

Pastorear a Esperança: Modernidade e Modelos de Pastoral

Danilo R. Streck

Nesta proposta temática¹ há várias preocupações implícitas. Em primeiro lugar, precisamos lidar com a enorme diversidade de práticas pastorais num mundo que foi surpreendido pela emergência dos deuses e anjos. O rumor de que falava Peter Berger ao analisar as possibilidades da religião no mundo moderno² transformou-se num ruído às vezes estonteante. Se falamos em modelos, é porque temos dificuldade de nos situar dentro deste mundo. Sentimos falta de um novo mapeamento que nos permita caminhar com segurança. Embora tenhamos nos acostumado com a idéia de que “o caminho se faz ao caminhar”, também é verdade que precisamos de instrumentos que nos orientem na caminhada. Entendo que nossa busca está ligada com o tipo de instrumentos adequados tanto para perceber algum alvo como para fazer o caminho.

Em segundo lugar, o tema propõe ver a ação da Igreja contra o horizonte da modernidade e, por extensão, da pós-modernidade. É um enfoque que privilegia a transformação da consciência ou da mentalidade³, em contraposição às conhecidas abordagens sociológicas e econômicas que procuram compreender a realidade a partir de sua organização e funcionamento, de suas estruturas econômicas, sociais ou políticas. Em outras palavras, amplia-se o campo no qual a teologia trava seu diálogo.

Não pretendo entrar mais do que o estritamente necessário na discussão se nossa sociedade é moderna, pós-moderna ou pré-moderna, assim como não tenho como meta definir uma nova tipologia de pastorais. Não obstante, tenho por objetivo contribuir para situar a atuação da Igreja diante ou dentro dos desafios da modernidade, procurando identificar alguns pontos de apoio para ajudar no mapeamento mencionado acima. Se a expressão “pastorear a esperança” está anteposta ao enunciado do tema propriamente dito, é para indicar o grande eixo que parece passar o trabalho da Igreja hoje.

Dado o caráter exploratório desta contribuição, desdubro as reflexões em dez itens. Entendo-os como proposições ou hipóteses para discussão. Neles agrupo idéias que, em muitos casos, carecem de um tratamento mais aprofundado e de uma organização mais coerente. Acredito, no entanto, que possam ajudar a nos situarmos melhor na temática.

I. Do Êxodo ao Cativo

A realidade latino-americana apresenta-se qualitativamente diferente. No contexto das transformações que testemunhamos nos últimos anos, a nível nacional e global, no campo econômico, tecnológico, político e cultural, a dominação adquiriu um novo rosto. Não se trata, portanto, apenas de constatar que os índices de pobreza e de miséria aumentam ou diminuem, mas de uma nova leitura dos mecanismos que geram a pobreza e a miséria. A tão conhecida busca de novos paradigmas para a análise da realidade é um sinal dessas mudanças em busca de articulação, independentemente do fato de serem as mudanças compreendidas como ruptura ou como desenvolvimento dentro dos processos anteriores, notadamente do capitalismo e da modernidade.

Essas mudanças se refletem sobretudo nas imagens usadas para explicar o mundo. Neste sentido, nas análises que hoje são feitas a dominação adquire o rosto da exclusão. Como um dos temas bíblicos destaca-se-se o cativo, conforme está bem evidenciado na carta do 8º Encontro Intereclesial de CEBs, em 1992⁴. O êxodo, a figura preponderante nas últimas décadas, implica disposição de caminhar em direção a um destino melhor, mesmo que isso signifique vagar sem rumo pelo deserto durante muito tempo. É a figura que simboliza um tempo em que se vislumbravam alternativas, às vezes até na forma de um messianismo fanático. No cativo, pelo contrário, se vive da saudade, da ausência, se chora junto aos rios da Babilônia, enfim, se vive ou sobrevive no espaço de uma esperança frágil. As trágicas chacinas de presos, de índios, de crianças, de policiais e moradores de favela são sintomas da luta travada nesse espaço.

II. Modernidade: Sofrida e Sonhada

O retorno da temática da modernidade no âmbito da pastoral está relacionado com a ambigüidade que tem caracterizado a Igreja, bem como a sociedade latino-americana como um todo, na sua relação com esse fenômeno. O fato é que a modernidade européia não é alheia à nossa história, uma vez que em grande parte foi construída sobre a exploração do novo mundo “descoberto”. Em outras palavras, a América Latina, de diferentes formas através de sua história, sofreu a modernidade⁵.

Em que consiste a ambigüidade? Por um lado, sente-se que a modernidade abriu possibilidades imensas para a humanidade, e também sempre houve minorias na América Latina que se beneficiaram dos frutos da modernidade. Negar essas possibilidades seria um absurdo, como seria absurdo fazer o tempo parar ou retroceder. Por outro lado, como foi dito acima, para a maior parte da população a modernidade não passou de uma miragem fora do alcance das mãos caalejadas e cansadas de produzir as condições para a própria modernidade.

Aliás, a ambigüidade é apontada por Alberto Moreira como um traço que

caracteriza todo o processo de modernidade. Ele pergunta: “Por que a Modernidade, tendo nascido de ideais tão nobres como liberdade, igualdade e fraternidade, conduziu às aberrações mais anti-humanas que já conheceu a história?”⁶ Para ele, essas aberrações não são uma consequência necessária da modernidade. Pelo contrário, seria possível ver nascer um novo perfil de humanidade a partir dessas contradições ou ambigüidades, só que através dos setores excluídos ou marginalizados do processo⁷.

Resumindo, a atual crise da sociedade parece colocar a exigência de um posicionamento frente a uma questão muitas vezes esquecida ou ignorada, talvez até pela sua ambivalência na América Latina. É uma espécie de acerto de contas com a própria história, da qual a Igreja também é parte.

III. O Moderno como Transitório

Em pelo menos duas tipologias clássicas do papel da Igreja na América Latina essa ambigüidade fica muito clara. João Batista Libânio divide a pastoral em três modelos que, embora representem uma progressão linear, encontram-se lado a lado na realidade latino-americana. Trata-se da pastoral tradicional, da pastoral moderna e da pastoral libertadora. A primeira, construída sobre o “poder da Igreja” e sobre a “força do medo”⁸, não resiste principalmente ao impacto das ciências que vão revelando um mundo construído por seres humanos, assim como seres humanos igualmente construídos à sua própria imagem. Junto com a desintegração da pastoral tradicional, que visava salvar as pessoas do mundo perverso e perigoso, emerge uma nova pastoral que reconhece este mundo como lugar legítimo de atuação do cristão. Essa proposta moderna, assumida na Igreja Católica especialmente após o Vaticano II, é, segundo Libânio, uma “pastoral-fermento, pastoral penetração, pastoral-testemunho”⁹. Esta pastoral, no entanto, cegada pelo otimismo de mudanças e progresso, não percebe a conflitividade da sociedade latino-americana abafada pelos golpes militares a partir da década de 60. A atuação da Igreja, portanto, deveria transformar-se em pastoral da libertação, tendo como modelo as CEBs, a Pastoral da Terra e outras.

Uma tipologia semelhante encontramos em Paulo Freire, no ensaio intitulado “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina”, escrito em 1971¹⁰. Colocando como premissa que a maneira de conceber seu papel educativo depende da leitura que a Igreja faz da realidade, Paulo Freire identifica três tipos de sociedade, respectivamente, de papéis educativos: sociedade fechada e atuação tradicionalista (Igreja “refúgio das massas”); sociedade onde as massas emergem através do populismo e atuação modernizante da Igreja (uma maneira de se tornar mais “eficiente no seu tradicionalismo”); sociedade em transformação revolucionária e atuação profética, utópica e esperançosa.

Há evidentes diferenças entre a posição de Libânio e Paulo Freire quanto à compreensão do moderno. Interessa neste contexto, no entanto, destacar a ambi-

güidade em relação ao fenômeno, que se percebe sobretudo no caráter de transitoriedade atribuído à “pastoral moderna” ou à “Igreja modernizante”. Em ambos os casos, o moderno é uma espécie de transição para a pastoral desejada, a libertadora ou profética¹¹.

IV. Sobre o Controle da Modernidade

As propostas de mudança revolucionária na América Latina visavam, segundo Peter Berger, “uma libertação além da modernidade” ou “pós-moderna”¹². Para Peter Berger e seus colegas sociólogos, Paulo Freire e Ivan Illich seriam expoentes dessa pós-modernidade emergente no Terceiro Mundo. No caso de Ivan Illich, a “sociedade convivial” rejeitaria as idéias de crescimento ilimitado, de progresso unilinear e de racionalidade onipresente, ao mesmo tempo em que faria uso dos mais modernos meios tecnológicos para criar uma nova comunidade. A busca deste tipo de pós-modernidade, que combina o sentido de comunidade com os avanços tecnológicos, estaria ligada, conforme a análise, tanto com o enfrentamento da força desintegradora da própria modernidade quanto com a fascinação pelas promessas da mesma.

Nessa análise, feita há 20 anos, os autores chamavam a atenção para o fato de que tanto os movimentos de contramodernização no Primeiro Mundo quanto os de demodernização do Terceiro Mundo teriam que contar com os limites para suas propostas. Por quê? Porque a crítica à modernidade era realizada por pessoas cuja consciência pressupunha a mesma modernidade. “Assim como os símbolos da modernidade estão colados ao corpo humano, assim também as estruturas modernas de consciência estão superpostas na mente humana.”¹³ Qualquer alternativa, portanto, que desejasse ser politicamente relevante precisaria fazer a pergunta pela viabilidade do mundo que propõe. O desafio estaria em imaginar mundos com alguma possibilidade de se tornarem reais. Daí a proposta dos autores de um “utopismo pedântico”, i. é, uma perspectiva utópica que passe pelo crivo desintegrador das ciências sociais, notadamente da sociologia do conhecimento.

Para os cristãos coloca-se o desafio de combinar esse “utopismo pedântico” com um “utopismo visionário”, que vê a nova realidade do reino de Deus vindo ao nosso encontro de fora, mesmo contra a força da correnteza do rio e se instalando em nosso meio em pequenos sinais¹⁴. Tanto um como o outro tipo de utopia, isolado, provavelmente leva à frustração, ao desespero.

V. O Moderno como Possibilidade

Embora se rejeite o tipo de modernidade que nos envolve, às vezes de uma maneira asfixiante, não há como negar algo de irreversível no processo. A própria distinção entre desenvolvimento e modernização¹⁵ se torna menos rígida.

Por exemplo, Pedro Demo diz em seu último livro que “não está mais em questão se vamos nos modernizar. Discute-se, isto sim, como participamos disso, se como objetos, ou como possíveis sujeitos”¹⁶. Alberto Moreira dirá, do ponto de vista da pastoral, que não nos interessa a “modernidade triunfante”, mas aquela que emerge das classes populares¹⁷. Pedro A. de Oliveira vê as CEBs como instrumentos de modernização da Igreja na medida em que promovem valores como individualidade, pluralismo e racionalidade¹⁸. Luís Inácio Geiger vê no movimento dos sem-terra, um mecanismo de promoção da modernidade, por isso mesmo ambivalente, uma vez que através de sua consciência como sujeitos históricos são questionados o conteúdo e a forma de sua fé anterior¹⁹.

Para outros, a superação da atual modernidade significa apostar mais explicitamente em alguma espécie de pós-modernidade. Por exemplo, em seu último livro, *Pedagogia da Esperança*, Paulo Freire critica o apego às verdades únicas e universais pelas posições modernas e a acomodação pragmática e relativista aos fatos pelos modernistas. Sua posição: “Temos de ser pós-modernamente radicais e utópicos. Progressistas.”²⁰ Ou ainda, do ponto de vista pós-modernamente progressista, deveríamos reconhecer que “ensinar a aprender só é válido (...), quando os educandos aprendem a aprender ao aprender a razão de ser do objeto ou do conteúdo.”²¹ Ou seja, ensinar de modo pós-modernamente progressista significa manter a dialeticidade de processo, conteúdo e sentido. Também se buscam identificar aspectos de pós-modernidade nos movimentos populares e na pastoral popular. Por isso, a pastoral popular, com ingredientes de pós-modernidade, estaria em tensão com a proposta pastoral de agentes, calcada numa modernidade que está em crise²².

Moderno ou pós-moderno? Ou quem sabe neomoderno²³? O que parece ficar mais claro com a atual discussão é que se aceita a necessidade de afirmar positivamente a modernidade, não como resignação diante de um fato inevitável, mas como uma oportunidade. A meta é uma modernidade alternativa ou algum tipo de pós-modernidade. Na teologia, lembra Leonardo Boff, isso significa inclusive assumir a secularização, não como meta, mas como parte do caminho. Em suas palavras: “Mesmo a Teologia da Libertação tem que assimilar uma boa teologia da secularização, senão não será uma boa teologia da Libertação, isto é, uma teologia que permite ver na luta dos pobres, mesmo que eles não sejam cristãos, a presença do Reino sempre que esta luta produza mais laços de participação e de justiça...”²⁴ Esta mesma percepção existe em outras áreas. Por exemplo, a modernidade é enfaticamente associada com a democracia e com a cidadania, enquanto instrumentos de promoção de saúde, educação e bem-estar.

VI. Modernidade e Fé

A fé, dom gratuito de Deus, manifesta-se em estilos ou formas diferentes durante a vida da pessoa e também na história da humanidade. Poderíamos dizer que cada época “produz” um estilo ou tipo de fé que lhe é próprio e que nem

por isso está mais perto ou mais longe do juízo e da graça de Deus. Gostaria de argumentar, com base em James Fowler, que o tipo de fé que caracteriza a modernidade — e tende a ser normativo — enquadra-se no que esse pesquisador denomina de “fé individualativo-reflexiva”. Para Fowler, este estágio, o quarto numa escala de seis, tende a traduzir símbolos para significados conceptuais. É, por isso, um estágio “desmitologizador”²⁵. Ele se segue ao estágio “sintético-convencional”, onde a necessidade de uma síntese pessoal é acompanhada por um apego a alguma autoridade externa (instituição, grupo ou pessoa) e antecede a “fé conjuntiva”, que se origina da percepção de que a complexidade da vida não cabe na lógica clara dos conceitos.

Deve ser lembrado que na identificação de estágios ou tipos de fé se trata fundamentalmente de uma forma de estruturar as experiências da vida em relação ao transcendente. A simples substituição de conteúdos de fé neste sentido ainda não indica mudança de estágio nem verdadeiro crescimento espiritual. Fowler, a partir da possibilidade de desenvolvimento da fé ou, como ele prefere, do crer, define a comunidade ideal como uma “ecologia da fé”, ou seja, um espaço onde haja respeito para com diferentes tipos de fé que ali convivem e encontram condições para crescer através da pregação, do ensino, da diaconia, da comunhão e da liturgia²⁶. Talvez quiséssemos definir a direção desse crescimento, usando Lutero piagetianamente, como um processo de descentração — de si e das obras — em direção à cruz de Cristo²⁷.

Portanto, confrontar-se com a modernidade, mesmo como “destruidora” de símbolos, pode significar a possibilidade de real crescimento para a maior parte das comunidades — cristãs e não-cristãs — em sua fé. A capacitação para um sacerdócio pleno passa por esse processo, a não ser que se queira “proteger” as comunidades das dúvidas, o que muitas vezes é um pretexto para não repartir o poder. Para a formação teológica isso significaria não menosprezar o rigor acadêmico, uma vez que tal comunidade não se satisfaz com chavões nem com ritualismo. Significaria, ao mesmo tempo, conceber o saber acadêmico dentro de uma perspectiva mais ampla de expressões de fé, de estilos de espiritualidade diversificados.

VII. Novas Possibilidades para a Pastoral

Até aqui enfatizamos sobretudo o papel da racionalidade, seus limites e possibilidades. No entanto, os desdobramentos da modernidade trazem outros novos desafios, mostram ângulos diferentes a serem observados e revelam dimensões esquecidas. Menciono algumas mais evidentes e que de uma ou outra forma já estão sendo integradas na ação da Igreja, tanto a nível de edificação interna quanto de missão no mundo.

1. O eixo desloca-se do antropocentrismo machista, associado com a racionalidade moderna, para o que alguns caracterizam como biocentrismo, associado

com o pós-moderno. O ser humano — tradicionalmente visto como a coroa da criação — é relativizado dentro da corrente da vida, uma vez que a sua própria sobrevivência depende de considerar a vida e a natureza em seu conjunto. Em termos de pastoral, essa ênfase abre espaço para uma visão menos instrumental da natureza e também para a apreciação de diferentes formas de expressão. Há sobretudo uma busca do sentido do estético. “Deus é a eterna poesia,” dizia o padre Lívio da novela “Renascer”, com certeza o sermão mais ouvido do Brasil no ano de 1993. O difícil, às vezes, é ligar a poesia com a ética, evitando que se tome apenas um meio de auto-satisfação.

2. A discussão da modernidade e da pós-modernidade revela a complexidade dos grupos sociais. Dá-se ênfase, por isso, à abordagem sistêmica, onde o que importa não são os fatores considerados isoladamente, mas as relações que se estabelecem entre os diversos elementos. “Os componentes não funcionam de acordo com sua ‘natureza’, mas de acordo com sua posição no sistema.”²⁸ Dentro desta perspectiva, torna-se importante identificar a rede de relações que existem na comunidade. Quer dizer, não se trata meramente de mudar A para obter o resultado X (visão unicausal), nem de mudar A+B+C para obter X (visão pluricausal), mas de ver como A, B e C interagem para a existência do X. Este faz parte de uma rede de relações e será diferente na medida em que as relações forem diferentes. Os conflitos evidentemente não desaparecem, embora possa haver uma tendência a se diluírem dentro de uma complexidade sentida como paralisante. Mas há lugar também para a criatividade e originalidade na apreensão da realidade.

3. Se a modernidade promove a pluralização dos espaços vitais, isso significa também a diversificação de linguagens, além daquela já estudada pela sociolinguística entre classes sociais diferentes. Penso aqui em grupos conforme profissões, idades ou gêneros. Se entendemos a linguagem como mais do que vocabulário, esse desafio se torna quase insuperável na atual estrutura de comunidade centralizada na pessoa de um pastor.

Não é de estranhar que diante dessa situação as igrejas e as comunidades estejam perguntando pela sua identidade. Como as diferentes linguagens podem conviver na mesma comunidade? O que significa o culto — geralmente entendido como culto dominical — nessa comunidade? Numa entrevista, Gore Vidal observou que atualmente estaríamos vivendo a tensão entre duas forças aparentemente contraditórias: as forças centrípetas, visando a fragmentação e pluralidade, e as forças centrífugas, promovendo exatamente a aproximação em blocos de países, em associações de caráter global. Parece que a possibilidade da pastoral, nesse contexto, consiste em manter essa tensão dinâmica entre permitir a pluralidade de expressões de fé e ao mesmo tempo buscar a integração num todo. Para a teologia, um enorme desafio é reconhecer a diversidade de lugares teológicos (por exemplo, os grupos dentro da comunidade, os movimentos sociais, o ensino religioso escolar e outros) sem cair numa absoluta fragmentação.

4. Acostumamo-nos, na América Latina, a explicitar o lugar social do qual estamos falando e de cuja perspectiva desenvolvemos nosso trabalho. A modernidade nos desafia a fazer o mesmo tipo de exercício em relação ao tempo. A antropóloga Margareth Mead distingue três tipos de sociedade, de acordo com a sua perspectiva de tempo: as sociedades pós-figurativas, onde o passado é a referência determinante; as sociedades configurativas, que acentuam o presente; e as sociedades pré-figurativas, que fazem do futuro o seu ponto de referência²⁹. Creio que na América Latina estas três perspectivas coexistem, muitas vezes na mesma comunidade, embora com ênfases diferentes. Qual é a leitura do tempo que embasa nossa prática? Que tipo de leitura as comunidades ou os grupos nas comunidades estão fazendo? Esta problemática parece estar retratada no relatório de pesquisa do Núcleo Avançado-93: na Grande São Paulo a comunidade luterna representa “o último refúgio seguro” para as pessoas³⁰, uma instituição — nas categorias de Mead — pós-figurativa. No entanto, o relatório também deixa claro que são poucas as pessoas que buscam essa mesma comunidade. E as demais? Não poderíamos ver na perspectiva de tempo na qual concebemos a Igreja uma das dificuldades da pastoral, principalmente a urbana? Não se trata, convém lembrar, de negar o passado e a memória, mas de identificar a perspectiva de onde se faz a leitura da vida, inclusive do passado, buscando sintonia com as comunidades que ainda existem (ou resistem) e com pessoas que podem vir a constituir novas comunidades, quem sabe diferentes.

5. A tendência à pluralidade cria novas e interessantes possibilidades para a relação entre ciência e teologia, entre espiritualidade e vida. Não é por menos que surge com muita força a pergunta pelo específico da teologia e do trabalho pastoral. Afinal, fazer teologia não é fazer algum tipo de sociologia, psicologia, antropologia ou economia... A função da pastoral não é criar sindicatos, associações de moradores ou promover luta de classes. Aprendemos, na Igreja, que tem gente que faz isso com mais competência do que nós. Então, qual é o específico de nossa atuação enquanto Igreja?

Leonídio Gaede tentou captar esse específico com a imagem daquele rancho que os colonos constroem nas lavouras que ficam longe de casa³¹. É o lugar de guardar a água e a comida, o lugar de descansar e conversar, de guardar e afiar as ferramentas. Aparentemente não ocorre nada de útil nessa casinha, já que o trabalho mesmo acontece fora, na lavoura. Mas sem o rancho, a vida na lavoura não seria a mesma — se é que seria possível.

A relação do rancho com a lavoura, no entanto, não é sem problemas. Usando a terminologia acadêmica, trata-se de um problema epistemológico, ou seja, de redefinir o *status* que as afirmações científicas e as afirmações teológicas acerca da natureza e do mundo reclamam para si mesmas; respectivamente, de definir o nosso papel como Igreja no mundo. O momento é de busca, bem sintetizada na pergunta de Van Huisteen: “É de alguma forma possível relacionar significativamente o mundo fragmentado, especializado das ciências contemporâneas com o mundo intelectual igualmente fragmentado da teologia

contemporânea?”³² Ou, de novo em termos pastorais, com base em que critérios podemos superar a fragmentação da experiência que a modernidade promove? Para ficar com o exemplo, as lavouras e os ranchos são muitos, e cada um é diferente dos outros. Se isso, por um lado, é uma dificuldade em termos de unidade ou de conjunto, por outro lado, é um momento rico para encontros diversificados tanto em termos de interdisciplinaridade como de ecumenismo.

VIII. Ainda a Práxis?

O elemento determinante para definir os tipos de pastoral na América Latina foi o modo de ação no mundo e sobre o mundo, foi a práxis histórica. A teologia latino-americana passou a ser conhecida como teologia da práxis. Se quisermos, uma teologia moderna: o ser humano como sujeito de seu destino. O problema é que muitas vezes a práxis passou a ser reduzida àquilo que está ao alcance de nossas mãos. No entanto, é impossível imaginar um mundo transformado que não passe pela práxis humana. No caso da América Latina, continuar afirmando a práxis como eixo da pastoral não é uma questão filosófica, mas de sobrevivência para grande parte da população excluída. O que se torna necessário é incorporar novos elementos a essa práxis: o corpo de homens e mulheres, seus sonhos, suas esperanças, seus mitos e símbolos. Há que reconhecer também a pluralidade dos sujeitos históricos: há o homem pobre e a mulher pobre, o bóia-fria e o jovem universitário desempregado, o operário sindicalizado e o trabalhador que vive de biscates... Mesmo a pastoral da classe média não é mais percebida como antagônica à pastoral popular ou, no mínimo, como objeto de desconfiança. Em outras palavras, são sujeitos que passam a ser vistos em sua complementaridade. Se não existem mais um único sujeito e a única grande utopia, um dos desafios da pastoral talvez seja o de mediar o encontro das utopias fragmentadas que a modernidade produz. Afinal, o reino de Deus também é experimentado em fragmentos, mas nem por isso deixa de ser inteiro e verdadeiro.

Em resumo, vivemos numa parte do mundo que a maioria do povo quer que seja diferente. O discurso da modernidade (e principalmente da pós-modernidade) pode muito bem desviar dessa preocupação com a realidade a ser transformada e reduzir-se a um exercício intelectual supra-histórico, numa tentativa de “acompanhar” a discussão teológica e filosófica do Primeiro Mundo. Fica-se então discutindo se algum fenômeno é moderno ou pós-moderno, enquanto que as vítimas do processo continuam caindo a nossos pés. Por outro lado, como foi dito no início, este mundo não é mais o mesmo e, considerando que não mudará por um ato de magia ou pelo acaso, há que re-conhecê-lo para que possa ser transformado. Neste sentido, a tarefa da teologia da libertação está tão incompleta como a própria modernidade.

IX. Os Modelos e Sua Leitura

Uma visão ampliada de práxis faz com que vejamos o agir da Igreja em sua complexidade e diversidade. Se deve ser criticado o problema dos paradigmas e modelos rígidos, que prendem a realidade dentro de camisas de força, também devemos ter consciência do perigo que representa a negação da própria existência de paradigmas ou modelos. No caso da literatura, fala-se da substituição de paradigmas por sintagmas, ou seja, a referência seriam as pequenas unidades de significação³³. Traduzindo para o campo da pastoral, a referência seriam as diversas experiências, cada uma com uma significação própria. Acho, aliás, que muitas vezes já corremos este risco (pós-moderno ou pré-moderno?) e por isso parecemos condenados ao destino de Sísifo, ou seja, repetir as experiências — em centenas de encontros e consultas — só para começar tudo de novo.

Uma condição para realizar esse mapeamento é dar-se conta de que há maneiras diferentes de ler os modelos, entendidos estes como uma mediação entre a teoria e a prática. Valho-me aqui da análise de Ian Barbour, que identificou quatro maneiras de ler os modelos: a) o realismo ingênuo, que pressupõe que o modelo é uma espécie de foto da realidade; b) o “positivismo”, que pressupõe que o modelo resume os dados; c) a “visão instrumentalista”, que vê os modelos como mera ficção útil; d) o “realismo crítico”, defendido pelo autor, que sustenta que os modelos são construções humanas numa tentativa de representar o mundo³⁴. Portanto, algo entre o realismo ingênuo e a visão instrumentalista, que leva a sério a dialética entre a objetividade e a subjetividade. Entendo que esta compreensão de modelo permite tanto a liberdade diante de um quadro plural e confuso quanto a definição de critérios como balizas para a análise.

Não sei quais são os modelos que podem ser identificados. Sei apenas que não vamos encontrá-los prontos, em livros. Também a mera prática não os fornece. Creio que uma condição fundamental para isso é escutar as pessoas enquanto articulam as suas perguntas e respostas sobre a fé e sobre a Igreja que são ou querem ser. Vítor Westhelle apresenta um argumento muito interessante no sentido de que uma das contribuições significativas de Lutero para o movimento da Reforma consistia em, “olhando o povo na boca,” ajudá-lo a expressar suas aspirações e desejos³⁵. Pode ser um bom conselho para descobrir as formas adequadas de ser Igreja, hoje.

X. Pastorear a Esperança

Os mapas que viemos a fazer talvez não apontem grandes saídas. Paradoxalmente, como mostra a discussão sobre a modernidade, a terra prometida nunca esteve ao mesmo tempo tão próxima e tão longe. Tão próxima, porque toneladas de grãos apodrecem diante de gente que morre de fome. Tão distante, porque as mudanças continuam acontecendo para que tudo fique igual ou pior.

Diante desse quadro, a própria esperança — a última que morre — está a perigo. Paulo Freire capta bem o espírito da época em seu último livro, quando descreve a trajetória da *Pedagogia do Oprimido* em direção à *Pedagogia da Esperança*. Assim como o primeiro não era uma pedagogia para o oprimido, o último não é uma pedagogia para a esperança. Trata-se, diante da esperança como necessidade ontológica, de cuidar para que esta — em suas palavras — não se desarvore, desdrene ou transforme em desespero. “Daí a precisão de uma certa educação da esperança.”³⁶ A expressão “pastorear a esperança” tem, neste contexto, um sentido semelhante. Trata-se de cuidar da esperança frágil, de buscar a esperança perdida, de orientar a esperança sem rumo, de esperar contra a esperança. Como cristãos não temos nenhum atalho que nos permita um conhecimento privilegiado da modernidade ou de qualquer outra questão da realidade. Vivemos as mesmas contradições e buscas de todas as outras pessoas. Neste sentido, lembra Néstor Miguez, nosso testemunho — enquanto espaço gerado em nós pelo Espírito — não se orienta pelo que “sabemos”, mas por quem amamos e pelo que esperamos³⁷.

Notas

- 1 Este texto foi apresentado na Semana Teológica da Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, sobre o tema “Modernidade, Pós-Modernidade e Teologia”, realizada de 27/9 a 01/10/93.
- 2 Peter BERGER, *Um rumor de anjos*.
- 3 Uma definição abrangente de modernidade encontramos em Urbano ZILLES, quando ele a caracteriza como “um processo histórico-cultural complexo de transformação de mentalidade no Ocidente, um processo que se desenvolve, em sentido mais estrito e de maneira mais consciente, do século XVII até meados do século XX, com conseqüências na atualidade em todos os campos.” (*A modernidade e a Igreja*, p. 10.)
- 4 Veja também Afonso MURAD, O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade, *Revista eclesialógica brasileira*, Petrópolis, 52(208):828, dez. 1992.
- 5 Cf. Alberto MOREIRA, O projeto de humano da modernidade, *Revista eclesialógica brasileira*, Petrópolis, 51(202):391, jun. 1991.
- 6 ID. *ibid.*, p. 394.
- 7 *Ibid.*, p. 409.
- 8 João Batista LIBÂNIO, *O que é pastoral*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 57.
- 9 ID., *ibid.*, p. 85.
- 10 Paulo FREIRE, *Ação cultural para a liberdade*, 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 105-27.
- 11 No artigo “Educação cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia” valho-me basicamente dessas tipologias para identificar características de uma “educação cristã popular”, que superaria tanto a educação cristã “sacramental” quanto a “modernizada”. A discussão sobre modernidade sem dúvida permite ampliar o ângulo sob o qual se enfoca a questão. (CELADEC, *Um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana*, Cadernos de estudo nº 16, Curitiba, 1991).
- 12 Cf. Peter BERGER et al., *The Homeless Mind — Modernization and Consciousness*, New York, Random House, 1973, p. 176.

- 13 ID, *ibid.*, p. 144.
- 14 Sobre a relação de pastoral e utopia veja o ensaio "Pastoral entre a morte e a vida da utopia" de Luís H. DREHER. in: —, *Religião, verdade e utopia*, São Leopoldo, IEPG, 1993, p. 31-8
- 15 Cf. Peter BERGER et al., *op. cit.*, p. 173.
- 16 Pedro DEMO, *Desafios modernos da educação*, p. 26.
- 17 Alberto MOREIRA, *op. cit.*, p. 407.
- 18 Pedro A. R. OLIVEIRA, *Igreja e modernidade: o caminho das CEBS*.
- 19 Luís I. GEIGER, *A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna*.
- 20 Paulo FREIRE, *Pedagogia da esperança*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993, p. 52.
- 21 ID., *ibid.*, p. 81.
- 22 Entre os elementos de pós-modernidade "popular" teríamos o respeito à vida, o antagonismo de classe dando lugar a um antagonismo mais diversificado em torno do poder, valorização do tempo presente e o retorno da mística. (Paulo F. C. de ANDRADE, *A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular*.)
- 23 Assim argumenta Rouanet, uma vez que não teria havido ruptura de fato, apesar da consciência de ruptura com os paradigmas modernos. Ele pergunta: "O que é o neo-moderno? Ser neo-moderno significa buscar no arquivo morto da modernidade o sentido autêntico da modernidade; significa contestar a modernidade atual em nome da modernidade virtual; significa opor a todas as fantasias pós-modernas a exigência de um paradigma inflexivelmente moderno, como única forma de concretizar as esperanças (truncadas, parciais ou traídas) sedimentadas no projeto da modernidade." (Sérgio ROUANET, *Do pós-moderno ao neo-moderno*, p. 94.)
- 24 Leonardo BOFF, *Modelos de teologia — modelos de Igreja*, Porto Alegre, IPJ, 1988, p. 10.
- 25 James FOWLER, *Estágios da fé*, São Leopoldo, Sinodal, 1992, p. 154.
- 26 ID., *Weaving...*, p. 190.
- 27 Cf. M. LUTERO, *Las buenas obras*, in: *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, El Escudo, 1974.
- 28 Edwin H. FRIEDMAN, *Generation to Generation; Family Process in Church and Synagogue*, New York, Guilford, 1985, p. 15. Para a identificação das diferenças entre o pensamento sistêmico e a causação linear e múltipla veja *ibid.*, p. 14-7.
- 29 Cf. Margaret MEAD, *Culture and Commitment*, Garden City/NY, Natural History/Doubleday, 1970.
- 30 Núcleo Avançado, *O concreto, a massa e a Igreja*; aspectos e desafios do povo de Deus na grande cidade, Santos, junho de 1993, p. 38.
- 31 Leonídio GAEDE, *A Igreja e o vento*; documento para estudo, Consulta Nacional sobre Missão, maio de 1993.
- 32 J. W. van HUUSTEEN, *Theology and Science; the Quest for a New Apologetics*, *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, 14(2):116, 1993.
- 33 Steven CONNOR, *Cultura pós-moderna*, p. 94.
- 34 Jerome BERRYMAN, ed., *Life Maps*, Waco (Texas), Word, 1985, p. 176.
- 35 Vítor WESTHELLE, *Luther and Oppression*; *Looking People in the Mouth*, mimeo.
- 36 Paulo FREIRE, *Pedagogia da esperança*, p. 11.
- 37 Néstor MÍGUEZ, *Desafios éticos y pastorales*, CLAI-Consulta sobre Mercosul, Porto Alegre, 1992, mimeo.

Bibliografia

Obs.: Esta bibliografia foi compilada como um instrumento de apoio para a Semana Teológica realizada na Escola Superior de Teologia. Ela não tem a pretensão de ser completa no sentido de incluir todas as obras, nem no sentido de trazer uma amostragem totalmente equilibrada da reflexão que o tema da modernidade e pós-modernidade suscita nas várias áreas de conhecimento. Consta dos mesmos livros e artigos que pareceram de relevância especial para compreender o papel da teologia e da pastoral diante dos desafios colocados pela temática. Neste sentido, espera-se que ela possa ser também um auxílio para outros/as que se aventurarem a fazer o seu caminho dentro ou através do assunto.

Livros e Capítulos de Livros:

- 1 AZEVEDO, P. Marcelo. *Modernidade e cristianismo; o desafio à inculturação*. São Paulo, Loyola, 1981.
- 2 BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. Campinas, Papirus, 1992.
- 3 BENEVIDES, Maria Vitória de M. *A cidadania ativa; referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo, Ática, 1991.
- 4 BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- 5 BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. *The Homeless Mind; Modernization and Consciousness*. New York, Random, 1973.
- 6 BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar; a aventura da modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1986.
- 7 BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade e vulnerabilidade; experiência de Deus e pluralismo no moderno em crise*. São Paulo, Loyola, 1993.
- 8 BUARQUE, Cristovam et alii. *O colapso da modernidade brasileira*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- 9 CARRILHO, Manuel Maria. *Elogio da modernidade*. Lisboa, Presença, 1989.
- 10 COELHO NETO, José Teixeira. *Moderno Pós-Moderno*. Porto Alegre, L&PM, 1986.
- 11 COMBLIN, José. O cristianismo e o desafio da modernidade. In: LIBÂNIO, João Batista et al. *América Latina: 500 anos de evangelização*. São Paulo, Paulinas, 1990.
- 12 CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna; introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.
- 13 DEMO, Pedro. *Desafios modernos da educação*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- 14 DREHER, Luís H. A pastoral entre a morte e a vida da utopia. In: —. *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo, IEPG, 1993. p. 31-38 (Ensaios e Monografias, 2).
- 15 DREHER, Martin N. Entre a Idade Média e a Idade Moderna; a localização de Lutero e sua Reforma. In: —, org. *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo, Sinodal, 1984. v. II, p. 29-42.
- 16 DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro; (A origem do mito da modernidade)*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- 17 GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP, 1991.
- 18 —. *A transformação da intimidade; sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 1993.
- 19 HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana M. Bernardo e outros. Lisboa, Dom Quixote, 1990.
- 20 HARVEY, David. *A condição pós-moderna; uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1993.

- 21 HOLLANDA, Heloísa Buarque de, org. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
- 22 HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo; história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro, Imago, 1991.
- 23 IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1992.
- 24 INKELES, Alex & SMITH, David Horton. *Tornando-se moderno*. Trad. Regina Heloísa Ribeiro Perez e Vera M. Moyna. Brasília, Universidade de Brasília, 1981.
- 25 JAJDSZNAJDER, Luciano. *A travessia do pós-moderno nos tempos do vale-tudo*. Rio de Janeiro, Griphus, 1992.
- 26 KOLLING, João Inácio. *Modernidade; uma nova interpretação do tempo*. Passo Fundo, Inst. de Fil. Berthier, 1992.
- 27 KOPP, Anatole. *Quando o moderno não era um estilo e sim uma causa*. Trad. Edi G. Oliveira. São Paulo, Nobel/EDUSP, 1990.
- 28 KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- 29 LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Trad. José B. de Miranda. Lisboa, Gradiva, 1989.
- 30 MARASCHIN, Jaci C., org. *Teologia sob limite*. São Paulo, ASTE, 1992.
- 31 MIRANDA, Mário de França. *Um homem perplexo; o cristão na sociedade*. São Paulo, Loyola, 1989.
- 32 OLIVEIRA, Roberto Cardoso et alii. *Pós-modernidade*. Campinas, UNICAMP, 1988.
- 33 OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo, Loyola, 1993.
- 34 ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- 35 SANTA ANA, Julio de. Teologia e modernidade. In: LIBÂNIO, João Batista et alii. *América Latina: 500 anos de evangelização*. São Paulo, Paulinas, 1993.
- 36 SANTOS, Francisco de Araújo. *A emergência da modernidade; atitudes, tipos, modelos*. Petrópolis, Vozes, 1990.
- 37 SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo, Brasiliense, 1986 (Primeiros Passos).
- 38 SAUL, Renato. *A modernidade aldeã*. Porto Alegre, UFRGS, 1989.
- 39 SILVA, Tomaz Tadeu da, org. *Teoria educacional crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.
- 40 SORJ, Bernardo & GRIN, Monica. *Judaísmo e modernidade; metamorfoses da tradição messiânica*. Trad. Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- 41 TEIXEIRA, Faustino L. C. et alii. *CEBs, cidadania e modernidade; uma análise crítica*. São Paulo, Paulinas, 1993 (Perspectivas Pastorais, 14).
- 42 ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.

Periódicos:

- 1 ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 53(209):99-113, mar. 1993.
- 2 ANTONIAZZI, Alberto. Novas diretrizes para a ação pastoral da Igreja no Brasil? *Vida Pastoral*, São Paulo, 32(159):21-25, jul./ago. 1991.
- 3 BAESKE, Albérico et al. No labirinto teológico da pré-modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 33(2):191-195, 1993.
- 4 BICCA, Luiz. A subjetividade moderna: impasses e perspectivas. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, 20(60):9-34, jan./mar. 1993.

- 5 GEIGER, Luís Inácio. A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 25(66):163-180, 1993.
- 6 GOROSTIAGA, Xabier. A América Latina em face dos desafios globais. *Cadernos do CEAS*, Salvador, (135):17-37, set./out. 1991.
- 7 GUINNESS, Os. A missão frente à modernidade. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, 4(11):5-42, abr. 1990.
- 8 HESS, José. Educação popular diante das ondas da pós-modernidade. *CECA-Infomação*, São Leopoldo, 4(14):25-32, maio 1992.
- 9 MCLAREN, Peter. Paulo Freire e o pós-moderno. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 12(1):3-113, jan./jun. 1987.
- 10 MIRANDA, Mário de França. A salvação cristã na modernidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 23(59):13-32, jan./abr. 1991.
- 11 MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 51(202): jun. 1991.
- 12 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A crise da racionalidade moderna. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, 17(45):13-33, jan./abr. 1989.
- 13 OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Igreja e modernidade; o caminho das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 52(208):814-32, dez. de 1992.
- 14 OSSEWAARDE, Egbert. É possível uma fé pós-moderna? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 33(1):97-116, 1993.
- 15 PERINE, Marcelo. A modernidade e sua crise. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, 19(57):161-178, abr./jun. 1992.
- 16 PRESTES, Nadja Hermann. O sujeito, a modernidade e a educação. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 17(2):3-10, jul./dez. 1992.
- 17 ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, (84):86-97, jan./mar. 1986.
- 18 SCHAEFFER, Dario G.. Modernidade, pós-modernidade e teologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 33(2):128-143, 1993.
- 19 TRIGO, Pedro. Espiritualidade e cultura diante do impacto da modernização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 39(156):632-43, dez. 1979.
- 20 VAZ, Henrique de Lima. Religião e modernidade filosófica. *Síntese (Nova Fase)*, Belo Horizonte, 18(53):147-166, abr./jun. 1991.
- 21 ZILLES, Urbano. A modernidade e a Igreja. *Têo-Comunicação*, Porto Alegre, 22(96):179-202, jun. 1992.

Danilo Romeu Streck
 Caixa Postal 14
 Escola Superior de Teologia
 93001-970 São Leopoldo — RS