” e na “leitura crítica da comunicação”. Devemos tratar de exercitar as melhores experiências de socialização da urbanidade pós-moderna – e até de superá-las, vinculando a nossa “rede de comunidades” à “rede de comunicação” eclesial.

A pastoral urbana pós-moderna exige principalmente que se reconheça a importância do que se costuma chamar comunidade ambiental ou comunidade de adesão ou ainda comunidade afetiva – mesmo que esta não seja no local de residência da pessoa: o que importa é que o grupo seja homogêneo, tenha liderança dinâmica, possua identidade bem formada. Implica também o investimento nos processos catecumenais (pela análise de filmes, meditação frente a obras de arte, testemunhos históricos), através dos quais se toma contato com a especificidade da vivência cristã, nela fazendo um gradativo e pedagógico ingresso, com possibilidades de múltiplas expressões litúrgicas e doutrinárias dessa adesão, conformes às tantas culturas da cidade.

As comunidades de periferia podem desenvolver mais os grupos comunitários locais, que ainda são possíveis e úteis nesse contexto. As comunidades inseridas em ambientes mais urbanos, sobretudo aquelas do centro e das áreas de lazer, podem abrir para toda a cidade serviços e atividades modernos de assistência, são chamadas a desenvolver múltiplos horários e locais de atendimento (tipo “cafés católicos” ou centros de espiritualidade) e, mais do que eles, diversos ministérios de acolhimento, aconselhamento e escuta, que sejam hábeis em manifestar evangélico interesse pelos problemas pessoais, mas também firmes na indicação do caminho a seguir, como companheiros de Cristo, na restauração da Criação e na construção do Reinado – expressão que Jesus tirou da política para nomear o seu movimento espiritual, com claras conotações sociais.

E, em todas as comunidades, a Igreja precisa visibilizar mais a comunhão que anseia para o mundo através de estruturas mais democráticas de participação do Povo de Deus – principalmente das mulheres e dos jovens, que são os mais animados e os mais excluídos. Deve-se criar e dinamizar assembléias e conselhos em todos os níveis de coordenação.

Assim sendo, uma rede de comunidades cristãs (resultantes daquele misto de CEBs e Renovação Carismática) forma a base desejável da evangelização na cidade pós-moderna. Cada comunidade pode até crescer com grupos de liturgia, de catequese e de serviço social e, certamente, com a ajuda dos religiosos e respectivas congregações, elas podem associar-se amplamente em diversos movimentos pastorais. Mas a sua articulação também precisa ser garantida em nível de cidade por um centro pastoral urbano, encarregado de fomentar a unidade e a comunicação entre os cristãos e de representar publicamente a Igreja. Essa é, naturalmente, uma responsabilidade da equipe do presbitério e do bispo. Outro dia, presenciei comovente alvoroço de contentamento numa mesa de bar ao meu lado, quando se leu furtivamente a manchete “O arcebispo – de Chicago! – vai morar num bairro popular da cidade e põe à venda seu palácio de meio milhão de dólares (sic), para investir nas escolas católicas” (pena que aquele pessoal não sabia que Dom Hélder já havia feito coisa parecida no Recife e, inclusive, sugerido a Paulo VI que transformasse o Vaticano em museu da ONU e fosse morar na periferia de Roma – porque assim teria mais “poder” para falar ao mundo...).

“O bispo deve ser eleito pela razão de ter o carisma. (...) Uma das reformas mais urgentes na Igreja católica é, naturalmente, a eleição dos bispos. Não é da tradição da Igreja que os bispos sejam designados pelo Papa. (...) Claro está que o ministério presbiteral também precisa de uma séria reforma. Reforma na escolha das pessoas. (...) Há pessoas com as qualidades e os dons requeridos e pessoas que, por serem excelentes pessoas, nem por isso têm o carisma de exercer a função de assistente do bispo. (...) Quando o Concílio restabeleceu o diaconato, era como primeiro passo em vista de uma reforma geral da Igreja

ja. A reforma não veio. No entanto, hoje em dia, ela é mais urgente do que nunca. Já se poderiam multiplicar os diáconos em previsão de uma reforma cuja urgência se faz sentir cada vez mais. Seria o caso de entregar aos diáconos todas as igrejas e capelas, todas as comunidades, reservando para os presbíteros a orientação espiritual e pastoral das comunidades e dos grupos, a celebração da eucaristia e do sacramento da penitência e a formação dos futuros ministros, ao lado do bispo, formando o conselho permanente, o presbitério. Não precisaria haver tantos presbíteros mas apenas os que realmente têm o carisma²⁰.

É verdade que uma pastoral bem fundamentada da cidade deve considerar também uma pastoral de massa, que crie eventos coletivos e emocionais, romarias ou grandes celebrações nos tempos e espaços públicos, onde se reafirmem as convicções do povo por meio de símbolos, atos ou gestos. Uma ação de massa supõe, por um lado, a conquista da confiança das pessoas através do testemunho efetivo de afinidade de interesses; por outro lado, exige também o bom uso dos símbolos pela atribuição de novos significados ou incorporação de novos elementos – cujo êxito depende da associação que a massa possa fazer entre eles e alguma experiência positivamente valorizada.

Assim sendo, é a sintonia com as lutas populares que torna possível uma pastoral de massa libertadora, uma expressão religiosa que reúna símbolos capazes de animar a vontade, o comportamento e a coesão no sentido do processo libertador cristão. O elemento central do nosso catolicismo é a devoção aos santos. Desde o último Concílio, muitos abandonaram o culto privatizado aos santos protetores e enfatizaram a Bíblia numa perspectiva cristocêntrica, ligada ao engajamento social a partir das comunidades. Precisam, agora, como fermento, propor à

massa católica uma devoção aos santos que se realize comunitariamente e que tenha como referência santos companheiros de caminhada ou companheiros de caminhada e luta pela vida, nos quais se reconhece santidade.

É exemplar, a esse respeito, que ninguém tenha praticamente reparado a santidade confirmada do índio de Guadalupe e que tanta empolgação tenham causado as “aparições” – por assim dizer, pós-modernas – de santas pelos vidros das nossas cidades. Com efeito, nestes dias, sem muita notícia em nossos meios de comunicação, a Igreja canonizou o indígena João Diego no México – cuja santidade está ligada à aparição de Maria, que ficou estampada no seu poncho e foi considerada padroeira da América Latina. Trata-se de um evento significativo de evangelização inculturada que esse índio e ou a “Moreninha de Guadalupe” – como ficou conhecida essa santa – protagonizaram nos albores do nosso continente.

Dizem que um suicida foi curado pela intercessão de João Diego, mas muito mais gente sairia “curada” do desespero de viver se tivesse contato com a sua história ou tradição: ao invés de pedir sacrifícios mágicos em troca de benefícios milagrosos, ela nos mostra que qualquer “índio” pode ser santo: capaz de fazer da sua vida um milagre para a vida dos outros, pelo amor! Aliás, pouca gente sabe ou admite que essa “Moreninha” do Diego seja a padroeira continental dos católicos. Se muitos religiosos reconhecessem, não precisariam importar “Nossas Senhoras” européias para animar a “nova evangelização” da nossa gente. Pois, nesse encontro com João, a mensagem cristã chegou perto da nossa cultura cabocla, contrariando a catequese promovida pelo sistema dos colonizadores de então.

De fato, em 1531, o índio João Diego, no México, freqüentava a catequese católica dos dominadores espanhóis. Seu povo era explorado pelo reino católico em nome do Deus cristão. Acon-

tece que João, na periferia da capital, encontrou e ou foi encontrado por Maria com um rosto mestiço, falando língua indígena e trazendo símbolos das divindades do povo. Aí essa “Moreninha de Guadalupe” pediu para se construir um templo, porque ela queria reunir o povo e escutar seus lamentos, alentar sua resistência. O bispo local não acreditou em João. Mas, como ele conseguiu converter e entusiasmar seus irmãos astecas com essa experiência tão solidária de Deus – por intermédio de Maria –, o bispo acabou indo construir a Igreja na periferia, entre os pobres. João Diego nos ensina a evangelizar não com a união de cruz e espada – estruturas poderosas –, mas com verdade e flores, com testemunho amoroso.

Quinhentos anos depois, parece que Nossa Senhora cis-mou de aparecer novamente pelos quatro cantos do continente e ou tem muito “João” tentando vislumbrá-la nos vidros reciclados das casas das periferias. Pelo menos é o que a imprensa tem noticiado com muito alarde. Qual deve ser a atitude cristã diante dessa busca da “religiosidade natural” por sinais extraordinários e sobrenaturais? Possíveis fenômenos físicos ou psicológicos são interpretados simbolicamente – como sempre acontece na produção religiosa –, e as imagens de Maria se multiplicam agora, para que a gente sofrida elabore do inconsciente uma linguagem que sacraliza a nostalgia maternal das famílias esfaceladas pela pobreza e migração, para que o povo antecipe emotivamente a recriação da vida que se deseja em meio à violência, na crise da economia e dos valores da nossa sociedade.

Todavia um cristão sabe que não existe melhor imagem do divino que o rosto – ou as tripas – do irmão ou da irmã ao seu lado. Todas essas santas serão legítimas, portanto, somente à medida que nos abrirem para a acolhida dos migrantes dos bairros populares, dos doentes nos hospitais, dos indígenas das matas – como pede a Campanha da Fraternidade e a santa de Guadalupe – e das populações de rua – que “enxergaram” a san-

ta pelo lado de fora dos vidros de um convento... Talvez a recomendação de arrancar simplesmente esses vidros seja desmedida. Talvez a gente precise vê-los com o olhar do povo simples e assim auxiliá-lo a observar mais. Essas “aparições” podem ganhar um sentido cristão se nos ajudam, contra a racionalidade instrumental da globalização capitalista, a valorizar o sentimento das famílias populares e a sapiência das culturas do povo – como fez a Moreninha de Guadalupe; se nos ajudam, contra as catequeses da “prosperidade” individualista dos pentecostais ou carismáticos, a transformar a intimidade com o sagrado em nova possibilidade de vida comunitária para os pobres e deserdados – como fez João Diego.

Quer dizer, numa saudável leitura teológica, o “milagre” possível dessas santas não está na mudança que porventura imprimam a um objeto físico, mas na transformação que esse “sinal” intrigante provoque em nossos corações: podemos ser bons e amorosos, como o mundo pode ser mais belo e animado – apesar de toda frieza dos vidros, com os quais a moderna arquitetura assepticamente nos separa uns dos outros. Isso, sim, é milagre capaz de converter novamente até bispo – e permitir a Igreja nova da periferia, dos grupos de irmãos que se encontram pelas casas e pelas ruas, descobrindo, nos símbolos religiosos, motivo de união e luta por mais vida.

Falar nisso e na euforia que as aparições de santo provocam, lembrei-me de que, uma vez, Dom Hélder chegou bem atrasado para a missa dominical da manhã, que era celebrada no santuário dos salesianos e transmitida pela rádio Olinda, com grande audiência. Então, foi-se desculpar e disse: “Quando eu vinha, acabei tendo um encontro com o próprio Jesus Cristo e por isto me demorei”. Enquanto as beatas levantavam as mantilhas e cochichavam: “Será que alguma imagem chorou ou o bispo teve uma aparição...”, o Dom arrematou de chofre: “Acabei de

me encontrar com Nosso Senhor, ali na lixeira dos padres, estava lá, catando lixo!”. Coisa de santo...

As nossas comunidades necessitam, ademais, e por falarmos em santidade, equilibrar a sua vivência espiritual com uma consciência maior do teologal na vida do povo, ou, mas precisamente, da atuação do Espírito Santo na sua cultura – para o que ajuda a teologia da Criação que tematizamos acima. Se as comunidades de base não conseguirem apresentar ao povo um modelo de santidade encarnado e socialmente engajado e não conseguirem equilibrar a sua referência a Deus, incluindo e relacionando, junto ao seguimento de Jesus Cristo, a abertura contemplativa ao Espírito Santo, então a religiosidade popular certamente ficará entregue a uma cooptação nada evangélica do seu potencial.

Pois a religião popular, ganhando na cidade um contorno mais subjetivista de busca sentimental de força vivificante (visto que o Deus objetivo da natureza está agora mais distante), acaba presa fácil de uma falsa inculturação do evangelho: pelo *marketing* simplesmente, no qual o “show”, especialmente o televisivo, substitui a procissão de antigamente e figuras tipo padre Marcelo Rossi surgem como um frei Damião para a cidade. Trata-se de um projeto que apela para as emoções e usa os Carismáticos e os santos (especialmente o Espírito Santo), mas funciona sob medida para o povo segundo a cultura dominante, proporcionando-lhe um êxtase espiritual que não leva à vivência comunitária, nem à transformação da realidade.

Quando o padre Marcelo esteve em uma capital nordestina, durante edição especial do programa do “Gugu”, e a padroeira local apareceu ladeada por “chacretes” (ou “guguetes”?) seminuas, assistimos deveras a um curto-circuito simbólico. É claro que nossas celebrações precisam resgatar a busca pós-moderna pela alegria, pelo corpo e pelo erotismo (Simone de Beauvoir,

a propósito, dizia que “o sagrado, verdadeiramente sagrado, é erótico; e o erótico, verdadeiramente erótico, é sagrado”). Porém, embora considerando também a *kenosis*-esvaziamento necessário para a encarnação comunicativa da Palavra, “os meios já contêm os fins” e não podemos compactuar com a corpolatria pós-moderna e o uso do corpo (das mulheres principalmente) para se vender toda a sorte de quinquilharias (especialmente as religiosas). Esses programas são depravados e apelativos; o verdadeiro erotismo se encontra envolto no mistério que remete ao desejo. Tal *marketing* não serve mais do que para vender terços e discos – o que não é por si o evangelho cristão.

“Julgo que o pós-moderno não é uma tendência que possa ser delimitada cronologicamente, mas uma categoria espiritual (...), um modo de operar. Podemos dizer que cada época tem o seu próprio pós-moderno (...). O passado nos condiciona, nos oprime, nos ameaça. A vanguarda histórica (mas aqui eu entenderia meta-histórica) procura ajustar contas com o passado (...). Penso na atitude pós-moderna como a de um homem que ama uma mulher muito culta e sabe que não pode dizer-lhe ‘eu te amo desesperadamente’, porque sabe que ela sabe (e ela sabe que ele sabe) que esta frase foi escrita por Liala. Entretanto, existe uma solução. Ele poderá dizer: ‘como diria Liala, eu te amo, desesperadamente’. A esta altura, tendo evitado a falsa inocência, tendo dito claramente que não se pode mais falar de maneira inocente, ele teria dito à mulher o que queria dizer: que a ama, mas que a ama em uma época de inocência perdida. Se a mulher entrou no jogo, terá igualmente recebido uma declaração de amor. Nenhum dos dois interlocutores se sentirá inocente, ambos terão aceito o desafio do passado, do já dito que não se pode eliminar, ambos jogarão conscientemente e com prazer o jogo da iro-

nia... Mas ambos terão conseguido mais uma vez falar de amor”²¹.

A Igreja foi um baluarte contra a modernidade – e perdeu a cidade moderna. Não se trata agora, contudo, de cair no extremo oposto. O grande desafio da Igreja na pós-modernidade é conseguir testemunhar o amor novamente, mas para além da inocência que Marx, Freud e Nietzsche nos obrigaram a perder em tempos modernos. As massas populares, ainda pré-modernas ou ressacadas do racionalismo modernizante, têm até o direito de buscar o sagrado infantil e mágico. Mas a Igreja, quando recorre a estratégias devocionais e massivas para oferecer ao povo o reencantamento do seu mundo hoje, não pode fazê-lo inocentemente. Precisa declarar que essa aproximação emotiva é parte de um processo que passa pelo engajamento consciente em prol da emancipação humana – com o que responde à crítica psicossocial e filosófica de que toda transcendência é projeção das nossas neuroses e alienações.

Os cristãos que quiserem falar à cidade pós-moderna devem poder invocar, em meio a celebrações vivas de corpos tomados pelo Espírito, também uma práxis conforme a de Jesus, na qual os condicionamentos sociais e psicológicos são quebrados por gestos de amor à vida, na qual se pode afirmar a razoabilidade transracional da experiência de fé. Precisamos organizar o – ou colaborar no – voluntariado dos bairros em mutirões de segurança, de saúde e educação, nas iniciativas políticas dos conselhos de moradores e sindicatos de trabalhadores, formando núcleos de cristãos até nos partidos afinados com o projeto popular. Afinal, inculturação é metodologia e a finalidade da pastoral é a libertação – “do homem todo e de todos os homens”, a começar pelos empobrecidos.

E, com o pluralismo religioso permitido pela circulação de informações da pós-modernidade, fica também o desafio do

ecumenismo e diálogo inter-religioso. Pois, enquanto as igrejas tropeçam em barreiras corporativistas, os cientistas e pensadores civis – certamente com o sopro do Espírito de Deus – lembram a todos que o ser humano é derradeiro rebento da árvore da vida, a expressão mais complexa da biosfera. O *homo sapiens/demens* do qual somos herdeiros imediatos emergiu há cinqüenta ou cem mil anos, trazendo, no tecido de seu corpo e incrustado na sua *psique*, a história, bilionária história, de todo o universo. Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos: os *quarks*, as estrelas, as pedras, as galáxias, as formigas, os humanos e as florezinhas.

Para além das fronteiras religiosas, cresce a consciência de que nos deveríamos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência deve ser concebida (quanta espiritualidade!) como interdependência a todos os níveis. Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça, ou classe sejam a luz do mundo. Todos somos luz e treva em comunitária evolução. Nenhum triunfalismo, religioso ou de qualquer espécie, pode ter lugar neste – que um dia será – “novo” paradigma de universo, onde se procura permitir a vida a todos.

Para suspendermos a conversa (ou do ânimo para assumir as tarefas)

Já que tratei de novos paradigmas culturais e eclesiais, gostaria, para amenizar o impacto das modernagens propostas, de partilhar uma surpresa que tive com Dom Hélder quando da publicação²² da carta que endereçou a Jerônimo Podestá, bispo casado, e sua esposa Clélia. Trata-se de uma declaração de três

sonhos que o Dom tinha em outubro de 1981 (então com 72 anos e às vésperas de aposentar-se da diocese). O primeiro sonho era de, como Igreja, colaborar na integração latino-americana, para ajudar os pobres desses países irmãos a conquistarem independência econômica e cultural.

O segundo sonho era de tornar possível – nem que fosse “ajudando da Casa do Pai” – a realização do Concílio de Jerusalém II, para transformação da Cúria Romana, de modo a tornar-se, efetivamente, serviço à colegialidade episcopal e à corresponsabilidade de todo o Povo de Deus, para “libertar-se da engrenagem do dinheiro e da tentação de prestígio, e viver o anúncio da Boa-Nova com salvaguarda efetiva das culturas, no meio das quais o Espírito de Deus sempre semeou verdades cristãs que se ignoravam”. Até aí, por mais escândalo que isso já provoque, tudo bem: era de se esperar do velho Dom. Mas vejam o terceiro sonho:

“... diálogo autêntico com os mundos dos mundos: nós sabemos que a galáxia a que pertencemos está longe de ser das maiores. Nosso Sol, que nos parecia imenso, é de sexta ou sétima ordem. Nossa Terra é poeira na cavalcada dos Astros. Como cristãos, jamais esquecemos que o Filho de Deus se encarnou em nossa Terra, pequenina e humilde. Mas como insistir em pensar que o Criador, infinitamente sábio e poderoso, criou bilhões de estrelas, milhões de vezes maiores do que a Terra, só para ficarem a enormes distâncias cintilando para a alegria do olhar humano! Será orgulho absurdo pretender que a vida e sobretudo vida inteligente e livre somente exista na Terra. Deve haver, nos mundos dos mundos, Vida no nível da nossa, Vida abaixo e Vida acima do nível da nossa. O problema para a criatura humana seria atingir mundos tão distantes...”²³.

E o Dom sai por aí sonhando em se relacionar com outros mundos: “Ainda hoje, há quem duvide da descida do homem na Lua. Há quem diga que se é verdade (a chegada à Lua) é sinal do fim do Mundo, quando ainda estamos no primeiro dia da Criação”. E ainda arremata: “Pretendo entrosar-me, sempre mais, com especialistas em Astronomia e em Astronáutica, em Astrofísica, em Astroquímica, em Astropolítica, para ajudar a trazer a Igreja de Cristo em dia com a marcha do sonho número três”. Eis, portanto, um estímulo para o nosso diálogo com a cultura pós-moderna e com tudo deste mundo – e até dos “outros mundos”.

Lembro-me, por fim – e por falar do Dom e à guisa de conclusão – de um filme de Win Wenders, chamado *Asas do Desejo*, no qual o cineasta-pensador aproxima um olho de “anjo” de uma metrópole pós-moderna. A tela está em preto-e-branco e poderíamos recriar a cena entre nós assim: um trabalhador espera com sua marmita o metrô depois de um expediente sacal; a mulher cuida da roupa no apartamento-apartamento quente e insalubre; o menino assiste a televisão “com a boca cheia de dentes” e aparelhos ortodônticos, hambúrguer e coca-cola.

Então, descobrimos com o filme que muitos “anjos” até já trabalham na cidade e, nas situações-limite, o que fazem é escutar as pessoas e tocar nos seus ombros com delicadeza, para que as “asas do desejo” voltem a ruflar. Aí a tela fica colorida, o trabalhador pode voltar para os companheiros e apostar numa comissão para melhorar as condições de trabalho e vida; a mulher pode acreditar na sua capacidade de enlouquecer alguém e buscar, entre as roupas, um espelho para recompor-se; a criança pode pular para o pátio e dançar com os colegas uma brincadeira mais inebriante do que o “ilariê” e criar com elas um programa mais gostoso do que o abominável *Mcdonalds*.

Quer dizer, dá-se uma mágica ou mítica passagem de um mundo moderno de homens desencarnados do desejo,

enclausurados em si, para um mundo novo, onde as asas dos “anjos” tornam-se asas dos homens em seu desejo, asas acionadas pelo encontro com o radicalmente Outro. Quem dera, como Igreja, pudéssemos segurar a corda do trapézio onde as pessoas “por um fio” se equilibram neste mundo, para que recuperassem as suas “asas” e conseguissem “dançar a vida” com mais beleza e leveza! Quem dera, como um Povo, passássemos da uniformidade eclesial para a “unimultiplicidade” pastoral e, assim mais soltos, alcançássemos ouvidos de “anjo” e mãos de “Deus” para tocar em cada pessoa como se fosse a “casa da humanidade”!...

“Unimultiplicidade:
Cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada na cabeça
A não ser o céu.
Não tenho nada por sapato
A não ser o passo,
Não faço nada com o passo
Só traço a linha do futuro.
E o futuro tem caminho
Na unimultiplicidade,
Pois cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada no Guaíba
A não ser a vida
Não tenho nada nas estradas,
Só uns amigos meus.
Não tenho nada com as águas
Somente o berço original
E esse berço se abraça
Na unimultiplicidade”²⁴.

Notas

- ¹ Canção de Giberto Gil e Carlos Rennó.
- ² ALVES, R. Creio na ressurreição do corpo. Rio de Janeiro: CEDI, 1984, p. 71.
- ³ “O aumento do número de metrópoles no mundo com mais de 10 milhões de habitantes é uma fonte de preocupação para as Nações Unidas. Em 1950, apenas o entorno de Nova York atingia essa taxa populacional. Em 2015, 23 conglomerados terão mais de 10 milhões de pessoas. Desses, 19 estarão nas regiões mais pobres do mundo. A ONU destaca que, se o processo de urbanização se estabilizou nos países ricos, em torno de 75% da população, o ritmo de crescimento das cidades nos países pobres ainda é assustador. Todos os dias, 180 mil pessoas chegam a esses conjuntos, vindas das áreas rurais dos países em desenvolvimento, principalmente na África e na Ásia” (O Estado de São Paulo, 7 de outubro de 2002, Caderno Cidades, p. 1).
- ⁴ CERIS. Tendências atuais do catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ceris (mimeo.), 2000, p. 286.
- ⁵ Cf. COMBLIN, J. Théologie de la ville. Paris: Ed. Universitaires, 1968. Id. Comunidades eclesiais e pastoral urbana. REB 30/120(1970). Id. A Igreja na casa. REB 47/186(1987). Id. Evolução da pastoral urbana. In: VVAA. Pastoral urbana. São Paulo: Paulinas, 1980. Id. Pastoral urbana. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ⁶ EN 20.
- ⁷ Antonio Sepp, jesuíta da redução do Japeju, em carta de 1692: SEPP A. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. Belo Horizonte: São Paulo/ Itatiaia:EDUSP, 1980, p. 73s.
- ⁸ ARAGÃO, G. O pluralismo religioso. In: SUESS, P. Os confins do mundo no meio de nós. São Paulo: Paulinas, 2000, (135-162), p. 144.

- ⁹ BOFF, L. A volta dos princípios exilados. *Jornal do Brasil*. 26/4/02.
- ¹⁰ FILHO, O. Novas doutrinas: religião. *Caderno Mais da Folha de São Paulo*. 13/10/02.
- ¹¹ Cf. <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/1,6993,EPT377471-1661,00.html>, em 27/8/02.
- ¹² CERIS. Tendências atuais do catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ceris (mimeo.), 2000, p. 14.
- ¹³ Fragmento do filme *Network* (título brasileiro: *Rede de intrigas*), de Sidney Lumet, EUA, 1976. Apud ASSMANN, H. As falácias religiosas do mercado. In: MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, Bragança: IFAUSF, 1974, p. 123.
- ¹⁴ FREYRE, G. Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife. 1934. Apud VVAA. *A cidade em fragmentos. Contingente multicultural*. Ano II, nº 20, ago/02, (34-40), p. 38.
- ¹⁵ COSTA, R. Reino dos céus tecnológico. *Folha de São Paulo*, 2/12/2001, *Caderno Mais*.
- ¹⁶ AGOSTINHO, S. Confissões. X, 38: <http://membres.lycos.fr/augustindhippone/livre10.htm>.
- ¹⁷ ROUANET, S. P. A volta de Deus. *Folha de São Paulo*, 19/05/02, *Caderno Mais*.
- ¹⁸ Cf. SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995. Tb. QUEIRUGA, A. T. *Do terror de Isaac ao abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ¹⁹ Deus humano: poema manuscrito presenteado pela aluna Giselle Tigre, escrito pelo seu tio Manoel Bastos Tigre, em 1955.

- ²⁰ COMBLIN, J. Pastoral urbana: o dinamismo na evangelização. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 58s.
- ²¹ ECO, U. Pós-escrito a O Nome da Rosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 10s.
- ²² no Diário de Pernambuco de 7 de maio de 2000, p. 2.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ Canção de Tom Zé, composta para o Fórum Social Mundial de Porto Alegre, 2001.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

AZEVEDO, Marcello. **Modernidade e cristianismo, o desafio da inculturação**. São Paulo: Loyola, 1981. Id. *Entroncamentos e entrechoques, vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pistas para uma pastoral urbana*. São Paulo: Paulinas, 1979.

KUNG, Hans. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LASZLO, Ervin. **Conexão cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LIBÂNIO, João B. **As lógicas da cidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

TEIXEIRA, Faustino C. et al. **CEBs, cidadania e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1993.