

Desafios da globalização para as religiões

Luiz Eduardo W. Wanderley

O entendimento do que seja a globalização está longe de ser consensual. Ela é motivo de múltiplas interpretações, quase sempre divergentes. Sousa Santos (2002), em artigo sobre a natureza, causas, dinâmica da globalização, traça um roteiro fundamentado em diversas abordagens e autores, que recobre uma ampla variedade de análises. E afirma que é melhor pensá-la no plural, ou seja, globalizações. Fixar-me-ei em algumas de suas colocações, sem pretender resumir seu instigante texto, para iluminar o tema em foco.

Sua matriz analítica indica quatro dimensões. A globalização econômica "é sustentada pelo consenso econômico neoliberal" e seus efeitos atingem com mais peso os países periféricos, por meio dos programas de ajuste estrutural, tais como, desregulação estatal, privatizações, predomínio da lógica financeira, bolhas especulativas, classificação do risco país segundo agências financeiras de *rating* etc. O Brasil, que subordinou sua economia às injunções das agências multilaterais (Banco Mundial, FMI, OMC), nas eleições de 2002 vivenciou com intensidade essa lógica perversa.

A globalização social, motivada principalmente pela "tripla aliança" (empresas multinacionais, com hegemonia destas, elite capitalista local e 'burguesia estatal') e que incide sobre a estrutura nacional de classes, vem gerando intensificação e novas formas de desigualdade social ancoradas na redução dos custos salariais, liberalização do mercado, redução de direitos, despedidas massivas, desemprego estrutural. Para combater a pobreza, tomam-se medidas compensatórias que "minorem, mas não eliminem, a exclusão, já que é um efeito inevitável (e, por isso, justificado) do desenvolvimento assente no crescimento econômico e na competitividade a nível global" (p. 35).

A globalização política, que se traduz na compressão da autonomia dos Estados periféricos, na perda da centralidade tradicional do Estado-nação "enquanto unidade privilegiada de iniciativa econômica, social e política" (p.36). Há uma ameaça crescente contra a soberania dos Estados mais fracos, sobretudo da parte das agências financeiras internacionais e das empresas multinacionais. Como tendência geral surge um novo modelo de regulação social e econômica, no qual se estabelece uma parceria entre o Estado e organizações da sociedade civil (ONGs, movimentos etc.), num novo conceito de *governance* (governança?).

Por outro lado, dadas certas iniciativas de âmbito mundial, comenta-se sobre a possibilidade de um "Estado global" (a OMC seria uma etapa, nesse sentido, para a classe capitalista global?), de um "governo global". Instrumentos do porte dos Tratados internacionais, Tribunal Penal Mundial, modelos de integração regional (União Européia) estão apontando para uma institucionalidade transnacional.

A globalização cultural, que adquiriu um papel preponderante na matriz da globalização. Há um grande debate sobre a sua importância atual, principalmente com o avanço das tecnologias informáticas, eletrônicas e cibernéticas, sobre se ela conduz à homogeneização ou diferenciação e a possibilidade ou não de estar emergindo uma cultura global. Para o autor, "no domínio cultural, o consenso neoliberal é muito selectivo. Os fenômenos culturais só lhe interessam na medida em que se tornam mercadorias que como tal devem seguir o trilho da globalização econômica"(p.49).

Buscando uma teorização crítica da globalização hoje, e, desde logo, refutando a falácia do determinismo (a idéia de que a globalização seja "um processo espontâneo, automático, inelutável e irreversível que se intensifica e avança segundo uma lógica e uma dinâmica próprias suficientemente fortes para se imporem a qualquer interferência externa")(p.50), bem como a falácia do desaparecimento do Sul, Sousa Santos aponta três contradições que caracterizam esse período transicional: entre globalização e localização; entre o Estado-nação e o não-Estado transnacional; entre "os que vêem na globalização a energia finalmente incontestável e imbatível do capitalismo e os que vêem nela uma oportunidade nova para ampliar a escala e o âmbito da solidariedade transnacional e das lutas anticapitalistas" (p.54-55).

Mesmo sendo motivo de polêmica e contrariando as definições de modo de produção dadas pelos historicistas e estruturalistas, o autor assim define *modo de produção de globalização*: "é o conjunto de trocas desiguais pelo qual um determinado artefacto, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefacto, condição, entidade ou identidade rival" (p.63).

Esse modo de produção geral de globalização desdobra-se em quatro modos de produção que, no entender do autor, dão origem a quatro formas de globalização (p. 66-71):

. *Localismo globalizado*: "consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso";

. *Globalismo localizado*: "consiste no impacto específico das condições localizadas pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem dos localismos globalizados";

. *Cosmopolitismo*: "Trata da organização transnacional da resistência de Estados-nação, regiões, classes ou grupos vitimizados pelas trocas desiguais de que se alimentam os localismos globalizados e os globalismos localizados";

. *Patrimônio comum da humanidade*: "trata-se de lutas transnacionais pela proteção e desmercadorização de recursos, entidades, artefatos, ambientes considerados essenciais para a sobrevivência digna da humanidade e cuja sustentabilidade só pode ser garantida à escala planetária".

Para Beck (Paz e terra, S. Paulo, 1999:27-28): "Globalismo designa a concepção de que o mercado mundial bane ou substitui ele mesmo, a ação política; trata-se portanto da ideologia do império do mercado mundial, da ideologia do neoliberalismo. O procedimento é monocausal, restrito ao aspecto econômico, e reduz a pluridimensionalidade da globalização a uma única dimensão - a econômica. O que, por sua vez, ainda é pensada de forma linear e deixa todas as outras dimensões - relativas à ecologia, à cultura, à política e à sociedade civil - sob o domínio subordinador do mercado mundial".

Globalidade significa: já vivemos há tempos em uma sociedade mundial, ao menos no sentido de que a idéia de espaços isolados se tornou fictícia. Nenhum país, nenhum grupo pode se isolar dos outros..."Mundial", na expressão 'sociedade mundial', designa então a *diferença*, diversidade, e 'sociedade' designa *não-integração*, de tal forma que se pode compreender... a sociedade mundial como *diversidade sem unidade*.

Globalização significa... os *processos*, em cujo andamento os Estados nacionais vêem a sua soberania, sua identidade, suas redes de comunicação, suas chances de poder e suas orientações sofrerem a interferência cruzada de atores transnacionais.

O que torna a globalidade irreversível? (idem:30 e 31)

1. Ampliação geográfica e crescente interação do comércio internacional, aconexão global dos mercados financeiros e o crescimento do poder das companhias transnacionais.
2. A ininterrupta revolução dos meios tecnológicos de informação e comunicação.
3. A exigência, universalmente importa, por direitos humanos - ou seja, o princípio)do discurso) democrático.
4. As correntes icônicas da indústria cultural global.
5. A política mundial pós-internacional e policêntrica - em poder e número p fazem par aos governos uma quantidade cada vez maior de atores transnacionais (companhias, organizações não-governamentais, uniões nacionais).
6. A questão da pobreza mundial.
7. A destruição ambiental mundial.
8. Conflitos transculturais localizados.

"Ninguém tem resposta clara para a questão fundamental da segunda modernidade: como a justiça social é possível na era global? (...) Em termos práticos, a questão está ligada a: a) primeiro, organizar e incorporar garantias básicas; segundo, fortalecer redes sociais de autoproteção e auto-organização; terceiro, levantar e vigiar a questão da justiça econômica e social em escala mundial, nos centros da sociedade civil global (idem: 266-267).

Mesmo considerando as aproximações e interpenetrações entre os três termos - mundialização, internacionalização e globalização -, às vezes utilizados como sinônimos, outras vezes indicando posições teóricas e realidades concretas diferentes, apresento aqui algumas idéias pontuais sobre cada um, relacionando com as religiões e o tema da justiça social.

Numa primeira aproximação, é válido constatar que, quaisquer que sejam as opções pelos termos e eventuais interpenetrações entre eles, nos distintos processos de sua difusão pela humanidade, algumas idéias e práticas cruéis se repetem (dominação, exploração, injustiça, violência), outras positivas persistem (domínio de línguas estrangeiras, intercâmbios de várias naturezas, diálogo de culturas), outras aumentaram de intensidade (rapidez das mudanças nas últimas décadas), e outras mais irrompem como novas.

Desde logo, ciente de minhas limitações no tratamento de uma temática tão vasta e complexa, farei apenas referências muito vagas às religiões mundiais em geral, fixar-me-ei no cristianismo, porém com o foco centrado no catolicismo. E como universo privilegiado, a América Latina. Sei que é um recorte limitador, mas a escolha já abarca um mundo. Sobre as religiões, entendendo-as como um conjunto de crenças e práticas, faço uma constatação inicial: todas são condicionadas, sob formas distintas, pelas sociedades inclusivas; mantêm algum grau de autonomia relativa perante esses condicionantes; e condicionam, de diferentes modos as mesmas sociedades.

Mundialização

Pode ser entendido como um processo de aumento gradativo de relações e fluxos que se estabeleceram entre povos os mais variados, ocupando regiões dispersas pelo mundo, nos campos econômico, político, cultural e religioso. Desde sempre esse processo foi tenso, repleto de tensões e conflitos. Pois, geralmente, tratava-se da imposição de uma civilização ou cultura à outra, com momentos, recorrentemente limitadíssimos, de aproximação e respeito às culturas diferentes. Neste sentido, a história da humanidade é um imenso repositório de tentativas dessa natureza, e os impérios de todos os matizes sempre o perpetraram. Certamente sem esquecer as condicionantes de tempo e espaço, de conhecimento e tecnologia, que os atores em cada conjuntura histórica propiciaram, trazendo outros horizontes, visões de mundo, práticas que modificaram com intensidade as realidades circundantes.

Neste marco amplíssimo, todas as grandes religiões, das suas origens à sua consolidação, tiveram por escopo e tudo fizeram para se mundializar, com as restrições que seus recursos humanos e materiais permitiram (existem religiões mais localizadas, mesmo nacionais, nas quais esse objetivo não comparece como algo premente). No catolicismo, vale lembrar a consigna do Evangelho "ide e pregai a todas as gentes". E com esse desiderato, gerou-se um vastíssimo movimento missionário, com inserções nos tempos pré-modernos e que perduram até os dias de hoje. O que deve ser destacado foi o fato de que, ao mesmo tempo em que se estruturou a sede romana e os valores e o pensamento ocidental penetraram distintas regiões do globo, eles foram também impactados por valores e modos de pensar provenientes de culturas e civilizações as mais diversas. O mesmo se pode dizer das demais religiões.

No caso do catolicismo, conhece-se o período de longa duração no qual ele se impôs como religião oficial, servindo de ideologia legitimadora dos regimes dominantes. No continente latino-americano, evangelizar significou apoiar decisivamente os processos de colonização português e espanhol, numa integração orgânica. Gutierrez resume com dureza a conquista das Índias: "ouro e morte, cobiça e destruição". Em seus estudos sobre Bartolomé de Las Casas, assim sintetiza a visão de alguns missionários: "Posto que os bens adquiridos pelos encomendeiros são o resultado de um regime injusto e opressivo, baseado no trabalho dos índios, se trata, moralmente falando, de um despojo, de um roubo" (1989:48). A saída defendida por Las Casas seria a *restituição* do que foi tomado injustamente. Para ele, a presença dos colonizadores que se diziam cristãos ia contra toda a mensagem do Evangelho.

Em todo esse período histórico, o sentido dado à caridade foi centrado mais na caridade pessoal, num espectro que variou da esmola, do acolhimento, de serviços de toda a ordem, até atividades ampliadas de filantropia e assistência social. Uns poucos defendiam os direitos dos pobres, de raiz bíblica, "condenados à morte e à destruição pelo opressor em busca de ouro", o que sugere a percepção do índio, ou da nação índia, como um oprimido, como um pobre.

E na condição dos missionários, seguindo as marcas profundas dadas por seus fundadores e seguidores, no que concerne à concepção de dignidade humana e seus correlatos, hierarquias, poderes, nível de vida, prestígio etc.

Internacionalização

Processo de intensificação gradual ou acelerado das relações e fluxos, de toda a natureza, que se estabeleceram entre os Estados-nação, após o surgimento e legitimação do Estado moderno, potencializado pelo avanço do capitalismo. E, num segundo momento, pelo próprio socialismo.

Foi a época áurea do denominado *imperialismo*, caracterizado pela dominação imposta em todas as esferas sociais, mas com um grande acento no econômico, político e militar, de um Estado sobre outro(s). Processo que gerou fraturas imensas, rupturas, perda de identidades anteriores dos povos existentes, contradições de todo o tipo, um desenvolvimento desigual e combinado. Na América Latina, fruto da reflexão de inúmeros pensadores sobre os impactos

do imperialismo nas sociedades nacionais, cunhou-se a expressão *dependência* (caracterizada pelo estancamento, que acontecia também em todas as esferas sociais, pela marginalidade e pela desnacionalização), dos países subdesenvolvidos às injunções dos países desenvolvidos. Houve um grande debate teórico, com conseqüências práticas em cada sociedade nacional, sobre os limites postos pelo desenvolvimento associado e as frágeis ou inexistentes possibilidades de um desenvolvimento autônomo no continente.

Outro debate teórico muito difundido se cingiu ao estudo das categorias de formação econômico-social e modo de produção, para dar conta de realidades históricas concretas, singulares, num determinado período da História (Santana Cardoso et alii, 1973; Santiago, 1975). O debate abarcava as noções de modo de produção indígena, modo de produção escravista, modo de produção colonial, modo de produção mercantil, denotando a complexidade das abordagens.

Concomitantemente, essa situação engendrou resistências de todo o tipo, de maior ou menor intensidade, devendo-se ressaltar, inicialmente, os movimentos de libertação nacional que lutaram por romper as amarras que vinculavam os povos colonizados aos colonizadores. As implicações dessas prolongadas lutas e seus contornos foram analisadas nos marcos da chamada *questão nacional*. É sabido que a libertação política quase sempre não significou a libertação econômica, pois a dependência, sob formas disfarçadas ou manifestas permaneceu, e nem significou a libertação cultural - basta lembrar da celebrada análise da introjeção do colonizador dentro do colonizado.

Tentativas de integração continental e regional vêm desde os primórdios, podendo-se lembrar das figuras de Simon Bolívar, Martí, O'Higgins e tantos outros, com uma visão ora utópica, ora tida como romântica, tendo em vista os problemas impeditivos de sua concretização e os restritos passos práticos obtidos.

Alternando as dimensões de nacionalização (inserção num determinado Estado-nação) e internacionalização (relações internacionais entre Estados; no caso da Igreja Católica, relações entre cada diocese e as instâncias nacionais do episcopado com o Vaticano), é interessante tecer alguns comentários. Em primeiro lugar, recordando as enormes dificuldades de enraizamento da Igreja católica em vários países e as tensas relações com os governos de turno, cuja

saída legal foi dada pelas *Concordatas* (convenções sobre assuntos religiosos numa nação). Em segundo lugar, as conflitivas relações mantidas por igrejas nacionais com Roma, o que conduziu progressivamente a uma centralização exagerada que culminou com o reconhecimento pela Itália do território do Vaticano, e a centralização do poder na figura do Papa.

Dada a irradiação da instituição eclesiástica nos diversos continentes, um formato de caráter democrático, mas com avanços limitados, foi a formação das Conferências Episcopais que, com muitas tensões e mesmo conflitos, incorporaram o princípio da descentralização de muitas funções da sede romana, no entanto com um poder diminuto. É conhecido o fato de que todas as vezes que uma Conferência tendeu a uma maior autonomia do centro romano, e a CNBB é testemunho desse processo, aconteceram cerceamentos. Deve-se constatar um paradoxo em comparação com o regime secular: no sentido de que num momento em que se estabeleciam as bases de perda da centralidade do Estado-nação, sob as injunções da globalização, as Conferências passaram a valorizar a dimensão nacional, superando uma dada fragmentação ancorada nas igrejas particulares.

Seguindo um pouco o movimento crescente de valorização do âmbito regional, evidentemente com outra natureza e dinâmica, típicas da sociedade moderna, surgiram as Conferências regionais, enfrentando maiores dificuldades em função dos obstáculos para fazer convergir experiências históricas de nações com culturas multivariadas. Na América Latina, coube à Conferência Episcopal Latino-Americana - CELAM exercer um papel importante, num período de tempo limitado, com base na liderança de um pugilo de bispos renovadores. É de se recordar o significado das reuniões continentais e seus efeitos internos e externos à instituição, lembrando Puebla, Medellín e Santo Domingo. Por sua ressonância, o evento Medellín trouxe impactos expressivos por dois motivos, entre outros. Um primeiro, pela legitimação dada à "opção preferencial pelos pobres", com influência impactante nas sociedades inclusivas. Um segundo, derivado dos diagnósticos formulados sobre a realidade latino-americana, que receberam as contribuições de um grupo de assessores especializados, denunciando a situação de pobreza, as injustiças e desigualdades sociais perversas, e o imperativo do compromisso social dos cristãos para a sua superação.

Exatamente como resultado desses pontos houve uma inquietação crescente de setores conservadores, instalados no interior dos diversos países do continente, nos arraiais norte-americanos, e principalmente na Cúria Romana. É sabido que representantes dessas forças conservadoras, externas e internas à instituição eclesiástica, pressionaram a diplomacia vaticana, relembrando que se vivia a época da Guerra Fria, reivindicando uma tomada de posição contra o que se caracterizava, segundo eles, como uma guinada à esquerda dos participantes da Igreja Popular, apoiada nas orientações da teologia da libertação. O temor concreto se traduzia no que tudo isto representava de favorecimento dos vínculos dos católicos com partidos políticos e movimentos sócio-políticos transformadores, considerados revolucionários e contrários ao capitalismo.

Fruto dessas pressões e temores, o CELAM oscilou para uma posição de crítica radical e de controle sobre a Igreja Popular, e a reunião de Santo Domingo foi a expressão maior dessa mudança de orientação, ainda que tivesse conseguido manter, em alguns pontos, uma análise da realidade social na linha das reuniões anteriores. A partir daí, houve um encolhimento da importância da Conferência.

Os embates entre conservadores e renovadores são recorrentes. Por uma parte, as análises e as práticas inovadoras, em certos países, se consolidaram e originaram novos formatos eclesiais, tais como as comunidades eclesiais de base e as pastorais populares, com irradiações continentais e mesmo para outros continentes. Por outra parte, houve a importação de movimentos internacionais pelas igrejas nacionais, que valorizam uma espiritualidade de cunho mais tradicional, abandonando o compromisso social e político.

Um resgate histórico da *doutrina social da igreja católica* mostra uma tônica e busca incessante de justiça social. Sabe-se que ela veio à luz muito em função da situação gerada pelo capitalismo europeu, a partir das injustas condições de vida vigentes para o proletariado. Ainda que a interpretação da realidade e as propostas proclamadas tendam a situar a caridade mais no sentido da filantropia e da assistência social, não raro foram apontados caminhos mais profundos de ações coletivas e de reformas transformadoras, como, por exemplo, a noção de desenvolvimento, a noção de trabalho superando a de propriedade. Para uma geração de militantes, as encíclicas *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio* serviram de bandeira para engajamentos

mais comprometidos com as mudanças sócio-econômicas-políticas, em múltiplos países e com destaque para os da América Latina.

Com uma consciência clara dos efeitos negativos do regime capitalista, muitos dos quais denunciados com vigor nos documentos pontifícios, e dos perigos do regime comunista, principalmente considerando o ateísmo pregado por seus dirigentes e a perseguição dos cristãos realizada em alguns países que suscitaram o refrão de "Igreja perseguida", houve uma opção clara em todos os documentos da DSI pela Terceira Via, rejeitando as vias do capitalismo e socialismo reais. Como linhas norteadoras de uma sociedade mais justa e humana, em razão das diretrizes traçadas, surgiram as elaborações fecundas do humanismo integral, do personalismo, do solidarismo cristão, que foram assimiladas por diversos grupos e movimentos pelo mundo. Como projeto societário, o modelo que vingou e se expandiu pelo mundo foi o da Democracia Cristã, com presença ativa no continente europeu e mesmo em certos países da América Latina. Apesar de experiências valiosas em governos que presidiram, aqui e acolá, suscitando mesmo, em alguns partidos latino-americanos, tendências mais à esquerda do espectro político, no geral seus membros tenderam para a aceitação do capitalismo e posições mais à direita, ou da social-democracia seguindo o modelo que vingou na Europa.

Se tomarmos por referência o surgimento e a difusão da *modernidade*, todas as religiões mundiais passaram por profundas dificuldades para assimilá-la. No conjunto dos elementos que a definem, considerando o processo de racionalização, ressalta o da secularização e da laicização, quer entendidos como sinônimos, quer entendidos como explicação científica que supera a precedente explicação religiosa, no de secularização, e como separação da Igreja e do Estado, no de laicização.

Poulat sugere uma grade sofisticada de análise, tendo por base a França, mas que pode ser ampliada pra outras realidades:

1. Um fenômeno de sociedade: emergência da consciência, do indivíduo, da razão como instâncias necessárias e suficientes, enquanto que a religião cessa de ser constitutiva da vida social, da ordem pública e da moral comum.
2. Dois quadros de referência: a instituição católica com seus dois estatutos (clérigos e leigos); uma entidade política (laicidade *de* ou *no* Estado) e a Santa Sé como poder internacional.

3. Três planos de realidade: o Estado, as instituições e poderes constituídos, e a sociedade civil.
4. Quatro sistemas de legitimação: - uma laicidade "sacral", englobada numa visão transcendente da sociedade; - uma laicidade "esclarecida", englobando a Igreja e o cristianismo numa concepção imanente da história - ultrapassagem da precedente; - uma laicidade "radicalizada", aquela reclamada pela IIIa. República, cumprimento da precedente; - uma laicidade "reconhecida", na Constituição, uma República laica.

Um tema recorrente, durante um longo período histórico, contempla a "guerra" entre o Papado e os liberais, muitos dos quais católicos. Em contraposição ao individualismo proclamado pelo liberalismo, o livre pensar, o livre exame, a liberdade de consciência, de religião, a Igreja se sentiu mortalmente atingida. "Em síntese, o *individualismo liberal* secretava o *indiferentismo religioso* e o *ateísmo social*", sociedade laicizada, não tendo mais necessidade de Deus para governar a sua marcha, o reservava à vida privada, na esfera íntima da consciência e da família" (Poulat, 1987:57). A Igreja romana estigmatizará e reprimirá os católicos que se diziam liberais e modernos.

À guisa de conclusão, ele dirá: "Burgueses e proletários: luta de classes, ao redor do poder. Leigos e clérigos: guerra de escolas, ao redor do saber. Poder que se legitima por seu saber e saber que é a entrada de um poder. Um Carrefour ideológico e estratégico: as relações entre igreja, burguesia, laicidade, saber, poder, liberdade" (Poulat, p. 265).

Um dos maiores escândalos, que perpassa a história da religião católica e, com maior ou menor incidência nas demais religiões, se fixa no tema da justiça e seu aguilhão a pobreza. Não cabe aqui trazer à tona as trágicas estatísticas da pobreza absoluta e relativa que circundam todos os continentes, mormente nos países empobrecidos e, retoricamente denominados de emergentes, de resto amplamente conhecidas. Se a pobreza e as injustiças permeiam a história da humanidade, mesmo ressaltando momentos de sua diminuição e tentativas bem sucedidas de sua superação e até eliminação, em teoria e no discurso as religiões mundiais a denunciam, combatem e procuram minimizá-las com propostas concretas. No caso do cristianismo, desde a origem, a comunhão e a divisão dos bens era um desiderato e, por um bom tempo, orientou a vida dos fiéis. Mas, com o passar dos anos, a partilha dos bens se reduziu a condutas paternalistas e até humilhantes, com algumas exceções fecundas.

Considerando, pois, a prática efetiva dos cristãos, profetas, santos, padres da Igreja, autoridades, movimentos, leigos e clérigos, têm feito denúncias, elaborado medidas para que a mensagem evangélica não fique nas palavras e leve a ações. Inúmeros analistas, de várias correntes teóricas e políticas, mesmo com diferenças substanciais entre eles, mostram os impactos das mudanças trazidas pela globalização no sentido de ampliar ou aprofundar a pobreza, como resultante da globalização neoliberal em curso (desemprego estrutural, flexibilização do trabalho, exclusão social etc.).

No cristianismo, por exigência derivada da própria tradição, a opção pelos pobres tem sido uma bandeira permanente. Citando vozes alternadas, o Sínodo dos Bispos de 1971 lembrava: "A ação a favor da justiça e a participação na transformação do mundo apresenta-se-nos, claramente, como uma dimensão constitutiva do anúncio do Evangelho, quer dizer, missão da Igreja para a redenção do gênero humano e libertação de toda situação opressora". Dom Pedro Casaldáliga, em carta ao papa João Paulo II, escrevia que "não podemos dizer com muita sinceridade já termos feito a opção pelos pobres. Em primeiro lugar, porque não partilhamos, em nossas vidas e em nossas situações, a pobreza real experimentada por eles. E, sem segundo lugar, porque não atuamos, diante da 'riqueza da iniquidade', com aquela liberdade e firmeza adotadas pelo Senhor. O opção pelos pobres, que não excluirá nunca a pessoa dos ricos - uma vez que a salvação é oferecida a todos e a todos deve ser dirigido o ministério da Igreja -, exclui o modo de vida dos ricos, 'insulto á miséria dos pobres', e seu sistema de acumulação e de privilégio, necessariamente espoliador e marginalizador da imensa maioria da família humana, de povos e de continentes inteiros" (Casaldáliga, 1988: 31).

Religião, conflitos e violência

Um componente paradoxal, na história das religiões e de sua inserção social, está em que, em nome da garantia de sua identidade e defesa de seu território, apelando para as mensagens pétreas da compaixão, da solidariedade, do amor ao outro, seus membros se envolvem em conflitos políticos e religiosos com conseqüências mortíferas. Nas últimas décadas, seja em função dessas disputas de longa duração, seja em função dos efeitos da globalização, esses conflitos recrudesceram: católicos e protestantes na Irlanda, cristãos e muçulmanos na Índia, massacres de hindus e muçulmanos, judeus e palestinos, e assim por diante.

Pode-se alegar que, de certa maneira, eles são resultantes do uso político-religioso que governos e partidos políticos realizam, instrumentalizando as forças religiosas de seus países. Pode-se argumentar com um novo conflito de civilizações. Pode-se afirmar, cruamente, como faz Salman Rushdie comentando as chacinas comunitárias na Índia e estendendo a análise para outras partes do mundo, que "a religião é um veneno que está intoxicando nosso sangue. Onde a religião intervém, a mera inocência não constitui desculpa (...) Assim o problema da Índia acaba revelando o problema do mundo. O que aconteceu na Índia aconteceu em nome de Deus. O nome do problema é Deus" (2002: A 29).

No passado, para recorrer novamente ao cristianismo, as Cruzadas, a Inquisição, as benções de capelães dos exércitos rivais nas guerras de todos os tipos, testemunham como é tremendamente difícil conciliar a mensagem evangélica do Deus do Amor com o passado de apelos ao "Deus dos Exércitos" e a "compulsão" de praticar atos brutais e violentos em nome da religião.

Todos aqueles que fazem da sua religião um motivo profundo de combate às iniquidades, de luta pela igualdade e fraternidade, de diálogo democrático entre adeptos de quaisquer religiões, de respeito radical pelo outro seja religioso ou não, negam essas interpretações e o envolvimento de Deus nessas disputas. No entanto, os dados da realidade servem de base para constatar o papel danoso da religião em inúmeros casos, e o uso e abuso dos crentes de suas mensagens e valores para aniquilar os adversários tidos como inimigos. Aqui se levanta uma questão a ser aprofundada e analisada com uma avaliação fina, para os que não se satisfazem com a retórica e os bons propósitos. Como superar o fanatismo fundamentalista que assola todos os quadrantes do globo, e não só o islamismo, como pretendem os ideólogos do "bem contra o mal"?

O reencantamento do mundo

A irrupção de uma miríade de novas religiões e seitas pelo mundo questiona a perda do encantamento do mundo weberiano, e suscita perguntas sobre o processo de irreversibilidade da secularização. Do anticlericalismo que marcou uma época importante na expansão e consolidação das sociedades modernas (século XIX), ao indiferentismo perante a religião, principalmente dos intelectuais, passando pelas tentativas de reconciliar ciência e a fé (Teilhard

de Chardin), parece que a "volta de Deus" penetra as sociedades e o horizonte intelectual.

Rouanet (2002) faz um balanço de alguns livros expressivos da onda atual. Enfatiza a contribuição de Habermas quando fala numa sociedade pós-secular, a favor da secularização que preserve os conteúdos da religião. Na síntese que faz desde pensador, ele mostra que "sem dúvida, a religião precisa aprender a conviver com outras igrejas, tem que aceitar a autoridade da ciência e deve aceitar as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado a seguir os ditames de uma moral profana. Além disso, os crentes devem 'traduzir' suas convicções religiosas numa linguagem leiga, se quiserem que seus argumentos sejam debatidos no espaço público. É o que ocorre, por exemplo, quando católicos e protestantes articulam sua visão religiosa sobre a sacralidade do embrião na linguagem secular dos direitos humanos. Mas o processo de aprendizado não pode ser uma rua de mão única. Os não-crentes devem também fazer um esforço de aproximação, tornando-se sensíveis aos potenciais semânticos da tradição religiosa, que muitas vezes se perdem quando transpostos na linguagem profana (p. 10). Para Habermas, a sociedade civil pode haurir na religião as fontes de sentido que se escasseiam numa sociedade de mercado.

Vattimo diz que o cristianismo tem uma relação com o amor (primeira epístola de São Paulo aos coríntios) e nenhuma relação com a verdade. Richard Rorty vai apontar que, se para o italiano, "o amor está no passado, no ato amoroso pelo qual Deus renuncia à sua dominação sobre os homens", para ele, "está numa esperança futura, num estado de coisas em que os homens fossem livres e tanto quanto possível iguais" (Rouanet, 2002:11).

Fazendo um gancho com a chamada sociedade do conhecimento, que excluiria a religião do saber científico, para além de não inibir o conhecimento secular, poderia ela também contribuir com um saber específico, pergunta Rouanet. Fazendo menção a Habermas e a Hannah Arendt, ele conclui que há que se reconhecer "à fé um papel na sociedade de conhecimento. A religião estaria contribuindo com um conhecimento próprio, com uma antiga 'fronesis', diferente da mera episteme moderna, com uma 'sagesse' que pode complementar a ciência sem deformá-la" (idem, p. 11). A área de ciências da religião, que se irradia em várias regiões do Brasil, tem aqui uma palavra abalizada a oferecer.

Ainda que não haja uma estatística precisa, anuncia-se que no mundo existem 10 mil religiões (Word Christian Encyclopedia; ed. Oxford) e não param de surgir. Os motivos são variados, e refletem desde uma certa "fossilização" das grandes religiões tradicionais até a busca de novos sentidos num mundo marcado por incertezas, principalmente da parte de jovens que recusam injunções moralistas e pregações rígidas.

No universo multiforme desse campo, uma interpretação sociológica os nomeia como "novos movimentos religiosos", e congrega desde a New Age, movimentos (neo)pentecostais, até cultos a Ognis.

Libânio, 2002, Frei Betto, Adélia bezerra de Meneses, Thomaz Jensen (orgs.), educ, 2002, Utopia urgente - escritos em homenagem a frei Carlos josaphat nos seus 80 anos: Novos desafios da globalização da pobreza):

À Igreja responde pastorialmente às situações concretas... Desde seus inícios até a modernidade, as sociedades viviam a pobreza como escassez de bens, agravada periodicamente por intempéries da natureza: tempestades, secas, nevascas, inundações, pestes, perdas na colheita. As lutas, as invasões e as guerras devastavam plantações e construções, deixando atrás de si mais miséria... A prática pastoral da Igreja responde a tradição bíblica. Nela se constata com clareza meridiana a opção do próprio Deus pelos pobres... Ao pôr no centro a opção pelos pobres, a Igreja da América Latina assumia uma longa tradição da Igreja. Vinculava-se às iniciativas que ela desenvolvera ao longo dos séculos de serviço aos pobres" (124-125). Mas ela quis ir mais longe: "Não simplesmente ajudar, nem só estar ao lado do pobre, mas imbuir-se de seus desejos e anseios de libertação (...) O pobre era considerado não tanto na sua individualidade, enquanto destinatário de obras de caridade, mas inserido no processo libertador como grupo, como sujeito social envolvido xcom uma causa de que era o primeiro e principal sujeito (idem: 126). "No interior da Igreja, arrefeceu também o entusiasmo pela libertação dos pobres. Restrições à teologia da libertação, marginalização de igrejas e grupos engajados, nomeação de titulares nos diversos níveis de Igreja descomprometidos com esse horizonte de libertação dos pobres... (128).

Puebla e Santo Domingo traçaram diferentes rostos: (130)"crianças, jovens, indígenas, camponeses, oepários, subempregados e desempregados,

marginalizados, anciãos, desfigurados pela fome, desiludidos pelos políticos, humilhados por causa de sua cultura, aterrorizados pela violência, angustiados dos menores abandonados, sofridos das mulheres humilhadas e desprezadas, cansados dos migrantes, envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho

"A força histórica dos pobres restringira-se por demais ao campo político transformador da realidade social e eclesial. Aí ela perdeu muito de sua consistência. Mantém, porém, uma força ética e cristã . (131).

Frei Carlos: "O espírito está do lado da liberdade. Do lado da emancipação das mulheres e dos diferentes movimentos de reivindicação. Está com os oprimidos, os marginalizados, os excluídos. É esta a marca da verdadeira Nova Era. A Era do Espírito. Do Espírito Libertador. Fonte de Amor universal que jorra sempre, de surpresa, no coração da história: (Obras completas, Vozes, p.229) indurvalchecchinato, FreiC. Josaphat e a etica, p.312).

Bibliografia

AGUIRRE, Luis Pérez. (1996). *A Igreja em crise - questões pendentes para seu terceiro milênio*. São Paulo, Ática.

BOFF, Leonardo. (1994). *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática.

CASALDÁLIGA, Pedro. (1988). Carta ao papa João Paulo II. *Iglesias*, N.60.

GUTIÉRREZ, Gustavo. (1989). *Dios o el oro en Las Índias - siglo XVI*. Lima, Perú, CEP/RIMAC.

POULAT, Émile. (1987). *Liberté laïcité - la guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris, Cerf/Cujas.

SANTANA CARDOSO, Ciro Flamarion et alii.(1973). *Modos de producción en América Latina*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente/40.

SANTIAGO, Théo Araújo (org.). (1975). *América colonial - ensaios*. Rio de Janeiro, Pallas.