

JOÃO CARLOS CATTELAN

**O GÊNERO DISCURSIVO RELIGIOSO CATÓLICO:
Uma Materialização Discursiva Previsível**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em Lingüística de Língua Portuguesa, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Iara Bemquerer Costa

CURITIBA

1996

JOÃO CARLOS CATTELAN

O GÊNERO DISCURSIVO RELIGIOSO CATÓLICO:

Uma Materialização Discursiva Previsível

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em Linguística de Língua Portuguesa, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof^a Iara Bemquerer Costa.

CURITIBA

1996

DEDICATÓRIA

A ILARRAA,
que, em vez de dar-me respostas,
fez-me buscá-las
e compartilhou comigo a provisoriedade
delas.

Ao PROFESSOR

**Carlos Alberto Faraco que, embora, é óbvio,
não deva ser responsabilizado por eventuais falhas minhas
de leitura do pensamento do autor russo,
foi o caminho mais efetivo para que eu me aproximasse
da epistemologia e da filosofia da linguagem
de Mikhail Bakhtin.**

**Ao ser humano,
pelo muito (que acredito)
ele pode oferecer ao seu semelhante,
quando aprender a encará-lo nos olhos e, carnificando
isso, aceitá-lo como igual; portanto, perfectível
e eternamente incompleto.**

AGRADECIMENTOS

À
Constelação,
que empalideceu seu
brilho, para que alguém
pudesse se dedicar
à atividade
de olhar.

À
Sombra,
que, multivalente,
faz o dia (também plural)
mais aceitável e menos
insignificante de
se viver.

Aos
Pontos de Luz
que ofertaram o seu
apoio, para que a tênue
luminosidade fosse
sendo mais
ampla.

À
Ironia de um
texto que, embora
fruto de meditação, se
sabe apenas um
mosaico de
citações.

Às
Vozes que,
eventualmente, dada
a minha capacidade de memória
tenham passado por um
processo de apagamento
das aspas.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	vii
RESUMO.....	viii
RESUMEN.....	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUÇÃO.....	1
1 BUSCANDO ENCONTRAR JANELAS NA PENUMBRA.....	3
1.1 DO DISCURSO INAUGURAL.....	3
1.1.1 Algumas Luzes.....	6
1.2 DA PRIMEIRA HOMILIA.....	9
1.2.1 Outras Luzes.....	10
1.3 DA SEGUNDA HOMILIA.....	12
1.3.1 Mais Luzes.....	13
1.4 E DO CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA.....	14
1.4.1 Luzes Finais.....	17
2 O CCP E A DIALOGIA.....	20
2.1 A LINGUAGEM COMO ATIVIDADE DIALÓGICA.....	20
2.2 O CCP E O SEU TU ANTERIOR DIVERGENTE.....	24
2.2.1 O CCP e as Diferentes Cristologias.....	24
2.2.2 O CCP e as Diferentes Concepções de Igreja.....	25
2.2.3 O CCP e as Diferentes Concepções de Homem.....	28
2.2.4 O CCP e as Diferentes Concepções de Libertação.....	32
2.2.5 O CCP e as Concepções de Política.....	34
2.2.6 O CCP e as Diferentes Concepções da Tarefa da Igreja.....	36
2.2.7 O CCP e as Outras Concepções de Sociedade.....	37
2.2.8 O CCP e as Concepções de Opção Preferencial pelos Pobres.....	40
2.2.9 O CCP e a Voz Dissonante.....	41
2.3 O CCP E O SEU TU ANTERIOR CONVERGENTE.....	42
2.3.1 O CCP e o Discurso Inaugural.....	42
2.3.2 O CCP e a Encíclica <i>Evangelii Nuntiandi</i>	47
2.3.3 O CCP e a Conferência de Medellín.....	49
2.3.4 O CCP e a Voz Concordante.....	51
2.4 O CCP E O TU POSTERIOR.....	52
2.4.1 Com Relação a Propostas de Sociedade.....	53

2.4.2 Com Relação a Religiosidade Popular.....	54
2.4.3 Com Relação a Libertação.....	54
2.4.4 Com Relação a Política.....	55
2.4.5 Com Relação a CEBs.....	55
2.4.6 Com Relação a Igreja.....	56
2.4.7 Com Relação a Concepções de Igreja, de Homem e de Cristo.....	56
2.4.8 O CCP e a Voz Posterior.....	57
3 O CCP E A RELAÇÃO INTERLOCUTIVA.....	59
3.1 A LÍNGUA COMO FORMA DE INTERAÇÃO.....	59
3.2 O CCP E A INTERLOCUÇÃO CIRCUNDANTE.....	61
3.2.1 O CCP e a Interlocução a que é Submetido.....	61
3.2.1.1 As Estratégias Discursivas dos Enunciados de João Paulo II.....	62
3.2.2 O CCP e a Interlocução a que ele Submete.....	80
3.2.2.1 As Estratégias Discursivas do CCP.....	81
4 O CCP E A HOMOFONIZAÇÃO DISCURSIVA.....	88
4.1 ACERCA DA NOÇÃO DE POLIFONIA.....	88
4.2 O USO METAFÓRICO DA POLIFONIA EM BAKHTIN.....	90
4.3 O USO METAFÓRICO DA POLIFONIA EM DUCROT.....	92
4.4. DUCROT, BAKHTIN E A POLIFONIA.....	94
4.5 AS DIFERENTES VOZES DENTRO DO CCP.....	98
5 OS GÊNEROS DISCURSIVOS E O GDRC.....	105
5.1 SOBRE A NOÇÃO DE GÊNEROS DISCURSIVOS.....	105
5.2 O GDRC: UM DOS GÊNEROS DISCURSIVOS.....	107
5.2.1 O GDRC e a Recusa de Leituras Divergentes.....	108
5.2.2 O GDRC e a Aceitação de Leituras Convergentes.....	109
5.2.3 O GDRC e o Silenciamento Dialógico.....	110
5.2.4 O GDRC e a Imposição de Filtros.....	111
5.2.5 O GDRC e o Narcisismo Discursivo.....	112
5.2.6 O GDRC e o Chamado à Conversão.....	113
5.2.7 O GDRC e o Autoritarismo Iluminado.....	114
5.2.8 O GDRC e a Homofonia Discursiva.....	115
5.2.9 O GDRC e a Verdade Absolutizada.....	115
5.2.10 O GDRC e a Objetificação do Homem.....	117
5.2.11 O GDRC e o Autoritarismo Discursivo.....	118
5.2.12 O GDRC e o Uso de Estratégias Discursivas.....	119
5.2.13 O GDRC e a Violência da Relação Interlocutiva.....	121
5.2.14 O GDRC e a Concretização de um Gênero Retórico.....	122
5.2.15 O GDRC e a Amenização da Relação Autoritária.....	124
5.2.16 O GDRC e a Ortodoxia Discursiva.....	126
6 O GDRC E A QUESTÃO DO EXTRAVERBAL.....	128

6.1 ACERCA DA NOÇÃO DE EXTRAVERBAL.....	129
6.2 A H1, A H2, O DI, O CCP E O EXTRAVERBAL.....	134
6.3 DA SUPERAÇÃO DOS DOGMAS.....	144
7 UMA NOTA SOBRE AS PROPRIEDADES DO GDRC.....	150
7.1 BRITTO E O “RELATÓRIO PINOTTI”.....	150
7.1.1 Uma Visão de Síntese da Obra.....	151
7.2 BAKHTIN E AS CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM.....	155
7.2.1 Das Orientações na Filosofia da Linguagem.....	156
7.3 LABOV POR UMA PRAGMATICIDADE DA CIÊNCIA.....	160
7.3.1 Labov e o Caso de Ann Arbor.....	160
7.4 BRITTO, BAKHTIN, LABOV E O GDRC.....	165
7.5 SOBRE A PARTILHA DE CARACTERÍSTICAS.....	171
7.5.1 A Partilha de Propriedades e a Noção de Sistema.....	180
CONCLUSÃO.....	184
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188
ANEXOS.....	191

LISTA DE ABREVIATURAS

- AD - Análise do Discurso.
- AL - América Latina.
- CCM - Conclusões da Conferência de Medellín: documento no qual a conferência de Puebla vai buscar uma inspiração muito forte. Esta conferência foi realizada em 1968.
- CCP - Conclusões da Conferência de Puebla: este é um dos documentos fundamentais para a realização do presente trabalho. Esta conferência se realizou em 1979.
- CEB - Comunidade Eclesial de Base.
- CELAM - Conselho Episcopal Latino-Americano, nascido na primeira conferência dos bispos latino-americanos, no Rio de Janeiro.
- DI - Discurso Inaugural da Conferência de Puebla.
- DT - Documento de Trabalho preparatório da Conferência de Puebla.
- EEN - Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, convocando a Conferência de Puebla.
- FD - Formação Discursiva.
- GDRC - Gênero Discursivo Religioso Católico.
- H1 - Homilia pronunciada na basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, na cidade do México.
- H2 - Homilia pronunciada no seminário palafoxiano de Puebla.
- IVN - Inglês Vernacular Negro; em inglês, usa-se a abreviação BEV: Black English Vernacular.
- MCS - Meios de Comunicação Social.
- OA - Corrente de filosofia da linguagem chamada por Bakhtin de Objetivismo Abstrato.
- SI - Corrente de filosofia da linguagem chamada por Bakhtin de Subjetivismo Individualista.
- TL - Teologia da Libertação: movimento religioso de inspiração marxista, surgido na América Latina na década de 60 e que gerou uma polêmica muito forte com relação ao papel a ser desenvolvido socialmente pela Igreja Católica.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivos principais **a)** compreender o gênero discursivo religioso católico produzido em Puebla (a partir da observação de como ele se comporta dialogicamente, de como ele constitui o seu processo interlocucional na direção de seu interlocutor e de como ele se relaciona com as vozes que ele faz penetrar em seu discurso), **b)** apreendê-lo quanto à sua constituição axiológica, **c)** perceber que relação ele estabelece com a situação sócio-histórica das décadas de 60 e 70, que circundaram seu aparecimento e **d)** refletir acerca dos problemas que ele apresenta para as posturas tipologizantes. Para tanto, são tomados quatro dentre os documentos produzidos pela Conferência de Puebla, em 1979. Para a realização da análise, são usados, sobretudo, postulados provenientes da epistemologia de Mikhail Bakhtin, especificamente das obras **Estética da Criação verbal** (1992), **Discurso na Vida e Discurso na Arte** (1926) e **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (1988). A dissertação se organiza em torno dos seguintes eixos temáticos: **a)** visão geral dos textos que são analisados; **b)** observação do processo dialógico que eles realizam; **c)** percepção da relação interlocucional que entabulam; **d)** maneira de os mesmos se relacionarem com as vozes de outros interlocutores; **e)** sistematização do conjunto de propriedades que pareceram relevantes e recorrentes entre eles; **f)** análise da relação que os documentos mantêm com a situação sócio-histórica da AL das décadas de 60 e 70; **g)** indicação de alguns problemas que o comportamento discursivo destes documentos levanta para as perspectivas tipologizantes dos gêneros discursivos. As conclusões a que o trabalho chega estão relacionadas, dentre outros pontos, às formas da conduta dialógica, interlocucional e de audição de vozes demonstradas pelo GDRC; aos problemas que este gênero apresenta para as posturas tipológicas dos discursos; à relação constitutiva entre o material verbal do discurso e o contexto extraverbal de sua produção.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivos principales: **a)** Comprender el género discursivo religioso católico producido en Puebla (a partir de la observación de como el se comporta dialogicamente, de como el constituye su proceso interlocucional en la dirección de su interlocutor y de como él se relaciona con las voces que el hace penetrar en su discurso), **b)** Aprender su constitución axiológica, **c)** Percibir que relación él establece con la situación sócio-histórica de las décadas de 60 y 70, que rodeaban su apareamiento y **d)** Reflexionar acerca de los problemas que él presenta para las posturas tipologizantes. Para eso, son tomados cuatro documentos entre los producidos por la Conferencia de Puebla, en 1979. Para la realización del análisis son usados, sobretodo, postulados provenientes de la epistemología de Mikhail Bakhtin, específicamente de las obras **Estética da Criação Verbal** (1992), **Discurso na Vida e Discurso na Arte** (1926), y **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (1988). La disertación se organiza alrededor de los siguientes ejes temáticos: **a)** Visión de los textos que son analizados; **b)** Percepción de la relación interlocucional que crean; **d)** La manera que los mismos se relacionan con las voces de otros interlocutores; **e)** Sistematización del conjunto de propiedades que parecieron relevantes y recurrentes entre ellos; **f)** Análisis de la relación que los documentos mantienen con la situación socio-histórica de Amer. Lat. de las décadas de 60 y 70; **g)** Indicación de algunos problemas que el comportamiento discursivo de estos documentos levanta para las perspectivas tipologizantes de los géneros discursivos. Las conclusiones a que el trabajo llega están relacionadas, entre otros puntos, con las formas de conducta dialogica, interlocucional y de audición de voces demostradas por el GDRC, los problemas que este género presenta para las posturas tipológicas de los discursos, además la relación constitutiva entre el material verbal del discurso y el contexto extraverbal de su producción.

ABSTRACT

This dissertation has as its main aims **a)** to understand the catholic religious discursive genus produced in Puebla (from the observation as it behaves dialogically, how it constitutes its interlocutional process towards its interlocutor and how it relates with the voices it makes penetrate in its speech), **b)** to apprehend it as its axiological constitution, **c)** to realize what relation it establishes with the social-historical situation from the 60s and 70s, that surrounded its appearing and **d)** to cogitate about the problems it presents to the typologizing postures. Therefore, they are taken four among the documents produced by the Puebla Conference, in 1979. To perform the analysis, are used, mostly, postulates proceeding from the epistemology of Mikhail Bakhtin, specifically from the works **Estética da Criação Verbal** (1992), **Discurso na Vida e Discurso na Arte** (1926) and **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (1988). The dissertation organizes itself around the following thematic axis: **a)** general vision of the texts that are analyzed, **b)** observation of the dialogical process that they perform, **c)** perception of the interlocutional relation they build up, **d)** the way they relate themselves with the voices of other interlocutors, **e)** systematization of the set of proprieties that seem relevant and recurrent among them, **f)** analysis of the relation that the documents maintain with the social-historical situation of the AL from the decades of 60s and 70s, **g)** indication of some problems that the discursive behavior of those documents arises to the typological perspective of the discursive genders. The conclusions to which the work arrives are related, among other points, to the dialogical, interlocutional and hearing voices conduct forms demonstrated by the CRDG, to the problems that this gender shows to the typological postures of the speeches, to the constitutive relation between the verbal material of the speech and the extraverbal context of its production.

INTRODUÇÃO

Em 1979, em Puebla, no México, dando seqüência a outras duas, uma realizada no Rio de Janeiro, nos anos 60, e a outra em Medellín, na Colômbia, em 1969, realiza-se a 3ª Conferência do Episcopado Latino-Americano (CELAM); esta convocada pelo papa Paulo VI e confirmada por João Paulo II. A Evangelização na América Latina é o seu grande tema. Os resultados dela se encontram no documento **Conclusões da Conferência de Puebla**, o qual pode ser considerado como o texto que estabelece as linhas diretrizes doutrinárias, comportamentais e de ação para a Igreja Católica latino-americana.

Neste mesmo período (décadas de 60 e 70), desenvolve-se, no seio da Igreja Católica, paralelamente aos movimentos revolucionários ocorridos na América Latina, que têm em Cuba (nos barbudos de Sierra Maestra e em Che Guevara) o seu grande modelo de aplicação prática e de reflexão teórica acerca das revoluções socialistas, aquela que se denominou a **Teologia da Libertação**. Optando por colocar-se ao lado dos pobres em bens materiais e usando os pressupostos teóricos e o método de análise do materialismo histórico como forma de compreender e agir sobre a realidade, este movimento incomoda, é óbvio, ao sistema capitalista, tendo sido, inclusive, colocada como uma das metas prioritárias de combate por parte do presidente Ronald Reagan.

A análise desenvolvida aqui busca, primeiro, compreender, a partir da observação de como se dá a dialogia, a interlocução e a homofonização ou polifonização discursiva nos documentos da conferência, como se organiza o gênero discursivo religioso católico, denominado pelo trabalho de GDRC, depois, estabelecer, a partir da constitutividade inegável do extraverbal sobre o verbal produzido pela conferência, qual a relação existente entre as duas séries de eventos mencionadas acima e, por fim, a partir do confronto de discursos provenientes de centros de interesse distintos e do trabalho crítico sobre análises que procuram tipologizar ou etiquetar (o que não é a mesma coisa) os discursos,

submeter à relativização formas mecanicistas e unidirecionais de percepção do discurso católico.

A mera atenção aos dados epistemológicos de base usados nesta introdução denunciam a inspiração bakhtinina deste trabalho. É em Bakhtin que ele encontra a sua fonte de subsídios para as reflexões que realiza, principalmente em obras como **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (1929), **Estética da Criação Verbal** (1992) e **Discurso na Vida e Discurso na Arte** (1926). A análise realizada é (ou tenta ser) uma aplicação do método de trabalho de Bakhtin, o da audição respeitosa para a compreensão e a superação, a um dos, assim chamados por ele, gêneros discursivos.

Na primeira parte do trabalho, dá-se uma idéia geral dos enunciados que vão ser submetidos à análise; na segunda, busca-se perceber como eles se comportam dialogicamente; na terceira, como se conduzem com relação ao seu interlocutor; na quarta, se são homofônicos ou polifônicos; na quinta, a partir das informações até então levantadas, apresentar uma sistematização das propriedades do GDRC; na sexta, relacionar o verbal dos documentos da conferência ao contexto histórico da América Latina das décadas de 60 e 70; e, na sétima, por fim, estabelecer um confronto entre o que ocorre no GDRC e os postulados básicos de análises tipologizantes.

Um forma que talvez possa ser a mais adequada para a leitura do texto seja a de compreendê-lo como sendo dividido em três partes apenas: uma, a que busca compreender como o gênero discursivo religioso católico se organiza; a segunda, qual a relação entre a Conferência de Puebla e a Teologia da Libertação; e a terceira, até que ponto este gênero discursivo se submete a pretensões de descrevê-lo a partir de algumas categorias nucleares.

1 BUSCANDO ENCONTRAR JANELAS NA PENUMBRA

O documento "**Conclusões da Conferência de Puebla¹ - Texto Oficial**", resultado da 3^a conferência dos bispos latino-americanos, reunidos em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979, ao mesmo tempo em que se constitui num enunciado só, é composto por 10 enunciados², dos quais a parte que lhe corresponde especificamente é um. Desses enunciados, apenas quatro são importantes (eles são mais decisivos para a percepção de como se dá o gênero discursivo religioso³): o discurso inaugural e as duas homilias pronunciadas pelo papa João Paulo II durante a abertura da conferência e o documento final, resultado da mesma⁴. Este último, de uma forma muito mais definitiva.

1.1 DO DISCURSO INAUGURAL

Esse discurso inaugural⁵ foi proferido pelo papa no Seminário Palafoxiano de Puebla de Los Angeles, México, em 28 de janeiro de 1979. Através dele, João Paulo II se dirige aos conferentes.

Durante o mesmo, o papa relembra a ocorrência da 1^a conferência, no Rio de Janeiro, onde nasceu o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), e da 2^a, em Medellín, na Colômbia, da qual se estaria comemorando o décimo aniversário. Ao referir-se à 3^a, a de Puebla, o faz qualificando-a de "hora histórica

¹ A partir daqui, as referências a este documento serão feitas pela sua abreviação, CCP (Conclusões da Conferência de Puebla).

² Enunciado é tomado aqui no sentido bakhtiniano de evento lingüístico acabado e que permite a alternância de interlocutores.

³ Gênero Discursivo é tomado aqui no sentido bakhtiniano de "tipo relativamente estável de enunciado", que, "sem inibir a criatividade", tende a uma forma razoavelmente estabilizada de enunciado.

⁴ Dado o volume destes quatro documentos, nesta primeira parte, será apresentada, de cada um deles, uma síntese, seguida de um comentário geral. Os três primeiros estarão colocados integralmente em anexo (ANEXOS 1, 2 e 3). Dado o volume do CCP, apenas uma síntese aparecerá em anexo (ANEXO 5) e será apresentado, junto a ela, um quadro sintético da organização e ideário central do mesmo (ANEXO 4).

⁵ Doravante o Discurso Inaugural do papa será referido por DI (ANEXO 1).

para a América Latina"⁶, pois ela é o momento de congregação dos bispos para aprofundarem o sentido de sua missão diante das exigências do povo. Chama a atenção dos conferentes para a necessidade de levar em consideração os resultados da Conferência de Medellín, mas "sem ignorar as incorretas interpretações" que foram feitas. Alerta-os ainda para que tomem como referência para a discussão, um Documento de Trabalho preparado pela Igreja, a Encíclica *Evangelii Nuntiandi* do papa Paulo VI, fazendo dela "outro ponto de referência obrigatório e vendo como colocá-la em prática", e algumas palavras suas deixadas como "prêmio de sua presença espiritual e pronunciadas com ânsias de pastor e afeto de pai". A síntese das suas orientações vem a seguir.

Referindo-se aos bispos, diz que o alegra vê-los reunidos como pastores da Igreja e não como "simpósio de peritos", pois isto lhes permitirá ser "Mestres da Verdade", não de "uma verdade humana e racional, mas da verdade que vem de Deus", que traz a autêntica libertação humana.

A verdade sobre Jesus Cristo consistiria em ele não ser um profeta, cuja divindade seria silenciada, nem um subversivo ou revolucionário, vinculado a uma ideologia e à luta de classes (leituras resultado de "especulações teóricas"), mas um Cristo para todos, divino e universal. Esta visão é que permitiria "penetrar a cultura e transformar os corações e humanizar sistemas e estruturas".

A Igreja, por sua vez, não coincidiria com o templo ou a instituição, mas ela seria a comunidade dos que crêem e sua missão central seria a evangelização. Associá-la a compromissos sócio-políticos seria perverter sua natureza. Se aqueles objetivos acabam sendo perseguidos, isto acontece em decorrência das verdades que ela professa e vive. Faz-se, ainda, uma crítica à visão de que a Igreja seja uma instituição alienante, ao não optar por uma determinada ideologia.

O homem, por seu turno, seria "imagem de Deus"; este seria o seu todo sintético, não reificado em algumas categorias biológicas, psíquicas ou econômicas; esta verdade seria a base da verdadeira libertação.

⁶ Todas as citações entre aspas que aparecem na síntese são retiradas do documento que está sendo apresentado.

Afirma que a pregação e a vivência destas verdades é missão central da Igreja e dos bispos e que o seu trabalho por elas se completa por um serviço igual à unidade, que deve acontecer em todos os níveis e segmentos, "evitando magistérios paralelos, eclesialmente inaceitáveis e pastoralmente estéreis". Mas esta seria uma unidade especial, não fruto de "cálculo ou manobras humanas", e, sim, "da missão da Igreja em torno do Evangelho" e de suas verdades.

Alerta, em seguida, para a relação intrínseca entre a pregação e a vivência do Evangelho e o compromisso social de cada um para com os oprimidos. Diz que o trabalho pela promoção do homem é parte indispensável da missão evangelizadora: que a "evangelização não seria completa se não levasse em conta a interpelação recíproca que no curso dos tempos se estabelece entre o Evangelho e a vida concreta pessoal e social do homem", mas, "se a Igreja se faz presente na defesa ou na promoção da dignidade do homem, o faz na linha de sua missão (...) dentro da visão cristã da antropologia que adota (...), não necessitando recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem". Afirma que a verdadeira libertação não é apenas econômica, social e política, mas a que abrange tudo que oprime o homem. Após, chama a atenção para a injusta distribuição de rendas que impera na América Latina⁷ e entre países pobres e ricos, dizendo que a solução para tal problema virá da clareza que a Igreja conseguir dar à sociedade de que sobre toda a propriedade privada pesa uma "hipoteca social"; a mudança e a libertação viriam pela formação da consciência social e do ensinamento das verdades sobre Cristo, a Igreja e o homem.

Termina seu discurso apontando as tarefas que considera prioritárias para a Igreja: a atenção à família, dados os problemas do aborto, divórcio e controle da natalidade; a atenção às vocações sacerdotais, vista a falta de religiosos; a atenção à juventude, dado seu afastamento da Igreja. Por fim, oferece seu voto de confiança e ânimo aos participantes da conferência e deseja a todos a clarividência para responder às expectativas com fidelidade e discernimento.

⁷ Doravante, utilizar-se-á a abreviação AL para América latina.

1.1.1 Algumas Luzes

Há alguns fatos lingüísticos no DI que chamam a atenção e merecem um olhar mais demorado. São eles que propiciam uma aproximação inicial mais intuitiva à forma de organização do texto e do gênero discursivo religioso.

O discurso é enfático sobre a existência de determinadas verdades. Ao apresentar a maneira certa de ver Cristo, o homem e a Igreja, ele se mostra como um evento não passível de polêmica ou discussão. Ele é o porta-voz da verdade que deve ser acatada e difundida, para ser acatada e difundida, ao infinito. É a partir da percepção deste eixo argumentativo e temático condutor que uma série de postulados com relação ao texto podem ser efetuados.

Ele se pretende *permanente* e busca a *perenidade*. Ao se apresentar como o portador *das* leituras com relação a certos fatos religiosos, o texto se impõe como visão a ser acatada, não sujeita a controvérsias. Ele é o porta-voz de uma verdade, cuja validade é inegável. Neste sentido, a perenidade discursiva pode ser postulada, a partir da compreensão do DI que a sua verdade não tem validade histórica circunscrita, mas é onitemporal. A sua verdade não tem limites: por isso, é *perene*. Ela não está sujeita a pluralidades interpretativas; ela é idêntica e permanente. Esta hipótese é ratificada por expressões que, ao se referirem às leituras divergentes das do DI sobre o conjunto de princípios do quadro doutrinal católico, fazem-no em termos de "interpretações contrárias à fé da igreja", "resultado de especulações teóricas", "hipóteses frágeis e inconsistentes".

A este postulado, liga-se um outro. Se a verdade está dada, discursos que a contradizem *devem ser rechaçados*. Há que se afirmá-los como inviáveis, pouco consistentes, especulativos. Índícios textuais mostram isso ocorrendo. Ao se referir aos bispos, o locutor afirma que é com alegria que os vê reunidos "como um fraterno encontro de pastores" (e não como "um simpósio de peritos"), que têm como "dever serem mestres da verdade (...) não humana e racional, mas da verdade que vem de Deus, que traz consigo a autêntica libertação do homem". É elucidativa, ainda, a passagem onde é dito que a verdade que se deve ao homem é uma verdade sobre ele mesmo, a qual não pode ser reduzida "aos princípios de

um sistema filosófico ou à pura atividade política". Fica claro, pois, o caráter dialógico contrastivo do texto: ao dialogar com algumas ideologias que não concordam com o seu quadro doutrinal, ele as rejeita.

Por outro lado, se há discursos que devem ser rechaçados, porque antitéticos, outros *devem ser assumidos*, porque parafrásticos. Poder-se-ia chamar a este fenômeno de *narcisismo discursivo*. Somente se considera aqueles discursos que, em forma de espelho, permitem ver a própria imagem sem distorção. É este postulado que permite explicar o fato de que alguns discursos sejam apontados como "ponto de referência obrigatório" para os conferentes.

O texto privilegia a *subjetividade parafrástica e reiterativa*. Passagens como "... nem dissimula jamais a verdade pelo desejo de agradar aos homens, de causar assombro, nem por originalidade ou desejo de aparecer..." e "Não é pois por oportunismo nem por afã de novidade ..." demonstram que as leituras que se distanciam daquela "verdadeira" são devidas a objetivos menores, a fraquezas humanas, e que o trabalho do cristão é a pregação da verdade única, via parafraseamento. Qualquer desvio é fortemente criticado.

Tanto o locutor do DI se denomina "pastor", como dá esta denominação aos bispos conferentes. Este termo, de forma não metaforizada, será lido como o ser humano que tem por incumbência apascentar um rebanho de ovelhas, seres que precisam de alguém que os conduza. Por um processo de transferência de características similares, ter-se-á, no bispo, aquele que apascenta, o sujeito-agente do fazer, e, na do outro, aquele que é apascentado, o paciente. Pode-se perceber, pois, que o *homem é o objeto do fazer religioso* e, não, seu sujeito. Esta idéia é confirmada, também, pelo uso da expressão "Mestres da verdade" (atribuída aos bispos), a quem, sendo mestres, compete ensinar e não aprender.

O discurso se pretende *único*. Ele é um apelo a que se busque a unidade de todos os segmentos da Igreja em torno dos bispos, "Mestres da Verdade". Esta unidade não seria resultado de "manobras humanas", mas da união em torno das verdades do DI e da "missão da Igreja" de divulgá-las. Ao se pretender um discurso que deve ser divulgado por uma comunidade unida em torno de si (do

discurso), além de convocar à unidade, rejeitando posturas contrárias, ele se apresenta como o único e pretende ser assumido assim. Esta idéia é confirmada por outras passagens, em que ele diz aos religiosos que "não só aceitem, mas busquem lealmente uma indissolúvel unidade com os bispos (...), que sejam responsáveis e ativos, mas que sejam dóceis e confiantes para com eles (...) que evitem magistérios paralelos, eclesialmente inaceitáveis e pastoralmente estéreis". Fala-se, como se vê, em participação ativa, mas esta atividade é limitada, haja vista os parâmetros já estarem traçados pelo discurso único.

Já que se percebe como o portador da verdade, sua, também, é a correta *visão de libertação*. Ao se referir às outras formas de concebê-la, criticando-as, o texto afirma que ela "não pode reduzir-se à simples e estreita dimensão econômica, política, social ou cultural..." e que "A mensagem de libertação não teria nenhuma originalidade se se prestasse a ser manipulada pelos sistemas ideológicos e pelos partidos políticos". Diz que se trata de dar a todo homem a real dimensão de si próprio, ser transcendental, donde a conscientização, a humanização e a superação das estruturas exploratórias e pecaminosas.

A interlocução estabelecida pelo DI com os conferentes e com os textos que rechaça, é impositiva e *autoritária*. Ela se constitui numa relação em que alguém, dono da verdade, a apresenta, destinando ao outro o papel de rever as suas ou de puramente aceitá-la. Por ora, interessa atentar para algumas das estratégias usadas para que o processo interlocutivo pareça menos forte do que é.

Ao introduzir as suas verdades, o locutor o faz, dizendo que dirige aos conferencistas palavras ditas com "ânsias de pastor e afeto de pai" e deixadas como "prêmio" de sua presença. Chamando-se *pai*, o locutor se põe na posição do que quer o bem do outro e pode dizer o que diz; ao qualificar suas palavras de *prêmios*, enaltece-as, visando fazê-las ser aceitas; ao intitular-se *pastor*, mostra a sua tarefa de ensinar e a do outro de aprender. Nestas expressões, o texto adquire um tom mais persuasivo, estabelecendo com o ouvinte uma relação mais amena.

A relação autoritária, no entanto, acaba se denunciando. No fim do texto, o locutor diz aos conferentes: "Quereis responder a tais expectativas com plena

fidelidade". A flexão *quereis* adquire, embora não formalmente, uma entonação de imperativo, decidida pelo locutor e não pelo interlocutor. Ainda, responder fielmente significa aceitar, sem questionar, as verdades delineadas pelo DI.

Alguns pontos se encontram esboçados: o DI visa à permanência, rechaça os discursos contrários e assume os iguais, quer-se único, impõe uma visão de libertação, faz do homem o objeto do fazer religioso, requer um sujeito parafrástico e estabelece uma interlocução autoritária. Estes pontos carecem de observação sistemática, devendo ser confirmados, ou refutados, se for o caso.

1.2 DA PRIMEIRA HOMILIA

Esta homilia⁸ aconteceu na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, na cidade do México, durante uma concelebração, em 27 de janeiro de 1979. O texto se organiza em forma de uma conversa unidirecional do locutor com Maria, Mãe de Cristo. Nesta conversa, que adquire um caráter aparentemente informativo, João Paulo II aborda os mais diversos assuntos.

Fala sobre a evangelização ocorrida na AL, desde 1492, e sobre a união que diz existir entre Maria e o povo latino. Trata da hora histórica da 3ª conferência, chamando-a de "momento crucial", "hora insólita e estupenda para a história", e da conferência de Medellín, lembrando suas propostas de promoção humana, evangelização, opção preferencial pelos pobres e libertação integral dos povos. Refere-se às "interpretações incorretas e nem sempre benfazejas para a Igreja" feitas da conferência de Medellín e à importância da encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI para a conferência de Puebla. Menciona o tema da CCP, "A Evangelização no presente e no futuro da AL", e o papel da Igreja frente à sua missão de difusora da verdade e de ser uma "boa mãe". Pede a Maria que dê atenção aos jovens, despertando-os para a disponibilidade ao serviço de Deus; aos leigos, para que ajam de acordo com a verdade; à Igreja, para que se

⁸ Doravante, a primeira homilia pronunciada pelo papa será referida por H1 (ANEXO 2).

preocupe com a verdade e a justiça; aos "governantes e súditos", para que aprendam a viver em paz e aos conferentes, para que sejam "fiéis dispensadores dos mistérios de Deus" e "possam ensinar a verdade".

1.2.1 Outras Luzes

Assim como no DI, também na HI certos fatos lingüísticos chamam a atenção e permitem a construção de algumas hipóteses. Assim como as do discurso (elas as repetem), estas têm um caráter intuitivo e não sistemático.

A homilia toda se articula na forma de uma conversa entre o papa e Maria. Em sendo assim, haveria que se dar à mesma um caráter de texto informativo que está usando a linguagem objetivamente. Esta conversa, que se mantém o tempo todo sob esta perspectiva, só se rompe uma vez, no início do texto, quando o locutor se dirige aos conferentes, tratando-os por "queridos irmãos e filhos muito amados". Após esta única ocorrência em que o interlocutor real é trazido para dentro do discurso, o processo interlocucional volta-se para a direção acima. No entanto, este caráter de texto informativo se denuncia como jogo retórico.

Tal jogo se observa no uso do pronome e flexão verbal feito pelo texto: primeira pessoa do plural. Ele se dá em casos como "todos nós aqui reunidos", "somos seus discípulos", "somos os sucessores" e outros, onde o *nós* é inclusivo, abrangendo locutor e conferentes. Esta idéia de objetividade se desmente, principalmente, nas ocasiões em que a construção é feita com verbos volitivos, como em "Queremos tomar como ponto de partida" e "desejamos perseverar". Aqui, percebe-se que o locutor fala por si e pelo outro, dizendo o que este outro deve dizer, adonando-se de sua vontade, e a ele dirigindo, retoricamente, a interlocução. Isto demonstra o *autoritarismo* da relação discursiva da homilia.

Inúmeras estratégias discursivas são postas em prática para que esta relação resulte amenizada. Ao se referir aos conferentes, o locutor os trata por "queridos irmãos" e "filhos muito amados". *Irmãos e filhos* remetem à idéia de familiaridade e *queridos e amados*, à de afetividade, o que permite que se estabeleça uma relação que, embora impositiva, resulta mais amena e simpática.

Por outro lado, a missão dos conferentes é comparada à de Maria que, ao ser chamada, respondeu com "Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra". Se Maria, Mãe do Senhor, assim se portou, aceitando, neste dizer, o sofrimento e a maternidade da humanidade, não será o interlocutor que irá recusar obediência. Ainda; os conferentes são chamados de "discípulos de Cristo" e de "sucessores dos apóstolos". Esta aproximação a homens especiais é um mecanismo persuasivo, que procura amenizar e justificar a relação de violência.

A H1 se refere a leituras incorretas sobre as conclusões da conferência de Medellín e a elas taxa de "interpretações contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja". O que ela espera é que os conferentes distingam entre elas e as adequadas. Ocorre, aí, a *recusa* de certos discursos.

Por outro lado, o texto alerta para a necessidade de levar em consideração a encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI. Ao fazer isso, há uma forma de leitura que está sendo indicada como a correta e que deve ser fonte de suporte. Há, pois, discursos que ele considera bons e *assume*, mas por não desdizerem aquilo que concebe como verdadeiro. É sintomático que a H1 se refira à tarefa de "ensinar a verdade", "de agir de acordo com a verdade" e de "servir na verdade e na justiça". Se há uma *verdade*, resta assumi-la, recusando os discursos divergentes, e assumir os que se mantenham coerentes com ela. É possível, pois, pensar que a verdade a que ela se refere seja *única* e aspire à imutabilidade.

Comentando a conferência de Medellín, o locutor se refere, sem, no entanto, explicitar o que seja, a uma visão integral do homem e da libertação. Se há uma concepção integral do homem e da libertação, deve haver outras que não sejam, que não captem o homem e a libertação em sua integridade. Já que cabe ao evangelizador o compromisso com a verdade, cabe a ele inteirar-se, num outro momento (que vai ser dado no discurso inaugural), de qual seja esta visão integral e mais cristã. Denuncia-se, novamente, a recusa de certos discursos, a assunção de outros e a pregação de uma visão *antropológica e libertária* peculiar.

Ao falar de Igreja, a homilia a qualifica de "boa mãe", de "salvaguarda das almas" e de "santa", algo, pois, que deve ser respeitado e acatado pelos fiéis.

Por fim, chama a atenção o fato de o locutor solicitar a Maria que ela guarde os latino-americanos em "concordia na fé e na fidelidade a Cristo", donde se infere um forte apelo pela unidade da Igreja, sem "querelas doutrinárias" e sem heterodoxias. Dessa solicitação, pode-se inferir também a crença do locutor de que o seu seja um discurso *único*.

Podem-se assentar algumas idéias, a partir do exposto: a H1 se pretende o discurso único; é um apelo à unidade; estabelece uma interlocução autoritária; recusa certos discursos e assume outros; o locutor possui a verdade e a visão integral do homem e da libertação. Estes pontos estão próximos aos apresentados para o DI. Porém, já que a homilia é anterior ao discurso, pode-se concluir que ela tem a finalidade de preparar o terreno para afirmações que serão feitas posteriormente: justamente, aquelas que vão ser apresentadas de forma mais detalhada pelo DI de João Paulo II, no dia posterior.

1.3 DA SEGUNDA HOMILIA

A segunda homilia⁹ foi pronunciada no Seminário Palafoxiano de Puebla, durante a Eucaristia celebrada no estádio local, com a participação dos membros da Conferência e grande presença de populares, em 28 de janeiro de 1979.

Através dela, o papa aborda diversos assuntos: fala sobre a Conferência; diz que ela foi convocada pelo "sucessor de Pedro" e que tem por fim fazer "refletir sobre a missão dos pastores nesta parte do mundo, nesta hora singular da história". Invoca o Espírito Santo, pedindo que faça os conferentes penetrarem na "verdade"; na palavra de Deus, "inacessível à simples razão humana", serem "testemunhas coerentes, fidedignos e eficientes" e coloque nos seus "lábios o que deverão dizer". Trata da família, de suas tarefas, seus problemas, a atenção que a pastoral familiar deve ter com ela, o dever de os governos buscarem promovê-la, o trabalho que a Igreja tem feito por ela e a obrigação de os conferentes buscarem

⁹ Doravante, a segunda homilia pronunciada pelo papa será referida por H2 (ANEXO 3)

"respostas adequadas e válidas" para a sua problemática. Por fim, dirige-se a todas as famílias latino-americanas, pedindo que não esmoreçam na fé e dêem ao "papa a alegria de vê-las crescer nos valores cristãos".

1.3.1 Mais Luzes

Assim como aconteceu com relação ao DI e com relação à H1, também aqui alguns fatos, materializados lingüisticamente, chamam a atenção.

Ao invocar o Espírito Santo, o locutor, na verdade, faz dos bispos seus interlocutores. Através de jogo retórico¹⁰, ele lhes pede que percebam "a verdade", sejam "testemunhas coerentes, fidedignos e eficientes" e recebam "nos lábios o que deverão dizer". Fazendo isso, o papa está mais uma vez reiterando a idéia de que há uma verdade, que deverá ser revelada pelo Espírito Santo e aceita pelos conferentes, e que se deve aceitá-la. É possível concluir, pois, que a segunda homilia, assim como os dois textos anteriores, defenda a existência de um discurso *único* e verdadeiro, que, por isso, é *permanente*, estabeleça uma relação *autoritária* com o interlocutor e seja um forte apelo à *unidade*.

Ao se dirigir à família, grande interlocutor da H2, o papa o faz em termos de mostrar-lhe suas obrigações e que fatos da vida cotidiana ela deve considerar como problemas. Quanto às suas obrigações, elas seriam a de ser "educadora da fé, formadora de pessoas e promotora de desenvolvimento"; seus problemas seriam, principalmente, o divórcio, o controle da natalidade e outros de ordem econômica e cultural. O locutor diz que espera da família que ela cresça "nos valores cristãos". Como se pode perceber, a relação é autoritária e impositiva.

Tal relação, no entanto, vai intentar ser amenizada por algumas estratégias discursivas, presentes nos usos lingüísticos. O locutor se dirige aos seus interlocutores como "filhos e filhas muito amados", construindo uma idéia de familiaridade e afetividade. Refere-se a si como "o papa" e "o sucessor de Pedro". Tal uso do título e da antonomásia, indicadores de sua posição, dão-lhe a

¹⁰ Aparentemente, o que o papa faz é um pedido ao Espírito Santo; a sua interlocução, no entanto, se dirige aos bispos.

condição de poder dizer o que diz. Denomina aos conferentes de "pastores", donde a defesa de que eles é que devem ensinar. Diz que as famílias devem fazer o que pede, porque é "para o bem de seus países". Elas estariam assim contribuindo para o bem-comum. Afirma que ama ao povo "com delicadezas de pai", donde, outra vez, a idéia de familiaridade e de que quem se encontra nessa condição pode pedir o que pede. Tudo isto são estratégias que visam levar o interlocutor a aceitar aquilo que lhe é ordenado, dando, porém, à ordem e à persuasão um caráter mais ameno e amigável.

Tais estratégias têm, ainda, outra finalidade: levar os interlocutores a estarem propensos a aceitar os resultados que venham a ser concretizados pela conferência. Quem ama "com delicadezas de pai", é "sucessor de Pedro", ama "seus filhos e filhas" não convocaria uma assembléia para fazer algo que não fosse para o bem. Esta finalidade se evidencia na passagem em que o locutor diz que os bispos não estão reunidos por "interesses pessoais", mas "para vós, povo de Deus nestas terras, e para o vosso bem".

1.4 E DO CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA.

Por ora, interessa mais perceber este documento enquanto um enunciado possuidor de certa organização temática, de certos eixos argumentativos e de certas concepções específicas que o caracterizam e lhe dão fundamentação.

Esse texto se organiza em torno de cinco partes: a primeira dá uma visão da realidade latino-americana; a segunda apresenta que trabalho a Igreja deverá realizar, dada essa realidade; a terceira diz quais são os lugares, os agentes e os meios para que tal trabalho aconteça; a quarta mostra os segmentos sociais por que a Igreja deve optar na sua missão de evangelização; a quinta apresenta algumas opções pastorais que deverão ser feitas, dadas as anteriores. Essa é *uma* das formas de perceber a organização do documento. Há outra.

A Igreja tem trabalhado com uma metodologia de análise da realidade, que ela chama de "Método Teológico-Pastoral", o qual consiste em três momentos:

ver analiticamente a realidade, *judgá-la* com os critérios da fé e agir pastoralmente para transformá-la. O conhecimento desse fato permite que outro eixo organizacional seja dado para o documento: a primeira parte corresponde ao ver, a segunda, ao julgar e a terceira, a quarta e a quinta, ao agir. Nas partes menores, internas aos capítulos, esta mesma forma de condução se observa. Cada item começa com uma reflexão sobre a situação, continua com uma reflexão pastoral e termina com um conjunto de orientações à comunidade eclesial.

O CCP tem alguns eixos temáticos e argumentativos que o sustentam e lhe dão motivo para os desmembramentos que faz. Um deles é o das verdades sobre Cristo, a Igreja e o homem. Recusando as idéias de que Cristo seja um profeta ou revolucionário (ele é divino e para todos), de que a Igreja seja o templo ou a instituição hierárquica (ela é a comunidade eclesial) e de que o homem possa ser reduzido a uma de suas manifestações (ele é todas elas, mais a sua transcendência), o texto afirma que a pregação dessas verdades é dever de toda a Igreja e que essas leituras não estão sujeitas a outras. A partir disso, pode-se afirmar o caráter ortodoxo do texto, mas não que ele iniba a criatividade. Mesmo que ele dê um conjunto de orientações, essas são dadas enquanto um conjunto de diretrizes amplas. Caberá a cada comunidade, contextualmente, implantar, viabilizar, estabelecer as metas, planejar e organizar.

Outro é o da opção preferencial pelos pobres. Esse é um dos fios centrais do texto. A partir dele, analisa-se a realidade latino-americana e se incita à ação sobre ela. Ele faz que se assumam a concepção aristotélica de política, "dimensão constitutiva do homem, que faz visar ao bem comum", e se rechace a politicagem que ocorre na AL. Ele permite construir uma concepção libertária peculiar, que é apresentada como objetivo central do trabalho da Igreja. Ele dá ao Evangelho a dimensão dupla de vida e fé, que pede a contemplação, mas não a separa da ação. E é ele que põe a Evangelização como trabalho fundamental a ser realizado pela Igreja, já que ela pede a conscientização, a denúncia e a mudança das estruturas.

Outro, ainda, é o de que a tarefa central e primeira da Igreja é a pregação do Evangelho. Seria a partir da divulgação das verdades sobre Cristo, a Igreja e o

homem que a conscientização viria e, com ela, a superação da degradação do ser humano. Seria também com ela, dada a sua dimensão de ponte entre fé e vida, que se superaria o ritualismo, a falta de compromisso e o secularismo.

Um outro, ainda, é o de que há projetos ideológicos de sociedade que precisam ser rejeitados, porque não condizem com a proposta libertária cristã. Eles seriam o liberalismo econômico, porque incita ao individualismo, levando ao acúmulo privado de riquezas, o materialismo coletivista, porque impede a liberdade de criação e concentra poderes nas mãos de uma classe dirigente, e os "regimes de força", sob a desculpa da "Segurança Nacional", porque violam os direitos humanos de liberdade e expressão e aplicam recursos em armamentos, ao invés de aplicá-los no ser humano. Recusando-os, o texto se apresenta como o detentor da melhor proposta de sociedade, porque recupera o todo do homem, a sua transcendência, dignificando-o, por consequência, porque o concebe como criado à imagem de Deus. Paralelas a essas recusas, vão aquelas contra o pansexualismo pagão, o proselitismo, o ritualismo, o sectarismo, o secularismo, a manipulação realizada pelos MCS, a não ligação entre fé e vida, dentre outras.

O CCP apresenta, ainda, algumas características que devem ser mencionadas. Ele aparenta uma lucidez profunda. Essa lucidez se evidencia na sua discussão sobre concepções de política, de homem, de libertação, de Igreja, de oração, sobre questões que dizem respeito à família, a problemas presentes na Igreja, à realidade latino-americana, dentre outras. Longe de ser um texto alienado, ele se apresenta como uma percepção clara da conjuntura histórica, científica, eclesial e pastoral da AL.

Ele reivindica a unidade. Defendendo a idéia de que cada segmento eclesial tem no bispo a figura mantenedora da verdade, apela para que cada um aceite essa autoridade, dada não a partir de "manobras humanas", mas a partir da clarividência com relação ao que deve ser a missão da Igreja. O apelo à unidade é assumido, também, na referência feita às outras religiões cristãs, às não-cristãs e aos não-crentes. Defendendo o ecumenismo, o texto o apresenta como forma de diálogo que deve conduzir, por fim, à reunificação da Igreja.

Ele defende a manutenção hierárquica, não porque ache que a hierarquia deva ter o papel de inibir a criatividade, impedir o pluralismo sadio ou manter o poder nas mãos, mas porque ela é a forma de manter a unidade da missão, a fidelidade às verdades doutrinárias, o local de encontro da comunidade e o avivamento da fé. Ela seria uma hierarquia caracterizada pela paternidade, pela autoridade moral e pela atualização pastoral constante.

Ele é um incitamento à criação das CEBs, à constante atualização intelectual e pastoral que deve haver dentro da Igreja, à atenção que ela deve dar à família, às vocações sacerdotais, aos jovens, à libertação humana e ao compromisso social.

Enfim, o documento possui lucidez, tem um universo conceptual coerente, põe na Evangelização e na Opção Preferencial pelos Pobres as tarefas centrais da Igreja, incita à superação do ritualismo e à ligação entre fé e vida e enfatiza a atenção que a Igreja deve dar ao jovem, à família e à criação de pastorais que atendam os setores necessitados de Evangelização. Pode-se dizer que O CCP faz *eco* ao Discurso Inaugural do papa João Paulo II, à conferência de Medellín e à Encíclica *Evangelii Nuntiandi* do papa Paulo VI.

1.4.1 Luzes Finais

É necessário que um ponto fique evidente: o CCP é resultado de uma conferência, da qual tomaram parte bispos, religiosos, leigos e agentes de pastoral; nela, de certa forma, toda a Igreja da AL se achava representada. Se o documento final tem as características que tem, elas não se devem ao fato de alguém, individualmente tê-las produzido, mas de terem sido coletivamente assumidas. Isto permite afirmar que o CCP, mais do que retrato de um estilo individual, é mostrador de um gênero discursivo, que, sem inibir a criatividade, tende a uma forma de organização e de conteúdo relativamente estabilizada.

Como os anteriores, o CCP apresenta características que se fazem sentir e que são decisivas para a análise. Uma delas é que o documento da Conferência estabelece uma relação dialógica extremamente complexa e plural, rejeitando ou

assumindo os discursos com que interage. Dialogando com os assim chamados liberalismo econômico, materialismo individualista e coletivista, regimes de força, pansexualismo pagão, cientificismo, determinismo, estatismo, secularismo, proselitismo, dentre outros, o documento recusa a todos, considerando-os como visões parcializadoras, quer seja do campo econômico, psicológico, humano ou outro. Classificando-os de “humanismos ateus”, *rejeita-os* como concepções consistentes e os descarta como proposta de modelo social ou econômico.

Por outro lado, ao dialogar com a Encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, com o DI, a H1 e a H2 de João Paulo II e com outros documentos religiosos que convergem com aqueles, o CCP vai *assumi-los* como ponto de referência para as suas análises. Este processo de reiteração fica evidente no diálogo que se trava entre o CCP e o DI. O primeiro é eco do segundo, ele apenas faz uma análise detalhada daquilo que se encontra mencionado no DI.

Outra é que, embora ofereça uma análise mais profunda dos fatos apenas esboçados pelo DI, o texto assume aquelas que são tidas como as verdades básicas sobre a Igreja, sobre Cristo e sobre o homem, confessando-se, pois, um texto ortodoxo, *parafrástico*. As verdades com que trabalha e que lhe dão o eixo de organização e reflexão são aquelas já dadas por documentos anteriores, que, por sua vez, foram buscá-las em documentos anteriores. Assim é que as crenças de que a missão fundamental da Igreja seja a evangelização, de que o trabalho dela deva estar voltado preferencialmente para os oprimidos, de que suas sejam a correta visão de libertação, de proposta de sociedade, de homem, de Cristo, de Igreja e de libertação, dentre outras, acabam por se impor como fios condutores da reflexão e como postulados básicos para que a mesma aconteça.

Outra, ainda, é que, embora não iniba a criatividade, dando fórmulas prontas, e incite o homem à criação dos meios para que a proposta chegue à prática, o documento estipula as leituras que devem ser feitas de certos fatos da doutrina cristã: Cristo, Igreja e homem. Assim, da mesma forma que o CCP se constitui numa paráfrase estendida, ele exige ser entendido parafrasticamente, condicionando uma leitura *única* e impedindo a dispersão doutrinal.

Uma outra, ainda, por fim, é a de que o CCP, assim como os três enunciados anteriores, estabelece uma relação interlocutiva *autoritária*, pelo fato de assumir que suas são as verdadeiras e únicas leituras possíveis de determinados fatos religiosos e pelo fato de as impor. Também, neste caso, vão ser usadas estratégias que visam mascarar a violência ocorrida na interlocução. Seja por usar termos ligados à afetividade e à relação familiar, apresentar análises aparentemente críticas de outras cosmovisões, mostrar-se um texto que incita à criatividade, ser um texto que reconhece as falhas da Igreja institucional, conclamar à participação, apresentar-se como um documento que só quer o bem do homem ou por outra razão qualquer, o processo interlocucional impositivo resulta amenizado; mas não superado.

O CCP, assim como os demais enunciados, rechaça certos discursos, assume outros, pretende ser único, aspirando, pois, à permanência, é e requer uma subjetividade parafrástica e estabelece uma interlocução autoritária.

Para uma aproximação mais sistemática à forma de organização do gênero discursivo religioso católico, objetivo deste trabalho, estes são os documentos que servem como *cópus*. Atente-se para o fato de que o CCP será observado de forma muito mais incisiva. Os demais serão trazidos para a discussão, levando em consideração a especificidade do tópico que estiver sendo estudado.

As afirmações feitas até aqui são intuitivas e não todas as que podem ser feitas. Cada uma delas terá que ser observada e confirmada (ou refutada, se for o caso) e outras poderão aparecer a partir das reflexões.

2 O CCP E A DIALOGIA

2.1 A LINGUAGEM COMO ATIVIDADE DIALÓGICA

Ziman (1979:115) diz que “muitas disciplinas se resumem, aparentemente, em produzir livros tirados de livros, interminavelmente”, com isso se referindo ao fato de uma porção do conhecimento se construir de outra já construída. Essa constatação leva o autor a enfatizar a importância das bibliotecas para a evolução do saber humano. É nesta dimensão que aquela constatação adquire importância.

A mesma percepção, de acordo com Faraco (1993), é tida por Bakhtin no que se refere aos aspectos que diferenciam as Ciências Humanas das Exatas. Enquanto estas se caracterizariam pela relação monológica, contemplativa, explicativa e necessária entre um sujeito e um objeto, as primeiras seriam caracterizadas por uma relação dialógica entre dois sujeitos, a sua atividade seria sempre compreensiva e a produção do conhecimento se daria mediada pela interveniência dos textos produzidos por outros sobre o mesmo objeto.

Embora a percepção de que o conhecimento se produz de forma mediada seja tida por Ziman e Bakhtin, na epistemologia bakhtiniana este saber tem suas conseqüências extremizadas. Nos postulados que o autor assume em seus estudos da linguagem, a idéia de que o outro é parte necessária para que o locutor se constitua é assumida radicalmente. Bakhtin (1993), à página 87, constrói uma imagem que ilustra a leitura radical que ele faz de tal percepção.

Se representarmos a *intenção*, isto é, a *orientação sobre o objeto* de discurso pela forma de um raio, então nós explicaremos o jogo inimitável de cores e luzes nas facetas da imagem que é construída por elas, devido à refração do ‘discurso-raio’ não no próprio objeto (como o jogo de imagem-tropo do discurso poético no sentido restrito, na ‘palavra isolada’), mas pela sua refração naquele meio de discursos alheios, de apreciações e de entonações através do qual passa o raio, dirigindo-se para o objeto. A atmosfera social do discurso que envolve o objeto faz brilhar as facetas de sua imagem (grifos do autor).

É transparente a crença de Bakhtin no fato de que a apresentação de determinado objeto não pode ser feita sem a presença, na voz do autor, das vozes de outros autores; de que a percepção de determinado objeto se faz na relação do homem com ele, mediada pelas percepções dos outros homens; enfim, de que o homem se constitui na medida em que, ouvindo a voz do outro, cria a sua própria e a dirige a outro alguém, respondente. Para Bakhtin,

todo o discurso existente não se contrapõe da mesma maneira ao seu objeto: entre o discurso e o objeto, entre ele e a personalidade do falante interpõe-se um meio flexível, freqüentemente difícil de ser penetrado, de discursos de outrem, de discursos “alheios”, sobre o mesmo objeto, sobre o mesmo tema. (...) Pois *todo* discurso concreto (enunciação) encontra aquele objeto para o qual está voltado sempre, por assim dizer, já desacreditado, contestado, avaliado, envolvido por sua névoa escura ou, pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele. O objeto está amarrado e penetrado por idéias gerais, por pontos de vista, por apreciações de outros e por entonações. Orientado para o seu objeto, o discurso penetra neste meio dialogicamente perturbado e tenso de discursos de outrem, de julgamentos e de entonações. Ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando com terceiros (1993:86) (grifo nosso).

A radicalidade dada por Bakhtin à idéia de que o *tu* que antecede o discurso seja um determinante discursivo é percebida por Roncari.

O locutor (...) é, a um certo grau, um respondente, porque ele não é o primeiro locutor, rompendo pela primeira vez o silêncio dum mundo de toda eternidade, e ele pressupõe não somente a existência do sistema da língua, o qual usa, mas também a existência dos enunciados anteriores - emanados dele mesmo ou de outro -, aos quais seu próprio enunciado se liga sob uma relação qualquer (ele se funda sobre eles, polemiza com eles), pura e simplesmente ele os supõe já conhecidos do ouvinte. Cada enunciado é **um elo na cadeia complexa de outros enunciados** (1988:40) (grifo do autor).

É evidente a crença bakhtiniana de que ninguém é um “Adão Mítico”. No discurso humano, histórico e concreto, isto não é possível. Toda aproximação a determinado objeto é ubiquamente plena de ressonância da voz do outro. Mas não é apenas na dimensão do outro de quem vem o discurso que Bakhtin capta a dialogicidade da linguagem. Como ela vem de alguém, dirige-se a alguém. Assim como nunca é a primeira fonte de produção, ela também é estilisticamente alterada, dependendo de fatores extradiscursivos ligados à pessoa do interlocutor a que o ato comunicativo se endereça. Para Bakhtin,

a dialogicidade interna do discurso não se esgota nisso. Nem apenas no objeto ela encontra o discurso alheio. *Todo* discurso é orientado para a resposta e ele não pode esquivar-se à influência profunda do discurso da resposta antecipada. O discurso vivo e corrente está determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, presente-a e baseia-se nela. Ao se construir no 'já-dito', o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado (1993:87) (grifo nosso).

Este postulado bakhtiniano é demonstrado por Tezza, o qual, estudando aquele pensador, é levado a concluir que

a relação permanente entre a minha palavra e a palavra do outro não é apenas uma instância abstrata dos enunciados; ela expressa também, e necessariamente, uma relação hierárquica e valorativa - a minha palavra, quer queira ou não, é uma opinião, um ponto de vista, uma tomada de posição, um reconhecimento qualitativo do outro. A minha palavra pode, num extremo, conceder um espaço extraordinário à palavra do outro (a veneração, o culto, o respeito, o medo... em que minha presença, minha visão de mundo, estará mais ou menos apagada, camuflada, oculta) e pode, num outro extremo, ignorar completamente o outro, voltar-lhe as costas, recusar sua presença; entre um e outro extremo desta escala, temos as milhares de nuances que estabelecem em cada enunciado a relação de força entre o eu e o outro, presentes não no terreno abstrato das "idéias", nem no terreno igualmente abstrato dos índices gramaticais ("eu", "tu", "ele"...) de um sistema neutro, mas no todo concreto do enunciado, substancialmente duplo, no vocabulário (e seu peso axiológico), na sintaxe, no horizonte extraverbal, nas informações presumidas e na presunção da resposta futura, em cada toque entonacional; em suma, todo enunciado vivo tem em si, na sua constituição mesma, a sombra imensa do outro - sem o outro, nada significa, é vazio de sentido (1988:55).

Ocorrências banais do cotidiano demonstram esta determinação do outro sobre o discurso do locutor. Uma pessoa qualquer dará uma composição léxico-estilístico-entonacional diferente a um enunciado que deva ser endereçado ao filho, ao cônjuge, ao pai, ao vizinho, ao padre, ou outro qualquer. Num caso, fará um pedido; noutra, emitirá uma ordem, e assim por diante. Isto significa dizer: o ouvinte a quem o discurso se dirige é tão constitutivo da forma que o mesmo irá tomar quanto o locutor de quem ele provém. Já no próprio ato enunciativo, o enunciado se ressentido da representação do interlocutor feita pelo locutor.

É a percepção de que nenhum enunciado vem ao mundo puro de vozes alheias e isento de determinações dadas pela figura do interlocutor a quem se dirige que leva Bakhtin a constituir um postulado epistemológico fundamental e básico para a sua cosmovisão: a linguagem é ubiquamente *dialogica*. Ninguém

fala para ninguém, nem fala algo que não tenha sido dito anteriormente, no sentido de que ninguém se aproxima de um referente qualquer que não seja mediado pelas aproximações já dadas por outros interlocutores. Isto significa dizer que, em termos de linguagem, tudo se passa como se fosse um grande diálogo. Esta idéia se encontra explicitamente colocada na obra **Marxismo e Filosofia da Linguagem** (1929), à página 123, onde é dito que “O diálogo, no sentido estrito do termo, não constitui, é claro, senão uma das formas, é verdade que das mais importantes, da interação verbal. Mas pode-se compreender a palavra ‘diálogo’ num sentido amplo, isto é, não apenas como a comunicação em voz alta, de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja”.

Para o autor, todo enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal. É resposta a enunciados que o antecederam e com que dialoga e uma enunciação voltada para o outro a quem pede uma resposta. Aquele que se apossa de certas estratégias discursivas e de um discurso o faz a partir de alguém anterior que o constitui e de alguém posterior que condiciona o seu dizer. Seja por absorver um discurso ou por dirigi-lo a alguém, o interlocutor é tão constitutivo do discurso quanto o locutor. Entrar na corrente da linguagem é entrar na corrente do diálogo que a língua vivifica, fazendo do locutor um respondente e um proponente que chama à conversão. Entendido isto, tem-se claro um dos sustentáculos da epistemologia de Bakhtin: a linguagem é ubiquamente atividade dialógica.

Uma colocação se faz necessária. O princípio da dialogia tem sido aplicado aos textos, como uma categoria formal e descritiva. Age-se como se bastasse efetuar uma verificação dos diálogos efetuados entre os textos e classificá-los. Para Faraco, o dialogismo é, mais do que isso, uma *filosofia antropológica*; uma visão de como o homem se constitui; uma palavra forte sobre o processo de constituição da cosmovisão individual do homem¹¹. Vai de encontro à possibilidade de tal pleito, a afirmação abaixo, feita pelo próprio Bakhtin.

¹¹ Idéia desenvolvida na semana comemorativa dos 100 anos de Bakhtin, realizada na Universidade Federal do Paraná, de 21 a 25 de agosto de 1995 (texto inédito).

O objetivo da assimilação da palavra de outrem adquire um sentido ainda mais profundo e mais importante no processo de *formação ideológica* do homem, no sentido exato do termo. Aqui, a palavra de outrem se apresenta não mais na qualidade de informações, indicações, regras, modelos, etc., - ela procura definir as próprias bases de nossa atitude ideológica em relação ao mundo e de nosso comportamento (1993:142) (grifo nosso).

2.2 O CCP E O SEU TU ANTERIOR DIVERGENTE

A partir do exposto acima, vê-se que a relação dialógica estabelecida pelos discursos se dá em duas direções: na direção dos que os antecederam na chegada ao objeto e dos que os sucederão. O diálogo entabulado pelo CCP com aquelas manifestações discursivas que iluminaram o objeto antes de si é extremamente complexa, variada e multidirecional. Dar-se-á atenção às mais fundamentais, que se ligam aos sustentáculos de sua reflexão argumentativa. Esta seção busca verificar, especificamente, como o CCP dialoga com os discursos que o antecederam na chegada ao objeto e que o fizeram antagonicamente.

2.2.1 O CCP e as Diferentes Cristologias

O CCP demonstra a existência de três concepções de Cristo: ele pode ser visto como profeta, subversivo ou filho de Deus, em dependendo da cristologia que o analise. No primeiro caso, em que é concebido como um profeta, ele é apenas um anunciador do reino de Deus, mas não o seu verdadeiro filho, não se constituindo no conteúdo e objeto de sua mensagem evangélica. Nesta forma de concepção, a divindade de Cristo é silenciada; ele passa a ser outro dentre tantos, que anunciam a existência do reino de Deus.

No segundo, em que é visto como um subversivo, Cristo é mostrado como alguém com compromissos políticos, que se posicionou contra a dominação romana e contra os poderes, estando implicado na luta de classes. Esta concepção o apresenta dividido, optando por um segmento social em detrimento de outro. Sua mensagem não se endereçaria a todos; haveria os escolhidos pelos quais lutar e aos quais libertar e aqueles para quem não haveria outra opção senão a do

desaparecimento. Cala-se, nesta visão, a missão redentora e a universalidade da mensagem de reconciliação de Cristo. Tal tipo de interpretação, assim como a primeira, reifica Cristo, parcializando-o. O CCP afirma, no parágrafo 178, que não se pode “desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História”.

Descartadas estas duas interpretações, o CCP apresenta a que diz ser a verdadeira: “**Cristo** (grifo do autor), nossa esperança, está no meio de nós, como *enviado do Pai* (grifo nosso), animando com seu Espírito a Igreja e oferecendo sua palavra e sua vida ao homem de hoje, para levá-lo à sua libertação integral” (CCP-166)¹². A verdade consistiria, pois, em Cristo não ser nem um mero profeta, nem alguém comprometido politicamente com a luta de classes, mas *filho de Deus*, conteúdo e objeto da mensagem evangélica.

Vê-se, pois, a recusa do CCP às formas de concepção de Cristo que não reiteram a sua maneira de vê-lo. Ao recusar que Cristo seja um profeta, o CCP recusa o judaísmo, bem como as ocorrências religiosas que não o reconhecem como filho de Deus; ao recusar a idéia de que ele tenha se comprometido com um certo segmento social e até pelo fato de se referir explicitamente à luta de classes, há a recusa de leituras de Cristo provenientes da cosmovisão marxista. Estes são os dois interlocutores do CCP com relação a cristologias: o marxismo e o judaísmo. Eles são recusados como concepções aceitáveis e são usados como parâmetro de confrontação e pano de fundo para a apresentação daquela que seria a verdade sobre Cristo: ele seria filho de Deus e universal.

2.2.2 O CCP e as Diferentes Concepções de Igreja

Como com relação a Cristo, o documento afirma que existam diferentes concepções do que é igreja e de qual é a sua tarefa. Ele sistematiza três, denominando-as igreja popular, institucional e comunidade eclesial.

¹² Quando a indicação de alguma citação for feita desta forma, ela estará se referindo aos parágrafos, que no CCP se encontram numerados, de onde foi retirado o trecho citado.

A primeira, igreja popular, caracteriza-se por encarnar-se nos meios populares, utilizar-se das manifestações culturais desses meios em suas cerimônias, compartilhar com o povo dos seus problemas e fazer do compromisso com a mudança social para o benefício dos oprimidos sua tarefa central e razão de ser. Ela nasce do povo, vive dele e por ele, sendo sua natureza a secularização do reino de Deus¹³. É uma boa igreja, na medida em que conduz à superação das estruturas injustas da sociedade humana. Seu caráter é explicitamente sociológico e sua finalidade é a libertação sócio-econômica.

Para o CCP (263), a igreja popular se origina no homem e nega a “verdade fundamental que ensina que a Igreja sempre nasce de uma primeira iniciativa que ‘vem do alto’, isto é, do Espírito que a suscita e do Senhor que a convoca”. Para ele, esta forma de leitura é decorrente da que vê Cristo comprometido politicamente com uma classe social, sendo ela, a exemplo dele, a executora de uma práxis que coincidiria com a do mestre. O documento afirma que esta interpretação é inadequada, pois concebe a Cristo, a si própria, ao homem e à libertação sob um ângulo de visão que restringe tudo ao econômico, o que produz uma forma parcial de ver a realidade e terreniza algo que é transcendental.

A segunda concepção, de igreja como instituição oficial, é produzida a partir do confronto com aquela popular, engajada conjunturalmente, e que, contrariamente a esta, seria alienante, um meio de manipulação a serviço da classe detentora do poder numa sociedade. Neste caso, ela coincide com a estrutura hierárquica oficial, sendo ela o seu limite. Antes de ser uma instituição que contribua para superar as estruturas injustas que se observam, ela seria um elemento reforçador das mesmas, através da pregação de mensagens alienantes, desencarnadas de vivência prática e alheias ao contexto concreto circundante.

Enquanto a igreja popular estaria, num extremo, preocupada com o terreno e destituída de transcendência, a institucional, no outro, estaria voltada para o

¹³ De acordo com o CCP, parágrafo 435, “o secularismo separa e opõe o homem com relação a Deus; concebe a construção da história como reponsabilidade exclusiva do homem, considerado em sua imanência. Trata-se de uma concepção do mundo segundo a qual este último se explica por si mesmo, não sendo necessário recorrer a Deus”.

estritamente espiritual, alheia ao secular e historicamente concreto. Ambas constituiriam extremos e trabalhariam com conceitos parciais e reificadores.

Embora admita que “certas tendências religiosas alienantes em alguns movimentos religiosos que apartam o homem de seu compromisso para com o próximo” tenham existido (CCP-1108) e que a Igreja tenha sofrido certos desfalecimentos devido a ligações com as elites civis, o texto recusa a idéia de que igreja seja apenas a instituição e apresenta a sua concepção. Ela, mais do que uma instituição de caráter ântropo-sociológico ou teológico-doutrinal, seria uma comunidade que, reunida em torno de um mesmo conjunto de crenças, procura conciliar fé e vida, fazendo que o discurso se transforme em prática cotidiana.

Para o texto “A Igreja (grifo do autor), mistério de comunhão, povo de Deus a serviço dos homens, continua sendo evangelizada através dos tempos e levando a todos a Boa Nova” (CCP-167). Desta afirmação, deduz-se o caráter de *comunidade eclesial* de fé que ele estabelece para o que seja igreja - reiterado pelo parágrafo 250, que afirma que “O Povo de Deus aparece assim como o seu templo vivo, morada de sua presença entre os homens. Nele, nós cristãos somos pedras vivas.” - e a defesa de que a sua tarefa seja a evangelização, que vincula fé e vida, contrariamente à igreja popular que coloca no terreno o seu centro de interesse. Referindo-se a esta última, o documento afirma que “(...) sem uma radical comunhão com Deus em Jesus Cristo, qualquer outra forma de comunhão puramente humana acaba se tornando incapaz de sustentar-se e termina fatalmente voltando-se contra o próprio homem” (CCP-273).

Recusando a concepção popular de igreja, o texto rejeita o marxismo, ideologia que sustenta este postulado; recusando a concepção institucional, recusa uma vertente do marxismo, a do materialismo mecanicista, que divide as instituições sociais em Aparelhos Ideológicos e Repressivos de Estado; a igreja pertenceria aos primeiros (ALTHUSSER, in: SAVIANI, 1989).

Como com relação às cristologias, no que diz respeito às concepções de igreja, o documento rejeita as que são dissonantes com as suas. Recusando-as, o texto rejeita visões marxistas de igreja e apresenta a sua como adequada.

2.2.3 O CCP e as Diferentes Concepções de Homem

Também com relação ao homem, o CCP organiza as diferentes concepções que existem e dialoga com elas. São seis as concepções sistematizadas.

A primeira delas, a assim chamada “visão determinista”, caracterizar-se-ia por uma espécie de religiosidade primitiva, na qual o homem se julga “prisioneiro de formas mágicas de ver o mundo e atuar sobre ele. O homem não é dono de si, mas vítima de forças ocultas” (CCP-308). Esta forma de concepção destitui o homem do seu poder de decidir por si só e de construir a história e o conduz à acomodação, a uma visão fatalista de mundo. Ao homem, não resta outra coisa senão “colaborar com essas forças ou aniquilar-se diante delas” (Idem). Exemplifica esta crença, o ideário que domina toda a produção literária do movimento realista, para o qual o homem é produto de causas naturais e culturais, não tendo controle sobre si mesmo, sendo destituído de livre arbítrio e impotente frente à “história” ou às forças naturais. O documento chama a atenção para uma variante desta forma de visão: o tipo “fatalista social”. Ela se apóia na idéia de que os homens não são iguais, de que existem aqueles superiores, e isto devido à natureza. Assim como no caso anterior, o homem está condicionado por fatores estranhos, sobre os quais não tem poder e aos quais resta se submeter.

Este tipo de mentalidade é recusado, pois “ignorando a autonomia própria da natureza e da história, continua crendo que tudo o que acontece é determinado e imposto por Deus” (CCP-308) e, no segundo, “articula nas relações humanas muitas discriminações e marginalizações incompatíveis com a dignidade do homem. Mais do que na teoria, essa falta de respeito à pessoa se manifesta em expressões e atitudes daqueles que se julgam superiores aos outros” (CCP-309).

Ao dialogar com a visão determinista-fatalista de homem, o texto dialoga com todas as manifestações religioso-culturais que a tomam como parâmetro de análise, mesmo sem o saber, recusando-as: a feitiçaria, a astrologia, o espiritismo, o budismo, o horóscopo, certos setores da igreja tradicional, dentre outras.

A segunda, nominada “visão psicologista”, reduziria o homem a um conjunto de processos psicológicos. Ele seria o resultado do psiquismo que o

constitui, coincidindo com ele e sendo determinado por ele. Aqui, “a pessoa se apresenta como vítima do instinto fundamental erótico ou como um simples mecanismo de resposta a estímulos, carente de liberdade”(CCP-310).

Pode-se dividir esta crença em duas: uma que atribui as atitudes e reações do homem ao seu instinto sexo-sensual; outra que faz do homem produto do meio em que vive; ele é o conjunto de comportamentos que foi “ensinado” a ter. Tanto numa, quanto na outra, embora seja admitida a presença da história (o homem seria resultado dela), impera uma visão do tipo fatalista, como na “determinista”, onde o homem é percebido privado de autodeterminação e de impossibilidade de gerir sua existência. No primeiro caso, qualquer manifestação humana que não redunde em comportamento sexual (a arte, a religião, a educação formal) é vista como tentativa de evasão àquela determinação de caráter puramente sensual, uma sublimação; no segundo não há fuga: o homem é o que a sua história o levou a ser, frente à qual ele não tem poder decisório. Nos dois casos, nega-se o livre arbítrio, nega-se ao homem a possibilidade de construir sua existência.

Ao recusar essas concepções, uma por reduzir tudo ao sexual e a outra por conceber o homem como produto de uma soma de experiências, e a ambas por entenderem-no impotente, são recusados pelo CCP o freudismo e a psicanálise e as múltiplas correntes do behaviorismo, sempre de cunho mecanicista.

A terceira, chamada “visão economicista”, dividida em três tipos, tem como princípio básico a crença de que o homem se reduz ao econômico. Para ela, o ter é o propulsor social e a partir dessa crença se constróem as propostas de sociedade e o tratamento que se dá ao homem. As três formas de visão economicista são denominadas “consumista”, “individualista” e “coletivista”.

A forma consumista percebe o homem como “instrumento de produção e objeto de consumo. Tudo se fabrica e se vende em nome dos valores do ter, do poder e do prazer” (CCP-311). Vendo o homem como uma peça a ser colocada na engrenagem da produção, este ideário o reduz à perspectiva da mão-de-obra. Fazendo-o crer que sua importância deriva da quantidade de coisas que possui, transforma-o num ser que tem por finalidade consumir os bens produzidos pela

sociedade industrial. Nos dois casos, o homem é reduzido à condição de objeto: ele não é sujeito no meio produtivo e não é sujeito no meio consumidor. Fabrica-se, para perpetuar esse sistema, a idéia de que a melhor proposta de sociedade é a capitalista e de que a felicidade deriva da quantidade de bens que se possui.

A concepção individualista de homem, proveniente do ideário economicista-liberal, reduz “a dignidade da pessoa à eficácia econômica e à liberdade individual” (CCP-312). Nela, o homem tem liberdade para empreender a atividade que quiser e deve fazê-lo individualmente. Será competente aquele que conseguir fazê-lo; e incompetente o que não conseguir. E ser competente ou não depende da demonstração da “capacidade” de competir e vencer num mercado organizado de forma desumana. Aqui, o ter se superpõe ao ser. A quantidade de capital acumulado é o índice de valor do homem. Este ideário “cega-se para as exigências da justiça social e coloca-se a serviço do imperialismo internacional do dinheiro, a que se associam muitos governos esquecidos de suas obrigações em relação ao bem comum” (Idem).

O conceito coletivista de homem provém da cosmovisão marxista. Oposta às injustiças sociais geradas pelo liberalismo, ela propõe um modelo social que constitui um estado forte, a quem cabe controlar o processo produtivo e colocá-lo à disposição eqüitativa da sociedade. O homem “não é originariamente sua consciência, mas constituído por sua existência social (...), ele recebe suas normas de comportamento daqueles que são responsáveis pela mudança das estruturas sócio-econômicas” (CCP-313), ficando despojado, pois, de sua liberdade e sendo reduzido ao econômico, como nos casos anteriores.

Recusando a todas as três - uma, por sacralizar o ter, outra, por tornar o homem individualista, e a outra, por privá-lo de liberdade individual -, por reduzirem a realidade ao econômico, o texto nega a sociedade de consumo, as propostas do liberalismo econômico e do materialismo coletivista.

A quarta, denominada “visão estatista”, tem sua base na teoria da Segurança Nacional. Criando no povo as falsas expectativas de uma guerra sempre iminente, da ameaça perpétua do comunismo, da ingerência externa sobre

as questões nacionais e dos perigos da aculturação dos povos, os governos dos países que a adotam, sempre autoritários, reduzem o homem ao seu papel em favor de uma pátria abstrata, que ele nunca sabe o que é, e lhe tiram toda a liberdade individual e direitos, que lhe são inerentes. Ele é reduzido a um elemento a mais a ser treinado para defender seu país, se necessário. O homem é visto pelo prisma da força bélica e resulta militarizado. Seu dever é o da defesa da pátria. Seu valor, o patriotismo e a sua demonstração cívica. Nesta forma de concepção de homem, “o desenvolvimento econômico e o potencial bélico se sobrepõem às necessidades das massas abandonadas (...) e, em nome da segurança nacional, institucionaliza-se a insegurança dos indivíduos” (CCP-314). Recusando tal forma de conceber o homem, um nacionalista exacerbado e alienado, o documento rejeita toda e qualquer forma de militarização da sociedade, de ufanismo, de regime totalitário, autoritário e de força.

A quinta concepção, “visão científicista”, fundamenta-se na idéia de que só tem valor de verdade, sendo, pois, defensável, algo que possa ser demonstrado pela ciência. “O próprio homem é reduzido à sua visão científica” (CCP-315). Assim, o que for demonstrável com relação a ele, permitindo a duplicidade do experimento se considera; o que não o for, permanecendo especulação ou dogma, é descartado. O ser humano é, então, a soma daqueles conhecimentos que a ciência vai produzindo ao longo do seu desenvolvimento; ele fica reduzido a um conjunto positivo de experiências reiteráveis. O que se produz é uma reificação e parcialização de algo que, enquanto todo sintético, seria mais do que sua manifestação sensível. Em nome da ciência, “justifica-se tudo, até o que constitui uma afronta à dignidade humana. Simultaneamente, submetem-se as comunidades nacionais às decisões de um novo poder, a tecnocracia” (Idem).

Chame-se a atenção para o fato de que o CCP não recusa a ciência ou o conhecimento produzido por ela, mas a redução que, em seu nome, faz-se da realidade, algumas vezes. Ao recusar a redução do homem a um conjunto de princípios científicos, o documento recusa científicizações da realidade, dada por exacerbações positivas, do tipo formal-racional, que só reconhecem como

verdade aquilo que pode ser percebido enquanto princípio comportamental, reiterável via experimentação.

A sexta concepção, a do CCP, pode ser chamada de transcendental. Para ela, o homem tem uma dimensão terrena, concreta e histórica e uma dimensão espiritual, que transcende ao material. “**O Homem** (grifo do autor), por sua dignidade de imagem de Deus, merece nosso compromisso em favor de sua libertação e realização total em Cristo Jesus. Só em Cristo se revela a verdadeira grandeza e só nele é que se conhece, em plenitude, a realidade mais profunda do homem” (CCP-169), realidade dada pelo fato de o homem, por ser formado de carne e espírito, estar voltado para Deus, sendo ele o seu objetivo fundamental, bem como seu ponto definitivo de análise. Mais do que um feixe de noções de caráter econômico, científico, psicológico, ou outro qualquer, o homem, é naturalmente, um ser transcendental, que tem uma natureza divina, que “por mais insignificante que pareça, tem em si a nobreza inviolável que ele próprio e os demais devem respeitar e fazer respeitar, incondicionalmente” (CCP-317).

Recusando as primeiras cinco concepções, por julgá-las “enfoques sobre o homem, que deformam aspectos de sua visão integral ou a ela se fecham” (CCP-307), o texto diz que só a fé em Cristo “permite obter uma visão integral do homem que, por sua vez, ilumina e completa a imagem concebida pela filosofia e as contribuições das outras ciências humanas, a respeito do ser do homem e de sua realização histórica” (CCP-305). Pode-se, pois, afirmar a crença do texto de que essas outras visões sejam reificadoras e merecedoras de complementação, dada pela dimensão transcendental, divina e espiritual do homem, que é criado à *imagem de Deus* e nele se explicita, pois é seu filho e, daí, sua grandiosidade.

2.2.4 O CCP e as Diferentes Concepções de Libertação

Na sua exposição, o documento menciona, dando características, duas concepções de libertação: uma, que se pode chamar de parcial, por oposição à assumida, que é a *integral*. A concepção parcial de libertação acredita que o homem está liberto, na medida em que, economicamente, tenha obtido sua

independência. Ela se vincula estreitamente à que vê Cristo como subversivo, à Igreja como popular e ao homem como ser coletivo. Ela é de origem marxista, portanto. Para ela, a libertação se reduz ao econômico, uma vez que, superada a dependência financeira, as demais formas de opressão e marginalidade resultam, pela condição que se tem de se sobrepor a elas, também resolvidas.

A forma parcial de entender a libertação é recusada pelo texto. Para ele, a verdadeira libertação só se realiza na consecução de uma liberdade que se dá em três planos inseparáveis. O primeiro, na relação do homem com o mundo como senhor - neste nível, “o homem consegue a sua liberdade inicial de submeter este mundo à sua vontade, através do trabalho e da sabedoria” (CCP-323) -; o segundo, na relação do homem com as pessoas como irmão - neste nível, “o homem verdadeiramente livre não se deixa enclausurar nos valores do mundo, particularmente, nos bens materiais” e vai mais além “até o plano das relações pessoais onde se encontra consigo e com os demais” (CCP-324) -; o terceiro, na relação do homem com Deus como filho - neste nível, obtém-se a verdadeira e autêntica libertação, que não seria possível, “se não estivéssemos autenticamente libertados para realizar-nos no plano transcendente” (CCP-325). Apenas nesta dimensão trinitária, a verdadeira libertação, a liberdade integral aconteceria.

No parágrafo 329, o documento afirma que a liberdade não se reduz “nem ao verticalismo da união espiritual com Deus desencarnada, nem ao simples personalismo existencial feito de laços entre indivíduos ou pequenos grupos, nem **muito menos** (grifo nosso) ao horizontalismo sócio-político”. Esta passagem faz ver a não aceitação por parte do CCP de que se possa alcançar a liberdade via independência somente terrena ou espiritual; é na dupla dimensão do homem que ela será atingida. Ele descarta, com isso, aquelas visões de libertação reduzidas ao econômico, político ou outro campo qualquer, como também aquelas reduzidas ao puramente transcendental, alheio ao contexto concreto e histórico circundante. É na composição das duas que a libertação integral ocorre.

Através de um trabalho de síntese, o texto busca mostrar qual é a melhor leitura para libertação: não aquela dada por leituras ideologizadas do Evangelho,

nem aquela dada por atitudes contemplativas, mas, sim, aquela que vincula fé e vida; que transforma o Evangelho em compromisso social, que faz ponte entre discurso e práxis, levando à contribuição para a superação das estruturas injustas, sem apartar-se do plano transcendental inerente ao homem.

Várias vezes, o texto alerta para a ligação que deve haver entre o que Evangelho diz e a vida que se deve ter a partir dele. O Evangelho pressupõe vivência e vice-versa. O documento defende a idéia de que “a Igreja não necessita recorrer a sistemas ou ideologias para amar e defender a libertação do homem e colaborar com ela: no centro da mensagem de que é depositária e pregoeira, encontra inspiração para atuar em prol da fraternidade, da justiça e da paz” (CCP-355), não aceitando, pois, leituras outras que não aquelas que vejam a libertação pelo prisma das verdades a respeito de Cristo, do homem e da Igreja.

Enfim, recusa-se a idéia de que a liberdade coincida com a libertação frente a fatos apenas de ordem terrena e se defende a crença de que a libertação se dá num plano terreno e espiritual; ainda, que a busca da libertação não carece de recursos a ideologias. A luta pela liberdade devida ao homem está expressa e é requerida da vivência não alienada daquele que pertence à comunidade eclesial cristã, que deve transformar o discurso cristão em prática cotidiana.

Construída esta forma de ver a libertação, o texto recusa a idéia de que uma CEB se volte apenas para objetivos terrenos; ao seu lado, devem estar metas de domínio doutrinal e de conscientização da natureza divina do homem. Este raciocínio vale também para as pastorais, cujo caráter doutrinal é enfatizado.

Recusando a visão “parcial” de libertação, o CCP rejeita a concepção marxista de liberdade, que, no caso, é a sua grande interlocutora, senão a única.

2.2.5 O CCP e as Concepções de Política

O documento se reporta a dois conceitos de política. O primeiro se refere ao sentido mais amplo da atividade e do compromisso político, cuja finalidade é o *bem comum*, e busca conciliar a igualdade entre as pessoas com a sua liberdade, a autoridade e o poder público com a autodeterminação legítima e participativa

das pessoas e grupos, “a soberania nacional com a convivência e a solidariedade” (CCP-521). Esta concepção ontológica do fazer político, como o que tem o objetivo maior de oferecer ao povo os mecanismos necessários para que suas aspirações sejam atendidas, “interessa à Igreja e, portanto, a seus pastores, ministros da unidade. É uma forma de dar culto ao único Deus, dessacralizando e ao mesmo tempo consagrando o mundo a Ele” (Idem). A concepção da política como uma atividade social que se volta para o bem comum provém de Aristóteles e essa forma de entendê-la é assumida pelo documento.

O segundo se refere à atividade político-partidária, que busca concretizar a concepção maior que a domina. Esta concretização se faz através de grupos de cidadãos que se propõem conseguir e exercer o poder público. Esta forma de conceber política é aceita pelo texto, pois é através de um cargo público que se tem os meios para a realização da tarefa maior: a humanização do ser humano. Desde que a atividade político-partidária seja desenvolvida sob a luz da doutrina social da igreja, que ensina que sobre toda a propriedade pesa uma hipoteca social em favor do homem, o CCP não impõe a este tipo de instituição humana.

Ele alerta, porém, para o fato de que, às vezes, um cargo público é sinônimo de *status*, é motivo para a dominação e a manipulação de setores da população, é causa de cerceamento de liberdades e direitos individuais. Afirmando que “quando uma ideologia apela para a violência, reconhece com isso sua própria insuficiência e debilidade” (CCP-532), repudia qualquer forma de exercício de poder público que não ponha a coletividade e a sua valorização acima de tudo. Ele rejeita fortemente a reificação e a absolutização do poder, que impedem o exercício da cidadania e a superação da degradação do ser humano.

Poder-se-ia tirar uma terceira forma de ver política: um tipo de instituição social, que permite àquele que o representa gozar de privilégios oriundos de cargos que recebeu para exercer em nome de um grupo social. É a esta forma de ação que o texto rejeita, repudiando a absolutização do poder e a manipulação que é exercida em nome dele. Repudiando esta forma de entender o poder público, o documento repudia os setores políticos conservadores que buscam

manter estruturas que degradam o homem; aceitando as duas primeiras, ele assume a concepção aristotélica de política e os partidos que a levam à prática em nome da comunidade que os nomeou, trabalhando pelo seu bem estar. Para que se possa, neste caso, nominar os interlocutores do documento, há que se efetuar uma análise da situação conjuntural de cada contexto social.

Atente-se para o fato de o CCP ter preferido buscar em Aristóteles o conceito de política, embora ele fosse bastante próximo à forma marxista de compreender tal instituição e atividade. Porém, incorporá-lo do marxismo seria fazer concessões ao adversário. O silêncio, aí, é extremamente significativo.

Por fim, vale a pena ressaltar o dizer do parágrafo 515: “A Igreja sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana”. Pela defesa que faz de a Igreja e a política terem vínculos profundos e por defender que ela tenha que evangelizar a totalidade da sociedade humana, fica evidente o argumento de que a comunidade eclesial não pode estar alienada de qualquer atividade humana e não pode separar o seu fazer de outros fazeres; enfim, a sua tarefa deve estar comprometida com a humanização das estruturas.

2.2.6 O CCP e as Diferentes Concepções da Tarefa da Igreja

De certa forma, as respostas à questão da tarefa da Igreja já foram dadas, implicitamente, no item 2.2.2, que trata das diferentes concepções de Igreja. A popular, nascida do povo, compromete-se com os problemas dele e encerra-se neles. Sua tarefa é a resolução dos problemas sociais das camadas populares, seu objetivo, a superação das estruturas injustas e sua natureza, uma antropologia que vê o homem desespirtualizado. Assim, a libertação humana teria um cunho só sócio-econômico. O seu defeito seria a destranscendentalização do homem, concebido como um ser puramente terreno.

A igreja institucional é aquela organizada estruturalmente ao redor de uma determinada hierarquia e que tem (ou teria) laços fortes de identificação com os poderes constituídos. A sua tarefa, por ter uma visão fatalista do social,

entendendo ser a vontade de Deus a causa das situações humanas, está voltada para a manutenção das estruturas tais como se encontram, colaborando, assim, para impedir a libertação e permitir a dominação. Cooperar, ainda, na tarefa da alienação, ao incorporar aquele que é o discurso hegemônico da sociedade, donde sua mensagem resulta ideologizada pela cosmovisão burguesa.

Estas duas leituras são recusadas. Uma, por limitar suas concepções ao terreno e a outra, por limitá-las ao espiritual. Para o texto, a verdadeira tarefa da Igreja não é o trabalho calcado no “horizontalismo sócio-político”, ou “no verticalismo espiritual desencarnado” (CCP-329), mas, sim, aquele calcado na *evangelização*, na conscientização da originalidade da mensagem cristã, na percepção de que Cristo é para todos e de que o Evangelho é um discurso enraizado culturalmente, que exige ligação entre fé e vida, entre discurso e práxis.

Afirmando que “a Igreja tem conquistado a consciência cada vez mais clara e profunda de que a evangelização é sua missão fundamental” (CCP-85), que “Nossa missão de levar Deus até aos homens e os homens até Deus implica também em construirmos no meio deles uma sociedade mais fraterna” (CCP-90), que “A evangelização dará prioridade à proclamação da Boa Nova” (CCP-150) e que “A Igreja, peregrina enquanto instituição, (...) está decidida a continuar a sua atuação evangelizadora a fim de permanecer fiel à sua missão” (CCP-209), o documento mostra a sua concepção de que a tarefa da Igreja seja a difusão do Evangelho e o entendimento de que ele não está apartado da prática cotidiana.

Recusando as duas primeiras concepções da tarefa da Igreja, a libertação sócio-econômica e a espiritualidade desencarnada, o texto recusa o marxismo e os setores conservadores da igreja tradicional e, através de um trabalho de composição, aproveita o que as duas dizem. Resulta dessa conjunção a sua forma de ver o trabalho da Igreja: a libertação das opressões sob a ótica do Evangelho.

2.2.7 O CCP e as Outras Concepções de Sociedade

O diálogo travado pelo texto com as diferentes ideologias presentes na AL leva o CCP à sistematização de três propostas de modelos sociais: uma calcado

no liberalismo capitalista, a outra, pautada no coletivismo marxista, e a última, enformada pela doutrina da Segurança Nacional.

A proposta do capitalismo liberal está calcada no lucro; este é o seu motor propulsor. Defendendo a livre concorrência entre os detentores dos meios de produção (o que nem sempre ocorre; vejam-se os monopólios, os oligopólios, os trustes e outros) como lei suprema da economia e a apropriação individual dos setores produtivos como direito absoluto, esse modelo sempre tem conduzido à opressão e à degradação do ser humano, através da exacerbação do ter que acaba ocasionando naqueles que possuem o capital em suas mãos.

O CCP reconhece a “força que (este modelo) infunde à capacidade criadora da liberdade humana e que foi o propulsor do progresso” (CCP-542), no entanto chama a atenção para o fato de que o sistema produz “uma idolatria da riqueza em sua forma individual”, não impõe “limites à propriedade nem obrigações correspondentes” e causa “contrastes escandalosos e uma situação de dependência e opressão, tanto a nível nacional quanto no internacional” (Idem).

Pelo fato de produzir uma reificação do ter, não contribuir para humanizar o homem e tomar como critérios para a valorização dele a sua “capacidade” de iniciativa individual, esta forma de proposta de sociedade é rejeitada pelo texto, ficando rejeitadas, conseqüentemente, quaisquer propostas de cunho liberal.

A proposta do materialismo coletivista, contrariamente à anterior, por perceber os problemas sociais gerados pelo liberalismo econômico, contrapõe-se a ele e, defendendo o acesso coletivo aos bens produzidos, defende a tarefa social do poder público de dar a todos o que é produzido coletivamente. Franquear-se-ia o acesso à educação, à saúde, à segurança e outros, gratuitamente, cabendo ao Estado fazê-lo. Teoricamente, esta proposta propicia uma distribuição equitativa dos bens e impede a degradação do homem. Seu motor é a luta de classes, seu objetivo, a sociedade sem classes, alcançada por uma ditadura proletária, que, por fim, estabelece a ditadura do partido.

O CCP reconhece que o coletivismo teve o aspecto positivo de “nascer de uma crítica ao fetichismo do comércio e ao desconhecimento do valor humano do

trabalho”, mas afirma que “ele conduz igualmente a uma idolatria da riqueza, mas em sua forma coletiva”, que “seus pressupostos são materialistas” e que “não conseguiu ir à raiz do problema da idolatria da riqueza que consiste na recusa ao Deus de amor e de justiça, único Deus adorável” (CCP-543).

Afirmando que “todas as suas experiências históricas concretas, como sistema de governo, se realizaram dentro de quadros de regimes totalitários fechados a toda possibilidade de crítica e retificação” (CCP-544), que “seria ilusório e perigoso aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia, entrar na prática da luta de classes e de sua interpretação marxista, deixando de perceber o tipo de sociedade violenta a que conduz tal processo” (Idem) e que “suas conseqüências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé nas ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã” (CCP-545), o CCP recusa essa proposta de sociedade, rejeitando o ideário marxista.

A doutrina da Segurança Nacional se fundamenta nas crenças que um país deve ser soberano em suas decisões, o progresso deve se dar de forma ordenada, o homem é um ser de amor à pátria, o país deve estar sempre preparado para uma guerra possível e a ingerência de interesses estrangeiros é uma ameaça constante. Estas idéias ocasionam a militarização da sociedade, o temor ao comunismo e o ufanismo nacionalista. Quase sempre, essa ideologia se vincula “a um modelo econômico-político de práticas elitistas e verticalistas que suprime a participação do povo nas decisões políticas” (CCP-547), desenvolvendo a repressão, o impedimento das liberdades individuais e a transgressão dos direitos humanos.

Embora reconheça que uma convivência fraterna necessite de um sistema de segurança equilibrado, para que ocorra o respeito a uma ordem social justa, “que permita a todos cumprir sua missão com relação ao bem comum” (CCP-548), o texto afirma que essa ideologia, se absolutizada, não se harmoniza com a visão cristã de homem, até porque impõe “a tutela do povo às elites do poder, militares e políticas, e conduz a uma acentuada desigualdade de participação nos resultados do desenvolvimento” (Idem). Recusado este modelo, recusa-se

qualquer forma de regime totalitário, de militarização da sociedade e transgressão aos direitos humanos.

Após demonstrar o que são, seus problemas e conseqüências, o CCP rejeita as propostas de sociedade acima e apresenta a sua. Nela, o recurso à violência, aos jogos de poder e aos sistemas políticos é negado. Ela se calca na fraternidade e no respeito entre os homens, na garantia de suas liberdades e direitos individuais; enfim, concebe-os como “Imagem de Deus”, cuja nobreza inviolável, que lhes é intrínseca, deve ser respeitada. O modelo social produzido por esta visão, que se poderia chamar de *sociedade cristã*, pauta-se na aceitação das verdades construídas pelo documento com relação a Cristo, “filho de Deus”; ao homem, “Imagem de Deus”; à Igreja, “comunidade eclesial”; à libertação, “integral”; à política, “arte de objetivar o bem comum”; à tarefa da igreja, “evangelizar, estabelecendo uma ponte entre a fé e a vida”, dentre outras.

Enfim, apenas uma sociedade construída sobre o conhecimento da verdade acerca do ser humano, ser transcendental, pode ser uma nova civilização, justa e fraterna. Assim, “os valores originais da antropologia cristã” (CCP-552) contribuem para a “elaboração de projetos históricos conformes às necessidades de cada momento e de cada cultura” (CCP-553), humanizando o homem e oferecendo uma proposta cabal para o seu estado de miserabilidade.

2.2.8 O CCP e as Concepções de Opção Preferencial pelos Pobres

A opção de um trabalho preferencial pelos pobres, posição tomada pela segunda conferência geral, ocorrida em Medellín, na Colômbia, em 1969, é reiterada pelo CCP. O texto se refere a “desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros” (CCP-1134). Pode-se concluir, pois, que mais de uma leitura foi feita para aquela opção de trabalho e que alguns setores não a aceitaram. Com relação a isso, o CCP afirma a necessidade de a Igreja se converter para uma opção pelos pobres, no intuito de sua libertação integral” (Idem). Explicita, porém, qual seja a correta interpretação para tal postura.

As interpretações incorretas e os desvios perigosos a que o texto se refere acabam sendo aquela feita pela igreja tradicional, que pensa na coincidência entre libertação e salvação da alma, num trabalho alheio ao terreno, ou aquela de cunho marxista, que é pensada como a emancipação sócio-econômica, num trabalho puramente terreno. Recusando a ambas, por serem leituras ideologizadas, o texto delinea o que deve ser entendido por “opção preferencial pelos pobres”.

Opção é entendida como a escolha inicial, de onde parte o trabalho; *preferencial*, como aquele segmento que deve ter maiores atenções sobre si; preferencial não coincide com exclusividade; *pobre*, não apenas como o privado de bens materiais, mas também como o que, idolatrando o ter, está preso a uma forma errônea de ver o mundo. Pobre seria, pois, o que não está voltado para a realização da sua dimensão divina. Esta seria a *pobreza evangélica*, que coincide com “o uso dos bens deste mundo, sem absolutizá-los, levando o homem a uma vida simples, sóbria e austera, que se aparta da tentação da cobiça e do orgulho” (CCP-1149). Por esse viés, pobre também é o rico em bens materiais, que os usa particularmente, fazendo-os motivo de opressão e marginalização.

Entendidos estes conceitos, entende-se o que o CCP quer significar, quando afirma que a Igreja deve estar voltada preferencialmente para os pobres. Como se percebe, tal interpretação é coerente com aquelas dadas para os demais pontos que compõem o quadro conceitual do texto e nega as leituras que vieram a tomar pobre como o carente social e economicamente.

2.2.9 O CCP e a Voz Dissonante

O exposto permite construir o quadro conceitual do documento em análise: Cristo é filho de Deus, a Igreja é comunidade eclesial, o homem é Imagem de Deus, a libertação deve ser integral, a política deve visar ao bem comum, a tarefa da Igreja é a evangelização, a proposta mais humana de sociedade é a cristã e pobre é o que se encontra desligado de sua dimensão divina.

Vê-se que, a partir do diálogo multilinear que o texto tem com outras cosmovisões, ele compõe o seu ideário, postulando certas convicções e rejeitando

outras. Dessa seleção, resulta a sua maneira peculiar de ver o mundo; um quadro doutrinal diferente dos demais quadros doutriniais ou epistemológicos.

A percepção de como o CCP se conduz com relação ao tu que o antecede permite, agora, de forma mais consistente, postular uma das suas linhas de conduta: ele *rejeita, recusa* concepções e, em decorrência, cosmovisões que não estejam em consonância com a sua forma de ver o mundo. Dentre elas, estão o liberalismo econômico, a doutrina da segurança nacional, o behaviorismo, a psicanálise, o cientificismo, a astrologia, o economicismo, a feitiçaria, o judaísmo, os movimentos revolucionários, os setores conservadores da igreja.

Apenas, mencione-se, por ora, o fato de extrema importância que se percebe durante o desenvolvimento argumentativo do CCP: paralela à recusa das outras cosmovisões que vão sendo discutidas no decorrer do texto, a recusa ao materialismo (na concepção que o CCP tem dele) coletivista é recorrente. As outras visões de mundo podem não aparecer num ou noutro ponto, mas aquela é consistente, mesmo quando “esquecida”.

2.3 O CCP E O SEU TU ANTERIOR CONVERGENTE

Aparentemente, tudo assentado. O CCP, por um caminho multiacentuado pelas vozes alheias, encontra a sua própria, compõe uma cosmovisão; constitui-se num “Adão Mítico”, que ilumina de uma maneira original um objeto. Ele seria, pois, o discurso novo, o discurso fundador para a igreja católica latino-americana. Porém, não é só no diálogo com um tu anterior que rejeita que um discurso se constrói; ele não se faz só com o encontro da própria voz no diálogo com outros que iluminaram o objeto antagonicamente à sua concepção; ele também o faz na relação que estabelece com um tu com o qual concorda.

2.3.1 O CCP e o Discurso Inaugural

Há um conjunto de documentos com que o CCP concorda. Entre eles, estão encíclicas, exortações, passagens bíblicas, concílios. Porém, o seu diálogo

ocorre de uma forma mais estreita com a Conferência de Medellín¹⁴, com a encíclica *Evangelii Nuntiandi*¹⁵ de Paulo VI e com o Discurso Inaugural de João Paulo II; com este último, sobretudo. É clamorosa a inspiração que o CCP vai buscar no DI; ele é sua diretriz, suas linhas argumentativas básicas.

a) João Paulo II afirma que o que se espera dos conferencistas “é uma zelosa transmissão da verdade sobre Jesus Cristo”, já que esta, estando no centro da evangelização e sendo o seu conteúdo essencial, interferirá nas opções, no vigor da fé, nas atitudes e nos comportamentos do povo latino-americano, criando um homem novo e uma sociedade nova. O papa diz que em muitas partes têm ocorrido releituras desta verdade (“resultados de especulações teóricas, mais que de autêntica meditação da palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico”), que são interpretações “contrárias à fé da Igreja”. Elas são aquelas em que Cristo é tomado como um profeta ou como um revolucionário. No primeiro caso, se “silencia a divindade de Cristo”; no segundo, ele fica reduzido “a alguém comprometido politicamente, inclusive estando implicado na luta de classes”. Qualificando estas releituras de “hipóteses brilhantes, talvez, mas frágeis e inconsistentes”, o papa as descarta e enfatiza a idéia de que Cristo é *filho de Deus*, de que ele “abre sua mensagem de conversão a todos”, de que o seu é “um amor transformante, pacificador, de perdão e reconciliação”.

b) Ao tratar do conceito de Igreja, o papa a entende como “comunidade de vida, caridade e verdade”, como a “congregação daqueles que vêm em Jesus o autor da salvação e o princípio da unidade e da paz”. A sua concepção, pois, é de que Igreja é uma comunidade que se reúne em torno de um conjunto de crenças comum, que a faz viver em unidade, que a faz partilhar um discurso e um conjunto de princípios doutrinários dados pela sua convicção religiosa.

Referindo-se aos documentos preparados pelos bispos para a conferência, o papa diz que percebe neles um certo “mal estar com respeito à própria

¹⁴ As referências ao documento da Conferência de Medellín, a partir daqui, serão feitas pela abreviação CCM.

¹⁵ A partir daqui, as referências à encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI serão feitas pela abreviatura EEN.

interpretação da natureza e missão da Igreja”. Neles, far-se-ia sentir a existência de certas visões de Igreja que a entenderiam ou ligada ao concreto, cujo compromisso seria a mudança estrutural, ou como uma instituição alienante, a serviço da manutenção de uma sociedade que se mostra corrompida e desumana. Dizendo que a pertença à Igreja requer dos evangelizadores que eles preguem “Não a si mesmos, suas idéias pessoais, mas um evangelho do qual nem ela, nem eles são donos e proprietários absolutos para dispor dele ao seu bel-prazer”, o DI recusa as leituras acima, taxando-as de “querelas doutrinárias e polarizações ideológicas”, que se dão “ao capricho de diferentes teorias sobre Cristo e sobre a Igreja”, inclusive, por causa de diferentes concepções de sociedade. Para ele, a Igreja é uma *comunidade eclesial* reunida em torno de uma crença, a de que Cristo é filho de Deus.

c) Ao tratar da missão da Igreja, o papa defende a idéia de que a sua missão fundamental e a sua natureza própria são a *evangelização*. O trabalho da Igreja consistiria em não estar a serviço exclusivo das coisas terrenas, a exemplo de outras instituições sociais ou antropológicas, nem estar a serviço de uma espiritualidade desencarnada, desvinculada do contextual, o que a faria prestar um serviço de apoio à manutenção das estruturas injustas. A sua tarefa seria a de, enraizada cultural, social e politicamente, levar a todos o conhecimento do Evangelho, o que lhe permitiria iluminar os fazeres do homem, humanizando-o e colocando-o em posição de usufruir de sua dignidade, por meio da percepção de que entre o Evangelho e a vida prática há uma ligação intrínseca.

d) Tratando de libertação, o DI defende que a Igreja não é uma instituição nem secular, nem alienante, mas comunidade de crença, cuja tarefa é a difusão do evangelho, que humaniza o mundo a partir da conscientização da verdade cristã. Ela contribuiria para a libertação, se levasse o homem a, como filho de Deus, compartilhar os bens produzidos, superando a idolatria da riqueza e instalando o humanismo cristão no mundo. O papa diz que “é um erro afirmar que a libertação política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo” e que é um engano achar que “onde existir um certo tipo de compromisso e de práxis

pela justiça, ali estaria já presente o Reino”. A libertação *integral* seria aquela que faz o homem perceber a sua espiritualidade e vivê-la, desde a sua vida terrena.

e) O DI diz que, embora essa seja a época dos humanismos e dos antropocentrismos, é também a época “das profundas angústias do homem com respeito a sua identidade e seu destino”. Afirma que a verdade que se deve ao homem é, antes de tudo, uma verdade sobre si mesmo, que “não podemos reduzi-lo aos princípios de um sistema filosófico ou à pura atividade política”. O paradoxo da incompreensão do homem sobre si mesmo, embora muito sobre ele se tenha dito, se deve, para ele, ao “humanismo ateu”, que apresenta o homem amputado de uma dimensão essencial de seu ser - “o absoluto”, o transcendental. Afirma que é na antropologia cristã que se encontra a real dimensão de ser criado “à Imagem de Deus, irredutível a uma simples parcela da natureza ou a um elemento anônimo da sociedade humana” (grifo nosso).

O DI afirma, por fim, que “diante de tantos humanismos, fechados numa visão de homem (...) econômica, biológica ou psíquica, a Igreja possui o direito e o dever de proclamar a Verdade sobre o homem”, não se deixando “contaminar por outros humanismos, por falta de confiança em sua mensagem original”.

f) Ao tratar das diferentes concepções de sociedade, o DI trata de como a Igreja deve se conduzir diante dos sistemas ideológicos existentes na AL. Começando por dizer que na Igreja sempre houve quem se preocupasse com a dignidade humana, que é um valor evangélico, o papa pede aos bispos que desenvolvam uma “séria reflexão sobre as relações e implicações existentes entre a evangelização e a promoção humana ou libertação”. Alerta os mesmos para o fato de, na AL, observar-se o crescente processo de acúmulo de riquezas nas mãos de uns, enquanto outros ficam cada vez mais pobres, para o fato de sobre toda a propriedade privada pesar uma hipoteca social e para a necessidade de haver uma distribuição mais justa dos bens no continente, mostrando a necessidade de a Igreja comprometer-se com aqueles setores oprimidos da população. Lembra, porém, que a Igreja “não necessita recorrer a sistemas e

ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem” e que “no centro da mensagem da qual é depositária e pregoeira, ela encontra inspiração para agir em favor da fraternidade”. Seus interlocutores, neste caso, são o liberalismo, o materialismo e os regimes de força, que, por estarem sob o signo do econômico e do bélico, desumanizam o homem, ferindo-o em sua dignidade. Recusando-os, o DI defende a criação da *sociedade cristã*.

Estão delineadas seis parcelas do ideário do DI. Se confrontadas com as que sustentam o CCP, perceber-se-á entre elas a reiteração de conteúdos. Estas parcelas exemplificam como o CCP faz do DI uma “fonte de inspiração”.

g) Bastariam estes seis exemplos para defender que o CCP assume os postulados de João Paulo II. Um sétimo será colocado, porém, por ele ser peça fundamental no ideário do DI, reiterada pelo CCP, e que não foi ainda tratada, devido à sua não menção pelos interlocutores anteriores que o CCP rechaça. O DI é um forte apelo à *unidade*. Considerando outras leituras dos seus fatos doutrinários como hipóteses inconsistentes, interpretações incorretas, querelas doutrinárias e polarizações ideológicas, o papa se dirige aos bispos como “mestres da verdade”, que têm por fim “vigiar pela pureza da doutrina”, “buscar sempre a unidade na verdade”, “não dissimular jamais a verdade pelo desejo de agradar aos homens, de causar assombro, nem por originalidade ou desejo de aparecer”.

É evidente o caráter ortodoxo do DI. Traçadas certas verdades, ele procura fazer que se perceba a necessidade de se zelar por elas e de a elas se manter fiel. Este apelo à ortodoxia é característico também do CCP. Mesmo quando trata do ecumenismo, incentivando-o, ele o apresenta como uma forma de, pelo diálogo, recuperar-se a unidade da Igreja Católica, perdida por problemas de menor importância. É sintomático, aliás, que, no parágrafo 225, o CCP afirme que “Só na Igreja Católica é que ocorre a plenitude dos tempos”. Este é outro exemplo da recorrência estabelecida pelo CCP com relação ao DI e um item a mais a ser enquadrado no quadro conceitual do primeiro, apresentado no item 2.2.9.

Não bastassem estes exemplos para a defesa da confluência discursiva, observem-se as citações literais feitas do DI pelo CCP, tais como as dos

parágrafos 179 (falando de Cristo), 355, 489 e 552 (falando de libertação), 448 e 551 (falando do homem), 1134 (falando da Opção Preferencial pelo Pobres), 859, 865 e 1254 (falando da evangelização), 538 e 1264 (falando de propostas de sociedade), 1033 (falando de doutrina social da Igreja), 590 (falando de família), 523 (falando de política) 263 (falando de Igreja), dentre tantos outros.

Dois parágrafos, em especial, reiteram o pleito da confluência discursiva entre o CCP e o DI: o 163, que dá à pergunta *qual o desígnio de Deus para a AL?* a resposta “Sua Santidade João Paulo II deu-nos a resposta: a Verdade a respeito de Cristo, da Igreja e do Homem” e o 179, que diz “Fazendo *eco* (grifo nosso) ao discurso do Santo Padre (...) afirmamos”. É óbvio o exercício de concordância que ocorre entre os interlocutores dos dois enunciados. Desnecessário ir adiante na listagem das convergências que acontecem. Pode-se afirmar que tudo o que é postulado pelo DI é absorvido incólume pelo CCP.

2.3.2 O CCP e a Encíclica *Evangelii Nuntiandi*

Um outro texto tomado como referência pelo CCP é a encíclica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*. Ela, como o DI, é uma fonte de consulta para o documento da Conferência de Puebla, e, como ocorre em relação ao DI, em relação à EEN, o CCP se dirige de forma convergente. As constatações a seguir se destinam a demonstrar essa convergência.

A EEN é o documento inicial, no processo interlocucional estabelecido pelo CCP com enunciados anteriores, a defender que a tarefa central da Igreja seja a *evangelização*. Para ela, “Esta é a sua (da Igreja) felicidade e vocação peculiar: proclamar aos homens a pessoa e a mensagem de Jesus” (EEN-14)¹⁶. Esta afirmação é retomada pelo parágrafo 224 do CCP. Este texto, de forma enfática, reafirma a tese que o trabalho da Igreja é a divulgação do Evangelho. A concordância sobre esta linha argumentativa básica pode ser observada em outros tantos parágrafos (220, 303, 345, 348), que a têm como tese básica.

¹⁶ Quando a indicação de alguma citação for feita desta forma, ela se refere a passagens retiradas da Encíclica papal *Evangelii Nuntiandi* e ao parágrafo de onde a mesma foi copiada.

Ao tratar de libertação, a EEN defende que ela, para ser uma liberdade *integral* e cristã, não pode se limitar ao plano concreto, histórico e secular do ser humano. A sua perspectiva é mais ampla; ela deve ver o homem em sua dimensão constitutiva, humana e divina. Para a EEN, ser livre coincide com “a libertação do que oprime o homem, mas sobretudo com a libertação do pecado e do maligno, na alegria de se conhecer a Deus e de ser conhecido por ele, de a pessoa o ver e de se entregar a ele” (EEN-9). Esta passagem é citada pelo CCP, no parágrafo 354, com objetivos ratificadores. A defesa do postulado que a libertação, para ser integral, não coincide apenas com o terreno ocorre em outros momentos (parágrafos 26, 288, 353, 476), onde aparece reconfirmada. A EEN defende, ainda, a idéia que o cristão não precisa recorrer a ideologias ou sistemas para amar; que a sua luta pela libertação se encontra pressuposta na mensagem do Evangelho de que deve ser divulgador; esta também é a tese do CCP.

Falando sobre a tarefa da Igreja, a EEN permite ver a sua concepção de Igreja. São palavras suas: “A missão evangelizadora é de todo o *Povo de Deus* (grifo nosso). Esta é a sua vocação primordial, sua identidade mais profunda” (EEN-14). Vê-se afirmada a idéia que igreja não é uma instituição oficial ou uma aliança com fins sociais, mas uma comunidade de crença, que se reúne em torno de um discurso específico, tendo por incumbência divulgá-lo. A citação anterior, que no CCP aparece no parágrafo 348, é feita com um fim reiterador. A idéia que a igreja é uma comunidade de fé reunida em torno de um conjunto de crenças aparece como um dos sustentáculos básicos da argumentação dele.

Ao tratar de Cristo, a EEN diz que a evangelização “deve conter sempre uma proclamação clara de que Jesus Cristo, Filho de Deus, feito homem, morto e ressuscitado, se oferece a todos os homens, como dom das graças e misericórdia de Deus” (EEN-27). Ficam evidentes, a partir desta afirmação (que é reiterada pelo CCP no parágrafo 351) dois postulados já vistos no CCP: Cristo é *filho de Deus*, conteúdo e objeto da evangelização, e é universal. Citando a encíclica e fazendo-o de forma concordante, o documento da conferência a está tomando como documento orientador.

Quando apresenta aquela que é a sua concepção de homem (EEN-55), Paulo VI chama a atenção para a existência de várias formas de humanismos, todos de caráter antropocêntrico, que, trabalhando o homem sob a ótica do secularismo, isolam-no de sua transcendentalidade, cientificizando-o e lhe dando uma dimensão puramente carnal e terrena. Sob esta ótica, a história seria responsabilidade do homem, Deus, uma figura supérflua, e esta separação produziria a degradação observada na sociedade. Para a EEN, por se separar o homem de Deus e por ele ser apresentado desprovido de *transcendentalidade*, ele tem sido reduzido a um racionalismo desumanizador, que o tem desrespeitado em sua dignidade. Este também é o ideário do CCP.

Eis cinco demonstrações de como os postulados básicos da encíclica e o CCP são confluentes. Outros pontos de concordância podem ser encontrados entre os dois documentos: com relação à família, à juventude, a propostas de sociedade, a CEBs e a pastorais. Bastam estes cinco, para que o uníssono existente entre os documentos possa ser postulado.

2.3.3 O CCP e a Conferência de Medellín

O conclusões da segunda conferência do episcopado latino-americano ocorrida em Medellín, na Colômbia, em 1979, é outro documento orientador das reflexões e postulados do CCP. A convergência de pontos de vista entre eles ocorre com relação a todos os aspectos do ideário proposto pelo CCP: com relação à concepção de Igreja, de Homem, de Cristo, de libertação, de propostas de sociedade, ou outra qualquer. Para ilustração, comentar-se-á quatro casos.

O primeiro se refere à defesa de que a tarefa da igreja é a *evangelização*. Este é um dos postulados centrais do CCM. Embora não cite literalmente passagens do CCM que defendam essa tese, o CCP, ao dizer que “(...) depois (...) da Conferência de Medellín a Igreja tem conquistado paulatinamente a consciência cada vez mais clara e profunda de que a evangelização é sua missão fundamental” (CCP-85), que “(...) depois (...) de Medellín, com a consciência cada vez mais clara e profunda, que tem a Igreja de sua missão fundamental: a

evangelização” (CCP-1) e que “Sobretudo a partir de Medellín, tem conseguido a Igreja uma nítida consciência de sua missão (...) e está generosamente disposta a evangelizar (CCP-12), mostra que Medellín defendia que a tarefa da igreja fosse a pregação evangélica; é o que ocorre também no CCP.

O segundo está relacionado à idéia que a igreja deve fazer uma *opção preferencial pelos pobres*. Foi a partir da Conferência de Medellín e, antes dela, do Concílio Vaticano II, que a opção preferencial, não exclusiva, pelos oprimidos foi assumida. Foi, a partir dela, que a Igreja começou a se dizer voltada para as camadas mais pobres da sociedade e que uma certa coincidência entre libertação e independência econômico-política (fruto de “releituras nem sempre benfazejas”) se fez sentir. O CCP retoma essa opção como um de seus postulados básicos, convergindo com o CCM. Esta convergência no tocante à tese geral é evidente, quando o CCP (1134) afirma que “A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança (...) a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”.

O terceiro se refere à crença de que a libertação autêntica não se reduz ao sócio-econômico, mas recupera a dimensão divina do homem; sem se ater a uma visão parcial da realidade, ela alcança a *integralidade* dele. Tanto um quanto o outro, e o CCP fazendo eco ao CCM, defendem a crença que “um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte” (CCP-107) e que a resposta a tal clamor não pode ser dada por uma ideologia humana, calcada em “humanismos ateus”, mas pela libertação cristã, que recupera o homem em sua dignidade e em sua dimensão espiritual. Ambos rejeitam qualquer perspectiva libertacionária só material.

O último se relaciona à rejeição dos textos às propostas de sociedade do liberalismo econômico e do materialismo coletivista. Eles rejeitam o sistema capitalista, por ele permitir o acúmulo privado das riquezas, levar ao individualismo e incentivar a idolatria do ter, e o sistema materialista, por impedir a liberdade individual, conduzir à violência e criar regimes totalitários. Isto fica evidente, quando o primeiro cita o segundo, reiterando-o:

Em plena conformidade com Medellín, insistimos que “o sistema liberal capitalista e a tentação do sistema marxista parecem ter esgotado em nosso Continente as possibilidades de transformar as estruturas econômicas. Ambos os sistemas atentam contra a dignidade humana; pois um tem como pressuposto a primazia do capital, seu poder e sua discriminatória utilização em função do lucro; o outro, embora sustente um humanismo, visa antes ao homem coletivo e, na prática, se traduz em uma concentração totalitarista do poder do Estado (Medellín-10 in CCP-550).

Estes quatro argumentos ilustram a reiteratividade existente entre o CCP e o CCM. Outras demonstrações seriam possíveis com relação a outros aspectos dos seus ideários. Bastam estas para que se sinta a sua dialogia ratificadora.

2.3.4 O CCP e a Voz Concordante

Percebe-se que, como o CCP converge com relação ao DI e à EEN, ele também o faz com relação ao CCM. Poder-se-ia demonstrar a existência desta reiteração com outros textos religiosos que são utilizados pela sua dialogia multifacetada. Fazendo-o, não se lançaria nova luz sobre a forma de relação dialógica estabelecida por ele com relação aos textos com que concorda; estar-se-ia somente fornecendo um número maior de exemplos sobre a concordância discursiva, que já fica evidente e gritante nos três casos trabalhados.

A análise da dialogia realizada pelo CCP com os textos com que discorda permitiu construir o postulado de que ele rechaça os discursos dissonantes com o seu quadro doutrinal. A análise anterior, por sua vez, permite defender a idéia que ele *assume, ratifica* os discursos que se encontram em uníssono com o seu e que convergem com ele. Isto possibilita, ainda, ratificar o postulado, esboçado no tópico 1.1.1, que o enunciado em análise se caracteriza por um *narcisismo discursivo*, já que só reconhece os discursos que com ele concordam.

Dois argumentos finais podem ser acrescentados para a defesa de que o CCP se comporta, discursivamente, de forma narcisística: um relacionado à questão da unidade, outro à questão da dialogia multidirecional que se dá entre ele e os demais documentos pertencentes ao seu gênero discursivo.

O fato de ser um apelo à unidade em torno das suas verdades, o que se evidencia em passagens como “a Igreja insiste para que pastores e fiéis

participem diligentemente do trabalho ecumênico, a fim de promover a restauração da unidade entre os cristãos” (CCP-1115), permite perceber a sua rejeição às vozes dissonantes com relação à sua e a sua aceitação das que se identificam com o seu conjunto de crenças. Sintomática é a recusa feita às seitas, aos movimentos para-religiosos, aos segmentos não-crentes, e outros. Por outro lado, embora o processo dialógico do texto seja multidirecional, ele ocorre reiterativamente, quando feito na direção do CCM, da EEN, do DI ou de outro documento pertencente à sua comunidade de crenças. Em suma, a recusa de discursos que contrariam o seu quadro doutrinal e a incorporação dos que coincidem com ele possibilitam o postulado do narcisismo discursivo.

Para finalizar esta etapa, que buscou compreender a relação dialógica do CCP com os seus *tus* anteriores, retome-se a afirmação de Faraco (ver tópico 2.1) sobre a concepção de dialogismo. Efetivamente, aquele conceito, antes do que uma categoria descritiva, é uma filosofia antropológica, que percebe a forma pela qual o homem se constitui, e se refere ao processo de audição de vozes de outrem, pelo qual o locutor se constrói ideologicamente, organizando sua cosmovisão. Esta compreensão da dialogia é corroborada pela forma com que o CCP constrói seu ideário. Ouvindo vozes de outros discursos, ele as recusa ou as assume, após submetê-las a seleção.

2.4 O CCP E O TU POSTERIOR

Os tópicos 2.2 e 2.3 voltaram-se para a análise de como o CCP dialoga com quem o antecedeu na iluminação de determinado referente. Concluiu-se que ele recusa os divergentes e aceita os convergentes. Este item apreciará como o documento se relaciona dialogicamente com os interlocutores aos quais se dirige através de sua relação interlocutiva.

Assim como o diálogo estabelecido pelo documento com os seus antecessores é multilinear, multifacetado, também o é com relação aos seus sucessores. Para que seja demonstrado o padrão de atitude que o CCP tem com

os mesmos, não há necessidade de tratá-los com exaustividade. Tal padrão pode ser demonstrado a partir da seleção de alguns casos. Outros que serviriam para a defesa de tal padrão serão apenas mencionados.

2.4.1 Com Relação às Propostas de Sociedade

Está claro que os quadros ideológicos e estruturais com que o CCP dialoga são o liberalismo econômico, o materialismo coletivista e a doutrina de Segurança Nacional. Embora eles o tenham precedido na concepção de modelos sociais, tornam-se, pelo diálogo que o texto trava com eles, interlocutores aos quais a interlocução pretende retornar, renovando-os.

Ao liberalismo econômico, o CCP se refere dizendo que

A economia de mercado livre, na sua expressão mais rígida, que ainda vigora em nosso continente e é legitimada por ideologias liberais, tem alargado a distância entre ricos e pobres, pelo fato de antepor o capital ao trabalho, o econômico ao social. Grupos minoritários (...) têm-se aproveitado das oportunidades que lhes oferecem estas formas envelhecidas de mercado livre, para se desenvolverem em proveito próprio e às custas dos interesses dos setores populares majoritários” (CCP-47),

ao materialismo coletivista, que

As ideologias marxistas se têm difundido no mundo operário, estudantil e docente e em outros meios com a promessa de maior justiça social. Na prática, suas estratégias têm sacrificado muitos dos valores cristãos e, portanto, humanos ou caído em irrealismos utópicos, inspirando-se em políticas que, ao utilizar a força como instrumento fundamental, incrementam a espiral da violência” (CCP-48)

e, à doutrina de Segurança Nacional, que

As ideologias de Segurança Nacional têm contribuído para fortalecer, em muitas ocasiões, o caráter totalitário dos regimes de força e alimentado o abuso do poder e da violação dos direitos humanos. Há casos em que pretendem proteger suas atitudes com uma profissão de fé cristã, que é, contudo subjetiva (CCP-49).

Vê-se a ênfase do CCP nos aspectos negativos das três ideologias. Ao agir assim, ele se mostra como uma interlocução que busca fazer o outro perceber suas limitações, retificar seu quadro conceitual e aceitar uma proposta de modelo social que se diz mais humanizadora: *a sociedade cristã*.

2.4.2 Com Relação à Religiosidade Popular

Definindo religiosidade popular como a forma peculiar de cada povo manifestar a sua crença cristã, o texto afirma que esse modo de manifestação espiritual é ambiente propício para que a evangelização aconteça, para que os valores autênticos do cristianismo sejam dados a conhecer e para que o cristão leigo atue. Alerta, porém, para os aspectos negativos que a mesma, por vezes, apresenta: a superstição, a magia, o fatalismo, a idolatria do poder, o fetichismo, o ritualismo, o arcaísmo estático, o sincretismo e o reducionismo da fé. Tais valores são negativos, pode-se ver, por estarem em desacordo com o conjunto básico de crenças que o CCP assume.

Para ele, há que se desenvolver uma “pedagogia pastoral”, em que “o catolicismo seja assumido, *purificado*, completado e dinamizado pelo Evangelho” (CCP-457), exigir do evangelizador “sobretudo, amor e aproximação ao povo, prudência e firmeza, constância e audácia para *educar* essa preciosa fé, algumas vezes tão debilitada” (CCP-458) e as elites assumirem “o espírito de seu povo, *purificá-lo*, aquilatá-lo e encarná-lo de forma *esclarecida*” (462) (grifos nossos). Estas citações mostram o diálogo do CCP com a religiosidade popular, na busca de conscientizá-la da necessidade de ser reeducada, para ser aceita. E esta reeducação coincide com fazê-la assumir o quadro doutrinal do CCP.

2.4.3 Com Relação à Libertação

Sabe-se que o CCP trabalha com duas concepções de libertação antagônicas entre si. Uma, a sua, *integral*, e a outra que faz coincidir libertação com independência sócio-econômica. Afirmando que “a Igreja perderia seu sentido mais profundo; sua mensagem não teria nenhuma originalidade e facilmente poderia ser monopolizada e manipulada por sistemas ideológicos e por partidos políticos” (CCP-483), o texto rejeita a idéia de que a igreja deva ver a libertação apenas num plano terreno e secular e alerta-a para “o necessário

discernimento acerca da original concepção da libertação cristã” (CCP-481), que é dada pelo vínculo entre fé e vida, entre evangelização e vivência.

Dialogando com a concepção materialista de libertação, o CCP se constitui num convite a que o marxismo se cristianize e conceba a libertação como o cristianismo: de forma integral e não reificada em parcialidades.

2.4.4 Com Relação à Política

Ao trabalhar com o tema política, o CCP a apresenta podendo ser concebida como a busca do bem comum, a prática partidária e a oportunidade de privilégios. O documento vê positivamente as primeiras duas, mas critica a última, denunciando alguns de seus malefícios: a falta de verbas para educação, saúde, moradia e segurança; o gasto do dinheiro público em obras não-prioritárias; o empreguismo, o protecionismo e o corporativismo; a corrupção. Dizendo que “é necessário ler o político a partir do Evangelho e não o Evangelho a partir do político” (CCP-559), o texto defende que a atividade política deve estar submetida aos princípios de seu quadro doutrinal, que são evangélicos, e não arrogar-se ao direito de agir independentemente daquele, provocando, assim, a desumanização do homem.

Quando o CCP trata de política, há um interlocutor específico a quem ele se dirige: o político. Ele apela a ele que se ponha sob o seu quadro doutrinal e passe a ver a atividade que desenvolve como uma das formas de humanizar a sociedade e superar a opressão a que o homem está submetido.

2.4.5 Com Relação às CEBs

Sob uma concepção materialista, uma Comunidade Eclesial de Base tem o fim precípuo de lutar pela libertação humana, sócio-economicamente. Uma CEB seria uma associação de homens, que, com problemas materiais idênticos, organizar-se-iam com o objetivo de superar seus obstáculos. O CCP recusa essa concepção, por possuir uma visão parcializada da realidade, tendendo para o secularismo, e, em seu lugar, apresenta uma outra concepção de CEB. Para ele,

uma CEB “deve converter-se num centro de evangelização e em motor de libertação e de desenvolvimento” (CCP-96) e “colaborar para questionar as raízes egoístas e de consumismo da sociedade e explicitar a vocação para a comunhão com Deus e com os homens” (CCP-642). Estas citações permitem ver a releitura a que é submetida a noção de Comunidade Eclesial de Base e a imposição que o CCP estabelece do “novo” conceito, que contempla, coerentemente, a dimensão espiritual da realidade humana.

O CCP tem como interlocutor em o seu diálogo as CEBs e a ideologização marxista das mesmas. Ele é um chamado a que elas aceitem a sua concepção sobre a natureza delas e a coloquem como elemento iluminador de suas práticas.

2.4.6 Com Relação à Igreja

Um dos interlocutores do CCP é a própria igreja. Dizendo que “É certo que a Igreja em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os *poderes* das terra, de uma visão pastoral *incompleta*” (CCP-10), que “São precisas ainda mais *abertura* do clero para com a ação dos leigos, superação do individualismo pastoral e da auto-suficiência” (CCP-627), que ainda “subsistem atitudes que *obstam* a esse dinamismo de renovação” (CCP-633) e que “falta um *aprofundamento* da formação litúrgica do clero” (CCP-901) (grifos nossos), o texto alerta para os erros que ela pode cometer: o não opção pelo pobre e a falta de abertura à participação popular e de conhecimento da sua missão e quadro doutrinal.

Estabelecendo essa relação interlocutiva com a igreja, dando a ela pistas sobre o que deve e não deve fazer e falando em falta de clareza e atualização da mesma sobre sua tarefa e quadro doutrinal, o CCP a coloca na posição de quem é convidado a concordar com os postulados estabelecidos pelo locutor.

2.4.7 Com Relação às Concepções de Igreja, de Homem e de Cristo

Sabe-se que as concepções sobre Cristo são as de que ele é um profeta, um revolucionário, ou filho de Deus. Dizendo que “Não podemos desfigurar,

parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário, ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado aquele que é o Senhor da História” (CCP-178), o texto rejeita as duas primeiras convicções e, por estar dialogando com elas (elas também são o outrem posterior), convida-as à aceitação da sua visão.

O homem, por seu turno, pode ser entendido como impotente, conjunto de reflexos, vítima do instinto sensual, ser individual, patriota ou conjunto de fatos científicos, concepções dadas pelas ciências, pelas ideologias ou pela filosofia. Afirmando que “A fé em Cristo nos oferece os critérios fundamentais para se obter uma visão integral do homem que, por sua vez, ilumina e completa a imagem concebida pela filosofia e as contribuições de outras ciências humanas” (CCP-305). o CCP relega-as à condição de parciais e as convoca a ver o homem como ser transcendental.

Também a Igreja é concebida de formas diferentes: ela pode ser igreja popular, institucional ou comunidade eclesial. Postulando que “sem uma radical comunhão com Deus em Jesus Cristo, qualquer outra forma de comunhão puramente humana acaba se tornando incapaz de sustentar-se e termina fatalmente voltando-se contra o próprio homem” (CCP-273), o CCP recusa as primeiras duas formas de entendimento, principalmente a primeira, e pede aos interlocutores que aceitem a sua forma de concebê-la.

2.4.8 O CCP e a Voz Posterior

No tópico 2.4, fez-se uma referência a um padrão de comportamento do CCP com relação ao outrem respondente, sem ter sido dito qual é ele. A leitura atenta dos tópicos anteriores permite vê-lo. Dirigindo-se aos mais variados interlocutores, através do diálogo com as suas cosmovisões, o CCP tem a conduta recorrente de, após demonstrar as falhas analíticas dos mesmos, convidá-los a (não explicitamente, é óbvio) que aceitem a sua versão, a sua doutrina.

A observação deste fato, reiterado por inúmeros exemplos, como o parágrafo 61 (falando de educação), 62 (de Meios de Comunicação Social), 62

(de publicidade), 57 (de família), 80 (de seitas), 95 (de juventude), 96 (de CEBs), 108 (de ecumenismo), 112 (de escola), 1059 (de universidade), 1247 (de militares), 611 (de antinatalismo), 826 (de leigos), 878 (de seminários), dentre tantos que convidam à aceitação dos postulados do CCP¹⁷, permite afirmar que ele se constitui num convite à *conversão*, à *aceitação* do conjunto de reflexões doutrinárias assumidas por ele, em consonância com outros documentos de seu gênero discursivo.

Por outro lado, a percepção de que o texto rejeita as manifestações religiosas peculiares de cada sociedade (plural, por natureza) e pretende submetê-las à voz de seu discurso, admite que se postule que ele aspira à *unidade*, caracterizando-se pela ortodoxia, e que, embora seja enfático na idéia da dignificação do homem, no tocante ao fazer religioso, ele o toma como *objeto* e não como sujeito deste fazer.

Por fim, dado o fato de a interlocução do CCP com os seus interlocutores rejeitar a ideologia deles e reduzi-la ao seu quadro doutrinário, pode-se dizer que a sua é uma relação interlocutiva *autoritária e impositiva*.

As duas últimas observações sobre o funcionamento do CCP foram feitas, se bem que de forma mais intuitiva, no tópico 1.1.1, Algumas Luzes; como se percebe, elas reaparecem, ratificadas, após observação mais sistemática.

¹⁷ Estes são alguns dos casos em que o tu respondente é objetivado explicitamente. Não se pode esquecer, porém, que o enunciado como um todo é, como qualquer outro, um chamado à aceitação de um conjunto de concepções.

3 O CCP E A RELAÇÃO INTERLOCUTIVA

3.1 A LÍNGUA COMO FORMA DE INTERAÇÃO

A Linguística, nas suas correntes mais representativas, o Estruturalismo e o Gerativismo, trabalha com um recorte de linguagem que abstrai as condições de ocorrência do discurso. Enquanto o primeiro visa à descrição da língua, tomada autonomamente, objetivando a demonstração dos seus princípios de organização, o Gerativismo se impõe a tarefa de delimitar um suposto conjunto de princípios universais da linguagem humana, intrínsecos ao homem e passíveis de uma explicitação racionalista-formal; postura esta que partilha com a outra corrente. Se, por um lado, cada uma destas correntes tem o mérito de dar um tratamento mais efetivo à fonologia e à sintaxe, por outro, suas atenções ao significado são menos enfáticas e, quando acontecem, voltam-se para um significado de tipo literal, buscando construí-lo a partir de uma perspectiva sistematizante, formalista, ao sabor do tratamento dado a suas áreas mais específicas de trabalho.

Criticando a primeira forma de estudo lingüístico, Bakhtin (1989), discutindo a noção de sistema, diz que este não existe nem na consciência do falante - “A consciência subjetiva do locutor não se utiliza da língua como de um sistema de formas normativas” (p.92) -, nem na do receptor - “Nem para o receptor, há a forma lingüística. O ato de descodificação não é o do mero reconhecimento de uma forma lingüística, mas a compreensão da mesma num contexto concreto preciso” (p.93).

As críticas feitas ao Estruturalismo se aplicam também ao Gerativismo, haja vista seu objetivo de formalizar um conjunto de princípios sistêmicos responsáveis pela produção/recepção da fala humana. Tanto uma quanto a outra são de natureza formal, trabalham com um objeto abstraído da sua globalidade social e têm a nortear-lhes uma postura formalizadora de análise.

Ao afirmar que

A língua, como sistema de formas que remetem a uma norma, não passa de uma abstração, que só pode ser demonstrada no plano teórico e prático do ponto de vista do deciframento de uma língua morta e do seu ensino. Este sistema não serve de base para a compreensão e explicação dos fatos lingüísticos enquanto fatos vivos e em evolução (1989:108)

e que, em nome de um fazer objetivo, os lingüistas se fecham para a realidade do uso lingüístico, que consiste na aproximação entre interlocutores que “não trocam orações, assim como não trocam palavras, ou combinações de palavras” (1992:297), Bakhtin rejeita as concepções sistêmicas presentes naqueles estudos lingüísticos e as posturas formalizantes que os norteiam. Para ele, “A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas lingüísticas nem pela enunciação isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da enunciação ou das enunciações” (1989:123) (grifo nosso).

Esta é uma das teses centrais da epistemologia bakhtiniana. A língua, no seu uso concreto e histórico, na sua pertença à realidade social humana, serve como forma de aproximação entre pessoas, que interagem, que se persuadem, que se utilizam da língua para suas necessidades reais e concretas. Para Bakhtin, apenas neste nível, a língua pode ser cabalmente apreendida e ter recuperada a sua essência fundamental: a de permitir a troca de enunciados plenos de significação entre as pessoas, a qual se perde, se algum tipo de recorte é efetuado sobre o todo que cerca o aparecimento daqueles.

Se se concorda com Bakhtin que a linguagem é interação social, uma forma de agir sobre os outros e de deles sofrer a ação, tem-se que perceber que a) ela é sempre usada com o fim de levar o outro ao convencimento, b) não existe um uso lingüístico que esteja isento de intencionalidade, c) ao utilizar-se da linguagem, o locutor objetiva a realização de fazeres e, para isso, vale-se, através do uso lingüístico, de estratégias discursivas que o auxiliem na consecução de seus objetivos e d) ela é plenamente significativa e ubiquamente interacional.

Este ponto é crucial para esta parte do trabalho. Nela, buscar-se-á perceber de que mecanismos discursivos os documentos em análise (especificamente o DI e o CCP) lançam mãos, para que, no seu processo interlocucional, tenham maiores probabilidades de convencer os seus interlocutores, sejam estes os conferentes ou aqueles que os venham a conhecer posteriormente. Subjaz a esta parte da análise, pois, uma concepção interacional de linguagem.

3.2 O CCP E A INTERLOCUÇÃO CIRCUNDANTE

Concluiu-se o capítulo anterior, dizendo que a interlocação realizada pelo CCP é autoritária e impositiva, chamando à conversão; autoritária, pois tenta submeter outras axiologias ao seu conjunto de reflexões, e impositiva, porque não admite outras leituras para os fatos analisados. Esta percepção permite saber como se dá a interação verbal estabelecida entre o CCP e os seus interlocutores.

Este mesmo autoritarismo pode ser postulado para a interlocação estabelecida pelos enunciados imediatamente anteriores ao CCP (DI, H1 e H2) com relação ao mesmo, já que também impõem verdades, rechaçam discursos contrários, assumem os convergentes e interagem persuasivamente com este enunciado que os sucede (veja-se o capítulo 1).

As percepções da rejeição de outros quadros de reflexão e da tentativa de imposição do seu, porém, não bastam para que o todo do processo interlocucional a que o CCP submete e é submetido seja percebido. É com o fim de demonstrar de que estratégias discursivas ele se vale e que objetivos pretende atingir com o uso delas que as seções a seguir são construídas.

3.2.1 O CCP e a Interlocação a que é Submetido

Sabe-se que o CCP estabelece uma relação interlocutiva múltipla com os locutores que o antecedem na chegada a um referente. Interessa, neste tópico, apenas o diálogo que se trava entre os três documentos de João Paulo II - o DI, a H1 e a H2 - e o CCP, pois esta é a interlocação mais imediata e que mais efeitos

próduz sobre o documento da conferência. Neste sentido, interessa perceber de que forma a convergência de idéias entre os locutores é obtida, ou seja, de que mecanismos auxiliares o papa se utiliza para que entre ele e o CCP resulte a identificação que se observa.

Antes, uma observação: a apresentação das estratégias discursivas usadas por João Paulo II deixa, por vezes, transparecer um viés espontaneísta de sujeito. Parece orientar a análise a crença de que o locutor, deliberadamente, criou os mecanismos de que precisava, não sendo condicionado por outro fator que não a sua necessidade de expressividade. Assumir tal postulado implicaria em ir contra a tese de Bakhtin (autor que sustenta este trabalho) de que, ao se apropriar da linguagem, o falante o faz obedecendo aos ditames do gênero discursivo de que se vale. Isto implicaria na criação de uma incoerência epistemológica interna.

Porém, considere-se que Bakhtin defende que o sujeito é uma entidade dialética, que fala e é falado. O princípio norteador da reflexão a seguir, que justifica o viés aparentemente voluntarista de sujeito (problemático, se radicalizado), pretende ser o de que, se, por um lado, o papa se vale de estratégias que provêm do gênero discursivo utilizado (ou de um outro qualquer, sugerindo uma interdiscursividade formal), por outro, dada a interlocução para a qual ele prepara seus enunciados, há uma certa dose de controle e decisão individual sobre quais seriam as mais adequadas para os fins almejados¹⁸.

3.2.1.1 As Estratégias Discursivas dos Enunciados de João Paulo II

A relação interlocutiva que o papa estabelece com os conferencistas em Puebla, que têm como objetivo traçar as linhas fundamentais da evangelização da AL, é autoritária; ela impõe as suas verdades; descarta qualquer outra leitura que não concorde com a sua; diz quais devem ser os princípios a nortear a reflexão; e de que assuntos os reunidos deverão tratar; é um apelo à unidade da Igreja; julga-se a dona dos verdadeiros conceitos e pressupõe a necessária concordância do

¹⁸ Este mesmo raciocínio vale para as estratégias usadas pelo CCP na construção de seu enunciado.

interlocutor com o seu ideário. Este caráter de autoritarismo se mostra em certos fatos encontrados ao longo dos enunciados em análise.

A primeira se refere à rejeição que eles têm das leituras que não vão de encontro às suas sobre os seus fatos doutrinários. Taxando-as de “incorretas interpretações”¹⁹, “hipóteses brilhantes, mas frágeis e inconsistentes”, “interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja”, o papa as recusa.

A segunda se relaciona à indicação que os documentos fazem dos textos que devem ser tomados como referência para o debate da conferência. Um deles é o CCM. Ele é indicado em termos de “a Igreja deverá, pois, tomar como ponto de partida”. Outro é o documento de trabalho²⁰. Este é referido por “servir-vos-á de guia em vossos debates”. Outro, ainda, é a EEN. A ela, o papa se refere, dizendo “texto, no qual colocou (Paulo VI) toda a alma de pastor”. E, por fim, o DI. Este é apresentado como palavras deixadas “como prêmio de minha presença espiritual”. Estas são as quatro indicações que deverão nortear e fornecer os rumos da discussão. Indicar a alguém determinado texto como referência e não outro é condicioná-lo a ler o mundo sob uma perspectiva e não outra.

A terceira remete ao fato de o papa, em vez de deixar que as respostas às perguntas sejam dadas pelos conferencistas, antecipá-las, apresentando aquelas que devem ser as interpretações sobre os fatos a serem analisados. Não é dada aos participantes a possibilidade de apresentarem as suas concepções (eclesiais, por certo) sobre o quadro doutrinário da Igreja, sua tarefa secular e sua cosmovisão. As respostas são dadas pelos textos anteriores à conferência e a ela só resta efetuar um detalhamento de cada tópico, pensando-os doutrinariamente (após rejeitar as outras formas de vê-los) e na forma de levá-los à prática.

A quarta diz respeito ao fato de João Paulo II indicar as tarefas que julga prioritárias: a atenção à família (“Igreja doméstica, escola do amor e do conhecimento de Deus”), às vocações sacerdotais e religiosas (“problema grave e

¹⁹ Todas as citações feitas neste item são retiradas ou do DI, ou da H1, ou da H2.

²⁰ Se alguma outra referência vier a ser feita a este documento, ele será citado pela abreviação DT.

crônico a falta das mesmas”) e à juventude (“como devemos estar próximos dela”). Uma postura crente na produtividade da participação não mostra os rumos; deixa que os mesmos surjam da coletividade, que pode priorizar outras tarefas que as indicadas. Levar a pensar numa direção é levar a não pensar em outra. Neste caso, pensar em vocações, juventude e família é levar a pensar em evangelização (postura dos textos) e não em libertação sócio-política, por exemplo. Apontar caminhos é impor filtros ao modo de ver o mundo.

A quinta provém da defesa da unidade da Igreja. Esta unidade não é compreendida, no sentido de o católico poder vir a ser absorvido pelo sabatista, ou outro. As outras religiões é que devem se submeter às verdades que apenas na Igreja Católica se dão de forma plena. Dizendo que esta unidade “não provém de cálculo e manobras humanas, mas do alto, do serviço a um único Senhor” e que “esta é a unidade em torno do Evangelho”, o locutor tenta amenizar a violência que está cometendo, mas o seu ato autoritário permanece. Pensar que a verdade só possa existir na plena coincidência do outro com o eu do proponente é violentá-lo no seu quadro de crenças e de verdades.

A sexta é dada pela defesa de que há apenas uma verdadeira libertação. Cosmovisões distintas concebem a liberdade distintamente. Se, para um marxista, a liberdade só existe na coincidência com a libertação sócio-econômica, para a espiritualidade desencarnada, a mesma se dará apenas com a salvação da alma. Partir da premissa de que uma dessas seja a verdadeira, ignorando outras possibilidades interpretativas ou relegando-as ao esquecimento, é não perceber que a verdade é um dizer verdadeiro. Ao recusar estas concepções de liberdade e apresentar a sua como a verdadeira, o texto absolutiza o seu modo de ver o mundo, reificando as outras cosmovisões.

A sétima é vista na forma com que Cristo, Igreja e Homem são colocados aos conferencistas, a saber, em forma de definição: “Cristo, Verbo e Filho de Deus”; a Igreja, “o Senhor a institui como comunidade de vida, de caridade, de verdade”; “é a do homem como imagem de Deus”. Cada uma dessas citações é parafraseável pela fórmula x é ..., que atribui um caráter definitório a certo dado e

impede que múltiplas vozes se façam ouvir sobre ele. Esta voz monotônica poderia agir, apontando as possibilidades existentes e deixar que as pessoas da conferência optassem por uma ou apontassem outra. Ao não ter tal atitude, apresentando a algo de forma definida, ela impõe o silêncio e cala o debate.

Outros fatos discursivos que permitem defender que a relação interlocutiva a que o CCP é submetido é autoritária poderiam ser apontados. Bastam estes. A partir daqui, passa-se à explicitação das estratégias usadas pelo locutor (o papa), para que o seu discurso, autoritário e dogmático, seja assumido e tenha o seu caráter violento amenizado.

a) Falando do que representa a conferência de Puebla para “a opinião pública mundial”, para as “igrejas locais” e para os conferencistas, o papa a qualifica de “hora certamente histórica”, “hora de graça, assinalada pela passagem do Senhor, por um particularíssima presença e ação do Espírito de Deus”, “hora singular da história”, “momento transcendental da evangelização da América Latina”, “hora insólita e estupenda da história do mundo”, mostrando-a como momento de importância crucial para a vida religiosa do continente latino-americano. Concebendo-a dessa forma e impondo ao interlocutor essa visão, João Paulo II exalta o momento a ser vivido pelos conferencistas e constrói uma idéia de transcendentalidade, de definitude ao redor dele. Com isso, representa-o como uma encruzilhada histórica e um encontro de caráter fundador, levando os conferencistas a superestimarem o momento que vivem e se disporem a fazê-lo como “protagonistas e responsáveis”.

Construída esta idéia de momento grandioso, o locutor cativa o conferente pela simpatia que demonstra com relação ao momento histórico vivido por ele, pela explicitação da importância que ele tem frente ao evento e pela identificação que demonstra com ele. Dada a sua relação galanteadora com o conferente, o locutor o predispõe a uma relação simpática consigo, que o enaltece.

Por outro lado, absolutizar um momento histórico qualquer ou apresentá-lo, mesmo relacionalmente, como capital permite levar o ouvinte a temer as

conseqüências de seus atos, o que produz uma *criatividade inibida*, que não avança grandes novas. Enfim, *o engrandecimento do momento* vivido por alguém permite a relação simpática com ele e a inibição de sua capacidade criadora.

b) Dirigindo-se aos seus interlocutores, João Paulo II o faz, qualificando-os de “pastores”, “mestres da verdade”, “intérpretes de Deus”, “testemunhas de Jesus Cristo”, “advogados ou consoladores”, “protagonistas” e “sucessores dos apóstolos”, dentre outras denominações, que mostram o uso de várias estratégias.

b.1) Uma se refere à metáfora (ver 1.1), que associa os bispos a *pastores* e o povo, a *rebanho de ovelhas*, o que se vê em “um fraterno encontro de pastores”, “esta unidade de pastores” e “A estes confiou o Senhor a missão de apascentar o rebanho”. Dizendo serem os bispos *pastores*, o locutor os coloca na posição daqueles que devem indicar um caminho que só eles conseguem ver com clareza qual é. Atribuindo ao povo o de rebanho de ovelhas, ele o coloca na condição do que deve ser guiado e que precisa de alguém que lhe mostre para onde ir. Este uso metafórico permite ao papa convencer seus interlocutores que só eles têm consciência sobre o que deve ser feito e que verdade nenhuma, dada por algum humanismo racional, é plena, uma vez que o homem, possuidor de uma razão de alcance limitado, não tem como chegar à verdade divina. Isto produz no interlocutor uma impressão de onipotência, o que o faz resistir a leituras que provenham de outras fontes que não a sua. Esta estratégia leva ao *silenciamento dialógico*, pois, ao atribuir a um terceiro, *incapacidade de atribuição de sentido* à realidade, a voz dele é silenciada, não reconhecida, ficando reduzida ao denominador comum concebido por aquele que supõe ter a verdade a seu dispor. Permite, ainda, fazer que os conferencistas rejeitem outras possibilidades interpretativas, outras cosmovisões e apenas aceitem aquela que o locutor estipula. Sintomática, neste sentido, é a afirmação que o pregador do evangelho “não vende, nem dissimula jamais a verdade pelo desejo de agradar aos homens, de causar assombro, nem por originalidade ou desejo de aparecer”.

A defesa de que os enunciados de João Paulo II visam levar ao silenciamento dialógico se sustenta, ainda, pela qualificação que ele faz dos bispos como *advogados ou consoladores*. Atente-se para o fato de que advogado é aquele que fala por alguém que, numa certa interlocução, não tem direito a voz e nem o poder de dar aos fatos a sua versão; precisando de outro que interprete a realidade e a represente de uma forma que ele próprio é incapaz de perceber. A idéia do bispo como advogado que fala *por* contribui para que ele silencie o outro e seja levado à conivência, tornando-se cúmplice no silenciamento de vozes.

O mesmo raciocínio vale para *consolador*. O bispo é aquele que consola os sofredores. Uma idéia perigosa se deduz daí. Consolar é, argumentativamente, levar alguém a aceitar uma situação, construindo razões que justifiquem o caso vivido e o levem a ser visto como normal. Ser consolador não é ser denunciador; é impor leituras que podem acabar mascarando e encobrindo a dimensão real do problema. É a leitura de alguém sobre a realidade vivida por outro.

Nos dois casos, o que se busca é o silenciamento dialógico, a defesa da impossibilidade de o outro compreender o mundo, tarefa possível apenas ao que conhece as verdades dadas nos enunciados papais. Mais uma vez se mostra a crença de que o homem é *objeto* do fazer religioso e não sujeito (ver ponto 1.1).

Atente-se, por fim, ao fato de que ser *advogado* é defender ou acusar alguém, em dependendo das circunstâncias. Neste caso, porém, advogado só pode ser lido como aquele que defende, que, bem intencionado e altruísta, opta por aquele que precisa de defesa. Tem-se aí uma visão maniqueísta instaurada. As realidades são divididas em boas e más. Um bispo não é pensado como imaneamente contraditório, o que é natural para qualquer fato da realidade.

b.2) Outra, ao fato de o papa qualificar os bispos de “mestres da verdade”, o que ocorre em locais como “vosso dever (...) é ser mestres da verdade”. Há dois fatos importantes, aí. O primeiro: nominando os bispos de *mestres*, o texto os coloca na condição de ensinadores e aos seus ouvintes, na de aprendizes. O outro: os bispos são colocados como sabedores da *verdade*, que devem ensinar.

Não lhes é dada *uma* leitura e um conjunto de argumentos que a sustentem; é-lhes apresentada *a* verdade, que, como tal, é plena, universal e atemporal.

Se a denominação *mestres da verdade* conduz ao silenciamento dialógico para com o interlocutor futuro, que deve ouvir passivamente, também leva ao silenciamento da voz do conferencista, que recebe uma dada leitura, a qual, apresentada sob a condição de uma *verdade de validade absoluta*, impede a polemização. Ele deve se limitar, pois, a ensiná-la e a não imprimir nela *nem a ressonância da própria voz* e a *nem* aceitar que um locutor que o suceda o faça.

Assim como a anterior, esta estratégia contribui para o silenciamento da alteridade posterior. Esta, porém, contempla o silenciamento específico que ocorre no locutor imediato, contrariamente àquela.

Reforçam a idéia de que o locutor não deve se pronunciar sobre as verdades, alterando-as, as afirmações de que ele é “intérprete de Deus” e “testemunha de Jesus Cristo”. As duas assertivas trazem embutida a crença que o pregador não é um ideólogo, mas um propagador de verdades, que vêm de Deus. Ele é testemunha de Cristo e não pode fazer uma interpretação pessoal dos fatos doutrinários. Ele deve aceitá-los como são dados, evitando “magistérios paralelos, eclesialmente inaceitáveis e pastoralmente estéreis”.

As duas estratégias (b.1 e b.2) possibilitam que se vislumbre dois fazeres discursivos do papa. O primeiro: estipula o papel dos bispos conferencistas, colocando-os num posição definida e irretocável. O segundo: concebe o homem (também, os conferencistas) como objeto do fazer religioso. Tanto eles, quanto o povo, nas interlocuções pós-conferência, já têm seu local estipulado: o primeiro ensina, o segundo aprende e ambos se submetem à verdade, imutável, revelada.

b.3) Outra, ainda, remete à representação que João Paulo II faz dos seus interlocutores. Deles, ele diz: “sereis protagonistas e responsáveis desta hora”, “conheço bem vossa adesão e disponibilidade à cátedra de Pedro”, “que vós levais adiante com ânimo forte” e “de Pedro, vivo em seus sucessores”. Estas referências explicitam a apreciação positiva do locutor para com os seus

interlocutores. Dizer que são *protagonistas* eleva o valor do papel que cada um desempenhará na conferência; que são *adeptos* e *disponíveis* explicita o grau de fidelidade que têm com sua missão e com o quadro doutrinal de que são porta-vozes e defensores; que têm *ânimo forte*, o vigor com que eles exercem suas atividades; que são *sucessores de Pedro* é aproxima-os da figura humana maior do cristianismo, braço direito do próprio fundador e mestre, Jesus Cristo: Pedro.

Estas formas de interagir com o conferencista propiciam ao locutor explicitar a representação positiva que faz dele, cativando-o pela simpatia e predispondo-o a concordar com o que diz. Esta conduta, a da *representação enaltecedora*, predispõe o outro à *convivência* com os postulados apresentados, pela empatia criada na interlocução. Obtém-se, por ela, a concordância pela manipulação que se opera via construção de uma imagem positiva.

c) Quando se refere a si próprio, o papa o faz de diversas formas. Algumas delas serão observadas sistematicamente, porque permitem uma aproximação mais decisiva à discursividade realizada por João Paulo II.

c.1) João Paulo II fala de si como “O Papa quer estar convosco”, “o papa é particularmente sensível”, “o papa quis subir”, “o papa quis celebrar”. Chame-se a atenção para dois pontos: o primeiro é que esta referência a si próprio pelo título que possui é feita no DI, na H1 e na H2, o que demonstra ser útil ao locutor indicar-se por este dêitico; o segundo é que o locutor poderia referir-se pelo pronome “eu” e não o fez. A sua opção pelo título é, pois, voluntária (e não um elemento coesivo) e tem em mira o alcance de um objetivo.

Dado o valor que o ocidente cristão atribui ao papa, a chefia da Igreja se destaca frente a outros cargos públicos. O locutor sabe disso e sabe que sabem disso os conferencistas. Referindo a si pelo título, o papa, além de se servir de um elemento lingüístico que possibilita que o seu texto se torne, linearmente, menos repetitivo, utiliza-se de uma estratégia persuasiva, que lhe auxilia na tarefa de *obtenção da anuência* do outro com o conjunto de postulados que lhe apresenta.

O uso do *título* que possui é um dos meios de que João Paulo II se vale, para conduzir seu interlocutor à docilidade e obediência. Ele é uma das formas de que o locutor se vale para garantir que o seu dizer seja percebido como autorizado, dada a pessoa discursiva de que procede.

Por outro lado, a lembrança reiterada sobre quem está se dirigindo aos conferencistas, através da referência ao título, obriga que o destinatário tenha sempre presente quem está se dirigindo a ele, sendo lembrado da sua importância, autoridade e esclarecimento frente ao referente de que trata. O título, por si só, chama a atenção para a importância do interlocutor; a lembrança constante do mesmo leva à aceitação do que este outro diz e à anulação da vontade de polemização. Interessante é o uso, num dos casos, da letra maiúscula no título. Ele corrobora a leitura de importância que o locutor atribui (e espera que atribuam) ao cargo que ocupa.

c.2) O papa autodenomina-se “sucessor de Pedro”. Se, referindo-se pelo título, o locutor lembra o cargo que ocupa, dando-se esta denominação, ele chama a atenção para a sua função. No primeiro caso, ele é o papa; alguém que possui um cargo (o mais elevado na hierarquia clerical); no segundo, ele tem uma função: ser *sucessor* do apóstolo mais importante; aquele que recebeu do próprio Cristo a tarefa de ser a pedra fundamental da Igreja cristã. Pedro foi um apóstolo fiel ao evangelho e um seguidor leal dos ensinamentos de seu mestre, a quem devotava um amor fraternal. Ao apresentar-se como sucessor de Pedro, o papa se iguala a ele, em termos de fidelidade, lealdade e dedicação, explicitando a sua função: tal como Pedro, um pregador da palavra, um difusor do evangelho. Ao equiparar-se a Pedro, apóstolo por excelência, mártir religioso, discípulo abnegado, João Paulo II se atribui a mesma importância e a mesma tarefa.

A representação que faz de si mesmo, propondo-se digno de substituir o apóstolo que morreu por sua fé e pelo seu mestre, constrói ao redor do locutor a visão de alguém especial, cuja *interlocução deve ser ouvida* e acatada dada a importância de quem ela emana. A *exaltação da função* que exerce é mais um

dos mecanismos de que João Paulo II se vale para conseguir o seu objetivo: levar à aceitação de certas verdades doutrinárias que ele julga intocáveis.

c.3) No DI, antes de apresentar as concepções que defende, o papa diz que, antes de voltar a Roma, quer deixar “como prêmio de (sua) minha presença espiritual algumas palavras, pronunciadas com ânsias de pastor e afeto de pai, eco das principais preocupações (suas) minhas a respeito do tema que devereis tratar e a respeito da vida da Igreja nestes países que (lhe) me são caros”. Esta passagem merece um análise atenta.

c.3.1) As palavras que o papa dirige aos interlocutores não são só palavras, só a visão de alguém sobre determinado referente. São, sim, *prêmios*. Prêmios são recompensas ao vencedor, a gratificação a alguém que se sobressaiu num evento. Considerar de tal forma as palavras de alguém é extremizá-las em seu valor, é, em última instância, atribuir às mesmas o caráter de verdade. O natural é, pois, que o enunciatário seja grato pela informação que obtiver após a locução das mesmas e seja conduzido à *adesão* e à reflexão de como levá-las à prática. Ao qualificar de tal forma suas palavras, o locutor se considera alguém que tem o poder de dizer o que diz, cabendo ao outro o papel de acatá-lo, dada sua inferioridade hierárquica. Considerar as próprias palavras como prêmios é uma forma de fazer que o outro perceba a magnitude e superioridade do locutor, que resulta enaltecido, pelo trabalho de *auto-engrandecimento*.

c.3.2) O papa diz dirigir-se à conferência com “ânsias de pastor”. Há dois fatos dignos de nota, aí. O primeiro, refere-se ao uso de *pastor*, já explicitado. A ressalva necessária, nesse caso, é que o pastor é o papa e as ovelhas, não o povo, mas os próprios conferencistas, dentre eles os bispos. Novamente, vê-se proposta a idéia da importância de João Paulo II e da necessidade de que ele seja ouvido e acatado. Ele é o pastor, portanto, ensina. Novidade é o uso do termo *ânsias*. Há duas leituras para ele: estando preocupado com outras leituras possíveis para os

fatos que a conferência estudará, o papa se antecipa a possíveis enganos e dá respostas que impeçam futuros problemas; ou, sendo alguém compromissado com a missão da Igreja e com a sua tarefa, o papa vem contribuir com o debate e com as respostas a serem dadas para as questões a serem apreciadas. Parece óbvio que a intenção é colocar *ânsias* no segundo caso. Porém, uma observação atenta conduz à primeira leitura, haja vista a recusa dos humanismos que concebem Cristo, o Homem e a Igreja de outra forma. O discurso é construído, buscando a segunda interpretação, porém, via *maskamento interlocucional*, o que se busca é o alcance de um objetivo que se encontra encoberto: a *rejeição* de leituras divergentes com a sua para os seus fatos doutrinários. *Ânsias*, em vez de interesse em contribuir, deve ser interpretada como preocupação com leituras existentes e que podem interferir no julgamento das pessoas reunidas. Embora a primeira visão seja encoberta pela segunda, na tentativa de superposição de sentidos, é a segunda que, ao se tomar o DI como um todo, denuncia-se.

c.3.3) O papa afirma que suas palavras são pronunciadas com “afeto de pai”. Dois fatos importantes se denunciam neste dizer. O primeiro ligado ao termo *afeto* e o segundo, ao termo *pai*. O primeiro será discutido neste item; o segundo, no próximo. Ao dizer que suas palavras são ditas com *afeto*, João Paulo II propõe que a sua relação com o conferente não é autoritária, mas calcada na afetividade, na benquerença com o interlocutor. O seu dizer não é assumido como imposição de um ponto de vista. Ele o apresenta como um dizer que se pauta na relação fraternal. É isto que lhe permite fazer as afirmações que faz, mesmo que sejam verdades dogmáticas como as que o DI passa a apresentar. O seu dizer, violento, *maska a interlocução autoritária* que estabelece, através da afetividade que afirma existir.

Este tipo de efeito discursivo propicia ao enunciador a obtenção da cumplicidade do seu ouvinte, dado que ele, tornado consciente de que o outro não quer silenciar sua voz, é seduzido pela crença de que alguém que lhe quer bem não faria afirmações que não fossem de encontro ao postulado da *relação*

fraternal que diz existir. Este postulado é um dos mecanismos facilitadores da *aceitação*, por parte do ouvinte, do que é dado pelo discurso do locutor, o qual, por meio dele, cativa a simpatia do primeiro, predispondo-o a se pôr ao seu lado e concordar com as afirmações doutrinárias que são feitas.

A tentativa de atribuição da interlocução autoritária (mascarada) ao amor que diz ter pelo interlocutor é um mecanismo persuasivo caro ao locutor, tanto que ele é recorrente. Ele aparece em passagens como “um irmão a irmãos muito *queridos*”, “como deveis viver *amados* irmãos”, “*queridos* irmãos no episcopado” (grifo nosso). Delas, pode-se deduzir a importância dada pelo locutor a este recurso, que ele sabe auxiliá-lo na obtenção dos fins almejados. É dessa crença que resulta a recorrência de uso que se pode observar.

c.3.4 O papa diz que suas palavras são ditas com “afeto de pai”, o que coloca a si e aos presentes como membros de uma mesma família. Ao chamar-se *pai*, João Paulo II se dá a condição do que educa, que dirige o outro, que é a orientação para as leituras. Por outro lado, ao fazê-lo, ele atribui ao outro a condição de filho e, por decorrência, as atitudes correlatas ao colocado nesta situação. O conferencista é, pois, aquele que é educado, aquele que, por ser imaturo para leituras mais definitivas e mais sujeito a erros, deve se pôr sob a guarda daquele que, mais esclarecido, tem condições de apontar-lhe o caminho.

Esta forma de referência a si e ao outro, ao mesmo tempo em que permite colocar-se numa posição privilegiada, a do que deve ser ouvido, permite também colocar o outro na posição do que deve ouvir, sem que, no entanto, ele se dê conta de que está sendo violentado no seu direito de dar a sua marca vocal ao mundo, aceitando a persuasão discursiva a que está submetido. Pela identificação e pela aproximação que consegue obter com o interlocutor, o locutor tem, ao utilizar-se desta estratégia discursiva, maiores chances de trazer aquele para junto de si e levá-lo à *convergência* com o seu quadro de reflexões.

A *criação de uma relação familiar* com o interlocutor contribui, ainda, para a idéia de afetividade trabalhada acima. Espera-se que todo pai ame seu

filho; que todo o pai dê a ele a melhor orientação que estiver a seu alcance. Quando se coloca na condição de pai, o locutor tem consciência de todas as múltiplas nuances significativas do termo de que, metaforicamente, ele se utiliza. Se dele se vale, o faz de opção pensada, tendo claros os objetivos que pretende atingir e em que este mecanismo discursivo pode auxiliá-lo.

c.3.5) João Paulo II afirma que suas palavras são “eco das suas *principais* preocupações” (grifo nosso) com relação ao tema da conferência. Alguém que ocupa o mais alto cargo hierárquico da igreja mais popular do mundo deve ter um número enorme de atividades a realizar. Não devem faltar para ele motivos para preocupação e tarefas a serem cumpridas. Para que um problema qualquer seja uma das preocupações *principais* de uma pessoa assim, deve ser realmente algo fundamental. É este mesmo o caráter que é atribuído à evangelização na AL, tema central dos debates em Puebla. Ele não é um tema como outro qualquer dos constituidores da vida cotidiana de João Paulo II. Ele é decisivo e fundamental.

Ao qualificar este tema como uma de suas principais preocupações, o papa o enaltece, por ser ele quem é, ter o título e a função que tem e, mesmo assim, vê-lo desta maneira. Dando tal *tamanho significativo ao problema*, mostrando-o participante de suas preocupações principais, o locutor busca predispor o seu ouvinte a atribuir ao tema a mesma importância e a concordar com ele sobre quais sejam as diretrizes básicas a serem dadas ao tratamento do mesmo.

Se o tema apresentado é uma das preocupações principais do chefe da maior igreja do mundo, mais deverá ser dos que se reúnem em torno do assunto. Se o papa resolve tirar parte de seu tempo para discutir o tema da conferência, suas reflexões devem passar por um processo de *duplicação na consciência* do ouvinte, cuja atitude responsiva ativa é negada; elas impõem uma forma padrão de conduta, o qual é obtido, pelo uso do grau hierárquico que o locutor detém.

c.3.6) O papa afirma que as preocupações que tem se devem aos *países* objetos da reflexão da conferência lhe serem *caros*. Ele significa, com isso, que

todos os países da AL, já que a evangelização no continente latino-americano é o tema da conferência, se encontram contemplados por esta demonstração de afetividade e todos estão compreendidos por esta valoração positiva. Esta *explicitação de estima* pelos países sobre os quais as reflexões devem ser efetuadas tem dois interlocutores: um deles, os próprios conferencistas, ouvintes mais imediatos; o outro, os países abarcados pela expressão de afeto.

Mostrando ao interlocutor ter apreço pelos países latino-americanos, o papa manifesta a sua identificação e o seu compromisso com eles, enaltecendo-os. É natural que quem estima algo se coloque a seu lado, na tentativa de resolver os problemas com que ele se defronta. É exatamente esta a impressão que o locutor quer passar ao seu ouvinte: que se identifica com os seus países e que quer compartilhar as soluções para os problemas dos mesmos. Desta demonstração de simpatia aos países de que os conferencistas são provenientes resulta uma demonstração de afeto aos próprios conferencistas. Isto os predispõe a se colocarem *como aliados* do locutor e não como antagônicos a ele.

Por outro lado, se este ardil discursivo permite a construção de uma relação interlocutiva confluyente com o interlocutor imediato, também permite a confluência com quem se sinta abrangido por esta demonstração de valorização. É de se esperar que qualquer país da AL e qualquer povo que pertença a um desses países se sinta lisonjeado pela expressão de amizade do locutor, ainda mais sendo ele quem é e tendo, do povo latino-americano, o valor que tem. Se este ardil mina a vontade daquele que está perto, também o faz com relação ao que, estando longe, se sente apreciado, tornando a ambos propensos à concordância com os postulados a serem apresentados.

d) João Paulo II, em seus enunciados, reporta-se aos textos que diz que devem ser levados em consideração pelos conferencistas: o CCM, a EEN e o DT. Do CCM, ele diz que a conferência “Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo”. Da EEN, que “conserva toda sua validade o conjunto de observações” feito por ela e que as

conclusões do sínodo dos bispos de 1974 “foram, depois, recolhidas, de modo vivo e animador” pela mesma. Do DT, que ele, “preparado com tanto cuidado”, servirá de guia aos debates dos conferencistas, constituindo-se sempre “num ponto de referência”. Outras afirmações são feitas sobre eles. Bastam estas para a discussão. Estes documentos constituem o conjunto de textos que João Paulo II acha que devem nortear as reflexões da conferência e o quadro doutrinal resultante dela. Ele os apresenta como um conjunto de conhecimentos sérios, dada a seriedade e o compromisso doutrinal dos seus locutores.

Do CCM, ele afirma que *deverá* ser ponto de partida. Da EEN, que os conferencistas a *terão* entre as mãos. E do DT que *servirá* de guia e é *ponto de referência*. Em todos os casos, fica evidente, não uma mera sugestão, mas uma imposição dos documentos que devem ser ouvidos para a análise dos problemas de que a conferência irá tratar. É sintomático o uso do verbo *dever*. Não se trata de poder escolher entre textos. Trata-se de dar atenção a um específico. O mesmo vale para *ponto de referência*. Ser tal coisa é se constituir num texto que deve ser ouvido, porque nele se encontra a melhor solução para o problema com que alguém se defronta. Estes documentos, pode-se ver, são impostos, dados como fontes obrigatórias; eles devem ser levados em consideração e o diálogo com eles deve se dar de forma reverenciadora.

Ao apresentá-los como leituras das quais não se pode escapar, João Paulo II tenta dissimular o autoritarismo que pratica, cercando a apresentação deles com qualificações elogiosas, como “conclusões recolhidas de modo vivo e animador”, “preparado com tanto cuidado”, ou enaltecendo os locutores que os construíram, o que se percebe em passagens como “Com que alegria o grande pontífice aprovou” e “e na qual tomou parte Paulo VI de inesquecível memória” (referindo-se à EEN). Esta forma de apresentação permite a amenização da violência que está praticando. Ameniza-a, ainda, o dizer: “Não me cansarei eu mesmo de repetir, em cumprimento do meu dever”, donde o uso do *eu* leva a inferir a não hipocrisia do papa, já que o que ele pede é o que faz. Porém, o que resta (e é o que importa) é que há textos que são dados como locuções de cuja

audição não se pode fugir, de cujo ideário não se pode prescindir e cujo quadro doutrinal não se pode recusar.

Colocar certas leituras como obrigatórias é fazer com que o interlocutor se volte para uma direção e se esqueça de uma outra qualquer. É impedir que sua grade de percepções seja ampliada e limitar o número de possibilidades interpretativas à sua disposição. A *indicação de fontes*, cercada pela exaltação dos documentos ou pela exaltação dos seus produtores, leva ao *impedimento da audição* de outras cosmovisões e direciona a leitura de mundo, fazendo-a acontecer numa determinada perspectiva e não noutra.

e) Um outro mecanismo discursivo agenciado pelo papa, para atingir os objetivos que almeja, diz respeito ao recurso retórico de que ele se vale na HI. Afora o primeiro parágrafo, em que sua interlocução se dirige aos interlocutores imediatos, em termos de “queridos irmãos no episcopado” e “filhos muitos amados” (veja-se as estratégias c.3.3 e c.3.4), todo o restante do texto toma a forma de numa conversa unidirecional entre o locutor e a Virgem Maria. Ele se dirige a ela, dizendo da sua felicidade em presenciar aquele momento de encontro de pastores e falando sobre questões envolvendo a história da AL, a conferência de Medellín, o povo latino-americano e a conferência de Puebla. A sua conversa com Maria parece ser de cunho informativo, com o fim de elaborar um apanhado da caminhada da igreja católica no continente latino. Porém, esta pretensão de uso da língua para o repasse de informações se denuncia sempre como jogo retórico, dentre outros fatos, pelo uso da flexão verbo-pronominal de primeira pessoa do plural, do título detido por João Paulo II e da referência feita aos documentos que devem servir como fonte de consulta.

O uso da primeira pessoa do plural ocorre em passagens como “somos os sucessores dos apóstolos”, “encontramo-nos aqui”, “queremos tomar como ponto de partida” e outras. Ao usar essa flexão de pessoa, João Paulo II inclui, na interlocução construída, os conferencistas como sujeitos de fala, os quais, na verdade, encontram-se alijados dela. A intromissão deles no diálogo entre o papa

e Maria se deve ao artifício do último de usar uma forma flexional que inclui a si e ao outro como sujeitos de fala: o *nós*. O que ocorre mesmo é uma conversa unilateral, com um sujeito pondo arbitrariamente palavras na boca de outro.

Referindo-se a si, João Paulo II diz: “O papa é particularmente sensível a este sinal de tua presença”. Ele não se refere nem pelo nome e nem pelo pronome de primeira pessoa do singular ou do plural, possibilidades a seu dispor, mas pelo título que detém. Seus interlocutores auditivos são, com isso, lembrados sobre quem está falando, sobre o direito que ele tem de falar por si e pelo outro e sobre o direito de representação institucional que possui (**veja-se** o ponto c.1).

Por fim, referindo-se ao CCM, o papa diz “queremos tomar como ponto de partida o que contém os documentos e resoluções daquela conferência”. Pode-se afirmar que a sua pretensão, ao dizer isso, não é informar à Maria o desejo dos conferencistas de partir de um documento específico, mas, sim, o de, por via indireta, fazer com que eles sejam conscientizados e aceitem a necessidade de que aquele documento seja levado em consideração.

O que João Paulo II constrói na H1 é uma *simulação interlocutiva*, que parece ocorrer num sentido e com um objetivo, quando o que se dá é a imposição de um discurso à boca de quem nada disse. A interlocução real se dá num sentido diferente ao que aparece indicado e com objetivos não explicitamente assumidos, pois tem em vista a *persuasão e o repasse indireto* de afirmações àquele que, sem se dar conta, está na mira do locutor e acaba convencido.

f) A segunda parte do DI, **Sinais e Construtores da Unidade**, é um apelo a que os conferencistas dediquem parte de sua atenção à discussão dos meios pelos quais a Igreja possa recuperar a sua unidade em torno do Catolicismo. Não existe a possibilidade de uma convergência que não se dê neste sentido. Cabe aos conferencistas ver de que forma obter tal consenso e aos demais, não-católicos, encontrar a forma de se pôr-se em comunhão com os membros dessa igreja.

Atente-se para o fato de, ao defender a reunificação da Igreja católica, o papa dizer que “Esta unidade provém não de cálculo e manobras humanas, mas

do alto, do serviço”. Afirmando isto, o locutor nega a interpretação de que a tão pleiteada unidade é desejo seu. Ela é uma unidade de caráter doutrinal, dada por uma constituição discursiva religiosa a que os demais devem se submeter, por serem as suas frutos de interpretações dúbias, “contrárias à fé da Igreja”.

Através do mecanismo da *dissimulação da responsabilidade*, o locutor evita ser responsabilizado pelo pleito que faz, visando a, pela demonstração de *realidade objetificada* de um certo discurso (ele seria uma instância que paira sobre os sujeitos), obter a concordância do outro. Este pode até não perceber o pleito individual em prol de uma forma de ver o mundo e concordar com ela, julgando-a possuidora de uma realidade objetiva e consensual.

g) Ao se observar a composição textual do DI, da H1 e da H2, percebe-se que eles são recorrentes nos temas, nos tratamentos que dão aos mesmos e nas estratégias de que se valem. Para eles, há documentos que devem ser fonte obrigatória para a conferência, há discursos sobre questões doutrinárias que precisam ser rechaçados, os conferencistas devem defender a unidade da Igreja, há uma concepção melhor de homem, de Cristo e de Igreja, a libertação não coincide com a independência sócio-econômica, a tarefa essencial da Igreja é a evangelização, a família é questão central para o trabalho de evangelização e o jovem deve ser uma das prioridades do catolicismo.

Note-se que a H1 é de 27 e a H2 e o DI são de 28 de janeiro. Isto significa que, num espaço de tempo de um dia, por três vezes consecutivas, um locutor, sabido de importância decisiva para a comunidade à qual pertence, pronuncia-se sobre certas temáticas, fazendo-o com relação a um mesmo interlocutor e defendendo as mesmas concepções. Leve-se em consideração a sua importância, a relevância do momento e o compromisso dos reunidos com a conferência e se tem uma explicação para a necessidade de se dizer e dizer de novo. Trata-se de garantir a adesão do locutor pela reiteração dos conteúdos e ideário; de garantir que a interlocução tenha aproveitamento pleno e que o interlocutor dela se aproprie por completo.

O que se coloca em prática, no caso, é uma lição elementar de que a publicidade se vale para atingir os seus objetivos de vender produtos, criando ao seu redor a impressão de necessidade: a *reiteração interlocutiva*, que acaba convencendo pela quantidade de vezes que a interlocução é estabelecida e não pela qualidade do que é proposto. *Quebra-se a resistência* do outro pelo diálogo repetitivo que com ele se estabelece.

O exposto acima permitiu a mostragem sistemática de dezesseis estratégias discursivas de que João Paulo II se vale para proteger e garantir a aceitação do quadro doutrinal que apresenta aos conferencistas. Outras poderiam ser usadas. Optou-se por apresentar as que pareceram ser mais representativas e que permitem ao discurso do papa um maior poder de persuasão.

A exposição anterior permite postular (e estes são os pontos importantes) que os enunciados imediatos a que o CCP está submetido são *autoritários* e pertencem ao gênero *retórico*. Por se relacionar com tal tipo de produção discursiva, o CCP é visado no sentido da aceitação dos postulados que lhes são apresentados, os quais aparecem protegidos por artificios que lhes garantem eficácia e lhes dão uma margem de segurança da adesão do interlocutor. É natural, pois, a anuência do CCP com João Paulo II. Ela pode ser percebida durante todo o desenvolvimento do CCP: ele converge o tempo todo com as diretrizes básicas delineadas pelos enunciados papais que a ele se dirigem. Isto significa que as estratégias postas em ação pelo papa conseguem atingir o objetivo da sua interlocução, que é levar o outro à adesão com a sua cosmovisão.

3.2.2 O CCP e a Interlocução a que ele Submete

O capítulo dois analisou a forma com que se dá a interlocução do CCP com os locutores com que dialoga. Concluiu-se o capítulo, constatando a sua recusa dos discursos divergentes, a sua aceitação, dos convergentes e a sua tentativa de tornar o seu quadro doutrinal o filtro para se ler o mundo. Isto permite afirmar que o texto é autoritário; ele tenta impor dogmas ao ouvinte.

Assim, pois, como os enunciados a que se encontra submetido, o CCP também é autoritário; assim como eles se valem de estratégias discursivas para levar à aceitação do seu conjunto de postulados, também o CCP o faz. A seguir, buscar-se-á verificar de que estratégias ele se vale para realizar o seu intento de levar o ouvinte à adesão com o seu quadro doutrinal.

3.2.2.1 As Estratégias Discursivas do CCP

Antes de analisar as estratégias de que o CCP se vale para convencer o interlocutor, duas observações devem ser feitas. A primeira, com relação à questão do autoritarismo discursivo. A partir do confronto com as diferentes concepções de homem, de Igreja, de Cristo, de política, de tarefas da Igreja, de libertação, de propostas de sociedade e de opção preferencial pelos pobres, o CCP, recusando as que divergem, constitui o seu quadro doutrinal, apresentando as que, de acordo com a sua forma de ver o mundo, são as mais adequadas. Após ter esse quadro constituído, é ele que é utilizado como o fio condutor para a análise de tudo o que venha a ser motivo de reflexão para o documento. É a partir dele que o mundo passa a ser concebido. Talvez, esta seja a maior prova do autoritarismo que o CCP realiza: o silenciamento de outras vozes que tenham algo a dizer sobre a realidade a que ele se dedica.

A segunda, com relação aos ardis discursivos do CCP. Eles, como nos enunciados papais, são inúmeros, porém dado o fato de que alguns repetem os usados por João Paulo II (o engrandecimento do momento, item a; a incapacidade de atribuição de sentido, item b.1; a verdade de validade absoluta, item b.2; a representação enaltecedora, item b.3; o mascaramento entoacional, item c.3.2, dentre outras) e que se pretende chamar a atenção apenas para as que mais se prestam ao trabalho de persuasão, apenas cinco serão apresentadas a seguir.

a) Quando se refere a cristologias, o CCP diz: “Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta” (CCP-178); quando o faz

com relação a outras antropologias, diz que a fé em Cristo permite “obter uma visão integral do homem, que, por sua vez, ilumina e completa a imagem concebida pela filosofia e as contribuições das outras ciências humanas” (CCP-305); com relação a concepções de libertação, diz: “Existem, porém, concepções e aplicações da libertação. Embora entre elas se descubram traços comuns, existem enfoques difíceis de se levar a uma adequada convergência” (CCP-481). O traço recorrente nestas passagens é a apresentação dos outros quadros ideológicos pelo seu lado negativo: eles ideologizam Cristo, reificando-o, têm uma visão parcial do homem e são enfoques inadequados sobre a liberdade. Em nenhum caso, sobra algo de positivo neles. A ênfase é dada ao que, do ponto de vista do CCP, é improcedente e reificador.

Embora não diga que essas cosmovisões não servem, isto, é óbvio, é o que ele pensa delas. A projeção deste olhar negativo sobre elas não ocorre por ele afirmar que elas não têm mérito nenhum, mas, sim, pela seleção dos aspectos que acha negativos. O CCP não diz que tal pensamento deve ser desconsiderado. Ele mostra esta crença na seleção dos aspectos que explicita sobre os mesmos. Tal conduta discursiva é chamada por Fiorin e Savioli (1990) de *viés*. Eles o definem assim: o viés consiste no fato de se colocar em evidência um certo lado do referente, enquanto se esconde o outro. É o que ocorre acima: há uma ênfase no que as concepções têm de supostamente improcedente e um silenciamento do que elas têm a dizer de meritório.

O uso do viés é uma estratégia argumentativa que contribui para a defesa de um ponto de vista do locutor. Ele lhe permite descartar opiniões com as quais não concorda e elevar os seus pontos de vista. Ele é um mecanismo discursivo que contribui para que o enunciador conduza o interlocutor a uma *aceitação* dos postulados que lhe são apresentados e ao *preconceito* com relação ao quadro que lhe foi mostrado de forma enviesada.

b) Quando trata de libertação, o CCP diz: “A Igreja ‘não necessita, portanto, de recorrer a sistemas e ideologias para amar e defender a libertação do

homem e colaborar com ela: no centro da mensagem, de que é depositária e pregoeira, encontra inspiração para atuar em prol da fraternidade' (CCP-355), citando o DI de João Paulo II. Quando trata do trabalho da Igreja, ele diz: "A Igreja tem consciência de que o que importa é evangelizar não de uma maneira decorativa como se se tratasse de um verniz superficial" (CCP-303), citando a EEN. Falando da necessidade de a Igreja comprometer-se com a libertação econômica do homem, diz: "porque a evangelização não seria completa se não levasse em conta a interpelação recíproca que ao longo dos tempos se estabelece entre o Evangelho e a vida concreta e social do homem" (CCP-476), citando a EEN. Quer-se chamar a atenção, aqui, para o uso que o CCP faz da *citação discursiva* como uma estratégia para convencer o ouvinte.

De acordo com Reyes (1984), ao se citar um discurso, pode-se fazê-lo em forma de menção ou de uso. Faz-se *menção*, quando a passagem é tomada como objeto de análise metalingüística, perdendo seu valor referencial. Faz-se *uso* dela, quando, além de apresentar o caráter de menção, ela tem valor referencial. A autora também afirma que em toda a citação há um movimento de *atribuição* e *apropriação*. Atribui-se uma citação, quando se faz referência à pessoa de quem ela procede, e acontece a apropriação, quando ela é usada para um fim por aquele que a traz para o seu texto. Reyes chama a atenção para o fato de que a citação se caracteriza por uma certa ambigüidade: ela sempre é uso e menção, assim como é apropriação e atribuição.

É o que se percebe, no CCP. Ele é um enunciado que cita inúmeras vezes. Seja por meio do discurso direto ou outro qualquer, a sua é uma busca constante de fontes que lhe dêem sustentação. Porém, já está dito, a sua recorrência a fontes não se dá gratuitamente. Mencionando, ele usa para fins argumentativos a citação. Atribuindo a alguém o que diz, ele se apropria de tal dizer, constituindo-o num pronunciamento particular seu sobre um fato do seu quadro doutrinal.

É elucidativo o dizer de Bakhtin sobre o processo de citação do discurso. Para ele, "O discurso citado é o *discurso no discurso*, a *enunciação na enunciação*, mas é, ao mesmo tempo, um *discurso sobre o discurso*, uma

enunciação sobre a enunciação” (1988:144) (grifos do autor). Ele afirma, com isso, que citar alguém deriva dos objetivos do locutor. Usar o dizer de alguém para amparar o que se pensa é uma forma de garantir maior poder persuasivo ao que se propõe. Usar o discurso de alguém que disse o que o locutor pretende dizer é uma forma de obter maior *força argumentativa*, maior poder de manipulação sobre o interlocutor.

O amparo das próprias crenças em passagens textuais de outros autores que se posicionam mais ou menos da mesma forma com relação ao tema tem recebido o nome de “argumento de autoridade” (FIORIN & SAVIOLI, 1990:174) e é uma estratégia de que se valem os locutores para que o seu conjunto de postulados ganhe em poder de convencimento. É o que ocorre no CCP, com relação à intenção de levar o ouvinte a aceitar o ideário que postula.

c) Em certos momentos, o CCP se dirige à igreja hierárquica, fala de sua prática enquanto instituição ou aponta diretrizes de atuação a serem seguidas pela comunidade eclesial. Ao fazê-lo, o documento constrói dizeres como “É certo que a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderes da terra, de uma visão pastoral incompleta e da força destruidora do pecado” (CCP-10), “São precisas ainda maior abertura do clero para com a ação dos leigos, superação do individualismo pastoral e da auto-suficiência” (CCP-627) e “Contudo ainda subsistem atitudes que obstam a este dinamismo de renovação: primazia do administrativo sobre o pastoral, rotina, falta de preparação para os sacramentos, autoritarismo de certos sacerdotes” (CCP-633). O comum entre estas passagens está no fato de o locutor demonstrar não estar alheio à sua própria realidade. Assim como critica a outras instâncias, mostra perceber criticamente a sua, vendo-a incompleta, carente de aperfeiçoamento, de abertura à participação popular, de renovação e de superação do autoritarismo. O documento aparenta uma visão clara da conjuntura da AL e da sua própria realidade. Ele não pode ser acusado de perceber a realidade dos outros e não a sua. Ele vê o cisco no olho do outro e no seu.

A imparcialidade de análise, a *autocrítica*, conduta louvável, é uma das estratégias (mesmo que não se queira ou se saiba) que dá ao locutor maiores chances de persuasão do ouvinte. Confessar as próprias falhas faz com que o outro veja o locutor como bem intencionado, que, capaz de olhar criticamente para si mesmo, não pode ser acusado de falta de memória histórica.

Tal forma de condução do discurso dá ao locutor uma representação de coerência; confere-lhe um ar de seriedade e de confiabilidade. Até de maturidade avaliativa. Daí, à aceitação do que ele propõe, o caminho é tranquilo; torna-se fácil cativar o outro e levá-lo à *identificação* com o que propõe.

d) Tratando do homem, o CCP dialoga com a psicanálise, com o behaviorismo, com a astrologia, com o fazer científico, com o capitalismo, com o liberalismo econômico, dentre outros interlocutores. Ao tratar de Cristo, ele dialoga com o judaísmo e com o marxismo. Ao tratar de Igreja, ele conversa com o materialismo mecanicista e os setores conservadores da igreja institucional. Sobre todos os casos, ele se dirige ao CCM, à EEN e ao DI. Desse dialogismo, tratou-se no capítulo 2. A reflexão neste item será feita num outro sentido. Trata-se de ver que tipo de estratégia o locutor constrói, ao estabelecer esta forma de dialogia. O documento poderia apenas apresentar o quadro doutrinal que defende, sem recorrer às confrontações que estabelece. O resultado não seria o mesmo.

Ao dialogar com as concepções acima, o texto se mostra como um discurso que não ignora as outras leituras dos fatos com que trabalha. Ao mencioná-las, ele demonstra conhecê-las; e não é só em termos de existência, mas de epistemologia. Ele se apresenta, pois, como um texto que conhece as vozes dos outros, que entabulou com elas uma relação dialógica de respeito auditivo, mas que, se as está descartando, isto se deve ao fato de comprová-las reificadoras.

Quando opta por fazer a confrontação que faz, o texto se serve de uma estratégia que tem por fim demonstrar *conhecimento profundo* do assunto que aborda, tendo parâmetros seguros para recusar o que recusa. Ele dá a impressão de conhecimento sistemático das correntes que se pronunciam sobre os fatos de

que trata, e que recusa, por ele ter uma percepção integral daquilo a que se refere. Esta demonstração de domínio do quadro ideológico do outro e a sua recusa a partir da demonstração de reflexão respeitosa sobre a mesma contribuem para que o locutor tenha maiores chances de fazer que o outro *concorde* com o seu quadro doutrinal.

e) No início do capítulo I da segunda parte, **Conteúdo da Evangelização**, o CCP diz: “Queremos agora iluminar a nossa angústia pastoral com a luz da verdade que nos torna livres. Não é uma verdade que possuamos como de próprio. Ela vem de Deus.” (165). Várias coisas chamam a atenção: o uso do pronome *nossa*, que inclui o locutor, apresentando-o compromissado com o que diz; o substantivo *angústia*, que demonstra a sua aflicção; o uso do substantivo *verdade*, que constrói a idéia de verdade absoluta (veja-se estratégia b.2 dos enunciados do papa). Interessa, porém, a passagem “Não é uma verdade que possuamos como de próprio. Ela vem de Deus”. Salta aos olhos o fato de ela vir de encontro às recusas feitas por João Paulo II a discursos divergentes com o seu. Mas, afora isso, importa que a verdade que os conferencistas dizem tomar *vem de Deus*. Esta afirmação permite a realização de dois objetivos.

O primeiro deles é que tal forma de conduta permite atribuir a um outro a responsabilidade sobre o que será dito, sendo este outro, neste caso, Deus. Afirmar que a verdade vem de outro isenta o locutor da responsabilidade sobre o que diz, sem que o seu dizer se torne menos significativo. Imagine-se o poder de convencimento, se o outro for Deus. Esta estratégia garante maior possibilidade de aceitação do discurso por parte do ouvinte, dado o amparo que o locutor busca na autoridade suprema, teoricamente, a produtora real de todos os discursos. Não cabe, pois, questionar; apenas, aceitar. Ao mesmo tempo, este mecanismo permite que um certo pleito seja dado como inquestionável, já que Deus é quem revelou o que é apresentado. Não é o locutor quem dá a versão que é dada aos postulados que são endereçados ao ouvinte; ele se coloca na condição de porta-voz da verdade revelada e esta, justamente por ser divina, é irrefutável.

Tanto no uso de Deus como a *autoridade referendadora do discurso*, quanto na apresentação da *verdade como revelada*, o locutor tem em vista fazer que o ouvinte não interaja com o conjunto de reflexões que virá a seguir, limitando-se a aceitá-lo, optando por um *silenciamento responsivo*, que apenas receba passivamente o que lhe é apresentado.

Não há necessidade de maiores comentários. Como ocorre nos enunciados de João Paulo II, em que ele procura agenciar ardis discursivos que lhe permitam fazer que seu interlocutor interfira o menos possível na produção de sentido do que está sendo dito, tentando impedir a interação dialógica do seu ouvinte com os enunciados que ele (o papa) produz, também o CCP tem em mira o repasse de um conjunto de postulados ao seu interlocutor, os quais ele pretende que permaneçam intocados e inalterados. Uma vez que este conjunto de idéias não é formado por verdades objetivas, o locutor busca amparo em estratégias discursivas, que criam um *cinturão protetor* em torno do quadro doutrinal que defende, amenizando a relação interlocutiva autoritária, e lhe dão maiores chances de fazer que o interlocutor o receba intacto e não interfira sobre ele, fazendo ressoar a sua marca subjetiva sobre o mesmo.

4 O CCP E A HOMOFONIZAÇÃO DISCURSIVA

Um noção difundida nos estudos da linguagem, digam eles respeito à Literatura ou à Linguística, é a de polifonia. Porém, o que se vê acontecer entre os que se utilizam do postulado é a diversidade conceptual e a sua aplicação a domínios empíricos distintos. Antes de ser um conceito homogêneo, o mesmo recobre uma gama diferenciada de aspectos dos estudos linguísticos, o que lança quem se aproxima dele a dúvidas sobre que caminho seguir e a que recortes da realidade aplicá-lo. Antes, pois, de passar a análise de como tal fato ocorre no CCP, faz-se necessário precisar com que nuance conceptual se estará operando.

4.1 ACERCA DA NOÇÃO DE POLIFONIA

No artigo **O Conceito de Polifonia em Bakhtin - o trajeto polifônico de uma metáfora (1992-1993)**²¹, Roman mostra a origem do conceito de polifonia e a heterogeneidade de apreensão que se tem efetuado com relação ao termo. De acordo com ele, polifonia foi um termo inicialmente utilizado dentro do campo musical, para designar um determinado estilo de música “que, de raízes populares, se desenvolveu na Idade Média” (p.208) e que se encontrava em oposição ao canto monódico (de uma só voz) da Igreja: o canto gregoriano.

Por volta do século IX, ao *organum*, uma espécie de canto popular que apareceu por volta dessa época, acrescentava-se uma segunda voz ao lado daquela do canto monódico, desenvolvido em uníssono. Esta forma de canto era apresentada, portanto, por pelo menos dois cantores, cabendo a um deles fazer soar, paralela à nota da voz principal, uma outra nota, constituindo, assim, uma melodia dual. Nesta forma inicial de polifonia, havia um paralelismo entre as duas

²¹ As citações literais bem como as de conteúdo que aparecerão nesta seção e na seguinte são provenientes deste texto, básico para o desenvolvimento da mesma.

vozes que se faziam ouvir, já que, a cada nota da melodia básica, outra da contramelodia ressoava.

Perto do século XII, uma forma já diferenciada de polifonia aparece. Neste momento, já não se observa mais uma relação condicional entre as duas vozes do canto, com a correspondência de nota a nota, mas uma independência rítmica se faz sentir, levando a diferentes durações das notas e acento das palavras entre os cantores. Já não mais haverá correspondência entre as notas; “A segunda voz passa a rebater nota por nota a melodia do cantochão em movimentos não apenas paralelos, mas variados, contrários, oblíquos” (p.208).

Durante o século XIII, uma forma mais saliente de polifonia se desenvolve. Além da independência rítmica, também uma melódica ocorre. Isto possibilita que cantos diferentes sejam ouvidos simultaneamente. Essa independência das vozes vai permitir que “não só uma melodia trovadoresca e um canto gregoriano apareçam simultaneamente numa mesma peça, mas também que uma das vozes cante um hino em latim, enquanto outra canta uma canção em francês” (p.208). A liberdade que esta forma de canto polifônico ocasiona entre as vozes que são ouvidas durante o canto vai estabelecer um contraste impossível de não ser sentido em relação ao canto gregoriano, monódico e plano. Ela se faz sentir nas linhas melódicas, refletindo-se também entre os textos cantados, havendo casos “em que uma voz canta um louvor à Virgem Maria, enquanto outra propaga as belezas de uma prostituta. Nessa politextualidade, linguagens se interpenetram, confrontando-se o erudito e o popular, o sacro e o profano” (p.209).

É transparente, pois, que o canto polifônico se caracteriza por apresentar vozes que soam independentes frente às outras, não sendo comandadas e nem subordinadas a algum princípio que não o da sua própria organização intrínseca e peculiar. Polifonia seria, pois, uma forma musical que se desenvolveu durante os séculos medievais: ao lado da seqüência melódica principal foram se acrescentando outras vozes, que iam desde o contraponto (cada nota da melodia principal é contracantada por uma única nota da voz superior) até ao canto concomitante de uma canção diferente da outra.

Por volta do século XIV, o sistema polifônico, já bem desenvolvido, com um intrincado entrelaçamento de vozes, torna impossível o entendimento das palavras, o que acaba por fazer com que o clero, através do Concílio de Trento, e no bojo da Contra-Reforma, passe a privilegiar o estilo homofônico, desejoso de ver as letras dos cantos religiosos serem bem entendidas.

Tendo constituído o quadro esboçado acima, Roman apresenta, à página 210, os seguintes conceitos para polifonia e homofonia: “Enquanto polifonia é uma multiplicidade de vozes independentes, imiscíveis e superpostas, cantando textos variados, homofonia são várias vozes cantando simultaneamente o mesmo texto, subordinadas à harmonia que garante a unidade musical através dos acordes”. Pode-se perceber, aí, o caráter bem comportado e redutível a um princípio de síntese da homofonia e o caráter imiscível, independente e autoconsciente (mal comportado, portanto) da polifonia.

4.2 O USO METAFÓRICO DA POLIFONIA EM BAKHTIN

O primeiro estudioso, de acordo com Roman, a utilizar o conceito de polifonia fora do campo musical foi Bakhtin (1981), no começo do século XX. Ele, na obra **Problemas da Poética de Dostoiévski**, diz que a característica central da obra romanesca é o fato de ela ser plurivocal, ou seja, o fato de nela existirem diferentes linguagens e, conseqüentemente, diferentes cosmovisões. Todo romance é, pois, plurilíngüe, plurivocal, pluridiscursivo. Ele é a simulação do confronto de diferentes vozes, perspassadas por diferentes visões de mundo.

Para Bakhtin, o romance de Dostoiévski, porém, além de ser plurivocal (apresentar diferentes personagens, utilizando-se de falas), apresenta as mesmos com uma independência extraordinária de suas vozes. Nele, elas não têm suas vozes reduzidas às do autor; soam ao lado dela. Conforme Bakhtin (apud ROMAN, 1992-1993:210), “As múltiplas consciências que aparecem no romance (de Dostoiévski) mantêm-se equipolentes, ou seja, em pé de absoluta igualdade, sem se subordinarem à consciência do autor. Também os mundos que povoam os

seus romances se combinam numa unidade de acontecimento, porém mantendo sua imiscibilidade”. Bakhtin também observa que, no romance daquele autor, não há uma superação das diferentes consciências que o povoam. Os problemas e as contradições não se resolvem, continuam contraditórios; não há uma apoteose.

De acordo com Roman (id.ibid), “Esses procedimentos artísticos especiais de construção do romance de Dostoiévski - a inconclusibilidade temática, a independência, a imiscibilidade e a equípólencia de vozes - vão mostrar uma estreita similitude com as características da polifonia medieval, daí a utilização da metáfora” por Bakhtin na Literatura.

Como se pode ver, o termo *polifonia* é tomado emprestado da música por Bakhtin, para designar um procedimento literário análogo ao que ocorre naquela. Para ele, a originalidade da obra de Dostoiévski está no fato de o autor construir um texto articulado em torno de uma plurivocidade intensa, de uma multiplicidade de vozes, que, soando paralelamente, mantêm-se independentes enquanto consciências; não se misturam. As vozes das personagens são cheias de valor; elas se impõem por sua autenticidade; elas são sujeitos do seu próprio discurso. Elas não se coisificam, tornando-se objeto para divagações ou manipulações do autor; nem são superadas pela consciência dele.

Conforme Bevilaqua (1992:39), numa narrativa polifônica “o autor não fala ‘da’ personagem, mas ‘com’ ela. A personagem da narrativa polifônica prima pela consciência infinda e inconclusa; e isso, essa falta de acabamento e solução para os seus problemas, faz que o diálogo não se esgote e nem sirva de modelo a qualquer narrativa monológica” (grifo nosso). Como se vê, enquanto a polifonia musical se caracteriza por se referir a um canto que põe juntas vozes não reduzíveis a um denominador comum, independentes rítmica e melodicamente, imiscíveis e equípolentes, a literária se refere a um certo padrão literário que agencia diferentes personagens, que possuem independência ideológica e que não se encontram sob a orquestração de uma voz absoluta e dona da verdade, característica esta da literatura clássica e dogmática, anterior a Dostoiévski. A esta, Bakhtin caracteriza como literatura de caráter monológico. O monologismo

surgiria como um método que não admite o diálogo (no melhor sentido do termo) entre as personagens e que tem a pretensão de ser tomado como o dono de uma verdade conclusa e acabada.

Para Bevilaqua (1992:57),

O que não permite o fortalecimento do plano monológico nos romances polifônicos é justamente a valorização da palavra do herói. Ele tem 'competência ideológica' e goza de uma independência que o torna auto-suficiente, veículo de sua própria palavra. A voz do herói é como se estivesse lado a lado com a voz do autor-criador, tendo capacidade de discordar dele e mesmo de rebelar-se contra ele.

Para Bakhtin, a homofonia se dá na Literatura, no caso de romances em que "as vozes perdem a sua imiscibilidade e as consciências se tornam dependentes da consciência una do autor" (ROMAN, 1992-1993:12). Um exemplo do que Bakhtin considera texto homofônico são as fábulas tradicionais, que apresentam uma personagem como porta-voz do autor e têm por fim reduzir a voz das demais àquela que o autor toma como a embaixadora de seus valores axiológicos. Enfim, para Bakhtin, em consonância com a concepção musical do fenômeno, a polifonia se caracteriza pelo fato de o autor falar com a personagem, não a tomar como objeto de análise, não a apresentar sob forma conclusa, não lhe atribuir dependência ideológica e valorizar a sua voz. Ocorre a homofonia, nos casos em que estas características são contraditas.

4.3 O USO METAFÓRICO DA POLIFONIA EM DUCROT

Quem também se utiliza do termo *polifonia* (e não do conceito delineado acima) é Ducrot (1987), na obra **O Dizer e o Dito**, no capítulo VIII, **Esboço para uma Teoria Polifônica da Enunciação**, e, na esteira dele, Maingueneau (1989), Silva (1991), Koch (1991) e outros. Neste texto, o autor diz que tem o objetivo de pôr em dúvida, contestar e substituir um postulado que é lugar comum nos estudos lingüísticos: o de que o sujeito seja uno, fonte e autoridade do enunciado. Para ele, isto não se sustenta e ele o demonstra, ao fazer ver que

fenômenos como a negação, a pressuposição, a ironia e outros têm sua origem autoral vinculada a locutores e/ou enunciadores diferentes.

Para Ducrot (195), a ironia, por exemplo, consiste no fato de o locutor (o que assume a responsabilidade pelo enunciado no próprio enunciado) fazer dizer por alguém diferente coisas certamente absurdas. A ironia faria “ouvir uma voz”, a do enunciador, (“pessoa de cujo ponto de vista são apresentados os fatos”), que sustentaria o insustentável. Num enunciado irônico, o primeiro enunciador seria apresentado pelo locutor como proponente de algo absurdo e o locutor criaria, paralelo a ele, um segundo enunciador, refutativo, ao qual se assimilaria. Ducrot raciocina igualmente com relação à pressuposição, negação, atos ilocucionários derivados, dentre outros fenômenos lingüísticos. É a esta cisão do sujeito lingüístico, dividido em enunciadores e locutores, que Ducrot vai chamar de polifonia. Para ele, de acordo com Koch (1986:43), a polifonia se dá por

incorporação, ao próprio discurso, das vozes de outros enunciadores ou personagens discursivos - o(s) interlocutor(es), terceiros, a opinião pública ou o senso comum -, ou seja, o coro de vozes que se manifesta normalmente em cada discurso, visto ser o pensamento do outro constitutivo do nosso, não sendo possível separá-los radicalmente - o que permite afirmar que a produção do sentido é inteiramente condicionada pela alteridade. Todas estas vozes se representam no interior dos discursos como num jogo de máscaras. O termo *representação* é aqui tomado no sentido teatral (grifo da autora).

A partir deste trecho, é possível delimitar que ocorrências Ducrot chama polifônicas: qualquer enunciado (na sua concepção peculiar) que na descrição da sua enunciação represente a existência de personagens lingüísticos distintos, dada a existência de mais de uma voz no mesmo. É esclarecedora a afirmação de Koch (1991:534-535) sobre o que Ducrot entende por polifonia. Para ela, Ducrot (1980:1084) trouxe, de Bakhtin, o termo para o interior da Pragmática Lingüística para designar, dentro de uma visão enunciativa do sentido, as várias perspectivas, pontos de vista ou posições que se fazem presentes no enunciado (não importando se reduzidas ou não a uma voz centralizadora).

À página 185, Ducrot apresenta um exemplo de “eco imitativo”, o qual permite entender a abrangência do conceito de polifonia em sua epistemologia.

Alguém, tendo dito “Eu não estou bem”, pode receber como resposta “Eu não estou bem. Não pense que você vai me comover com isso”. O construtor do segundo enunciado não pode ser responsabilizado por todos os pontos de vista que aparecem, pois a primeira parte pertence a outro locutor. Como aí aparece mais de uma voz, há polifonia. Para que se possa pleiteá-la, pois, ao jeito de Ducrot, basta que se perceba, num enunciado, a representação de mais de um locutor ou de mais de um enunciador que falem de pontos de vista diversos.

No texto supracitado, Ducrot diz que a crença no sujeito unitário “reinou durante muito tempo” (p.161) nos estudos literários até que Bakhtin chamasse a atenção para a polifonia. Diz que dele tomará o termo emprestado. Mas, ao fazê-lo, impõe-lhe outros contornos e outro objeto extensional, que nada têm a ver com o conceito e aplicação que Bakhtin faz dele. É o assunto da próxima seção.

4.4 DUCROT, BAKHTIN E A POLIFONIA

Um estudo sistemático das cosmovisões de Ducrot e Bakhtin põe às claras um grande número de afirmações improcedentes do primeiro sobre o segundo. Ducrot leu Bakhtin com uma trave no olho, o que o fez ver o que queria e ignorar o que não queria ver. Parece que Ducrot leu Bakhtin enformado por um conjunto de postulados amadurecidos, o que o impediu de ouvir honestamente a voz do outro. Chamar-se-á a atenção, nesta seção, apenas para aquelas diferenças que estejam relacionadas ao uso e aplicação do conceito de polifonia.

A primeira diz respeito à fonte onde cada autor busca o termo. Enquanto Bakhtin o busca na origem, na aplicação a um fato musical, Ducrot o busca em Bakhtin, não percebendo a intersecção de sentido que este último encontrara entre uma forma de produção musical e outra literária. O desconhecimento do uso do termo para designar um tipo de canto medieval levou Ducrot a não captar integralmente a analogia e o uso metaforizado feito por Bakhtin e realizar o desvio que operou. Tivesse Ducrot percebido a dimensão da metáfora, elucidada pelo conhecimento histórico, e o deslize talvez tivesse sido evitado.

A segunda se refere à divergência quanto ao conceito de polifonia. Se, para Ducrot, a polifonia se caracteriza pela presença de diferentes vozes num mesmo discurso, bastando que nele se distingam dois locutores, um locutor e um enunciador, ou outra combinação, para Bakhtin, a polifonia ocorre pela presença de múltiplas vozes, que se mantêm niveladas ideologicamente. Um exemplo permitirá precisar a diferença. Trabalhando com a negação, Ducrot a classifica em três tipos: a metalingüística - “uma negação que contradiz os próprios termos de uma fala efetiva à qual se opõe” -, a descritiva - a negação de um determinado estado de coisas, “sem que seu autor apresente sua fala como se opondo a um discurso contrário” - e a polêmica - aquela “destinada a opor-se a uma opinião inversa” (1987:203). A negação polêmica ocorreria em casos como “Pedro não parou de fumar”, pelo fato de o locutor criar um enunciador que afirma que “Pedro parou de fumar” e um segundo que a ele se opõe. A negação seria polêmica pelo fato de haver contraste de idéias, os pressupostos serem mantidos e a negação ter efeito de rebaixamento. Este tipo de negação apresenta, em última análise, um sujeito que se opõe ao seu ouvinte, reduzindo o ponto de vista dele ao seu e rebaixando-o, quanto à sua liberdade ideológica. Não há, aí, equípolência discursiva. Enquanto para Bakhtin este caso não se caracteriza como polifônico, para Ducrot ele é. Tivesse Ducrot atentado para o que ele mesmo diz, à página 161, - “Para Bakhtine, há toda uma categoria de textos, (...) para os quais é necessário reconhecer que várias vozes falam simultaneamente, sem que uma dentre elas seja preponderante e *julgue* as outras” (grifo nosso) - e a transgressão se evitaria. Ele teria que perceber a necessidade de independência axiológica entre as personagens, para que a polifonia bakhtiniana possa ser postulada.

A citação acima permite perceber uma terceira diferença entre os dois autores. Para Ducrot, Bakhtin considera polifônicos os textos em que “várias vozes falam *simultaneamente*” (grifo nosso). Para este, no entanto, não só nas vozes simultâneas e independentes se tem polifonia. Ela tanto pode ocorrer nas falas monológicas das personagens (onde uma cita a voz da outra, sem a julgar), como nos diálogos que elas travam entre si, o que é “possível a partir da

liberdade de julgamento e de avaliação pessoal que uma personagem possui com relação às outras”(CASTRO, 1993:8) em certos tipos de enunciados. A confusão que Ducrot faz, nesse caso, se deve à não percepção da diferença existente entre citação e polifonia. Num enunciado como “Pedro me disse: eu virei”, há vozes diferentes e elas se mantêm imiscíveis. Há, aí, pois, polifonia; mas, já foi dito: não é só no nível monológico de uma personagem que a polifonia acontece.

A quarta diferença entre eles se refere ao fato de Bakhtin se utilizar da metáfora para analisar *uma* obra - a de Dostoiévski - e Ducrot a reificar como categoria lingüística. O primeiro se utiliza da noção de polifonia para tratar da estética dostoiévskiana, do estudo literário de uma obra que, até ali, havia sido vista como acabada e imóvel, portadora de uma voz e de uma tonalidade acentual. Bakhtin, por tomar o materialismo histórico (não mecanicista) como método de análise procura evitar categorizações, por sabê-las limitadas. Suas reflexões são dialéticas; elas tomam o concreto como parâmetro para os seus postulados. A sua noção de polifonia não é reutilizada como categoria descritiva em outro lugar, pois ele sabe da especificidade de cada manifestação. Ducrot, porém, toma a noção de polifonia como uma categoria formal, tentando transformá-la num pressuposto teórico de cunho dedutivo.

A quinta divergência se refere às diferentes concepções de enunciado entre eles. Enquanto para Bakhtin um enunciado se caracteriza pela possibilidade de alternância entre os interlocutores e pelo acabamento do dizer - percebido pela totalidade do tratamento do assunto, pelo intuito do querer dizer do locutor e pelo gênero de discurso utilizado pelo mesmo -, para Ducrot, ele é cada segmento que goza de uma autonomia relativa com relação aos demais. Ducrot entende por autonomia relativa o fato de um enunciado ser coeso e independente. Há “coesão em um segmento, se nenhum de seus segmentos é escolhido por si mesmo, se a escolha de cada constituinte é sempre determinada pela escolha do conjunto” e independência, “se sua escolha não é imposta pela escolha de um conjunto mais amplo de que faz parte” (1987:164-165). É fácil se perceber que os dois autores falam de coisas distintas. Se para Bakhtin, o limite do enunciado coincide com a

possibilidade de resposta do interlocutor; para Ducrot, ele coincide com algo de natureza lingüística, interna ao texto (entendendo serem texto e enunciado coisas distintas). Por outro lado, se texto não é uma soma aleatória de frases, mas um todo intencional e articulado para formar um objeto pleno de sentido, não há como se pensar em fragmentos relativamente autônomos dentro dele, já que cada um é parte condicional da totalidade maior visada pelo locutor. Enquanto em Bakhtin, o enunciado é de natureza sociológica e há como precisar sua extensão, em Ducrot, o enunciado é uma categoria contra-intuitiva, não correspondendo a nada da realidade da comunicação. Vê-se, pois, que há um abismo intransponível entre as concepções de objeto extensional com que cada autor trabalha.

A sexta, por fim, diz respeito ao fato de Ducrot não perceber que Bakhtin toma enunciado, texto, ato de fala e discurso como sinônimos. À página 161, Ducrot diz: “Mas esta teoria (a de polifonia), segundo meu conhecimento, sempre foi aplicada a textos, ou seja, a seqüências de enunciados, jamais aos enunciados de que estes textos são constituídos”. Fica evidente a não compreensão por parte dele do que Bakhtin toma como objeto de análise. Se enunciado é uma extensão (verbal e extraverbal) que, acabada, permite a alternância de interlocutores, os “enunciados” de um texto ainda não são enunciados; eles são apenas fragmentos que participam de um projeto maior que se torna enunciado, na medida em que, ao se totalizar, permite que um outro entre na interminável cadeia da comunicação verbal. É nessa dimensão que Bakhtin pensa polifonia.

Ducrot não se apercebeu que por detrás da noção de polifonia de Bakhtin há uma concepção sociológica de linguagem e de enunciado, que norteiam os estudos feitos por Bakhtin. Ao não se dar conta disso, cometeu a série de deslizes esboçada. Ducrot teria sido mais feliz, usando termos como bivocalidade, plurivocidade ou dialogia interna para os fenômenos que estuda; ou se a eles tivesse denominado, como Maingueneau (1989), heterogeneidade discursiva.

Para o desenvolvimento deste estudo, tomar-se-á polifonia no sentido bakhtiniano de equi-polência de vozes, de imiscibilidade, de independência ideológica. Assim, o CCP (documento que retorna à mira da análise, mormente

todo este preâmbulo, necessário) será polifônico, se as vozes que nele penetram soarem como centros ideológicos *com* as quais os conferencistas falam; se elas forem “centros-consciência”, será homofônico, se os conferencistas funcionarem como “o denominador ideológico do mundo que criam” (CASTRO, 1993:7).

4.5 AS DIFERENTES VOZES DENTRO DO CCP

Antes de discutir a forma de as outras vozes aparecerem no CCP, faz-se necessário retomar, mesmo que brevemente, o quadro doutrinal defendido por ele, para que a análise se desenvolva de forma mais didática. Ele diz respeito às concepções que o CCP tem de Cristo, homem, Igreja e sua tarefa, propostas de sociedade, libertação, política e opção preferencial pelos pobres.

Com relação a Cristo, rejeita as possibilidades de que ele seja um profeta ou um subversivo e afirma que ele é *filho de Deus*. Com relação à Igreja, refuta as idéias de que haja uma que seja alienante e outra que seja popular e defende que ela é *comunidade eclesial*. Com relação ao homem, recusa as crenças de que ele seja um ser determinado, um conjunto de processos psicológicos, um ser reduzido ao econômico, um patriota ou um conjunto de descrições científicas e postula que ele é *imagem de Deus*. Com relação a propostas de sociedade, descarta as provenientes de modelos calcados no liberalismo econômico, no materialismo coletivista ou na doutrina da segurança nacional e propõe como modelo adequado o que se poderia chamar de *sociedade cristã*. Com relação à libertação, rechaça propostas que fazem coincidir a libertação do homem com o puramente terreno ou com o puramente espiritual e diz que a libertação se dá em dois níveis: *integralmente*. Com relação à política, dentre as possibilidades de ela ser vista como arte de *visar ao bem comum*, como atividade político-partidária que se desenvolve sob aquela concepção ou como forma de obter um cargo que permite o gozo de privilégios por parte do que o exerce, o CCP aceita o primeiro conceito e não descarta as ações políticas que se desenvolvem sob tal forma de percepção. Com relação à opção preferencial pelo pobres, recusa a possibilidade

de ver como pobre apenas aquele que se encontra carente de bens materiais e apresenta a idéia de que pobre é aquele que se encontra *oprimido*, entendendo por opressão a prisão do homem a situações que lhe tiram da condição de “imagem de Deus”. Com relação à tarefa da Igreja, refuta as possibilidades de que ela seja o trabalho pela superação da dependência sócio-política ou pela salvação da alma apenas e assume que ela seja a *evangelização*. (Isto foi visto no capítulo dois, que trata da dialogia do CCP). É este o seu quadro doutrinal. Para construí-lo, o CCP segue um caminho, que fornece o argumento mais forte para a defesa de sua postura homofônica. Antes de dizê-lo, porém, observe-se a forma de atuação do texto com relação às vozes que traz para o seu interior.

Passagens como “Na visão psicologista do homem, segundo sua expressão mais radical, a pessoa se apresenta como vítima do instinto fundamental erótico ou como um simples mecanismo de resposta a estímulos, carente de liberdade”, (CCP-310), “Nesta visão (a científicista) só se reconhece como verdade o que pode ser demonstrado pela ciência. O próprio homem é reduzido à sua definição científica” (CCP-315), “...novas formas de marginalização numa sociedade consumista e hedonista. Assim é que se chega ao extremo de transformá-la em objeto de consumo, disfarçando a sua exploração sob o pretexto da evolução dos tempos (por meio da publicidade, do erotismo, da pornografia, etc.)” (CCP-834) e “Enquanto universidade, procurará sobressair pela honestidade científica, pelo compromisso com a verdade, pela preparação de profissionais competentes para o mundo do trabalho e pela pesquisa de soluções para os problemas mais angustiantes da América Latina” (CCP-1059) permitem ver que o CCP não fala com os interlocutores, tomando-os como uma voz histórica. A psicanálise, o behaviorismo, a mulher e a universidade, que, nas citações, são as “vozes” que adentram ao texto, não são captados no momento de produção de um dizer sobre o mundo. Não é sua a voz que chega ao ouvinte do CCP. É este que se põe entre o que diz um locutor e o interlocutor final. O CCP não fala *com* o herói²² que é

²² Está-se tomando a nomenclatura herói para se designar o referente que o CCP traz para dentro de si, para, em fazendo-o ser “ouvido”, poder descartá-lo ou assumi-lo, de acordo com a sua conveniência.

introduzido no enunciado; ele fala *dele*. O que ocorre não é um diálogo. É um discurso sobre outro, uma voz sobre a outra, uma enunciação sobre a enunciação, um comentário sobre o outro.

De acordo com Bevilaqua (1992:39),

A peculiaridade fundamental das narrativas polifônicas é a multiplicidade de vozes e consciências independentes, que não se misturam. São vozes cheias de valor, que se impõem por sua autenticidade, como sujeitos do seu próprio discurso. No desenrolar da narrativa, o autor não fala 'da' personagem, mas 'com' ela; essa é a co-participação da personagem na narrativa polifônica. Tudo deve estar voltado para ela: o próprio discurso deve ser em primeira pessoa, e não em terceira, para que seja sentida a presença da personagem, e não de um narrador onisciente.

Embora a afirmação de Bevilaqua se dê com relação a um certo tipo de texto literário, o raciocínio pode ser feito também para aqueles que não o são. Os conferencistas produziram um texto cujas vozes não aparecem como dizendo a sua palavra. Ele não dialoga com elas. Ele se limita a falar *sobre* elas, a falar delas. Este é o primeiro argumento a favor de que o CCP seja homofônico.

Passagens como "Cumpre salientar o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista. Suas conseqüências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé na das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã" (CCP-545), "...estruturas geradoras de injustiça. Estas, que estão em conexão com o processo de expansão do capitalismo liberal e em algumas partes se transformam em outras inspiradas pelo coletivismo marxista, nascem das ideologias de culturas dominantes e são incoerentes com a fé própria de nossa cultura popular" (CCP-437) e "Para isto contribuem as estruturas injustas, sobretudo os meios de comunicação, não só com suas mensagens de sexo, lucro, violência, poder, ostentação, mas também pondo em destaque elementos que contribuem para propagar o divórcio, a infidelidade conjugal e o aborto ou a aceitação do amor livre e das relações pré-matrimoniais" (CCP-573) mostram que o CCP, ao trazer vozes destoantes com o seu quadro doutrinal para dentro de si, não as toma como concepções vivas e

dinâmicas, próximas e dialogantes. O marxismo, o liberalismo econômico e os meios de comunicação, que são os interlocutores neste caso, são tomados como vozes objetificadas, coisificadas, sobre as quais o locutor se pronuncia. Isto é possível, porque o CCP toma a estes interlocutores como já definidos, já conclusos, e, pois, sem possibilidades de alteração, retificação ou progresso, uma vez que seus quadros ideológicos ou suas práticas já atingiram o seu ponto final de evolução; o seu apogeu. Eles são concepções que, por se encontrarem com um quadro epistemológico definido e intocável, só se prestam a que o locutor se pronuncie sobre eles. O que ocorre é a objetificação do discurso do interlocutor, dado o fato de que ele é concebido como estanque e não propenso à revisão. O CCP o toma como coisa conclusa e não como realidade em devir.

Conforme Bevilaqua (Id.:53 e 55),

As personagens propostas por Bakhtin são sujeitos de seus próprios discursos, por isso não se objetificam, não servem para divagações do autor. A personagem da narrativa polifônica prima pela consciência infinita e inconclusa; e isso, essa falta de acabamento e solução para seus problemas faz com que o diálogo não se esgote e nem sirva de modelo a qualquer narrativa monológica.

Como se percebe, para um texto ser considerado polifônico, as vozes que nele penetram devem ocorrer como dizendo um discurso que se declara pronto à revisão, possibilidade que não nega e nem lhe é negada. É o contrário que ocorre acima. As vozes que entram no CCP o fazem como coisas, possibilitando um comentário do locutor que não conduz à retificação. Elas estão condenadas à imutabilidade e a única saída é a concordância com o locutor. Elas penetram no CCP como conclusas, estagnadas e servem só como apoio retórico de argumentação à fala do locutor, centralizador e possuidor do discurso verdadeiro.

Estes são o segundo e o terceiro argumentos que permitem pleitear a homofonia do CCP: as vozes, que não as do locutor, mesmo que concordantes com a dele, que penetram no seu enunciado são tomadas em forma objetificada, coisificada (este é um) e são apresentadas como posturas conclusas, não sujeitas à mudança (este é o outro).

Passagens como

No mistério de Cristo, Deus baixa até ao abismo do ser humano para restaurar por dentro sua dignidade. Oferece-nos assim a fé em Cristo, os critérios fundamentais para se obter uma visão integral do homem que, por sua vez, ilumina e completa a imagem concebida pela filosofia e as contribuições das outras ciências humanas, a respeito do ser do homem e da sua realização histórica” (CCP-305),

“No decorrer do tempo, teorias e ideologias introduzem em nosso continente novos enfoques sobre o homem, que parcializam ou deformam aspectos de sua visão integral ou a ela se fecham” (CCP-307) e “Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História” (CCP-178) mostram duas outras formas de o CCP se relacionar com as vozes que ele deixa penetrar em seu espaço. Elas são caracterizadas como ideologizadoras, deformadoras e parciais. Uma voz incompleta, que deforma e reifica, é uma voz que deve ser descartada. A psicologia, o behaviorismo, o liberalismo, o marxismo e o judaísmo, dentre outros, que são as vozes que se fazem sentir no interior do CCP, são dadas todas como parciais e merecedoras da desconsideração que ocorre com relação a elas.

Duas afirmações podem ser feitas sobre a relação do CCP, nas passagens acima, com o outro que o antecede. A primeira: as vozes antagônicas que o documento traz para dentro de si não possuem independência ideológica. Elas são portadoras de concepções merecedoras de complementação. Suas verdades não merecem ser ouvidas. Elas não partem de um ideólogo que, por dirigir-se a um interlocutor que não se considera dono da verdade, o faz em igualdade de condições. Elas têm a sua forma de conceber os fatos reduzida à não-valia. Resta-lhes desapegar-se da sua forma de conceber o mundo e colocar-se sob a égide do discurso do interlocutor.

A segunda: as vozes antagônicas ao ideário do CCP são desvalorizadas. Sejam elas as que se percebe a partir das citações acima, seja uma das outras que apareça no documento, a atitude do CCP com relação a elas é a do desprezo, da

desconsideração. Elas não se constituem em vozes que se colocam ao lado da dos conferencistas, cabendo ao interlocutor virtual e posterior à conclusão do documento a opção por uma delas. São apresentadas, mostradas como irrelevantes e postas de lado, para que ocorra a apresentação das verdades do CCP, reforçadas pelo uso das estratégias discursivas já trabalhadas anteriormente (ver capítulo 3). Enfim, a voz antagônica ao quadro doutrinal do CCP é buscada e ridicularizada, constituindo-se, na verdade, em mero pano de fundo para que o CCP produza o seu quadro doutrinal, dando a ele o caráter de verdade auto-evidente (que de fato não possui).

Castro (1993-8) afirma que

a polifonia, a diversidade de vozes se constitui precisamente no grau de equípolência discursiva - que se dá tanto nos monólogos quanto nos diálogos - existente entre elas no interior dos romances. E essa equípolência, por seu turno, só é possível a partir da liberdade de julgamento, de avaliação pessoal que uma personagem possui em relação às outras. É justamente esse grau de liberdade de julgar, de independência ideológica ...

O exposto permite postular que, por falar *da* personagem e não *com* ela, por tomar a fala da mesma como elemento *coisificado* e por apresentá-la sob forma *conclusa*, por não lhe dar *independência ideológica* e por *desvalorizar* a sua voz, o CCP é um enunciado de caráter francamente homofônico.

O argumento maior, porém, para o pleito da homofonia do CCP, daí a relembração do seu quadro doutrinal no começo da seção, está no fato de ele, após ter apresentado as outras concepções existentes com relação aos postulados que compõem sua cosmovisão, rechaçá-las e, em seguida, apresentar as suas, como a verdade revelada, que “vem de Deus” (CCP-165). O CCP tem o comportamento sistemático de apresentar a voz do outro, aparentemente desmontá-la, para, então, propor a sua, que emerge como a verdade final, tranqüila e inatacável. O movimento sempre é feito no sentido de mostrar, por exemplo, Cristo como um profeta ou um subversivo (posturas dos outros), refutar estas formas de concepção e apresentá-lo, por fim, como “filho de Deus”. Este mesmo caminho é feito nos demais casos. O CCP tem a conduta recorrente de

apresentar outras vozes, desconsiderá-las e apresentar a sua. Ou seja, o locutor textual é o orquestrador que, embaixador dos conferencistas, tem a seu cargo julgar as outras vozes que faz ouvir e, recusando-as, apresentar aquela que deve ser tomada como a melhor.

O CCP é um texto que exemplifica o que Bakhtin denominou de literatura clássica ou dogmática, que se destina a apresentar, embora até permita a existência da plurivocidade, um ponto de vista hegemônico e absoluto, centralizador das possibilidades de interpretação dos fatos que aborda.

O CCP padece do que se poderia denominar de *autoritarismo iluminado*: é ele quem tem as verdades, ele sabe ler o mundo e passa estas leituras, abnegada e altruisticamente, ao interlocutor. Ele quer o bem e o esclarecimento do outro, o que lhe possibilita e justifica a busca do emudecimento dialógico do seu ouvinte.

5 OS GÊNEROS DISCURSIVOS E O GDRC²³

5.1 SOBRE A NOÇÃO DE GÊNEROS DISCURSIVOS

Para Bakhtin (1992), a sociedade se constitui pela existência de múltiplas esferas de atividade, cada uma com interesses, práticas e cosmovisões distintas. Elas são atravessadas por certas formas de orientação sobre o mundo. Os seus centros focais e valores axiológicos são distintos. Sejam tais esferas a religiosa, a política, a jurídica ou outra, a sua maneira de olhar a realidade será diferente. Sejam elas as internas à religião (o protestantismo, o catolicismo, o sabatismo), a sua práxis e a sua cosmovisão serão distintas. Sejam as existentes dentro do catolicismo (o cursilismo, o apostolado da oração, o movimento carismático), a sua forma de conceber a vida e a doutrina se diferenciarão. Poder-se-ia levar esta ramificação adiante; talvez não se obtivesse uma sistematização exaustiva. O fundamental é que cada uma das esferas existentes se constitui num universo de representação particular e num domínio ideológico ou doutrinal específico.

Acontece que nenhuma delas existe fora da utilização da linguagem. Cada uma se dá existência e se objetiva pela sua forma de comparecimento no mundo, dada pela língua. Não é de se estranhar, portanto, o número infinito de formas de utilização da linguagem. Se cada esfera tem um interesse e uma ideologia própria, também tem um jeito particular de articular sua cosmovisão através da linguagem. Em outras palavras: cada esfera de atividade humana elabora uma forma padrão e relativamente estável de enunciado; é a isto que Bakhtin chama de *Gêneros do Discurso*. Eles são o conjunto de formas peculiares de enunciado desenvolvidas pelos segmentos sociais de uma comunidade. Assim, em um universo discursivo (conjunto de todos os gêneros discursivos), haveria um número extremamente

²³ A abreviação GDRC será utilizada para designar o Gênero Discursivo Religioso Católico com que se está trabalhando.

grande de gêneros discursivos, dada a quantidade múltipla e plural de interesses sociais que ocorrem numa coletividade.

A partir desta perspectiva, adquirir a língua, por exemplo, requereria aprender a moldar a fala às formas dos gêneros, a adequar-se ao estilo léxico-estilístico-composicional de cada um deles, com suas formas particulares de estruturação, de introdução e conclusão de um todo. A língua não seria adquirida pelo domínio de unidades sintáticas ou fonológicas, mas pela apreensão e domínio das formas dos gêneros discursivos; pela crescente competência de, em dadas condições históricas, saber usar os princípios organizacionais de cada um deles. Dominar a língua seria, pois, dominar os gêneros discursivos de uma dada sociedade. É elucidativo sobre esta questão o dizer de Bakhtin (1992:303):

São muitas as pessoas que, dominando magnificamente a língua, sentem-se logo desamparadas em certas esferas da comunicação verbal, precisamente pelo fato de não dominarem, na prática, as formas do gênero de uma dada esfera. Não é raro o homem que domina perfeitamente a fala de uma esfera da comunicação cultural, sabe fazer uma explanação, travar uma discussão científica, intervir a respeito de problemas sociais, calar-se ou então intervir de uma maneira muito desajeitada numa conversa social. Não é por causa de uma pobreza de vocabulário ou de estilo (numa acepção abstrata), mas de uma inexperiência de dominar o repertório dos gêneros da conversa social, de uma falta de conhecimento a respeito do que é o todo do enunciado.

A realidade da comunicação, portanto, se dá via trocas interacionais de enunciados, que se constróem sobre modelos discursivos criados socialmente. Quanto mais complexa for a dinâmica social de uma coletividade, quanto maior o número de atividades presentes, mais complexo o número de gêneros presentes; maior, enfim, o número de tipos relativamente estáveis de enunciado que serão utilizados. Produzir um discurso, sob esta perspectiva, *é produzir um enunciado, plenamente significativo, que permite a alternância entre os interlocutores, dado o seu acabamento, e que segue, em termos relativos, os ditames de um determinado gênero, dado a priori.*

De acordo com Castro (1993:40),

cada um desses gêneros discursivos possui, digamos assim, uma aura estilística própria. Todo gênero específico trabalha normalmente com um universo social, semântico e temático de certa forma matizado em virtude do espaço de interação lingüística que

ocupa. Cada campo da atividade humana, no que se refere à criação e ao uso dos gêneros discursivos, concebe um tipo específico de interlocutor, utiliza-se de uma sintaxe de certa forma padronizada e possui formas bastante regulares para a introdução e para o fechamento dos seus tipos de enunciado. Em outras palavras, todo gênero discursivo possui um momento temático abstrato que funciona como norma das relações lingüísticas contextualizadas.

O que Castro defende é que cada tipo de enunciado é característico de uma atividade humana e possui uma forma peculiar de organização, criada por uma esfera social que tem uma axiologia que a distingue de outros círculos humanos de sua coletividade. É este o pleito de Bakhtin (1992:279), quando ele diz que

O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua - recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais - mas também, e sobretudo, por seu conteúdo composicional. Estes três elementos fundem-se indissolivelmente no todo do enunciado, e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação.

A idéia-chave, enfim, para a qual se quer chamar a atenção é a de que uma comunidade possui esferas de atividade distintas e que cada uma se dá existência pela língua, constituindo tipos relativamente estáveis de enunciado, a que Bakhtin chama de gêneros do discurso. Como o objetivo deste capítulo é descrever o que se tem chamado, durante o trabalho, de gênero discursivo religioso católico, é interessante observar o que Castro (1993) diz, à página 42 de sua dissertação:

O caráter genérico do enunciado é, dentro da ciência lingüística, um campo totalmente inexplorado. O único aspecto normativo até hoje estudado pela nossa ciência está limitado ao núcleo frasal e sistêmico. É verdade que hoje o discurso (o texto) tem chamado a atenção de muitos especialistas da linguagem, mas a grande maioria deles ainda se concentra de forma excessiva em questões formais da palavra e da frase, esquecendo-se das particularidades genéricas do discurso vivo.

O que Castro defende é a tomada do enunciado (bakhtiniano) como o objeto da análise lingüística, ao invés de ela se voltar à frase, período ou texto (numa acepção estrita). Buscar-se-á caracterizar, a seguir, uma forma genérica e normativa do enunciado religioso católico. Atente-se, porém, para o fato de que tal caracterização estará voltada muito mais para o conjunto de mecanismos interlocucionais de que ele se vale do que para seus valores axiológicos.

5.2 O GDRC: UM DOS GÊNEROS DISCURSIVOS

A seção anterior discutiu o que Bakhtin entende por gêneros do discurso. A observação, centrada no CCP e eventualmente nos enunciados religiosos com que ele dialoga, permite perceber a reiteração de certas condutas usadas por eles, o que possibilita que se caracterize (em termos relativos) um dos gêneros a que Bakhtin se refere: o GDRC. Quatro alertas, porém, devem ser feitos. O primeiro: a caracterização apresentada se restringe aos documentos observados. Ela não pretende ter caráter lógico-dedutivo de enformar todo discurso produzido pelo catolicismo. O segundo: apenas os comportamentos mais reiterativos serão sistematizados. Talvez, fiquem de fora outros que poderiam ser citados e julgados de maior importância por outro locutor. O terceiro: a sistematização a seguir é, de certa forma, uma visão de conjunto dos comportamentos do GDRC observados desde o capítulo 1. Por isso, a mesma não apresentará, em tese, grandes novidades. O quarto: esta sistematização se refere apenas aos comportamentos interlocucionais dos textos observados, não tratando do seu conteúdo doutrinal.

5.2.1 O GDRC e a Recusa de Leituras Divergentes

Uma das marcas do GDRC é a recusa sistemática de qualquer concepção que contrarie os pleitos que constituem o seu quadro doutrinal. Apresentando-os sob um viés negativo ou sob as limitações que diz terem, recusa-as como vozes que devam ser levadas em consideração. Isto transparece em passagens como

1. Em alguns casos ou se silencia a divindade de Cristo, ou se incorre de fato em formas de interpretações contrárias à fé da Igreja. Cristo seria apenas um 'profeta', um anunciador do reino e do amor de Deus, mas não o verdadeiro Filho de Deus... Em outros casos se pretende mostrar a Jesus como comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana, e inclusive implicado na luta de classes (DI),

falando de leituras sobre a dimensão de Cristo, como

2. Diante de tantos humanismos, freqüentemente fechados numa visão de homem estritamente econômica, biológica ou psíquica, a Igreja possui o direito e o dever de proclamar a verdade sobre o homem, que ele recebeu de seu mestre Jesus Cristo (DI),

sobre concepções de homem, e como

3. Todavia a 'Igreja Popular' aparece como distinta de 'outra', identificada como a Igreja 'Oficial' ou 'institucional', que é acusada de ser alienante. (...) Tais posições, de acordo com João Paulo II, poderiam ser inspiradas por conhecidos condicionamentos ideológicos (CCP-263),

sobre concepções de Igreja. O traço recorrente entre estas passagens é a recusa de posturas divergentes, tenham elas a base teórica que tenham: o que cada uma delas está recusando são as formas de concepção de Cristo, de homem e de Igreja que destoam das suas.

5.2.2 O GDRC e a Aceitação de Leituras Convergentes

Se, por um lado, o GDRC rejeita concepções destoantes das suas para os fatos doutrinários com que lida, descartando-as enquanto cosmovisões possíveis, por outro, assume as que ratificam a sua cosmovisão e vêm de encontro ao que é postulado por ele. Apresentando-as sob forma elogiosa e positiva, ele é um apelo a que as mesmas, convergentes, sejam acatadas.

Passagens como

1. A este povo Cristo envia seu Espírito, 'que impele cada um a anunciar o Evangelho e que no fundo da consciência faz aceitar e compreender a palavra da salvação' (CCP-220, citando a EEN-75),

tratando da tarefa da Igreja de evangelizar, como

2. ... com sua opção pelo homem latino-americano visto em sua integridade, com seu amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres, com seu ânimo para uma libertação integral dos homens e dos povos, Medellín, a Igreja ali presente, foi um chamado de esperança para metas mais cristãs e mais humanas (H1, fazendo referência à CCM),

tratando de concepções de homem, de opção preferencial pelos pobres e de libertação, e como

3. Grande importância exerceram, a esse respeito, as sessões do Sínodo dos bispos que se celebraram nestes anos, e principalmente a do ano de 1974, centrada sobre a evangelização cujas conclusões foram, depois, recolhidas de modo vivo e animador pela exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (H1, referindo-se à EEN),

tratando da tarefa da Igreja de ser evangelizadora, demonstram, enquanto princípio de organização, a crença de que os postulados de certos documentos, já que convergentes com o ideário do GDRC, devem ser assumidos.

5.2.3 O GDRC e o Silenciamento Dialógico

A linguagem é naturalmente dialógica. O natural é que, no processo de interação social, as pessoas ouçam a voz do interlocutor e sobre ela imprimam a sua marca de resposta compreensiva ativa. E mais: que além do discurso de um locutor, elas procurem ampliar seu espaço de conhecimento, ouvindo mais vozes que se pronunciam sobre uma mesma realidade. O GDRC procura evitar que isto aconteça, acima de tudo se a audição for ocorrer com relação a vozes divergentes da sua. A sua busca do silenciamento dialógico é visível: ele procura levar o seu interlocutor a aceitar as vozes convergentes, meramente duplicando-as em sua consciência, e a desconsiderar as que divergem. As passagens a seguir podem servir como exemplos para este tipo de conduta.

1. Fizeram-se interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja. Por isso, a Igreja busca os caminhos que lhe permitam compreender mais profundamente e cumprir com maior empenho a missão recebida de Cristo Jesus (H1)

e

2. ... mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e claras tomadas de posição (DI)

demonstram a desqualificação das vozes destoantes e a desconsideração que o interlocutor deve ter para com o pronunciamento delas sobre o mundo.

3. Cristo, nossa esperança, está no meio de nós, como enviado do Pai, anunciando com seu espírito a Igreja e oferecendo a sua palavra e sua vida ao homem de hoje (CCP-166),

4. A Igreja, mistério de comunhão, povo de Deus a serviço dos homens, continua sendo evangelizada ... (CCP-167)

e

5. O homem, por sua dignidade de imagem de Deus, merece nosso compromisso em favor de sua libertação e realização em Cristo Jesus (CCP-168)

permitem que, dado o caráter definitivo das passagens, postule-se que o que se requer do interlocutor é que ele retenha intacto o que lhe é dito, sem imprimir uma marca vocal peculiar sobre as crenças que lhe são dadas a conhecer.

O GDRC tem, pois, a característica de pretender que o diálogo desapareça: a voz destoante é desconsiderada *a priori* e a convergente é assumida imaculada. Sintomáticas, neste sentido, são as passagens dos parágrafos 163 e 179 do CCP: “Sua Santidade João Paulo II deu-nos a resposta: a Verdade a respeito de Cristo, da Igreja e do Homem” e “Fazendo eco ao discurso do Santo padre ...”.

5.2.4 O GDRC e a Imposição de Filtros

Analisar o mundo é sempre uma atividade mediatizada pelos olhares dos outros. A chegada a um determinado referente nunca está isenta da presença do que o outro disse. Em outras palavras: a forma pessoal de concepção de um fato é sempre construída dialogicamente. Este é o processo normal. Porém, o GDRC, precavendo-se contra os perigos que tais matizações representam para o seu quadro doutrinal, filtra as informações que devem chegar aos pertencentes à sua comunidade, impondo, de certa forma, as vozes que fornecem os parâmetros de análise desejados. São auto-evidentes as afirmações a seguir,

1. Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo (DI),
 2. Servir-vos-á de guia o documento de trabalho preparado com tanto cuidado para que constitua sempre ponto de referência (DI),
 3. ... tereis também entre as mãos a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (DI),
 4. Queremos tomar como ponto de partida o que contêm os documentos e resoluções daquela Conferência (H1),
 5. ... cujas conclusões foram, depois, recolhidas de modo vivo e animador pela exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (H1)
- e
6. Sabeis que com termos densos e prementes a Conferência de Medellín falou da família (H2),

onde o que se faz, recorrentemente, é a indicação de um conjunto de enunciados que se julga devam ser ouvidos e acatados, porque não são resultado de “releituras incorretas” e “interpretações contraditórias à fé da Igreja”.

5.2.5 O GDRC e o Narcisismo Discursivo

Salta aos olhos o fato de o GDRC só ter ouvidos para discursos que se identificam com ele. Ele tem o comportamento sistemático de desqualificar os postulados que não ratificam o seu quadro doutrinal e assumir os que convergem com o seu ideário. É neste sentido que se pode defender que o GDRC apresente narcisismo discursivo: ele só assume discursos convergentes, apenas usa como argumento de autoridade textos que se identifiquem com o seu e só menciona e recomenda enunciados que não contradizem a sua cosmovisão. Ele apenas consegue admirar discursos, que, em forma de espelho, lhe devolvem a imagem que deseja ver. Todas as citações feitas anteriormente denunciam este narcisismo: sejam elas as que demonstram a rejeição aos discursos divergentes, as que mostram a captação dos convergentes, as que fazem perceber o silenciamento dialógico pretendido ou, ainda, as que demonstram a imposição de filtros. Além daquelas, outras podem ser usadas para demonstrar o narcisismo defendido.

1. A Igreja é ‘congregação daqueles que, crendo, vêem em Jesus o autor da salvação e o princípio da unidade e da paz (DI, citando a encíclica *Luminum Gentium*)

e

2. Não se pode falar, portanto, de uma contraposição entre ‘Igreja Nova’ e a ‘Igreja Velha’ como alguns pretendem (CCP-264, citando o DI)

demonstram a relação de concordância com o idêntico, enquanto que

3. Onde existir um certo tipo de compromisso sócio-político e de práxis pela justiça, ali estaria já presente o Reino. Esquece-se deste modo que: ‘A Igreja ... (DI)

e

4. É o drama do homem amputado de uma dimensão essencial de seu ser - o absoluto - e colocado deste modo diante da pior redução do próprio ser (DI)

demonstram a relação antagônica com o diferente.

5.2.6 O GDRC e o Chamado à Conversão

O caminho feito pelo CCP e pelo DI se dá sempre no sentido de apresentar as outras leituras dos fatos doutrinários como incorretas ou contraditórias, negá-las para apresentar as suas como mais consistentes. Após recusarem as concepções de Cristo como profeta ou subversivo, eles o apresentam como Filho de Deus. Após terem negado as leituras de Igreja como popular ou alienante, eles a defendem como comunidade eclesial. Depois de terem afirmado a improcedência de se ver o homem como ser biológico, psíquico, ideológico ou econômico, eles o postulam como Imagem de Deus. Este procedimento é recorrente: as outras concepções são sempre recusadas e as suas são as portadoras da verdade “que vem de Deus”. As suas são *as leituras; as interpretações não contraditórias e que merecem crédito*. O GDRC se denuncia, portanto, como um gênero que chama à conversão. As citações a seguir corroboram este pleito. Tanto

1. Queremos iluminar a nossa angústia pastoral com a luz da verdade que nos torna livres. Não é uma verdade que possuíamos de próprio. Ela vem de Deus (CCP-165),

2. Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, (...) ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o senhor da história (CCP-178)

e

3. Cristo rejeita inequivocamente o recurso à violência. Abre sua mensagem de conversão a todos, sem excluir os próprios publicanos. A perspectiva de sua missão é muito mais profunda (DI),

quanto

4. Primeiro, porque evangelizar é a missão essencial, a vocação própria, a identidade mais profunda da Igreja (DI)

permitem perceber a atitude do GDRC de tentar conduzir o seu interlocutor a fazer suas as concepções postuladas por ele e de negar e desconsiderar aquelas dadas como improcedentes: é óbvio, as produzidas por outros discursos. Perceba-se, ainda, o fato de o quadro doutrinário do GDRC ser atribuído a Deus, o que dá aos seus postulados um valor de inquestionabilidade. Enfim, o GDRC quer um interlocutor convertido ao que ele propõe.

5.2.7 O GDRC e o Autoritarismo Iluminado

É normal que diferentes fatos da realidade tenham diferentes compreensões por parte de diferentes áreas de atividade humana. Cada um dos postulados distintos entre si se devem à leitura peculiar e enformada ideologicamente que cada círculo social realiza. Pode-se propor a não existência de leituras corretas e incorretas, mas de interpretações relativas às axiologias sociais. A aceitação deste postulado impede a realização de leituras maniqueístas e exige que as concepções passem a ser vistas de forma relacional. Não é isto que ocorre no GDRC. Ele possui um conjunto de percepções e elas são tidas como absolutamente verdadeiras. Enquanto outras visões são reificadoras, parcializadoras e ideologizantes, a sua é a verdade revelada. As outras concepções são recusadas, a sua é a melhor. É neste sentido que se fala de autoritarismo iluminado: outras leituras são parciais, enquanto uma específica é absolutamente verdadeira. Esta tida como verdadeira é imposta e pretende enformar o mundo de qualquer leitor. Passagens como

1. Oferece-nos assim a fé em Cristo, os critérios fundamentais para se obter uma visão integral do homem que, por sua vez, ilumina e completa a imagem concebida pela filosofia e as contribuições das outras ciências humanas (CCP-305),

como

2. Estes serviços dos pastores incluem o direito e o dever de corrigir e decidir com a clareza e a firmeza que sejam necessárias (CCP-249),

como

3. Como testemunhas de Jesus Cristo somos arautos, porta-vozes, servos desta verdade que não podemos reduzir aos princípios de um sistema filosófico ou à pura atividade política (DI)

e como

4. A afirmação principal desta antropologia é a do homem como Imagem de Deus, irredutível a uma simples parcela da natureza ou a um elemento anônimo da cidade humana (DI)

possibilitam que se perceba a crença do GDRC de que as suas é que são as concepções mais plausíveis, abrangentes e procedentes; as verdades sobre os fatos de que trata.

5.2.8 O GDRC e a Homofonia Discursiva

É certo que homem se faz ideologicamente a partir do contato multiforme com os outros homens. É isto que lhe dá as fontes para se constituir como ser pensante. Nesta interação, o homem pode ter duas atitudes distintas: dialogar com as diferentes vozes, mantendo-as equípolentes, ou hierarquizando-as, através da redução das mesmas a uma. Assim se comporta o GDRC. Ele simula ouvir as concepções das outras cosmovisões, para, após, colocá-las sob a voz redutora da sua cosmovisão. Ele não fala com elas, apresenta-as como acabadas, reduz as mesmas ao seu quadro doutrinal; julga-as inadequadas e as submete à sua. Enfim, ele é homofônico, por se dar a condição de dono da verdade, que percebe as limitações das outras vozes e as reduz ao denominador comum do seu discurso.

1. As ideologias da Segurança Nacional têm contribuído para fortalecer, em muitas ocasiões, o caráter totalitário ou autoritário dos regimes de força e alimentado o abuso do poder, e da violação dos direitos humanos (CCP-49),

2. As ideologias marxistas se têm difundido (...) com a promessa de maior justiça social. Na prática, suas estratégias têm sacrificado muitos dos valores cristãos e (...) incrementado a espiral da violência (CCP-48),

3. A economia de mercado livre (...) tem alargado a distância entre ricos e pobres, pelo fato de antepor o capital ao trabalho, o econômico ao social (CCP-47),

4. Diante de tantos outros humanismos, freqüentemente fechados numa visão de homem estritamente econômica, biológica ou psíquica, a Igreja possui o direito e o dever de proclamar a verdade sobre o homem (DI)

e

5. ... no centro da mensagem da qual é depositária e anunciadora, ela encontra inspiração para agir em favor da fraternidade (DI)

são passagens que demonstram a desqualificação das outras vozes pelo GDRC, o julgamento que ele emite sobre elas e a sua redução para com as mesmas, submetendo-as ao seu discurso, único, homogêneo e ortodoxo.

5.2.9 O GDRC e a Verdade Absolutizada

A história dos homens ensina que a verdade é sempre relativa ao momento histórico, ao grupo social, à temática de que trata, dentre outros fatores. E é,

também, sempre provisória, já que a história não é estática, mas um processo dinâmico, que faz que crenças de um momento passem ao descrédito noutra. A verdade, antes do que um dado válido sempiternamente, é uma construção humana, sujeita à superação. Enfim, ela é um dizer verdadeiro, uma crença relacional; daí a noção de veridicção (BARROS, 1990).

Não é esta a atitude do GDRC. A verdade é absolutizada nele, pairando sobre as instituições humanas. A percepção que ele tem dos fatos que compõem o seu quadro doutrinal é que eles não podem ter leituras diferentes do que as feitas pelo gênero religioso. Para o GDRC, há uma leitura única para os fatos que constituem o seu quadro doutrinal e é ele quem a possui; as outras são incorretas, contraditórias e fruto de especulações teóricas. Enfim, contrariamente à evidência de que as verdades são construídas e refutadas, o GDRC as toma como válidas em absoluto, não condicionadas por fatores relativos à situação histórica.

Passagens como

1. Ajuda-nos a ensinar a verdade que teu Filho anunciou e a estender este amor, que é o principal mandamento e o primeiro fruto do Espírito Santo (H1),
 2. E como pastores tendes a viva consciência de que vosso dever principal é ser mestres da verdade (DI),
 3. O pregador do evangelho será aquele que, mesmo à custa de renúncias e sacrifícios, busca sempre a verdade que deve transmitir aos demais (DI),
 4. De vós, pastores, os fiéis de vossos países esperam e reclamam antes de tudo uma cuidadosa e zelosa transmissão de verdade sobre Jesus Cristo (DI),
 5. A verdade que devemos ao homem é, antes de tudo, uma verdade sobre ele mesmo. Como testemunhas de Jesus Cristo, somos arautos, porta-vozes, servos desta verdade que não podemos reduzir... (DI),
 6. Os pastores da Igreja não a guiam apenas em nome do Senhor: exercem também a função de mestres da verdade e presidem sacerdotalmente ao culto divino (CCP-259)
- e
7. Sua Santidade João Paulo II deu-nos a resposta: a Verdade a respeito de Cristo, da Igreja e do Homem (CCP-163)

ratificam o pleito de que o GDRC é um gênero que assume a verdade como fato absolutizado, não afeito à evolução que caracteriza o movimento histórico. Em

cada uma das citações, vê-se a defesa do GDRC de que o seu quadro doutrinal permite uma e apenas uma leitura (sendo as demais interpretações errôneas) e que quem a detém é o gênero discursivo católico.

5.2.10 O GDRC e a Objetificação do Homem

De acordo com o grupo social, com as diferentes formas de interação, com a etnia, com a localidade, o homem se constitui culturalmente, forja um conjunto de valores, de manifestações artísticas, de crenças transcendentais, que o fazem diferente dos homens que pertencem a outros grupos sociais. Dito de outra forma: o homem se constitui cultural, histórica e ideologicamente, a partir da sua localização geográfica dentro do universo cultural humano. Ora, se cada grupo se distingue do outro pelo conjunto de instituições que o especifica, se cada um é portador de valores distintos, originários do segmento cultural peculiar que se forjou na teia das relações sociais, isto atinge também as crenças religiosas de um grupo, que acabam por ser únicas. Por outro lado, é conhecida a lição dos antropólogos de que não há como se constituir parâmetros objetivos para se confrontar um grupo cultural com outro, em termos de dar a um o caráter de mais civilizado ou de mais retrógrado e de mais culto ou menos culto.

O GDRC desconhece essa lição. A análise que faz das diferentes leituras que sabe existir toma sempre como parâmetro o seu conjunto de crenças, visto como portador da capacidade de interpretar o mundo, atribuindo aos demais o caráter de limitados. Ele se porta como um gênero que teve o privilégio de obter a verdade revelada por Deus e que tem o direito de submeter aos demais à sua forma de conceber os fatos doutrinários e ideológicos que discute. Enfim, o que o GDRC realiza é a objetificação do homem, no sentido de que ele o toma como incapaz de atribuir sentido ao mundo, devendo submeter-se a um gênero discursivo que se encontra em posição privilegiada de análise e renunciar ao seu papel de sujeito na construção da cultura.

1. Isto se faz necessário como iluminação da ação dos cristãos para evitar, tanto a assimilação acrítica de ideologias, como um espiritualismo de fuga (CCP-826),

2. 'Ir à frente das ovelhas' significa ficar atentos aos caminhos por onde transitam os fiéis, a fim de que, unidos pelo Espírito, dêem testemunho da vida, padecimentos, morte e ressurreição... (CCP-682),

3. A Igreja sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana (CCP-515),

4. Há muitos sinais que ajudam a discernir quando se trata de uma libertação cristã e quando, ao contrário, se nutre mais de ideologias que lhe tiram a coerência com uma visão evangélica do homem, das coisas, dos acontecimentos (CCP-489),

5. Por isso, o melhor é oferecer critérios que emanam do Magistério e que servem para o discernimento acerca da original concepção da libertação cristã (CCP-481),

6. ... saberão desenvolver a 'pedagogia da evangelização'. Isso exige, sobretudo, amor e aproximação ao povo, prudência e firmeza, constância e audácia para educar essa preciosa fé, algumas vezes tão debilitada (CCP-458)

e

7. Essa tarefa é agora mais atual do que então: as elites devem assumir o espírito de seu povo, purificá-lo, aquilatá-lo e encarná-lo de forma esclarecida (CCP-462)

são todas passagens que mostram a linha argumentativa do GDRC de que os postulados que diferem dos seus devem ser purificados. As visões divergentes não são consideradas como culturalmente construídas e, pois, pertinentes. Elas são tomadas como construções que carecem de discernimento e que devem ser retificadas. Ao homem, enfim, no seu trabalho de construir culturas, que resultam sempre peculiares, já que relacionais, não é dado o direito de dizer sua voz, constituindo-se sujeito do seu fazer religioso. Ele é entendido como objeto, que deve acatar uma voz já constituída.

5.2.11 O GDRC e o Autoritarismo Discursivo

A pertença a um grupo social, a filiação ideológica a um partido político, a inclusão em um grupo religioso, a localização em um grupo intelectual, dentre outros itens, fazem que as pessoas construam, ou aceitem, distintos valores axiológicos. As suas leituras são, enfim, leituras ideologizadas ou, pelo menos, enformadas por circunstâncias históricas.

A forma democrática de se conduzir frente às múltiplas possibilidades interpretativas que existem na sociedade humana é ouvir respeitosamente,

responder ativamente e superar as percepções que se mostrarem redutoras. Atitudes que não encarem a voz do outro com vontade de compreensão são autoritárias, por atribuírem ao outro incapacidade de construção de significado e não terem a atitude dialógica pressuposta pela relação interacional que constitui a linguagem. É um discurso autoritário aquele que, julgando-se portador da verdade absoluta, não admite que a concepção de mundo do outro pode ser tão boa ou até melhor que a sua. É o que ocorre com o GDRC. Ele acredita que a sua é a cosmovisão verdadeira e que os demais gêneros discursivos devem tomar o seu como espelho para retificação e reformulação.

1. ... as sessões do Sinodo (...) e principalmente a do ano de 1974, centrada sobre a evangelização, cujas conclusões foram, depois, recolhidas, de modo vivo e animador pela exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (H1),

2. A Igreja deve oferecer também sua contribuição na linha de sua missão espiritual de anunciar o Evangelho e conduzir os homens à salvação, que possui também uma enorme repercussão sobre o bem-estar da família (H2)

3. Em alguns casos ou se silencia a divindade de Cristo, ou se incorre de fato em formas de interpretações contrárias à fé da Igreja. Cristo seria apenas um 'profeta', um anunciador do reino e do amor de Deus (DI),

e

4. Correm hoje em muitas partes 'releituras' do Evangelho, resultado de especulações teóricas, mais que de autêntica meditação da palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico (DI)

são passagens que, respectivamente, por indicar as fontes de referência para a conferência, por indicar as tarefas que ela deve considerar prioritárias, por determinar quais são as leituras para os fatos doutrinários com que ela se deparará e por rejeitar leituras divergentes com as do quadro doutrinário do GDRC, demonstram a não audição respeitosa dele da voz do seu interlocutor.

5.2.12 O GDRC e o Uso de Estratégias Discursivas

Um locutor que trabalha com verdades empiricamente demonstráveis não precisa proteger o seu discurso com procedimentos que lhe permitam maiores condições de convencer o ouvinte. O fato se encarrega de convencer a este sobre

a veracidade do que se afirma. Se o locutor, porém, vale-se de estratégias que buscam proteger o que postula, reconhece, já a priori, que a sua não é uma fala inquestionável. Neste caso, é que lança mão de um conjunto de mecanismos que lhe auxiliem na tarefa de persuasão e levem o ouvinte a apenas duplicar em sua consciência um quadro doutrinário.

É desta forma que o GDRC se organiza. Os seus postulados, antes do que somente propostos, aparecem protegidos por um número de ardis discursivos, que têm a meta de convencer o interlocutor. As suas verdades não são demonstráveis imediatamente e, precisam, por isso, ser protegidas, para que realizem o objetivo de levar o ouvinte a crer nelas. As passagens a seguir explicitam alguns dos mecanismos utilizados pelo GDRC no seu processo interlocucional.

1. Somos os sucessores dos apóstolos, daqueles a quem o Senhor disse: 'Ide, pois, ensinais a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho ... (H1),
 2. Quão profunda é minha alegria, queridos irmãos no episcopado e filhos muito amados, porque os primeiros passos da minha peregrinação, como sucessor ... (H1),
 3. Congregados aqui o sucessor de Pedro e os sucessores dos apóstolos nos damos conta de como estas palavras se cumpriram, de modo admirável, nesta terra (H1),
 4. O papa o invoca com todo o fervor de seu coração. Que o lugar onde se reúnem os bispos seja um novo cenáculo, muito maior que o de Jerusalém, onde ... (H2),
 5. Esta hora que tenho a ventura de viver convosco é certamente histórica para a Igreja na América Latina (DI),
 6. Esta III Conferência não pode desconhecer esta realidade. Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo, mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas ... (DI),
 7. É certo que a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderes da terra, de uma visão pastoral incompleta e da força destruidora do pecado (CCP-10)
- e
8. Isto se concretiza de modo particular no caso da publicidade. Esta introduz falsas expectativas, cria necessidades fictícias e muitas vezes contradiz os valores fundamentais de nossa cultura latino-americana e do Evangelho (CCP-62)

são passagens que demonstram o uso da citação, da idéia de familiaridade, da demonstração afetiva, do auto-engrandecimento, da representação enaltecida,

do título, da elevação do momento, da indicação de fontes, da autocrítica e do viés, como estratégias de proteção ao que o GDRC postula; elas são ardis de que ele se vale para impedir que o quadro doutrinal que ele apresenta seja submetido a leituras que não aquelas dadas por seus locutores.

5.2.13 O GDRC e a Violência da Relação Interlocutiva

A aproximação que se estabelece entre interlocutores pela linguagem se caracteriza pela realização de um processo interacional, que tem certos objetivos por parte do interlocutor. Isto significa que cada gênero discursivo materializa uma forma de alcançar os fins pretendidos. A publicidade o faz à sua maneira; a ciência, à sua; e, assim, o gênero discursivo religioso. Ele constitui uma maneira peculiar de colocar pessoas, frente a frente, através da linguagem. Talvez esteja na forma de relação interacional que os discursos estabelecem a forma mais definitiva de caracterização de um gênero discursivo.

O GDRC, como um discurso dogmático, ortodoxo e irretificável, realiza ao se materializar, o processo interlocutivo de pretender levar o interlocutor a crer no que é postulado. Ele apresenta o seu quadro doutrinal como tendo uma possibilidade interpretativa apenas: a da sua materialização discursiva. Neste sentido, pode-se afirmar que o GDRC se porta autoritariamente, uma vez que, ao se atualizar, constrói um locutor dono da verdade, que se utiliza de um cinturão protetor de estratégias para conseguir que o seu discurso seja duplicado na consciência de seu interlocutor, negando a ele o direito de resposta compreensiva ativa, que é constitutiva dos discursos. Se o direito a resposta não é negado de todo, é apenas porque ele permite ao outro a “atividade” passiva de receptor. As características mais marcantes desta relação interlocutiva, que se poderia chamar de unidirecional, são a recusa de leituras divergentes, a aceitação de leituras convergentes e a apresentação dos fatos em forma de definição.

1. Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História (CCP-178),

e

2. Pois bem, correm hoje em muitas partes 'releituras' do Evangelho, resultado de especulações teóricas, mais que de autêntica meditação da palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico (DI)

são passagens onde se pode perceber a recusa dos discursos divergentes.

1. Fazendo eco ao discurso do Santo Padre ao inaugurar nossa Conferência, afirmamos: 'Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integridade do mistério de Cristo que se aparte da fé da igreja, não pode ser conteúdo válido de evangelização' (CCP-179)

e

2. Sabeis que com termos densos e prementes a Conferência de Medellín falou da família. Os bispos, naquele ano de 1968, viram em vosso grande sentido da família um traço primordial de vossa cultura latino-americana (H2)

exemplificam a aceitação do GDRC dos enunciados religiosos que vêm de encontro ao conjunto de crenças que ele defende.

1. **A Igreja**, mistério de comunhão, povo de Deus a serviço dos homens, continua sendo evangelizada e levando a todos a Boa Nova (grifo do texto) (CCP-167),

2. Devemos, pois, confessar a Cristo diante da história e diante do mundo com convicção profunda, sentida, vívida, como o confessou Pedro: 'Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo' (DI)

e

3. A afirmação primordial desta antropologia é a do homem como imagem de Deus irredutível a uma simples parcela da natureza ou a um elemento anônimo da cidade humana (DI)

permitem a percepção de que os fatos centrais do GDRC são apresentados como definição, impedindo que o ouvinte se posicione diferentemente do locutor com relação a eles e a sua compreensão se limite à duplicação da leitura. Estes fatos são o bastante para defender a violência da interlocução encetada pelo GDRC.

5.2.14 O GDRC e a Concretização de um Gênero Retórico

Um discurso científico, do tipo empírico-indutivo, normalmente se constrói como uma verdade sistemática, que permite a repetição do experimento, dando o postulado como indubitável. Ninguém duvida que a penicilina seja antibacteriana.

Ela permite a demonstração empírica de sua eficácia quantas vezes se quiser. Certos gêneros discursivos podem, pois, prescindir do renome do pesquisador ou da instituição onde é feita a descoberta, por exemplo. O fato é soberano.

Não assim com todos os gêneros. Há os que, por não serem imediatamente demonstráveis, estão sujeitos à polêmica, precisando se amparar em mecanismos discursivos que lhes garantam formas de convencimento do interlocutor. Eles se amparam no título do locutor, na função exercida por ele, na representação que ele constrói do interlocutor, no amparo em argumento de autoridade que ele usa, na forma com que apresenta os discursos divergentes, na forma com que diz a sua palavra, dentre outros. Pode-se pensar, pois, que todo discurso é convincente, se usadas as formas adequadas de persuasão do ouvinte.

O GDRC entra no segundo caso. Antes do que divulgador de um quadro doutrinal (a palavra doutrinal é sintomática) demonstrável pela experiencição, ele é repassador de um conjunto de crenças que demandam a fé. Crê-se, ou não. O que é dito não é verificável sensorialmente. Daí, a necessidade do recurso a um conjunto de estratégias que permitam levar o interlocutor a crer no que se diz. No caso do GDRC, mais do que em outro caso, isto se faz necessário, haja vista a sua realidade dogmática, onde a palavra se faz discurso, para, em seguida, tornar-se dogma irrefutável e, paradoxalmente, não demonstrável.

Nas citações abaixo, vê-se o apoio do locutor em mecanismos facilitadores para a defesa do que apresenta como sendo a verdade.

1. A economia de mercado livre (...) tem alargado a distância entre ricos e pobres, pelo fato de antepor o capital ao trabalho (...). Grupos minoritários (...) têm-se aproveitado (...) destas formas (...) de mercado livre, para se desenvolverem em proveito próprio e às custas dos interesses dos setores populares majoritários (CCP-47),

2. As ideologias marxistas se têm difundido (...) com a promessa de maior justiça social. Na prática, suas estratégias têm sacrificado muitos dos valores cristãos e (...) humanos ou caído em irrealismos utópicos, inspirando-se em políticas que, ao utilizar a força como instrumento fundamental, incrementam a espiral da violência (CCP-48)

e

3. As ideologias de Segurança Nacional têm contribuído para fortalecer (...) o caráter totalitário ou autoritário dos regimes de força e alimentado o abuso do poder e da violação dos direitos humanos (CCP-49)

demonstram o uso do viés pelo locutor. Ele apresenta o pensamento oposto sob forma negativa e alcança, com isso, o objetivo de desqualificar esta cosmovisão.

1. ... de modo que 'a evangelização não seria completa se não se levasse em conta a interpelação recíproca que no curso dos tempos se estabelece entre o Evangelho e a vida concreta pessoal e social do homem' (DI, citando EEN 29)

e

2. ... ambigüidades: 'A Igreja perderia seu significado mais profundo. Sua mensagem de libertação não teria nenhuma originalidade e se prestaria a ser dominada e manipulada pelos sistemas ideológicos e pelos partidos políticos' (DI, citando EEN 32)

exemplificam o trabalho do locutor de amparar a sua visão em trechos produzidos por outros locutores e que vêm de encontro ao que ele acha verdadeiro.

1. A Igreja, peregrina enquanto instituição humana e terrena, reconhece com humildade seus erros e pecados que obscurecem a face de Deus em seus filhos (CCP-209)

e

3. Nossos evangelizadores padecem, em certos casos, de uma espécie de confusão e desorientação a respeito de sua identidade, do próprio significado da evangelização, do seu conteúdo e de suas motivações profundas (CCP-346)

permitem perceber a utilização que o locutor faz da autocrítica, a qual contribui para que o interlocutor se incline a se fazer conivente com o locutor.

Há outras estratégias (ver capítulo 3). Todas elas podem ser usadas como confirmação de que o GDRC é um gênero retórico, já que ele não se limita, e nem poderia, a apresentar o seu quadro axiológico-doutrinal sem um conjunto de mecanismos ou estratégias que o proteja. Isto permite concluir que o seu poder de convencimento vem, efetivamente, não do enunciado que produz, mas da enunciação que o possibilita.

5.2.15 O GDRC e a Amenização da Relação Autoritária

Dados os tópicos 5.2.11 e 5.2.13 e outros argumentos, disseminados ao longo do trabalho, já se evidenciou o autoritarismo do GDRC e a violência da interlocução efetuada por ele. Ele é um gênero discursivo que se caracteriza pelo autoritarismo e pelo apassivamento do sujeito no processo intersubjetivo.

Um gênero discursivo que se sabe autoritário (e se sabe sabido autoritário) tem que mitigar sua forma de interlocução, sob pena de ser recusado, caso se apresente desnudado. Ele precisa fazer com que a violência não transpareça, pois, do contrário, suas chances de convencimento e persuasão do ouvinte se verão diminuídas drasticamente. Muitas das estratégias já discutidas no decorrer do trabalho têm este fim. Algumas serão rerepresentadas abaixo.

1. Quão profunda é minha alegria, queridos irmãos no episcopado e filhos muito amados, porque os primeiros passos de minha peregrinação, como sucessor ... (H1),

2. Rogo-vos, pois, amados filhos e filhas, que vos unais a mim nesta eucaristia, nesta invocação ao Espírito (H2)

e

3. ... também quero agora suplicar-vos como um irmão a irmãos muito queridos ... (DI)

mostram duas estratégias freqüentes usadas para que o locutor atinja o objetivo de amenizar o seu autoritarismo: a criação de uma idéia de familiaridade e de afetividade entre si e seus ouvintes.

Por outro lado, as citações 2 e 3 mostram um outro mecanismo muito caro ao locutor: o de que, embora o que está fazendo seja para o bem dos ouvintes, ele se coloca na posição daquele que pede com delicadeza e com gentileza, o que pode ser percebido nas formas verbais *rogo-vos* e *suplicar-vos*.

1. Disto está consciente a opinião pública mundial, estão conscientes os fiéis de vossas Igrejas locais, estais, sobretudo, conscientes vós que sereis protagonistas e responsáveis desta hora (DI)

e

2. Teu Filho Jesus Cristo é nosso redentor e senhor. Todos nós aqui reunidos somos seus discípulos. Somos os sucessores dos apóstolos, daqueles a quem ... (H1)

são passagens que mostram a representação positiva que o locutor faz das pessoas reunidas em Puebla. Ele as representa como competentes e predispõe os que vierem a se deparar com os resultados da conferência a aceitá-los.

Uma outra estratégia amenizatória transparece nas citações abaixo. Nelas, o locutor, ao enaltecer os produtores das fontes que devem ser consultadas, bem

como as próprias fontes, atribui a outros a responsabilidade pelo que ele postula e faz com que seu pleito pareça menos pessoal do que é, parecendo, também, algo inquestionável, dada a grandeza dos pensadores que lhe dão fundamento.

1. ... cujas conclusões foram, depois, recolhidas, de modo vivo e animador pela exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (H1),

2. Servir-vos-á de guia em vossos debates o documento de trabalho preparado com tanto cuidado para que constitua sempre o ponto de referência (DI)

e

3. Mas tereis também entre as mãos a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI. Com que alegria o grande pontífice aprovou como tema ... (DI).

5.2.16 O GDRC e o Ortodoxia Discursiva

Já se sabe que o GDRC tem um quadro doutrinal peculiar: tem uma forma especial de conceber Cristo, homem, Igreja, libertação, opção preferencial pelos pobres, sociedade, política e tarefa da Igreja (ver capítulo II). Importa, neste momento, perceber a maneira com que estas concepções são construídas.

Um dos caminhos, ao se tratar dos fatos de uma doutrina ou ideologia, é retificá-los, de acordo com as novas leituras dadas por fatores históricos, sempre renovados. Outro é, mesmo se encontrando num novo momento histórico e frente a outras interpretações, manter-se fiel e querer a fidelidade a um conjunto de postulados já construído, como se as leituras fossem fatos não relacionais.

O GDRC segue o segundo caminho. Ele é um pronunciamento contra todas as formas existentes de leitura que vêm se opor às formas de concepção que ele defende. Todas estas releituras são ditas “incorretas”, “fruto de especulações teóricas”, “hipóteses brilhantes, mas frágeis e inconsistentes”. O GDRC é um gênero discursivo que se constrói sobre concepções já construídas e faz o que está ao seu alcance, para que tais formas de visão não sejam maculadas. Ele tem como objetivo a manutenção de um determinado quadro doutrinal. Os exemplos abaixo ratificam o postulado da sua ortodoxia.

1. Vigiar pela pureza da doutrina, base da edificação da comunidade cristã, é pois, junto com o anúncio do Evangelho, dever primeiro e insubstituível do pastor (DI),

2. Esta unidade episcopal provém não de cálculo e manobras humanas, mas do alto, do serviço a um único Senhor (...) É a unidade da missão que Cristo nos confiou (DI),

3. Procurará com máximo empenho salvar a unidade, porque Deus o quer e também para aproveitar todas as energias disponives ... (CCP-151)

e

4. Isto supõe não só o desejo e a determinação da unidade, mas também a coincidência na verdade plena de Jesus Cristo (CCP-246)

são algumas das passagens onde a defesa de que a doutrina do GDRC deve continuar inalterada, intocada pela ação da história, pode ser percebida. Como se vê, ele é um gênero que se caracteriza pela ortodoxia: uma vez tendo o seu quadro doutrinal construído, ele o quer mantido incólume à ação do homem.

Estão reunidas dezesseis propriedades²⁴ do gênero discursivo religioso católico. Pensa-se ter alcançado uma idéia bastante aproximada da forma de sua organização discursiva. É de se esperar que assim ele se comporte, até porque, se ele apresenta tais características numa situação de conferência, onde várias pessoas participam, tais comportamentos discursivos devem ser os já plenamente acordados e postos em uso por uma comunidade.

Mas, uma ressalva. Este estudo analisou só quatro enunciados, que vieram à luz num momento específico. Dada a pouca abrangência dos dados, da área geográfica e do intervalo temporal e dada a epistemologia usada, ele não tem pretensões hipotético-dedutivas. Ele quer o inverso: ser um estudo caracterizado pela indução do dado empírico. Sempre aparecerá quem apresente uma situação que destoe da observada. Ainda: se, por um lado, as propriedades acima dão uma idéia de como o GDRC organiza a sua relação com o exterior, por outro, não especificam sua semanticidade (continuam propriedades), somente alcançada, se tomado o seu quadro doutrinal e o seu contexto específico de ocorrência, dentre outros fatores. Da relação com o extraverbal, a seção seguir se encarrega.

²⁴ Está-se tomando propriedade de acordo com o conceito delineado por Orlandi (1987:257): "Segundo o que penso, a propriedade tem mais a ver com a totalidade do discurso e sua relação com a exterioridade".

6 O GDRC E A QUESTÃO DO EXTRAVERBAL

Uma atitude que chama a atenção nos enunciados que se analisou na busca de uma caracterização do GDRC é a de o momento da conferência sempre ser referido por expressões que o elevam em grau de importância. Ele é apresentado como decisivo, tanto para a história da AL, quanto para a história da Igreja. A ele, aqueles documentos se referem, dizendo:

1. Encontramo-nos aqui, *nesta hora insólita e estupenda* da história do mundo. Chegamos (...) conscientes de que nos encontramos *num momento crucial* (H1),
2. É aqui, de fato, que se congregam (...) os bispos (...) para refletir sobre a missão dos pastores nesta parte do mundo, *nesta hora singular da história* (H2),
3. Esta hora que tenho a ventura de viver convosco é *certamente histórica* para a América Latina. Disto está consciente ... (DI)

e

4. A Igreja na AL sente-se íntima e realmente solidária com todo o povo do Continente. Esteve, durante quase cinco séculos, a seu lado e em seu coração. Não pode não estar, agora, *nesta encruzilhada da história* (CCP-162) (grifos nossos).

O que se percebe nestas passagens é o pronunciamento que cada um dos locutores faz, qualificando o momento da conferência como *insólito, singular, histórico*; uma *encruzilhada histórica*. Algumas perguntas ficam, então, a partir da leitura dos documentos, sem resposta: Por que a conferência organizada pelo CELAM em Puebla é um momento insólito? O que a torna singular? O que a faz ser histórica? Que encruzilhada histórica é essa em que ela se encontra? Que conjuntura faz que uma conferência de tal porte seja convocada? O que acontece, para que a instituição católica, normalmente lenta, venha prontamente a público discutir dogmas, que, como tais, não carecem ser reafirmados? O que incomoda esta instância discursiva, para que ela tenha que convocar pessoas que dirão o que já se sabe? Há algo que a ameace estrutural, hierárquica ou discursivamente? Faz-se sentir na sociedade algo que justifique, ou exija, a atitude que ela toma?

Qual a razão para que os documentos analisados busquem (eles demonstram isso) recuperar uma homofonia discursiva, que parece ameaçada?

Para que as explicações para o GDRC²⁵ vir a público defender seu quadro doutrinal sejam encontradas, não basta considerar o puramente verbal. Se apenas ele for levado em consideração, as perguntas acima ficam sem resposta. Pode-se responder quem é o responsável pela quebra da hegemonia que se deixa entrever e quem é o maior endereçado da interlocução. Mas, há um jogo pressuposicional, que o verbal não explicita e que só é recuperado, quando o mesmo é posto ao lado do contexto que o gerou. Este último indica as respostas às questões acima.

6.1 ACERCA DA NOÇÃO DE EXTRAVERBAL

Bakhtin (1976), num texto chamado *Discurso na Vida e Discurso na Arte* (trad. de Cristóvão Tezza), defendendo, contra o método formal no estudo da Literatura, a ideia que a poética é sociológica e diferenciando um enunciado da vida de um enunciado da arte, trabalha de forma acentuada com a noção de extraverbal, dando os parâmetros para a sua realidade ontológica e para a sua importância na interação via linguagem. É este o texto que aparece comentado a seguir e que sustentará a análise da interlocução que os enunciados produzidos em Puebla estão realizando com o “universo” latino-americano.

Para Bakhtin, o que diferencia um enunciado cotidiano de um artístico é o grau de maior dependência do primeiro com relação ao extraverbal (embora ambos sejam dependentes dele). Utilizando-se do exemplo da interjeição “Bem!” dita em uma dada situação, o autor faz ver que quem não detiver as informações presumidas pelos locutores envolvidos no processo interlocucional não tem como captar a significação total do enunciado. Há que se considerar o fato de eles estarem numa sala, no mês de maio, ansiosos pelo fim da neve e começo da primavera. Só então, esclarece-se a entoação (reprovação) e o significado total do

²⁵ Em alguns momentos no decorrer deste capítulo, a abreviação GDRC estará sendo tomada como sinônimo de H1, H2, DI e CCP.

enunciado. Isto mostra que o fonético, o morfológico, o sintático, o semântico-formal e o entoacional não são suficiente para que o sentido maior (tema, no dizer bakhtiniano) seja percebido. O uso deste exemplo leva o autor a construir um estatuto ontológico para o extraverbal, cuja primeira característica vem a seguir.

Este contexto extraverbal do enunciado compreende três fatores: 1. O horizonte espacial comum dos interlocutores (a unidade do visível - neste caso, a sala, a janela, etc.), 2. o conhecimento e a compreensão comum da situação dos interlocutores e 3. a avaliação comum da situação. É deste 'conjuntamente visto', 'conjuntamente sabido' e 'unanimemente avaliado' - é disto tudo que o enunciado depende diretamente, tudo isto é captado na sua real, viva implicação - tudo isto é a sua própria sustentação (p.6).

O fato de esta característica (o extraverbal é tudo aquilo que, embora não-verbalizado, constitui o verbal) ser dividida em três tópicos, segundo Bakhtin, não deve fazer pensar que, em certos casos, o extraverbal se reduz ao horizonte espacial comum, em outros, ao conhecimento e compreensão comuns e, em outros ainda, à avaliação comum. Os três formariam uma totalidade indissolúvel, sendo co-responsáveis pelo significado dos enunciados concretos dos falantes.

Perguntando-se como se dá a relação entre o verbal e o extraverbal, ou em que medida o primeiro depende do segundo, o autor diz que a pergunta feita desta forma não se justifica, uma vez que não há como se pensar uma relação de dependência ou de hierarquização entre estes dois componentes do enunciado, a saber, "1. a parte percebida ou realizada em palavras e 2. a parte subentendida" (p.7). Eles seriam mutuamente complementares, constitutivos um do outro. A afirmação do autor, feita à página 7, é auto-elucidativa: "A situação extraverbal está longe de ser meramente a causa externa de um enunciado - ela não age sobre o enunciado de fora, como se fosse uma força mecânica. Melhor dizendo, a situação se integra ao enunciado como uma parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação" (grifo do autor).

Como se percebe, para o autor, verbal e extraverbal são o verso e o reverso de um mesmo fato. Se é levado, no entanto, a tratá-los em separado, fazendo uma distinção teórica entre eles, é porque, ainda segundo ele, a tradição lingüística se acostumou a trabalhar com a forma verbal abstratamente, fazendo disto não uma

opção metodológica, mas vendo neste recorte o todo do fenômeno que estuda. Eis o segundo traço do extraverbal: ele não se coloca hierarquicamente abaixo ou acima do verbal: verbal e extraverbal se constituem. Eles não podem ser tratados reificadamente, como se fossem o todo, quando são a parte.

Perguntando-se de que forma o verbal se relaciona com o extraverbal, Bakhtin diz ser necessário perceber que a relação entre eles não é a mesma que se dá entre um espelho e um objeto, isto é: a parte verbal de um enunciado não materializa lingüisticamente o extraverbal que a constitui. Ela tem a finalidade de resolver uma situação, de dar-lhe uma forma de “conclusão avaliativa” (p.7). Ela seria uma senha, que, via sua constituição lingüístico-entocional, indicaria aos interlocutores a forma com que, em dado contexto, uma situação sócio-histórica é percebida. Enfim,

o discurso verbal é como que um ‘cenário’ de um dado evento. Um entendimento viável do conteúdo global do discurso deve reproduzir este evento de relação mútua entre os falantes, deve, por assim dizer, ‘representá-lo’ de novo, com a pessoa que quer compreender assumindo o papel de seu ouvinte. Mas para representar esse papel, ele precisa compreender distintamente também as posições dos outros participantes (p.12).

Esta citação trata de mais coisas que só da forma de relação entre o dito e o não-dito. Para responder à questão acima, basta a primeira parte dela: o verbal é o “cenário”, é a senha, é a chave para que a interlocução seja reconstruída; o extraverbal é a chave que permite o aparecimento do enunciado, é o conjunto de tempo, espaço, ideologias, avaliações, que circundam e constituem a fórmula verbal. Eis a terceira característica: o extraverbal é situacional.

Perguntando-se que tipo de relação o verbal, ou enunciado concreto, que o autor toma como sinônimos, pressupõe entre os interlocutores, Bakhtin defende que ele é construído (embora, é óbvio, possa ocorrer o contrário) entre pessoas que possuem os requisitos necessários para o entendimento, a avaliação e a tomada de posição comum sobre uma determinada interlocução. Isto permite que os enunciados concretos desenvolvam ativamente uma situação, esboçando uma ação futura e organizando esta ação. A produção de um discurso, por esta via, dá-

se entre interlocutores que têm uma base comum de sustentação ideológica que lhes permite trocar senhas sobre como as situações concretas de comunicação devem ser resolvidas. A aproximação entre eles se dá sempre mediada por uma comunidade pressuposicional²⁶, que garante uma base de sustentação axiológica, não exigindo que tudo seja dito. Em outras palavras, o extraverbal requerido por uma interlocução não é do domínio individual; isto impediria a relação entre os falantes. Eles, ao interagirem, possuem valores e conhecimentos do “mundo”, que lhes garante uma troca verbal relativamente simples, em forma de senhas. Estas lhes facilitam a tarefa de se comunicarem. A aproximação entre as pessoas se dá, portanto, sustentada por um quadro ideológico presumido (caso contrário, ele terá que ser construído), que cabe buscar, para que o enunciado concreto possa ser percebido na sua totalidade semântica. Neste sentido, o dito é uma senha trocada entre pessoas que possuem um conjunto de conhecimentos que não são expressos verbalmente. Elas cooperam umas com as outras, não requerendo que tudo seja dito, já que detêm o conjunto de informações que sustenta sua interlocução. Esta é a quarta característica do extraverbal: ele é o presumido que deve ser buscado na ocorrência do discurso, pois, por pertencer ao domínio de uma comunidade de pressuposição, os interlocutores não o manifestam. O dizer de Bakhtin, a seguir, demonstra isto de melhor maneira.

Mas para nós há um outro aspecto do enunciado concreto que é de especial importância: qualquer que seja a espécie, o enunciado sempre une os participantes na situação comum como co-participantes que conhecem, entendem e avaliam a situação de maneira igual. O enunciado, conseqüentemente, depende de seu complemento real, material, para um e mesmo segmento da existência e dá a este material expressão ideológica e posterior desenvolvimento ideológico comuns (p.7) (grifos do autor).

Dizendo ser o extraverbal composto por duas partes, a realizada pelas palavras e a subentendida, Bakhtin diz ser o enunciado concreto comparável a um entimema. Um entimema, literalmente “alguma coisa localizada no coração ou na mente”, soa um tanto psicológico e isto pode levar à idéia de que o extraverbal tenha um estatuto individual, de estar na mente do falante. Isto conduz o autor a

²⁶ A noção de comunidade pressuposicional, aqui, é tomada de empréstimo a Cervoni (1989).

perguntar se o extraverbal é psicológico, se ele é individual. Respondendo “não” às duas questões, Bakhtin defende que o enunciado é um entimema especial: ele não se constitui em algo da “alma” do locutor; ele é do mundo objetivo-social, sabido de todos os interlocutores envolvidos pelo aparecimento de um discurso. Bakhtin diz que o que se localiza apenas no terreno do locutor não pode ser base para a comunicação e que não é sobre o sustentáculo das axiologias individuais que os enunciados são feitos. Os interlocutores tomam como pressuposto aquilo que pertence à ordem do social organizado, portanto, sabido e comumente avaliado, em consonância com a cosmovisão que norteia o seu grupo social. Enfim: o extraverbal é objetivo e social. Veja-se o que o próprio Bakhtin diz a respeito: O extraverbal ...

é um entimema de tipo especial. (...) O individual e o subjetivo têm por trás, aqui, o social e o objetivo. O que eu conheço, vejo, quero, amo, etc. não pode ser pressuposto. Apenas o que todos nós falantes sabemos, vemos, amamos, (...) - apenas estes pontos nos quais estamos todos unidos - podem se tornar a parte pressuposta de um enunciado. Além disso, esse fenômeno (...) social é completamente objetivo; ele consiste, sobretudo, da unidade material do mundo que entra no horizonte dos falantes e da unidade das condições reais de vida que geram uma comunidade de julgamentos de valor - o fato dos falantes pertencerem à mesma família, profissão, classe, ou outro grupo social, e o fato de pertencerem ao mesmo período do tempo (os falantes são, afinal, contemporâneos). Julgamentos de valor presumidos são, portanto, não emoções individuais, mas atos sociais regulares e essenciais. Emoções individuais podem surgir apenas como sobretons acompanhando o tom básico da avaliação social. O “eu” pode realizar-se verbalmente apenas sobre a base do “nós” (p.7-8) (grifos do autor).

Estão sistematizadas cinco características do extraverbal. Elas evidenciam a sua realidade (ele é o todo não-dito pressuposto pelo dito), a sua importância (ele é constitutivo), a sua relação com o dito (ele é o contexto de um determinado cenário), a sua pressuposição pelos interlocutores (eles o têm como domínio comum) e a sua natureza (ele pertence ao plano objetivo e social). Aceitos estes postulados, admite-se que não se pode analisar cabalmente qualquer discurso, sem se atentar para o extraverbal que o constitui. Isto vale para qualquer discurso, portanto, também para os documentos analisados aqui. É o que se fará a seguir, buscando responder às perguntas iniciais do capítulo.

Nada melhor do que fechar esta seção com o que o próprio Bakhtin diz acerca do extraverbal:

Cada enunciado nas atividades da vida é um entimema social objetivo. Ele é como uma “senha” conhecida apenas por aqueles que pertencem ao mesmo campo social. A característica distintiva dos enunciados concretos consiste precisamente no fato de que eles estabelecem uma miríade de conexões com o contexto extraverbal da vida, e, uma vez separados deste contexto, perdem quase toda a sua significação - uma pessoa ignorante do contexto pragmático imediato não compreenderá estes enunciados (p.8).

6.2 A H1, A H2, O DI, O CCP E O EXTRAVERBAL

Ao constituir o seu quadro doutrinal (ver capítulo 2 e 4; este, às páginas 98 e 99), sabe-se, o GDRC é recorrente no sentido de, aparentemente, desmontar os postulados concorrentes e apresentar os seus, como mais consistentes. Ao agir assim, ele alcança as metas de rejeitar as cosmovisões de alguns interlocutores que são trazidos para o texto e apresentar os seus postulados como inatacáveis.

Há um fato, porém, no comportamento dialógico do GDRC que é decisivo para o seu sentido: embora ele se dirija a vários interlocutores, há um que não sai de mira: o marxismo. Ele é criticado, quando os textos tratam de concepções de Cristo (para os marxistas, ele teria tido compromissos políticos), de Igreja (ela teria vocação popular), de homem (ele seria um ser comunitário), de tarefas da Igreja (ela deveria trabalhar pela libertação sócio-econômica), de propostas de sociedade (ela seria organizada a partir da posse coletiva dos bens), de pobre (ele seria o carente de bens materiais) e de libertação (ela coincidiria com o plano sócio-econômico). Como se vê, embora muitos discursos sejam trazidos à discussão (a astrologia, a feitiçaria, o liberalismo econômico, o empirismo, a psicanálise e outros), a cosmovisão marxista sobre os fatos do ideário do GDRC é trazida sempre para o texto e, em tese, desmontada. Pode-se pensar, então, que os outros interlocutores com quem o GDRC debate são um subterfúgio, para que não fique tão evidente o interlocutor ideológico maior, que não é perdido de vista. Essa ubiqüidade da interlocução com o marxismo pode ser comprovada com inúmeras passagens que se encontram nos documentos analisados.

1. As ideologias marxistas se têm difundido no mundo operário, estudantil e docente e em outros meios com a promessa de maior justiça social. Na prática, suas estratégias têm sacrificado muitos dos valores cristãos e, portanto, humanos ou caído em irrealismos utópicos, inspirando-se em políticas que, ao utilizar a força como instrumento fundamental, incrementam a espiral da violência (CCP-48),

2. O temor do marxismo impede a muitos de enfrentar a realidade opressiva do capitalismo liberal. Pode-se dizer que, diante do perigo de um sistema claramente marcado pelo pecado, as pessoas se esquecem de denunciar e combater a realidade já implantada e outro sistema igualmente marcado pelo pecado (CCP-92),

3. Assim, não a reduziremos (a libertação) nem ao verticalismo da união espiritual com Deus desencarnada, nem ao simples personalismo existencial, feito de laços entre indivíduos ou pequenos grupos, nem muito menos ao horizontalismo sócio-econômico-político (CCP-329),

4. Do contrário, como adverte Paulo VI: 'A Igreja perderia seu sentido mais profundo; sua mensagem não teria nenhuma originalidade e facilmente poderia ser monopolizada e manipulada por sistemas ideológicos e por partidos políticos' (CCP-483),

5. O coletivismo marxista conduz igualmente - por seus pressupostos materialistas - a uma idolatria da riqueza, mas em sua forma coletiva. Embora nascido de uma crítica positiva ao fetichismo do comércio e ao desconhecimento do valor humano do trabalho, não conseguiu ir à raiz dessa idolatria que consiste na recusa do Deus de amor e justiça, único Deus adorável (CCP-543),

6. Recordamos com o Magistério pontifício que 'seria ilusório e perigoso chegar a esquecer o nexos íntimo que os une radicalmente; aceitar os elementos da análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia, entrar na prática da luta de classes e de sua interpretação marxista, deixando de perceber o tipo de sociedade totalitária e violenta a que conduz tal processo' (CCP-544),

7. Cumpre salientar aqui o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de um praxis que recorre à análise marxista. Suas conseqüências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé no das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã (CCP-545),

8. Ambas as ideologias assinaladas - liberalismo capitalista e marxismo - se inspiram em humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendental. Uma, devido a seu ateísmo prático; a outra, por causa da profissão sistemática de um ateísmo militante (CCP-546),

9. Isso tudo foi causa de tensões e conflitos dentro e fora da Igreja. Acusaram-na com freqüência, seja de estar ao lado dos poderes sócio-econômicos e políticos, seja dum perigoso desvio ideológico marxista (CCP-1139)

10. Formar-se-á no jovem um sentido crítico frente aos meios de comunicação social e aos contravalores culturais, que as diversas ideologias tentam transmitir-lhe, especialmente a liberal capitalista e a marxista, para que não seja por elas manipulado (CCP-1197).

Nas três últimas citações, é evidente, os interlocutores são o marxismo e o liberalismo econômico. Poder-se-ia, talvez, contra-argumentar à afirmação de que a ideologia marxista seja o interlocutor central de Puebla que aquelas duas sejam em igual intensidade. Por ora, diga-se que a crítica ao liberalismo no momento da Conferência era imprescindível, visto que o grupo alvo dos conferencistas, que se vale de pressupostos marxistas para a análise do mundo, centrava-se (e se centra) na crítica aos pressupostos liberais. O grande interlocutor é o marxismo. Os demais são criticadas por força da crítica que o grupo marxista que se encontra na mira da conferência faz aos mesmos.

Algumas perguntas podem ser feitas: por que, se o clero sempre conviveu (e bem) com as ideologias liberais, ele se obrigou, em 1979, a criticar quem foi, em muitas ocasiões, seu aliado? Por que a Doutrina de Segurança Nacional, violenta e antidemocrática, não foi antes criticada? Sendo o marxismo já secular, o que levou a Igreja a criticá-lo tão acirradamente apenas nesta época? A batalha ideológico-doutrinal é realmente com o marxismo, enquanto *teoria*? As primeiras duas perguntas são respondidas pelo que foi dito no parágrafo anterior. As outras duas serão respondidas pela discussão adiante.

Na verdade, o grande interlocutor de Puebla não é a teoria marxista, mas a Teologia da Libertação²⁷, que se utiliza de pressupostos teóricos e metodológicos marxistas para analisar o mundo. É a ela que a dialogia multifacetada se dirige centralmente e a quem atribui a existência de “leituras incorretas”, “leituras em sempre benfazejas para a Igreja”, “desvios perigosos”, “leituras contrárias à fé da Igreja”, “querelas doutrinárias”. É à TL²⁸ e ao grupo que se reúne sob os seus pressupostos que a Conferência de Puebla tem o fim de levar de volta ao “bom

²⁷ Doravante, a Teologia da Libertação será referida pela abreviação TL.

²⁸ A Teologia da Libertação é, de acordo com Leonardo Boff (apud LÖWY, 1987:9), “um reflexo e uma reflexão sobre uma *práxis pré-existente*. Ou melhor, ela é expressão/legitimação de um vasto *movimento social*, que surgiu no início dos anos 60, bem antes dos novos escritos teológicos, e que incluiu setores significativos da Igreja (bispos, padres, ordens religiosas), movimentos religiosos leigos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã), pastorais populares (pastoral operária, pastoral urbana, pastoral da terra) e Comunidades Eclesiais de Base. Sem este movimento que pode-se chamar *cristianismo pela libertação*, não se pode compreender toda a riqueza dos fenômenos sociais tão importantes como o desenvolvimento da revolução na América Central, ou a emergência do novo movimento operário no Brasil”.

senso”. A batalha discursiva não tem um caráter centralmente teológico (embora passe por ele), mas de questionamento à militância de um grupo, que vai a fundo nas causas da pobreza da AL e, denunciando os responsáveis por ela, apontamos, questionando, a partir daí, a própria estrutura do sistema capitalista, que sempre teve no clero, quando não seu colaborador e defensor, uma instância omissa, que não questionou a concentração de bens nas mãos de uns poucos, que este sistema permite. O pleito de que é a TL o interlocutor maior e o motivo para que a conferência de Puebla fosse convocada pode ser sustentado pelas citações a seguir, que constam dos documentos analisados:

1. As dolorosas tensões doutrinárias, pastorais, psicológicas entre agentes pastorais de *tendências diferentes*, embora ainda subsistam, vão sendo gradualmente superadas, mediante a prática do diálogo aberto e construtivo (CCP-102),
2. Não podemos desfigurar, parcializar ou *ideologizar* a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do privado Aquele que é o Senhor da História (CCP-178),
3. Do mesmo modo procederam várias Conferências Episcopais. Contudo esta renovação exige dos pastores bom senso, orientação e discernimento, para que se evitem *exageros e desvios perigosos* (CCP-207),
4. Nossos evangelizadores padecem, em certos casos, de uma espécie de confusão e *desorientação* a respeito de sua identidade, do próprio significado da evangelização, do seu conteúdo e de suas motivações profundas (CCP-346),
5. A Igreja ‘não necessita (...) *de recorrer a sistemas e ideologias* para amar e defender a libertação do homem e colaborar com ela: no centro da mensagem de que é pregoeira, encontra inspiração para atuar em prol da fraternidade (CCP-355),
6. Existe, portanto, um pluralismo bom e necessário que procura exprimir as legítimas diversidades, sem afetar a coesão e a concórdia. Também existem *pluralismos que fomentam a divisão* (CCP-376),
7. A tentação de outros grupos (...) é identificar a mensagem cristã com uma ideologia e submetê-la a ela, convidando a uma ‘*releitura*’ do Evangelho a partir de uma opção política. Pois bem, é preciso ler o político a partir do Evangelho e não o contrário (CCP-559),
8. A radicalização de *grupos opostos* cai na mesma cilada, esperando o Reino de uma aliança estratégica com o marxismo, excluindo qualquer outra alternativa. Não se trata para eles somente de ser marxista, mas de ser marxista em nome da Fé (CCP-561),
9. Nem sempre se encontraram os meios para superar a escassez de educação do nosso povo na fé, permanecendo ele indefeso ante a difusão de *doutrinas teológicas inseguras*, em face (...) dos movimentos pseudo-espirituais (CCP-628)

e

10. ... levando em consideração o que disse João Paulo II: 'Sois sacerdotes e religiosos; não sois *dirigentes sociais*, líderes políticos ou funcionários dum poder temporal. Por isso vos repito: não tenhamos a ilusão de servir o Evangelho se permitimos que o nosso carisma se 'dilua' através dum exagerado interesse pelo vasto campo dos problemas sociais' (CCP-769).

Em algumas das passagens, aparecem referências explícitas a setores da Igreja que, em divergência ao quadro doutrinal ortodoxo do pensamento católico-clerical, trabalham com diferentes formas de leituras para os fatos de fé. Elas indicam, ainda, que há tensões doutrinárias, exageros e desvios perigosos, confusão a respeito de identidade, recurso a ideologias, pluralismos que levam à divisão, leitura do Evangelho a partir do político, aliança com o marxismo, doutrinas teológicas inseguras, religiosos que são líderes políticos (respectivamente, passagens 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10). Que doutrinas, que tendências, que releituras, que doutrinas inseguras, que desvios são estes? São aqueles que, a partir de uma leitura enformada por pressupostos marxistas, impõem sobre o quadro doutrinal ortodoxo do catolicismo outras formas de leitura. São aqueles ocasionados pela TL, que, descontente com o conservadorismo e, até certo ponto, a omissão da Igreja Tradicional, busca um método de análise da realidade que lhe permita entender o mundo que a cerca, desnudando as causas para os problemas sociais que observa e lhe indique uma forma de atuação capaz de minimizá-los e, quem sabe, erradicá-los. A TL é, pois, uma perspectiva profundamente histórica e concreta do fazer religioso. Está calcada fortemente no concreto circundante, onde busca as explicações para o que acontece, as formas adequadas de ação para a superação de um estado de coisas e novas sínteses que tornem a vivência do homem latino-americano menos problemática.

Teoricamente, buscar o bem estar do ser humano é a tarefa fundamental da Igreja. Esta é a meta e a defesa do Cristianismo original: o cristão deve ser aquele que busque fazer que todos estejam bem consigo e com os outros. É isso que a TL busca construir, valendo-se de pressupostos socialistas. Evidencia esta busca a afirmação de Ratzinger (teólogo do Vaticano), usada por Löwy (Id. p.10):

Durante os anos 60, 'produziu-se no mundo ocidental um sensível vazio de significação'; nesta situação 'as diversas formas de néo-marxismo se transformaram em um élan moral, e ao mesmo tempo em uma promessa de dignificação, que pareciam quase irresistíveis à juventude universitária'. Por outro lado, 'o desafio moral constituído pela pobreza e opressão não podiam ser ignorados no momento em que a Europa e a América do Norte haviam atingido um grau de opulência desconhecido até então. Este desafio exigia evidentemente novas respostas que não se podia encontrar na tradição existente até então. A situação teológica e filosófica mudada levava expressamente a procurar a resposta em um cristianismo que se deixasse guiar pelos modelos de esperança, fundados cientificamente, aparentemente, nas filosofias marxistas'. O resultado foi a aparição dos teólogos da libertação 'que fizeram sua opção marxista fundamental'.

A fala de Ratzinger mostra limpidamente a opção da TL por um segmento social aliado da riqueza e necessitado de organização sócio-política, para superar sua condição de exploração e submissão a uma camada exploradora. Isto é o que o próprio mestre do cristianismo queria: a igualdade, a liberdade e a fraternidade. Por que, então, convocar uma conferência que combata o que é a finalidade precípua da instituição religiosa? O que há na TL que tanto incomoda aos setores conservadores do Vaticano? O que os levou a tomar a atitude que tomaram? São elucidativas as afirmações feitas, quanto a estas questões, por Löwy (Id. p.9-10):

1. Por que ela (a TL) inquieta não só o Vaticano, mas também o Pentágono, não apenas os cardeais do Santo-Ofício, mas também os conselheiros de Reagan? Bem, evidentemente porque o assunto ultrapassa amplamente o quadro dos debates teológicos tradicionais: trata-se, para os partidários da ordem estabelecida, clerical e social, de um desafio *prático* ao seu poder.
2. Segundo o Monsenhor Lopez Trujillo (presidente do CELAM), representante da corrente conservadora, 'o emprego indiscriminado da análise marxista está em vias de desequilibrar e fazer desmoronar a estrutura eclesiástica'.
3. Graças a estes conceitos - notadamente o de *luta de classes* - a igreja dos pobres da tradição cristã se torna na teologia da libertação 'uma igreja de classe, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na liturgia, o que conduz necessariamente a um 'questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja'.

Eis a razão para que Puebla se posicione contra os "desvios perigosos" que diz estarem acontecendo com relação ao quadro doutrinal do catolicismo: a TL é, antes de tudo, um questionamento à ordem estabelecida, seja a que se relaciona ao social, econômico ou clerical. Ela é a possibilidade concreta de transformação,

dada a sua militância; um fato cuja “influência está longe de ser negligenciável, notadamente no Peru e no Brasil, onde o episcopado, apesar das pressões insistentes no Vaticano, recusou a condenação da teologia da libertação” (Id. Ibid.). Eis o problema: se a TL se tornar hegemônica ou se conseguir se difundir a ponto de participar em vários segmentos sociais latino-americanos, ela representa a possibilidade de toda a estrutura religiosa - pautada numa hierarquia fechada e dominadora -, econômica - centrada na detenção de bens por uns poucos, alijando deles uma grande maioria - e social - organizada em torno da vida digna de poucos, a quem cabe participar das instâncias decisórias da sociedade - vir a ser combatida e substituída. E esta proposta não é negligenciável, porque é autêntica, carnificada em ações que se traduzem na prática de estar ao lado das massas, compartilhando com elas dos seus problemas e angústias. Enfim, a TL

não foi um ‘ardil’ da Igreja, numa ‘manobra populista’ para manter o controle sobre as massas, ou uma tática hábil para fazer face ao comunismo (...) Não foi um ‘ardil’ mas uma profunda mudança de curso espiritual, uma autêntica *conversão* moral e política à causa dos pobres que levou o padre Domingo Lain (assassinado em 1974) e o padre Gaspar Garcia Laviana (assassinado em 1978) - todos os dois de origem espanhola - a se engajar na guerrilha na Colômbia e na Nicarágua. Ou o jesuíta brasileiro João Bosco Penido Burnier (assassinado em 1976) ou o jesuíta salvadorenho Rutilio Grande (assassinado em 1977) a se solidarizarem com os camponeses e contribuir para a sua organização. Ou o Monsenhor Oscar Romero (assassinado em 1980), já ameaçado de morte pelo Exército, a apelar aos soldados que desobedecessem às ordens de seus superiores e não atirassem no povo (LÖWY, 1987:13).

Parece defensável que a Conferência de Puebla tenha tido as finalidades de trazer de volta os descontentes com a prática da Igreja Católica na AL, em muitos casos, partidária dos objetivos da classe detentora do poder, recuperar a hegemonia discursiva, que se encontrava ameaçada de desmantelamento, e manter uma estrutura organizacional que não pode ser alterada, a não ser sob o risco de perda de privilégios advindos de sua manutenção.

As décadas de 60 e 70, na AL, presenciam, por um lado, a pobreza, a miserabilidade, a falta de oportunidades e de infra-estrutura para o cotidiano dos segmentos sociais mais pobres e, por outro, uma pequena minoria concentrando sob sua guarda uma enorme quantidade de bens, que lhes permite terem tudo,

enquanto outros nada possuem. É contra esta conjuntura que, na década de 60, a Revolução Cubana acontece, tendo uma linha ideológica antiimperialista e anticapitalista, com uma clara percepção da exploração a que os países da AL se achavam submetidos pelos EUA com o auxílio das oligarquias locais. É isto que a constitui, e não apenas teoricamente, mas na prática, levando a efeito as saídas pregadas tão logo qualquer pedaço de terra fosse conquistado. Isto mostrou aos países latino-americanos que era possível suplantar a dominação a que estavam submetidos e que o marxismo, “criador de comunistas e ateus militantes”, não parecia tão desumano quanto era dito pelos países capitalistas. É a Revolução de Cuba que inspira outros movimentos revolucionários na AL, como os do Chile, da Nicarágua, da Argentina, do Uruguai, da Colômbia e da Bolívia.

É neste clima que a TL surge, defendendo que a Igreja deve se colocar ao lado das camadas carentes e sabendo que em Cuba a libertação tinha sido obtida por um grupo que se pautara na ideologia socialista. É a consciência de que algo deve ser feito em favor dos desfavorecidos e de que há uma linha teórica distinta da postulada pela Igreja Católica tradicional para fazer frente à marginalização que fornece, a certos grupos clericais, os fundamentos para a sua atuação prática e para a sua cosmovisão. Já que esta ideologia representa um perigo para a hierarquia desenvolvida pela Igreja, centralizadora e conservadora, algo tinha que ser feito para que ela não corresse o risco de desestabilização: daí a convocação da Conferência de Puebla por Paulo VI e a sua confirmação por João Paulo II.

É interessante fazer uma reflexão, mesmo que breve, a partir da história da igreja que Luxemburgo (19--) traça. Para ela, o cristianismo é originalmente comunista. Nas primeiras comunidades, buscava-se viver radicalmente a proposta de Cristo: a partilha fraterna dos bens. O que se tinha se punha à disposição da coletividade. Com o aumento dos cristãos, fez-se necessário que pessoas eleitas, os eclesiásticos, ocupassem-se da função de recolher os bens, colocando-os à disposição de todos, precisando, pois, ser pagos, para desempenharem tal função. Como as comunidades cristãs se tornam cada vez maiores, começam a ocorrer os concílios do clero, sendo os cargos de presidência privilégio dos eclesiásticos das

comunidades mais ricas. O papa surge aí. Ao longo dos séculos, o capitalismo inicialmente combatido ressurgiu nas comunidades cristãs, com as pessoas não mais partilhando todos os bens, mas doando à comunidade apenas partes deles. Já se sentem, então, algumas divisões nos grupos: povo e clero, pobres e ricos. Após a oficialização do catolicismo como religião do império, os rituais saem das catacumbas e vão para os monumentos que são construídos. O clero passa a ter a função de administrador e não mais de recolher os bens para a partilha comum. No século VI, o dízimo se torna obrigatório para pobres e para ricos. A partir do século XII, as riquezas obtidas mediante o pagamento do dízimo passam a ser consideradas propriedade do clero, que passa a distribuí-las a parentes e amigos. Neste ponto, entra em cena o celibato, para impedir que a riqueza pertencente à “Igreja” seja dizimada. Ao longo da Idade Média, a Igreja se coloca ao lado da nobreza, armazenando fortunas; com a revolução burguesa, estrategicamente, ela se põe ao lado da burguesia, para continuar ganhando. O povo, a quem, no início, os bens eram doados, ao longo dos tempos, foi alijado do processo de partilha dos bens. Os conventos, ao descobrirem o sistema capitalista e perceberem o quanto ganhariam vendendo o excedente produzido em vez de doá-lo aos pobres, passaram a fazê-lo, pondo de lado quem trabalhava neles para produzir os bens que eram comercializados; houve casos, inclusive, em que menores trabalharam como escravos. Luxemburgo busca mostrar com a recuperação histórica como o clero foi se afastando do povo e que a Igreja não está (e nem teria como estar) ao lado do trabalhador, já que historicamente a sua atuação e as suas opções a distanciaram dele. A sua sempre foi a opção de colocar-se do lado das classes de poder, referendando suas ações e obtendo privilégios. Isto ocorreu com relação a períodos em que tanto a nobreza quanto a burguesia estiveram no poder.

Porém a tese que Luxemburgo defende é negada pela prática da TL. Para a autora, “Depois de (...) revista (...) a história da Igreja não podemos surpreender-nos que o clero apóie o governo czarista e os capitalistas contra os trabalhadores revolucionários que lutam por um futuro melhor” (p.43). Deduz-se daí que ela veja a Igreja de forma maniqueísta, como tendo ela que estar necessariamente

contra o trabalhador, dada a sua história. Não é o que ocorre com a TL. Ela faz uma opção pelo trabalhador e carnifica isso. Como diz Löwy (1987:13), “não há aí ardil ou manipulação populista, mas uma (...) mudança de curso espiritual, uma autêntica conversão moral e política à causa dos pobres”. O raciocínio de Luxemburgo é mecanicista; ela não pensou a religião dialeticamente. Talvez estivesse enformada pela situação histórica em que vivia.

Criticando a postura dos primeiros cristãos, que para ela foram comunistas, Luxemburgo diz que o erro deles foi questionar apenas a propriedade dos bens e não a propriedade dos meios de produzi-los. Para ela, se não se socializar as formas de produção, com o trabalho honesto e comum de todos os trabalhadores, não há como se superar o estado de exploração, dado o fato de que aquele que tem em suas mãos os meios de produção sempre estará em vantagem, cabendo ao outro sempre o papel daquele que terá que esmolar. É isto que a TL quer: a socialização das riquezas e dos meios de produzi-las, contando com igualdade co-responsável entre os homens. É isto que os setores hierárquicos conservadores da Igreja não podem suportar: a divisão de poderes, a distribuição dos bens, a socialização dos meios de produção, a democratização das decisões, a superação de uma conjuntura que os afaste dos privilégios. É isto que os amedronta na TL.

O CCP e o DI falam de *hipoteca social*, de que sobre toda a propriedade privada pesa uma dívida social: aquele que possui mais riquezas do que precisa deve colocá-las à disposição dos outros. Porém, a crítica de Luxemburgo aos cristãos primitivos se aplica bem ao caso: a idéia de hipoteca social não questiona a concentração dos meios de produção. Se bem que diga criticar o liberalismo econômico, por ser pecaminoso e opressivo como o marxismo, os textos passam à margem do problema, sem ir a fundo nas causas da miserabilidade que eles reconhecem haver na AL. Isto significa dizer que o interlocutor visado é mesmo a TL, uma vez que o *status quo* gerado pelas teorias liberais só é criticado nos seus resultados e não nas suas causas. Mesmo na crítica, vê-se uma preferência por que as coisas se mantenham. Quem deve mudar são os religiosos socialistas que “ideologizaram” sua fé; é a eles que a interlocução se dirige.

Duas observações devem ser feitas antes de finalizar a seção: uma, com relação ao dizer tanto do CCP (1134) quanto do DI de que “alguns desvirtuaram o espírito de Medellín”. Posta desta forma, a afirmação faz crer que, em termos cronológicos, a Conferência de Medellín precedeu à TL e que a chamada “Opção Preferencial pelos Pobres” provém da Igreja Católica, que, por isso, teria dado o primeiro passo rumo à superação das estruturas injustas criadas pelo capitalismo na AL. Basta que se vejam as datas de cada uma: a Conferência de Medellín é de 1968 e a TL, conforme Löwy (1987:9) “surgiu no início da década de 60”. A preocupação com os pobres, inspirada nos dizeres da TL, tem o seu maior representante na Revolução Cubana, que é anterior a Medellín. Outra, é que a TL não é radicalmente marxista. De acordo com Löwy (Id. Ibid.), se o marxismo enriqueceu certas noções do catolicismo como as de pobre, comunidade, tarefa social, trabalho, luta de classes, há postulados marxistas que a TL não aceita: ela recusa o materialismo (até por lê-lo inadequadamente), a ideologia atéia e a visão de religião como “ópio do povo”. Se a TL é uma crítica ferrenha ao sistema capitalista, de acordo com Löwy, mais ferrenha até do que a feita por países comunistas que “continuam acreditando em soluções propostas pela burguesia industrial progressista”, ela só é marxista nos pontos que lhe dão um método mais consistente e crítico de análise do mundo.

6.3 DA SUPERAÇÃO DOS DOGMAS

Maingueneau (1989) defende que, contrariamente ao que pensa Courtine - para ele, as formações discursivas^{29 30} se formariam a partir de “algum retorno às próprias coisas, ao bom senso” (p.120) -, elas se constituem no espaço de uma interdiscursividade constitutiva. Para o autor, uma FD não resulta da junção de enunciados que se encontram em relação parafrástica interna, mas cada um deles

²⁹ As referências à noção de Formação Discursiva, a partir de agora, serão feitas sob a abreviatura FD.

³⁰ Embora se recorra, aqui, a uma noção, a de FD, proveniente de um outro quadro epistemológico, o GDRC e a TL continuarão a ser referidos como gêneros discursivos, em fidelidade ao autor que tem norteado este estudo, desde o início.

“pode ser lido em seu ‘direito’ e seu ‘avesso’: em uma face, significa que pertence a seu próprio discurso, na outra, marca a distância constitutiva que o separa de um ou vários discursos” (Id.Ibid.). É a partir da idéia de que os discursos se constituam no intervalo de uma interdiscursividade generalizada que Maingueneau trabalha com a noção de “interincompreensão constitutiva”. Esta interincompreensão aconteceria, porque, quando uma FD delimita o seu quadro ideológico, ela se ampara em outras, mas operando sobre aquelas uma espécie de tradução, interpretando o enunciado do outro a partir de suas próprias categorias. É elucidativo, sobre esta noção, o dizer do próprio autor:

Num espaço discursivo considerado, o sentido não é algo estável, que poderia ser relacionado a uma posição absoluta, mas se constrói no intervalo entre as posições enunciativas. A ‘incompreensão’ resultante do mal-entendido e do malogro ocasionais se transforma em ‘interincompreensão’ porque obedece a regras e *estas regras são as mesmas que definem a identidade das formações discursivas consideradas*. Dito de outra forma, o sentido aqui é um mal entendido sistemático e constitutivo do espaço discursivo (p.120) (grifos do autor).

A idéia de que uma FD se constitua a partir da tradução que faz das categorias de outra, enformada pela sua cosmovisão, permite entender melhor o que ocorre entre o gênero discursivo “socialista” da TL e o católico demonstrado pelos textos analisados. Cada categoria básica com que eles operam passa por uma tradução e acomodação, quando referida aos seus quadros doutrinários. Cristo, igreja, homem, libertação, pobre, política, ideologia, cultura, CEB, pastoral, unidade, religiosidade popular, tarefa da igreja, evangelização e outras são “categorias” que se submetem a outra forma de concepção, na passagem de um gênero discursivo a outro. Sobre cada uma delas se impõe uma outra leitura, o que leva o GDRC a falar de “interpretações incorretas”, “releituras, resultados de especulações teóricas”, “interpretações nem sempre benfazejas para a Igreja” e “desvios perigosos” dos fatos do seu quadro doutrinário.

A partir do pleito de Maingueneau, é possível afirmar que o que ocorre entre a TL e o catolicismo não poderia se dar de forma diferente. Como a TL está relativamente enformada por uma ideologia marxista de base materialista e o

GDRC, por seu turno, por uma filosofia idealista, amparado no discurso do seu fundador, aspirando à imutabilidade, enfim, como cada um tem pressupostos teóricos distintos, é normal que as leituras que fazem dos fatos que compõem, em teoria, o quadro doutrinal católico resultem diferenciadas, dado o processo de tradução que ocorre, quando um deles absorve as categorias do outro. É tranquilo que, em a TL absorvendo os fatos básicos do discurso católico, ela tenha que dar a eles uma conceitualização distinta daquela de onde os mesmos provêm. Se o liberalismo econômico, em algum momento, demonstrasse interesse por dizer como concebe os fatos doutrinários do catolicismo, suas leituras e interpretações seriam condicionadas pela ideologia que o sustenta, o que faria com que estes fatos recebessem “releituras, resultados de especulações teóricas”. É este mesmo raciocínio que mostra o que ocorre com certos conceitos como democracia, liberdade, autoritarismo, participação e outros, quando postos na boca de um trabalhador, de um governante, de um militante de esquerda, de um conservador, de um liberal ou de um socialista. O que ocorre, enfim, é uma leitura enformada por determinados pressupostos de análise, que fazem com que os conceitos não sejam valores absolutos, mas relativos ao usuário, de acordo com o segmento ideológico a que pertence.

É isto que o GDRC quer barrar. A convocação da Conferência de Puebla não teve outro fim, que o de rerepresentar a que, ao seu ver, é a leitura correta do quadro doutrinal católico; se aceita, ela recuperaria a hegemonia discursiva que naquele momento se encontrava ameaçada. Puebla é um instrumento da Igreja Católica (do clero), cuja finalidade é recuperar o controle sobre aquelas que podem ser consideradas as leituras adequadas; ela é uma ferramenta que tenta impedir traduções do seu quadro doutrinal para outros gêneros discursivos. Porém, ao tentar recuperar a hegemonia discursiva ameaçada, os textos analisados se obrigam a valer-se de uma estratégia que, se usada, para Bakhtin³¹, é sintoma de que os dogmas estão sendo relativizados; encontram-se debilitados.

³¹ O postulado que se discutirá a seguir bem como as citações literais que serão feitas com relação a ele são retiradas da página 8 do texto mencionado no começo deste capítulo.

Uma comunidade pressuposicional não precisa expressar ao lado de seus objetos os valores a eles agregados. Objeto e valor “estão na carne e no sangue de todos os representantes do grupo”. Eles os vêem numa relação indivisível. Ao mesmo tempo em que percebem o objeto, percebem o seu valor social e a sua carga semântica. Assim, “ao mesmo tempo em que se percebe a ciência do objeto, percebe-se o seu valor como uma de suas qualidades”. Quando pessoas de uma comunidade vêem o sol, a ele atribuem os mesmos valores e o mesmo conceito. Quando, numa comunidade agrícola, elas se deparam com uma carroça, não precisam expressar que valores a mesma tem; o termo *carroça* é a síntese do todo. Se esta mesma carroça for vista numa metrópole, quem a vir não precisará expressar para um outro de sua comunidade que valores associa àquele objeto; a associação já se encontra feita *a priori*. Quando as empresas de publicidade fazem um comercial de um produto de limpeza e colocam uma mulher na cozinha usando o mesmo, há pressupostos que não precisam ser ditos; a comunidade verá o fato como normal. Enfim, objeto e conceito são indissociáveis; “todos os fenômenos que nos cercam estão (...) fundidos com julgamentos de valor”.

O que acontece, porém, no GDRC, é uma separação entre o objeto e o seu valor. Não basta falar de Cristo; ele diz quem é ele. Não é suficiente mencionar a Igreja; ele apresenta o conceito dela. Não é o bastante falar de homem; ele afirma a sua concepção antropológica. Enfim, objeto e valor aparecem um isolado do outro. Quando se menciona o referente, apresenta-se de que forma o mesmo deve ser concebido. Para Bakhtin,

Se um julgamento e valor é de fato condicionado pela existência de uma dada comunidade, ele se torna uma matéria de crença dogmática, alguma coisa tida como certa e não submetida a discussão. Ao contrário, sempre que um julgamento básico de valor é verbalizado e justificado, nós podemos estar certos de que ele já se tornou duvidoso, separou-se de seu referente, deixou de organizar a vida, e, conseqüentemente, perdeu sua conexão com as condições existenciais do grupo dado.

Se se assume o que é dito acima, reconhece-se que, ao vir a público apresentar quais são os valores agregados a certos referentes doutrinários, a Igreja Católica admite a desestabilização do seu quadro conceitual e reconhece que os

dogmas que a constituem e, por muito tempo, mantiveram-se intactos, cujo questionamento chegou a ser considerado heresia e levou muita gente à fogueira, estão passando por um processo de relativização. Esta, talvez, seja a justificativa maior, do ponto de vista discursivo, para que a Conferência de Puebla fosse convocada: o temor da desestabilização de certos dogmas que, se destruídos, fariam com que um discurso cristalizado e reiterado milenarmente passasse a ser percebido socialmente como insuficiente. Isto representaria a transformação de uma estrutura hierárquico-clerical, a perda de um poder terreno valioso e de um monopólio discursivo; representaria, enfim, a perda do poder conferido àquele que pode dizer, porque é o dono da verdade, sobre aquele que deve ouvir.

Somente a partir da recuperação do extraverbal que cercou a convocação de Puebla é que se percebe que o diálogo que os documentos analisados travam com a TL se deve ao perigo que ela representa para a hegemonia discursiva e para a organização estrutural da Igreja Católica. Somente, a partir dele, é que se tem condições de se compreender cada uma das características discursivas do GDRC, apresentadas no capítulo V, e de se entender as razões para que o locutor de cada um dos enunciados use as estratégias que usa (ver o capítulo III).

Enfim, do ponto de vista material, a TL representa para a Igreja Católica a possibilidade de desestabilização de um estrutura hierárquica de poder que não quer ser desfeita. Do ponto de vista discursivo (e este perigo é maior, por envolver a palavra - nada pior do uma instância ser entendida como portadora de um discurso vazio), a TL representa a ruptura e a destruição e uma hegemonia discursiva, que, em sendo superada, tem, por decorrência, desmantelada toda a organização que o discurso permitiu construir.

O fato acima é que leva Löwy (1987) a dizer que há luta de classes dentro da Igreja, já que uma estaria traduzindo o discurso da outra para as suas próprias categorias, o que levaria à separação entre o objeto e o seu valor, para impedir a quebra de dogmas, embora tal trabalho resulte num esforço inútil, já que a mera tentativa de impor conceitos é sintoma da relativização dos valores agregados aos objetos, neste caso, aos componentes do quadro doutrinal católico.

Uma forma interessante de concluir o capítulo é considerar o que diz Possenti (1993), no texto **Apresentando a Análise do Discurso**. De acordo com ele, uma das concepções de Análise do Discurso é aquela que a vê como devendo considerar a enunciação que possibilita a produção de um enunciado, sendo esta “a produção do produto lingüístico” e ele “o produto lingüístico resultante de um evento lingüístico”. Neste sentido, efetuar a análise de um discurso é “*descobrir os efeitos decorrentes do uso da língua por quem a usa quando a usa: analisar os eventos reais de fala em seus vários aspectos - em especial, as condições de aparecimento e os efeitos decorrentes do aparecimento dos enunciados*” (p.50).

Para Possenti, um desdobramento desta idéia (e esta é a afirmação que interessa, sobremaneira, aqui) é que

o próprio ato de falar é importante, é significativo, e não apenas o que se fala ou como se fala. Em outras palavras, há efeitos de sentido produzidos pelo próprio ato de falar. O ato de afirmar algo pode, em certas circunstâncias, ser mais relevante (ou tão relevante quanto, ou, pelo menos, relevante de algum modo) do que aquilo que se afirma. Esta idéia se apóia, por sua vez, em duas fontes que são fundamentais (...): os chamados atos de fala e os dêiticos (p.49).

Este postulado é uma luva explicativa para o que ocorre na produção dos enunciados da conferência de Puebla. O quadro doutrinal construído neles avança pouquíssimas novidades, se tomado, enquanto agrupamento de fatos explicativos; se tomado enquanto o conjunto de fatos centrais, não há novidade alguma; ele é o quadro doutrinal cristalizado e milenarmente ratificado. Isto quer dizer que, se a conferência foi convocada e produziu enunciados que deviam ser divulgados, isto não se deu pelo fato de que havia algo novo a ser dito, mas, sim, que se fazia necessário dizer de novo o que parecia estar sendo esquecido ou, pelo menos, questionado. Enfim, no caso de Puebla, não é o enunciado que vale (o que ele diria era altamente previsível), mas, sim, a enunciação, o fato de vir a público dizer algo, que, obviamente, tinha como fim reiterar o já sabido, que se encontrava ameaçado.

7 UMA NOTA SOBRE AS PROPRIEDADES³² DO GDRC

Um pleito inquestionável é o de que o discurso católico constitui um tipo especial: só reconhece discursos convergentes; rechaça os divergentes; convida à conversão; usa ardis para convencer o ouvinte, já que o seu quadro doutrinal é feito de “verdades” não demonstráveis; visa levar o interlocutor ao emudecimento dialógico; é homofônico. Enfim, é um discurso totalitário: estabelece uma relação interlocutiva autoritária, que busca impor conceitos, os quais, por serem verdade revelada, devem ser perenizados (ver capítulo 5). Antes que negar que ele possua tais propriedades (elas foram construídas por este trabalho), buscar-se-á descobrir se elas são só do GDRC. Ainda: no capítulo 5, foi dito que, se as mesmas dão uma idéia aproximada de como se organiza o GDRC (pelo menos, aquele de Puebla), elas não garantem o sentido pretendido pelo locutor. Este só é possível via recuperação da situação de produção do enunciado; isto é, para que ele seja apreendido, o verbal deve ser inserido no extraverbal que o gerou. Estes são alguns dos problemas deste capítulo. Para a discussão, além de se buscar apoio no capítulo citado acima, usar-se-á do resultado do confronto que se fará adiante (tópico 7.4) entre a discursividade do GDRC e a que se observa nas três obras que serão resenhadas: uma, da Filosofia da Linguagem, outra, da Sociolinguística, e a outra ainda, da Análise do Discurso³³. Inicialmente, far-se-á a apresentação de cada uma, para, em seguida, retirar as conclusões que parecerem adequadas.

7.1 BRITO E O “RELATÓRIO PINOTTI”

Na obra, **O “Relatório Pinotti” e a Doença de Tancredo**, publicada pela Papirus Editora, em 1988, Britto tem como objetivo analisar aquele relatório em

³² Relembre-se a noção de propriedade elucidada na nota 24 do capítulo 5.

³³ Doravante, a referência à Análise do Discurso será feita pela abreviação AD.

sua discursividade, procurando, a partir de marcas formais do texto, ratificar ou não a possibilidade de uma leitura política do mesmo.

7.1.1 Uma Visão de Síntese da Obra

O “Relatório Pinotti” foi apresentado à população pela equipe médica que cuidava do então eleito presidente Tancredo Neves, após a transferência dele do Hospital de Base de Brasília para o ENCOR, em São Paulo. A crítica feita ao relatório é que ele teria, além do motivo de informar a população sobre a saúde do paciente, o objetivo retórico³⁴ de dar “recados políticos”. Dada esta acusação, o relatório passou por sindicância do Conselho Regional de Medicina de São Paulo, que o julgou inocente. O próprio doutor Pinotti disse que tal tipo de documento era corriqueiro na Medicina e que ele fora feito, seguindo o modelo de relato de caso usado pela instituição hospitalar. Vê-se que a explicação para justificar uma leitura não-política do documento se baseia numa prática institucional, que impõe regras e que assujeita os seus membros.

Britto demonstra que o relatório, embora diga ter seguido a praxe médica, viola o estilo dos relatos de caso - eles elevam a doença a sujeito dos enunciados; elidem os sujeitos humanos; utilizam verbos em terceira pessoa; adotam a função referencial da linguagem -, inserindo ocorrências lingüísticas incomuns neste tipo de discurso - ocorrem, nele, sujeitos humanos como sujeito dos enunciados; o relato é de um paciente e não de uma doença, que é recolocada na condição de objeto; há verbos em primeira pessoa; existem passagens em função subjetiva; o relatório leva o nome do autor; avalia o caso, fato incomum; nomeia os médicos que trabalharam. Ainda, as referências a pessoas estão ligadas a suas funções e um documento interno à prática médica é tornado público. Estas transgressões, que implicam em ruptura de máximas conversacionais, propiciaram ao leitor, dadas as leis de informatividade, exaustividade e litotes, de domínio intuitivo do falante, a leitura política do relatório. A mudança das condições de produção e a

³⁴ Significação advinda muito mais da forma com que se organiza a enunciação do que com que se organiza o enunciado, localizando-se ao nível do subentendido, que tem fundamentos pragmáticos, e não do pressuposto, que tem base lingüística.

mudança das características do relato de caso oportunizaram a leitura retórica. Britto comprova, pois, lingüisticamente, que a leitura política de que o relatório era acusado era pertinente, dado o desvio da relação interlocutiva. Evidencia, ainda, que não só uma leitura política é permitida, mas também uma que mostra uma disputa pela hegemonia do poder dentro da instituição médica

Analisando o uso do *nós*, Britto percebe que ora ele é inclusivo, indicando as pessoas que interagem com o relatório, ora ele é pronome de modéstia - em alguns casos, dando caráter de argumento de autoridade ao seu usuário - e ora ele é exclusivo. Neste caso, ele o é, por confrontar uma equipe médica a outra (a de Brasília e a de São Paulo), atribuindo a uma competência (pelo uso do título, por exemplo) e à outra, o contrário. O que se evidencia, então, é que o relatório teve objetivos retóricos, mas que “a cartada maior” era levar a população a crer outra vez na Medicina (naquele momento, ela não cria que esta recuperasse a saúde do presidente da transição) e construir uma imagem de competência de um discurso que buscava a hegemonia e poderes para representá-la. É este ponto que faz o autor falar do “Relatório Pinotti” como discurso fundador: ele não seria só uma instanciação do discurso médico, mas um discurso que se queria o melhor. Ressalte-se: *esta análise se calca em elementos lingüísticos do texto, colocados sob a luz das condições de produção que cercaram o seu aparecimento.*

Os efeitos de sentido que Britto percebe no relatório se devem, ao seu ver, às suas opções epistemológicas e filosóficas, mas, principalmente, à concepção de AD chamada de Análise do Discurso Lingüística, a qual, no decorrer da sua discussão, é confrontada com outras três formas de análise não-lingüísticas: uma *sociológica*, outra *epistemológica*, e a outra *psicanalítica*, postuladas, respectivamente, por **Madel Luz**, **Michel Foucault** e **Jean Clavreul**.

Para a primeira, o discurso seria uma prática simbólica, onde fazer e dizer não coincidiriam. Haveria uma prática médica real e discursos reiterando-a ou propondo outras. Esta distância entre o dizer e o fazer mostrariam interesses antagônicos. As categorias discursivas não seriam entidades, mas suporiam grupos, aliados ou opostos. Analisar o discurso seria, pois, captar um ideário.

Para a segunda, epistemológica, o discurso seria um conjunto de conceitos que constitui um saber humano. Num momento histórico - "período em que teria ocorrido o surgimento das bases conceituais e práticas da medicina" (p.88) -, o velho teria passado por um processo de ruptura, de cisão, por causa de um outra forma de encarar o objeto. Isto teria motivado um salto histórico e o surgimento de um discurso fundador ou restaurador. Caberia, pois, buscar o momento em que o saber foi constituído, para se determinar o conjunto de enunciados pertencentes à formação discursiva que se criou a partir desta experiência. Analisar o discurso, neste caso, é captar um corpo de conhecimento acabado.

Para a terceira, psicanalítica, o discurso se fundamentaria no "mestre", naquele que lançou as bases de um saber. O discurso teria tido início num momento da história, onde se lançaram as bases discursivas que governam sempiternamente aos que venham a se colocar na instituição regida por sua ordem. Acima da constituição conceitual e da epistemologia de um saber, sempre dinâmicos, haveria um conjunto de procedimentos, imutáveis, que coincidiriam com aqueles lançados pelo primeiro a pensar um fazer humano. A ordem médica teria em Hipócrates a sua constituição; a histórica, em Heródoto, etc. Após o "mestre", nada de novo se faria sentir naquela ordem do saber. Diferentemente da anterior, que vê discursos fundadores rompendo com discursos fundadores, esta vê o discurso imutável desde a sua constituição original.

Se a primeira é sociológica, por vincular um discurso a um grupo social, e a segunda epistemológica, por vincular um discurso a um corpo de conhecimento; a terceira é psicanalítica, por buscar as relações dos sujeitos com o discurso. Para Britto, todas elas sofrem dos mesmos males: a) o sujeito discursivo é assujeitado a um discurso; é elíptico em favor do objeto; b) quem fala é a instituição: o grupo social, a base conceitual, o mestre; c) a base de análise é não-lingüística. Busca-se postulados de outros saberes, que são projetados sobre o discurso, captando-o em seu ideário; d) a análise é conteudística; e) não há sujeito. Há lugares sociais que demandam um falar típico; f) os discursos são anteriores aos sujeitos; g) os discursos são normativos e homogêneos; sobreparam às contradições.

Britto faz ver que, se assumisse uma das três ADs para entender o relatório que analisa, o comportamento subjetivo, fundador e retórico de Pinotti não seria percebido. Dado este fato, ele defende uma outra concepção de AD, ao longo da obra: a de que um discurso deve ser analisado, a partir das marcas lingüísticas, associadas às condições específicas de seu aparecimento. Isto é, ele tem que ser captado na sua singularidade histórico-social. Para defender esta tese, toma como sustentação as posturas de Franchi (1975), Possenti (1988) e Bakhtin (1929).

Para o primeiro, a linguagem seria uma quase-estrutura, caracterizada por uma radical indeterminação. Ela não seria um código acabado, mas algo que se ofereceria ao falante com possibilidades infindas de significação, criadas por ele na situação de discurso. Para o segundo, a tomada da palavra se ligaria a uma situação específica de contato entre um *eu* e um *tu*, a qual imprimiria sobre a linguagem matizes significativos decorrentes da situação e intenção subjetiva do locutor. Para o terceiro, a significação estaria condicionada à instância histórico-social de enunciação. A língua não significaria por si só, mas a partir da interação entre locutor e ouvinte, num contexto específico de produção de linguagem. Em todos os três, há a recorrência da crença de que a linguagem é um processo de instauração de subjetividade frente a determinado conteúdo.

São estes os pensadores que dão o suporte teórico para que Britto faça a análise que faz do “Relatório Pinotti” e para que possa defender a tese que defende: *as condições de produção de um discurso não são delimitadoras de uma tipologia discursiva, que é o que postulam as outras três teorias do discurso médico; elas contribuem, sim, para que os elementos lingüísticos textuais recebam luzes sobre sua significação exata e única, significação esta pretendida por um locutor em sua atividade discursiva.*

Há um fato importante na obra que deve ser considerado. O mal mostrado no “Relatório Pinotti” parece ser o mal do texto que objetiva desmascará-lo.

Dado o contexto de produção do relatório e seu aparato lingüístico, ele pôde ser acusado de ter objetivos retóricos: dar recados políticos, restituir a crença na Medicina, marcar a capacidade de uma equipe médica. Dado o

contexto da obra de Britto (situação atual da AD; existência de divergências sobre o objeto dessa disciplina; existência de pensamentos divergentes dentro da instituição em que o texto foi produzido sobre o que ela seja; divergências quanto à relação que a mesma deve manter com a Lingüística) e seu aparato lingüístico (a divisão dos autores em dois grupos - um, os da AD lingüística; o outro, os da linha tipológica -; a mostra de contradição entre a definição de discurso destes e a análise que apresentam para o dado empírico), ela também pode ser vista como tendo objetivos retóricos (aqueles de que acusa o documento que analisa): fazer com que a Lingüística tenha centralidade frente às outras ciências e brigar pela fala hegemônica numa área de conhecimento. A obra de Britto poderia ser usada pela filosofia da ciência para mostrar o que ocorre, quando uma disciplina está em estágio pré-teórico e há “teorias” querendo delimitá-la. O capítulo inicial do livro parece uma lição de leitura que enforma o leitor, para que, a partir do restante da obra, “adivinhe” os objetivos inutilmente escamoteados.

Como o “Relatório Pinotti” pode ser acusado de pretender ser fundador, visando auferir poderes para representar uma instituição, também a obra de Britto se pretende exemplar de um modelo de AD, mais consistente, porque portadora da melhor definição de discurso. Antes que desmascarar uma briga pelo poder na instituição médica, parece possível postular que ela tem por fim, inconfesso, uma batalha epistemológica dentro de um campo de saber, território a ser demarcado e escriturado em nome de alguém, com poderes para representá-lo. Se, por um lado, a obra denuncia o comportamento de capitalismo selvagem entremeado à Medicina, que coloca o poder acima, inclusive, da cura do homem, por outro, ela se denuncia como padecendo do mesmo mal: um capitalismo cultural, talvez.

7.2 BAKHTIN E AS CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM

Na obra **Marxismo e Filosofia da Linguagem**, publicada em 1988, pela editora Hucitec, Mikhail Bakhtin busca travar um diálogo crítico com duas correntes de filosofia da linguagem, as quais agrupa em duas linhas tipológicas.

7.2.1 Das Orientações na Filosofia da Linguagem

Bakhtin, no capítulo 4, **Das Orientações do Pensamento Filosófico Lingüístico**, pergunta-se em que consiste o objeto da Lingüística e onde se pode encontrar tal objeto. Ele denomina às duas correntes que tentaram responder a essas questões de **Subjetivismo Individualista**³⁵ e **Objetivismo Abstrato**³⁶.

Ao primeiro grupo, pertenceriam os pensadores que defendem que a) “o psiquismo individual constitui a fonte da língua”; b) o fenômeno lingüístico é um ato de criação individual; c) “a língua é análoga às manifestações da arte e estética”; d) “a língua é um processo criativo ininterrupto, que se materializa sob a forma de atos individuais de fala”; e) “as leis da criação lingüística são as leis da psicologia individual”; f) “a criação lingüística é uma criação significativa, análoga às outras criações ideológicas”; g) “a língua, enquanto produto estável, é inerte, abstratamente construída pelos lingüistas com vistas à aquisição” e ensino; h) a tarefa do lingüista, após mostrar a criação individual, consiste em preparar a explicação do fato estilístico; i) o ponto de vista do locutor tem primazia sobre o do receptor e que j) “todas as explicações dos fatos da língua, de mitologia e de religião se ligam a explicações psicológicas” (pp.72 a 74).

Evidencia-se, a partir destas teses, o porquê da denominação *Subjetivismo Individualista*: o ato lingüístico crucial é o da criação pessoal. Denunciam, ainda, as raízes idealistas desse pensamento: o uso lingüístico se liga ao voluntarismo do locutor. Enfim, “o estilístico tem primazia sobre o gramatical” (p.76).

Ao segundo grupo, pertenceriam os pensadores que defendem que a) “a língua é um arco-íris imóvel, que domina o fluxo da criação verbal”; b) “em cada enunciado existem elementos idênticos aos das outras enunciações. Estes traços idênticos garantem a unicidade da língua e sua compreensão”; c) “o essencial para a linguagem é a identidade normativa em todas as instâncias”; d) “a língua opõe-se ao indivíduo, enquanto norma indestrutível, peremptória, que o indivíduo só pode aceitar como tal”; e) “as leis que governam o sistema interno da língua

³⁵ A corrente do subjetivismo individualista será referida doravante como SI.

³⁶ A corrente do objetivismo abstrato será referida doravante como OA.

são imanentes ou específicas e não dependem da individualidade”; f) o critério é o do “certo e do errado”. A correção é vista como a conformidade ao sistema normativo da língua; g) “as leis são arbitrárias, pois a língua é o produto da criação coletiva, é um fenômeno social”; h) a evolução lingüística ocorre de forma alógica, ela se dá por erro individual e não existe conexão entre o presente e a história da língua; i) “não se encontra, na base dos fatos lingüísticos, nenhum motor ideológico”; j) “o ponto de vista do receptor tem primazia sobre o do locutor” e que l) “a língua (sistema de formas) e a fala (ato de enunciação individual) compõem a linguagem (todas as manifestações que entram no jogo da comunicação lingüística). O objeto da lingüística é a língua, sistema estável e homogêneo” (pp.77 a 79, 82 e 84).

Entendidas estas teses, entende-se a denominação *Objetivismo Abstrato*. Trata-se a língua como se tivesse uma realidade objetiva, que é construída pelo lingüista, abstraindo do corpúsculo os interlocutores. Domina, aí, o pensamento cartesiano-racional: a língua é convencional, arbitrária e sistêmica. Cabe ao lingüista, descrever a “lógica interna do próprio sistema de signos” (p.83).

Após ter, no capítulo 4, resenhado o pensamento do SI e do OA, Bakhtin, nos capítulos 5 e 6, submete-os a uma crítica rigorosa, apresentando, no capítulo 6, o seu ponto de vista...

No capítulo 5, **Língua, Fala e Enunciação**, o autor revisa o postulado do OA de que a língua constitui um sistema. Para ele, tome-se a língua a qualquer momento e o que se verá é o seu movimento evolutivo ininterrupto. Isto o leva a afirmar que a noção de sincronia é uma ficção. Essa noção e a de que a língua é sistêmica só se mantêm, aparentemente, se tomado o ponto de vista do locutor, o que é justamente negado pelo OA. Cria-se, pois, um paradoxo insolúvel: embora a concepção sistêmica de língua só se mantenha, se tomada a ótica do locutor, esse sistêmico é afirmado pelo OA como externo ao mesmo. Para Bakhtin, a língua, se tomada sistemicamente, não é real e nem interessa aos homens. Sendo assim, a noção de sistema, já que não se sustenta em nenhuma das perspectivas, desmorona, desmoronando os postulados da imanência e da homogeneidade.

No capítulo 6, **A Interação Verbal**, Bakhtin critica os postulados do SI, principalmente, no que tange a suas raízes idealistas. Para esta corrente, entre o conteúdo e a expressão, há uma diferença qualitativa, sendo que o ideológico é explicado a partir do psicológico. Estes postulados não evitam o trabalho com conceitos dicotômicos, como *conteúdo* e *expressão*, nem a concessão de que o conteúdo pode se constituir fora da expressão e a conseqüente suposição de que há psicologia sem ideologia e que há pensamento sem linguagem. Para Bakhtin,

A teoria da expressão que serve de fundamento ao SI é radicalmente falsa. O conteúdo a exprimir e a sua objetivação são criados a partir de um único e mesmo material, pois não existe a atividade mental sem expressão semiótica. (...) é preciso eliminar de saída o princípio de uma distinção qualitativa entre o conteúdo interior e a expressão exterior. (...) é a expressão que organiza a atividade mental, que a modela (p.112).

Se se assume estas afirmações, as teses do SI se tornam indefensáveis. A idéia da primazia do estilístico e do psicológico sobre o gramatical e o ideológico e a linguagem desandam. Assim como o OA toma a enunciação monológica (da ótica do receptor) para estudo, abstraindo-a das suas condições de aparecimento, o SI o faz, tomando a enunciação do ponto de vista do locutor. Para Bakhtin, o enunciado jamais pode ser separado da sua enunciação. Afirmando que

A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas lingüísticas, nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações. A interação verbal constitui a realidade fundamental da língua (p.123),

Bakhtin descarta estas duas correntes de filosofia da linguagem e apresenta o seu postulado de que a linguagem é forma de *interação social*.

O autor diz que, mesmo que se considere os aspectos físico, fisiológico e psicológico da produção/recepção da fala, ainda se terá perdido a dimensão real da linguagem, pois “este complexo é privado de alma” (p.70). Para ele,

É preciso, fundamentalmente, inseri-lo (este complexo) num contexto mais amplo e que o engloba, ou seja: na esfera única da relação organizada. Assim como, para observar o processo de combustão, convém colocar o corpo no meio atmosférico, da mesma forma, para observar o fenômeno da linguagem, é preciso situar os sujeitos - emissor e receptor do som - bem como o próprio som, no meio social (p.70).

Para Bakhtin, é impossível se separar a linguagem da sua situação sócio-histórica. Qualquer tentativa de fazê-lo incorre em abstrações e a essência daquela, que é a sua forma de comparecimento como interação social entre os locutores, terá sido mutilada. Este é o postulado bakhtiniano fundamental: a linguagem é forma de interação social e, nesta dimensão, deve ser estudada.

Há que se fazer duas observações sobre a obra. A primeira se refere à crítica que o autor faz às duas correntes da filosofia da linguagem com que dialoga. O seu texto não inverte o pensamento que ele submete à crítica. A sua audição à palavra alheia é respeitosa. Ele não envieza o pensamento dela. Porém, se Bakhtin a ouve, ele o faz com o fim de superá-la, não pelo ecletismo, mas pela rejeição de suas posturas e apresentação de outra como mais consistente. Bakhtin pretende ser *a* resposta, *a* leitura, tornando-se dogmático, por pretender anexar um valor a um objeto, os quais passem a ser indistinguíveis, remontando ao tempo em que palavras e coisas estavam juntas, indissociáveis. Ele busca a morte do concorrente. A segunda se liga ao fato de o texto se constituir num locutor que almeja poder colocar a sua palavra como a mais consistente. O texto não teve o fim de se apresentar como *uma* das leituras ou das epistemologias à disposição. Ele se quer o único com poderes para representar uma fatia do conhecimento humano. Ele visa, embora critique a busca do silenciamento dialógico na linguagem, que ocorre no discurso religioso, por exemplo, a que o locutor meramente duplique o seu conjunto de postulados em sua consciência. Ele visa, enfim, à conversão e ao silenciamento responsivo do interlocutor.

7.3 LABOV POR UMA PRAGMATICIDADE DA CIÊNCIA

O terceiro texto, **Objectivity and Commitment in Linguistic Science: the Black English Trial in Ann Arbor**, foi escrito por William Labov, professor da Universidade da Pensylvania. O autor visa a discutir a questão de até que ponto é possível aliar a objetividade científica com o eventual comprometimento social que o pesquisador venha a ter com a comunidade envolvida pelo seu trabalho.

7.3.1 Labov e o Caso de Ann Arbor

Labov afirma que há duas perguntas de que os lingüistas não podem se furtar: de que trata a Lingüística e para que ela serve. Diz ele que, se formalistas responderem a elas, dirão que é o estudo da faculdade humana da linguagem e é um meio de ganhar a vida, não tendo uma aplicação imediata na resolução dos problemas de uma comunidade. Serviria, além disso, para que, no futuro, outros lingüistas se debruçassem sobre o conhecimento atual. O autor afirma que, para ele, porém, a Lingüística é uma ciência que estuda um instrumento de comunicação que “evoluiu como parte de nossa história social e biológica” (p.166). Embora, com isso, o autor não contradiga a resposta dada pelos formalistas à primeira pergunta, ela conduz a outra diferente para a segunda: A Lingüística ajudaria a resolver um bom “número de problemas enfrentados pela sociedade contemporânea, dentre eles: como reverter falhas educacionais nas escolas das cidades interioranas; como resolver conflitos e paradoxos existentes na educação bilíngüe; como implementar a responsabilidade da lei de ser clara para o público não especializado” (Idem)

Labov diz ter consciência de que fazer ciência engajadamente pode comprometer a isenção e a objetividade que o fazer científico demandam e que o conflito entre “a consciência científica e a consciência social” (Idem) tem impedido alguns de cooperarem para a resolução de problemas enfrentados pela comunidade. É sobre esta questão, que Labov elabora seu texto.

Para a discussão, o autor recorre ao caso ocorrido em Ann Arbor, nos anos 60, com crianças do condomínio popular Green Road. Elas, embora consideradas normais por suas mães, não progrediam na Escola Elementar Martin Luther King, onde estudavam. Ela as considerava incapazes de aprender e alegava que as mesmas possuíam problemas comportamentais e distúrbios emocionais.

As mães das crianças procuraram os recursos legais à sua disposição e foi aberto um processo, alegando a não atenção da escola para com as carências das crianças. Um estudo permitiu aos lingüistas perceber que o insucesso delas se devia à natureza preconceituosa dos testes. Os professores não se davam conta de

que, paralelamente ao Inglês Padrão, havia um vernáculo consistente sendo usado: o Inglês Vernacular Negro³⁷.

O juiz Joiner, encarregado do caso, apenas manteria o processo aberto, se se comprovasse a existência do IVN (fato controverso), pois ele se constituiria numa barreira lingüística e não poderia ser causa para levar alguém ao insucesso escolar. Reuniu-se um grupo de lingüistas para trabalhar a questão. Eles mostraram que os padrões observados em Green Road se repetiam no Harlem, em Detroit, em Los Angeles, em Washington e por todos os Estados Unidos. Dadas estas pesquisas, muito deles adquiriram renome no mundo acadêmico. Agora, como fazer um cientista reconhecer o seu débito com uma comunidade que lhe propiciou a coleta dos dados necessários para constituir o seu saber?

Labov estabelece dois princípios que “poderiam motivar os lingüistas a se engajarem na ação social e que poderiam obter a concordância geral dos mesmos” (p.172). O primeiro, o autor chama de *o princípio da correção do erro*.

um cientista que se dá conta de que uma idéia corrente ou prática social com importantes conseqüências é invalidada pelos dados que tem à disposição é obrigado a trazer estes dados para a apreciação da maior audiência pública possível” (Idem).

Este princípio, embora obrigasse o pesquisador a publicar o seu saber, não o obrigaria a ser uma testemunha, que demanda tempo e esforço; quanto muito, ele teria que dar palestras e escrever artigos. Por outro lado, há casos em que não se sabe a quem o conhecimento irá beneficiar, ou já se sabe de antemão que ele prejudicará a quem não merece. Estes dois problemas levam o autor a transformar o princípio acima em um outro: *o princípio do débito contraído*.

Um investigador que obteve dados lingüísticos junto aos membros de determinada comunidade de fala tem a obrigação de tornar aqueles dados acessíveis à comunidade, quando ela precisar disso.

A equipe que havia sido composta para testemunhar no julgamento era compromissada com as crianças do Green Road e podia atender, sem grandes

³⁷ Doravante, o Inglês Vernacular Negro (Black English Vernacular) será referido por IVN.

sacrifícios, ao princípio enunciado acima. Porém, além do compromisso moral, havia outros de ordem intelectual envolvidos, tais como a idéia de que havia uma gramática bem formada por detrás do IVN e de que ele devia ser reconhecido como objeto de pesquisa lingüística. Neste caso, era possível exigir que o compromisso da equipe fosse assumido; mas e a objetividade e a isenção necessárias à ciência? As pesquisas desenvolvidas tinham constituído uma equipe com condições de testemunhar no caso, mas ela estava comprometida com a comunidade de onde tirara seus dados, dado que o seu renome tinha vindo da obtenção e da análise dos mesmos, e com uma postura intelectual. Como evitar que tais fatos viessem a comprometer a objetividade de seus testemunhos? Para responder a esta questão, Labov recupera a história do IVN, iniciada nos anos 60 e chegada ao auge no julgamento, em 1979.

Esta história esteve sempre marcada pelas celeumas existentes entre os que criam na deficiência de certas raças, nas meras diferenças culturais entre elas, nas teses dos dialetologistas ou nas dos crioulistas. Esta posturas viveram momentos de intensa polêmica e guerra acadêmica. Era de se esperar, pois, que os lingüistas não tivessem como testemunhar convincentemente no tribunal, dado que eles não eram unânimes no que defendiam. No entanto, em 1979, os lingüistas tinham conseguido chegar a um consenso sobre a origem e a existência do IVN.

Labov diz que o que permitiu que os lingüistas chegassem ao consenso foi, dentre outros fatos, o seguimento de três princípios de objetividade:

O valor dos dados que confirmam uma teoria é inversamente relacionado a) ao grau de controle do investigador sobre os dados (quanto menos os dados forem controlados, mais eles confirmam a teoria); b) ao lapso de tempo entre a observação e o registro (quanto menos tempo houver decorrido entre a coleta dos dados e o seu registro, mais eles confirmam a teoria); c) à similaridade nas fontes de erro que confirmam o trabalho e o trabalho que está sendo confirmado (quanto menos similaridade houver entre as fontes de coleta de dados, mais estes dados confirmam a teoria) (p.179).

O seguimento destes princípios possibilitou defender consensualmente que o IVN existia e que sua origem era crioula. Foram decisivos para a conclusão o estudo da contração e do apagamento da cópula e do sistema aspectual do IVN.

O juiz Joiner deu ganho aos queixosos e determinou que a escola e o distrito escolar tomassem as medidas cabíveis para que o problema fosse superado e não ocorresse mais. Respondendo ao mote do seu texto, Labov diz que

Quando eu comecei a discutir este caso, eu pensava que a resposta era clara. Eu via que o nosso (...) trunfo era o consenso que tinha sido alcançado. Uma vez tendo os linguistas chegado a um ponto de vista comum, eles podem testemunhar efetivamente na corte e no fórum público. A estratégia, então, parecia direta: siga os princípios da objetividade rigorosamente e, se você estiver certo, conseguirá a evidência de que necessita para convencer os seus colegas. Você pode, então, seguir os princípios de compromisso com uma boa chance de sucesso, já que o conhecimento que você obteve não surgiu de um enviesamento de seu trabalho científico (pp.194-195).

Também sobre este texto há que se tecer algumas considerações. O artigo de Labov se inscreve no programa do Variacionismo, que lida com as diferentes formas de uso lingüístico existentes num grupo social. O texto permite perceber a pretensão do autor, ao mostrar de que forma este programa contribuiu para a solução de um problema social, de reivindicar para ele um espaço de direito como área de pesquisa científica, que deve ser reconhecida pelo mundo acadêmico como pertinente. Mais do que um exemplo gratuito de como a objetividade e o compromisso podem ser reconciliados, o uso do estudo do verbo *to be*, sob o viés do Variacionismo, objetiva mostrar a utilidade desta forma de estudos na solução de problemas sociais. O texto de Labov se destina, pois, muito mais, a defender que o Variacionismo deve ser considerado e reconhecido como uma área séria de estudos científicos. É este o seu verdadeiro terreno, embora diga estar tentando responder à questão de como objetividade e compromisso possam ser pensados conjuntamente no mundo da ciência.

Para que Labov venha a público defender os estudos variacionistas, mostrando como no caso de Ann Arbor eles foram decisivos para resolver uma questão controversa e que tinha conseqüências sociais, deve haver algum motivo que o force. A explicação do porquê deste comportamento vem da inserção de Labov no contexto geográfico-espacial de que faz parte: ele é norte-americano. O pensamento acadêmico-lingüístico hegemônico naquele país é o dos estudos gerativistas, que têm em Chomsky o seu articulador e mantenedor. Esta corrente

busca construir princípios formais para a linguagem, tem uma postura racionalista, defende a isenção e a objetividade, afirma que a ciência não tem fins sociais e que a lingüística é o estudo da faculdade humana da linguagem e não dos problemas sociais que possam advir de um uso lingüístico qualquer. Fica evidente que esta corrente postula aquilo que o artigo nega. Considere-se, ainda, a rejeição feita por gerativistas a programas variacionistas, porque incompatíveis com os seus, se pode compreender com quem Labov dialoga e porque o seu diálogo toma o caminho que o texto aponta.

Considerados estes fatos, é possível entender porque Labov, de certa forma, critica o racionalismo científico e as perspectivas formalizantes de estudo, defende uma postura pragmática para a ciência, utiliza o caso de Ann Arbor, resolvido por métodos variacionistas, para dar base a sua argumentação, e porque cria princípios de compromisso para os cientistas; enfim, compreende-se melhor o texto de Labov, na medida em que ele é submetido às condições de produção que cercaram seu aparecimento.

O texto de Labov pode ser reduzido à idéia de que ele busca defender o valor do Variacionismo como área de estudo e ser um convite ao interlocutor, para que se converta a esta forma de se debruçar sobre a linguagem. Por meio de uma discussão localizada na filosofia da ciência, ele busca defender a sua área de estudos e o seu entendimento de quais são as finalidades da Lingüística e ele procura conseguir um espaço para si, dentro de um terreno que já se encontra delimitado e dominado por outro pensamento lingüístico e outra concepção científica. O texto é exemplificativo da briga por espaço de fala institucional; pelo direito de alguém dizer a sua fala, frente à outra, hegemônica; ele mostra bem o dilaceramento e a competição que se dá internamente ao mundo acadêmico.

7.4 BRITTO, BAKHTIN, LABOV E O GDRC

Esta seção visa comparar as propriedades do GDRC (ver capítulo 5) com as das três obras resenhadas. Buscar-se-á verificar se tais propriedades são

exclusivas do discurso católico ou se ele as compartilha, parcial ou totalmente, com os três textos usados para confronto.

Atente-se, porém, para um ponto importante antes de se ir à comparação: tanto a AD, quando o Variacionismo e a Filosofia da Linguagem pertencem, em teoria, ao discurso científico. Em sendo assim, o confronto a seguir poria frente à frente, na verdade, apenas o discurso religioso e o científico (de qualquer modo seriam dois gêneros distintos e o cotejo continuaria válido). Neste caso, poder-se-ia tomar só uma das obras resenhadas para a comparação, sem prejuízo para os resultados. Porém, está-se operando com a noção de gênero discursivo de Bakhtin, que o considera como uma forma padronizada e relativamente estável de enunciado, criada por uma esfera de atividade humana (1992:279). Desta ótica, é possível pleitear que tanto aquelas três áreas de estudo quanto o discurso católico constituem gêneros diferentes, dado que são provenientes de esferas de atividade diferenciadas, que se voltam para diferentes áreas de interesse, o que implica na construção de um uso léxico-estilístico-composicional peculiar.

a) O GDRC é um gênero que *recusa* leituras divergentes das suas para o seu quadro doutrinal, tais como as do marxismo, do liberalismo econômico e da Doutrina de Segurança Nacional, dentre outras. Assim, também se comportam Britto, ao recusar as concepções epistemológica, sociológica e psicanalítica de discurso, Bakhtin, ao recusar as correntes de filosofia da linguagem do SI e do OA, e Labov, ao recusar, dentro de certos limites, as posturas racionalistas e puramente objetivas no estudo da linguagem e na realização do fazer científico.

b) O GDRC *assume* as leituras que convergem com as suas; assim, sua aceitação do ideário da EEN, da CCM, do DI e do DT. Esta mesma postura é a dos três pensadores. Labov defende a pragmaticidade da ciência, em consonância com aqueles que acham que a ciência deve ter um viés instrumentalista, os pragmaticistas. Britto entende que o discurso depende do contextual, mas que, numa AD lingüística, o verbal é prioritário em relação ao extraverbal, em consenso com pensadores como Possenti e Franchi. Bakhtin leva à radicalidade o método de trabalho dado pelo materialismo histórico e pela dialética.

c) Os documentos de Puebla têm como objetivo o *silenciamento dialógico* dos interlocutores, sejam eles os conferencistas ou aqueles que venham a se deparar com o CCP. O objetivo deles é fazer que o interlocutor duplique em sua consciência o quadro doutrinal que eles defendem. Não é outra a atitude de Labov, que pretende convencer o seu interlocutor que a ciência deve ter uma função social e de que o objeto da Lingüística é o estudo das variações, de Britto, que tenta fazer o seu acatar que uma AD lingüística deve hierarquizar o verbal e o extraverbal e que este último é a chave para o entendimento de certas ocorrências lingüísticas não explicitáveis pelo texto ou pelo co-texto, ou de Bakhtin, que procura conduzir o seu à aceitação de que a linguagem é forma de interação social, que o lingüístico e o ideológico são constituintes um do outro e que verbal e extraverbal estão intrinsecamente relacionados.

d) Uma vez constituído o seu quadro doutrinal, o GDRC o usa como pressuposto para as leituras que faz dos outros interlocutores e da realidade concreta com que se depara. Este quadro doutrinal é o *filtro* pelo qual ele vê o mundo. O mesmo acontece com Bakhtin, ao usar o materialismo histórico e a dialética como dados filosóficos de base, para compreender a linguagem, Britto, ao usar a concepção de linguagem como quase-estrutura, para trabalhar a sua concepção de AD lingüística, e Labov, ao usar os postulados dos que vêem a ciência como comprometida socialmente, para postular uma relação necessária entre a objetividade e o compromisso científico e para buscar obter dividendos para uma área de estudos não considerada no contexto do autor.

e) Se o GDRC demonstra *narcisismo discursivo*, por reconhecer apenas as vozes que coadunam com a sua, o EEN, o CCM, dentre outras, também os outros três o fazem: Bakhtin, por admitir apenas leituras provindas de um enfoque marxista, Britto, por apenas aceitar postulados que dêem ao verbal o caráter de centralidade na AD lingüística que postula, e Labov, por apenas aceitar que o ponto de vista utilitário e pragmático da ciência seja o cabível.

f) Uma das características do GDRC é o seu chamado dos interlocutores à *conversão* com os postulados de seu quadro doutrinal. Também Britto, por

convidar o interlocutor a aceitar a AD lingüística e a recusar as ADs sociológica, epistemológica e psicanalítica, Labov, por apelar a que o seu aceite a função pragmática da ciência e perceba a Sociolingüística como uma área de estudo mais útil e humana, e Bakhtin, por chamar o seu à aceitação de que a linguagem é interação social e que ela não se separa da ideologia, assim se comportam.

g) O GDRC, por se julgar como o que tem a melhor interpretação sobre certos fatos, acha-se no direito de impô-las ao interlocutor, padecendo de *autoritarismo iluminado*. Deste mesmo autoritarismo, padecem Labov, ao tentar levar à aceitação de que o caminho verdadeiro da ciência está em ela vir a se tornar instrumental, Britto, ao tentar desnudar as limitações e as contradições das outras ADs e impor que a melhor concepção de AD é a lingüística, e Bakhtin, ao rejeitar, quando afirma que a linguagem é interação social, as formas de estudo lingüístico que não tomem pressupostos materialistas para o trabalho com a linguagem, operando sobre ela algum tipo estratégico de recorte e considerando-a apenas do ponto de vista do locutor, do receptor ou do sistema.

h) Se o GDRC é um gênero que se caracteriza pela *homofonia*, por reduzir as vozes dos seus interlocutores à sua, colocando-a como denominador comum, também são homofônicos os autores analisados. Bakhtin o é, por reduzir o SI e o OA a postulados sem validade superados por seu ponto de vista, hegemônico e centralizador. O mesmo procedimento é seguido por Labov, com relação à ciência racionalista e à lingüística formal, e por Britto, com relação às ADs sociológica, epistemológica e psicanalítica.

i) Embora nem Labov, Bakhtin ou Britto digam que as suas posturas são a verdade sobre um tema, como o GDRC, apresentando as verdades que professam como *absolutas*, se a noção de dizer veridictório for tomada, da verdade que é construída pelo dizer, que é verdade porque é afirmada como tal e porque é nela que se crê, então, todos os três podem ser acusados de absolutizarem as crenças e postulados que defendem: Bakhtin, o de que a linguagem seja forma de interação social, Britto, o de que a AD deva partir do elemento lingüístico e Labov, o de que a ciência deva ter um caráter utilitarista.

j) É possível afirmar que o GDRC faz do homem um *objeto*, assujeitando-o a um modelo de crença religiosa que deve permanecer imutável. O homem não tem o direito de dizer a sua palavra sobre os fatos doutrinários do catolicismo. Esta mesma objetificação é pretendida pelos pensadores analisados, que pretendem fazer com que seus interlocutores acatem os seus postulados, sem neles imprimir a sua forma pessoal de vê-los. Cada um deles quer o silenciamento responsivo do interlocutor, que deve aceitar um conjunto de postulados como *a* leitura.

l) Se o GDRC é um gênero *autoritário*, por apresentar as suas concepções sobre os fatos do seu quadro doutrinário como a única verdade possível e tentar impô-las ao seu interlocutor, visando à duplicação delas na consciência deste, Bakhtin, por não estar aberto à discussão de sua concepção de linguagem, Britto, por querer fazer crer que uma AD lingüística deva seguir necessariamente os moldes propostos por ele, e Labov, por não admitir a possibilidade de a ciência ser feita descomprometidamente, também são autoritários.

m) Assim como o GDRC se vale de *mecanismos discursivos*, tais como a citação, o viés e a objetividade, para ter chances de levar o interlocutor à adesão com o seu quadro doutrinário, também Labov e os outros dois se valem. Sejam estas estratégias a demonstração de contradições no pensamento do outro, o amparo em argumento de autoridade, a exemplificação concreta, o exercício de retórica, que convence pela quantidade e não qualidade dos argumentos, eles também as utilizam como forma de garantir a adesão por parte do interlocutor.

n) O GDRC realiza uma interlocução *violenta*, já que não se apresenta como alguém disposto a discutir suas concepções e a revê-las. Ele é, de antemão, o dono da verdade, destinando ao seu ouvinte a irrecusável aceitação de suas crenças. É este o tipo de interação que os três autores em estudo propõem. As suas obras não se destinam a discutir uma possibilidade de leitura dentre as demais. Elas são dadas como as melhores, como as únicas possíveis, não restando ao interlocutor outra opção, que não a de tomá-las como são propostas.

o) Uma das “acusações” contra o GDRC se refere ao fato de ele, por não trabalhar com dados empíricos imediatos e nem com análises imediatas, ter que

recorrer a um conjunto de estratégias que lhe dão valor de verdade, advindo não do que afirma, mas da forma que constrói o seu enunciado. Segundo esta crítica, tal jogo faria do GDRC um gênero *retórico*. Ele teria que se proteger por ardis que garantissem os seus postulados, já que eles não são auto-evidentes. É isto que ocorre com Bakhtin, Labov e Britto. Em todos os três, vê-se a tentativa de delimitação de um determinado objeto e um conjunto de recursos retóricos postos em funcionamento, para garantir a adesão do interlocutor. Dentre eles, estão os do penúltimo parágrafo.

p) O GDRC é um gênero autoritário, que se sabe autoritário e sabe que não pode desnudar sua natureza frente ao interlocutor, sob pena de ser rechaçado por ele. Busca construir, então, procedimentos que *amenizem* este seu autoritarismo e que lhe dêem um caráter mais aceitável. Embora isto não ocorra em Britto e Bakhtin, que agem no sentido de apresentar ao leitor argumentos objetivos ou lógicos, Labov é transparentemente apelativo e demagógico, tanto ao se colocar ao lado dos pesquisadores negros, quanto quando se apresenta como aquele que objetiva criar um espaço acadêmico humano e fraterno.

q) E, por fim, se o GDRC se caracteriza pela sua *ortodoxia*, pela busca de permanência enquanto ideário estável, também Bakhtin, Labov e Britto podem ser considerados ortodoxos, no sentido de que o quadro epistemológico e filosófico que lhes dá sustentação é tomado como estável e auto-suficiente. Como o GDRC, eles ambicionam a uma perenidade, que é de tipo especial. Não se trata de obter a hegemonia e a manter estrategicamente, aceitando revisões, quando necessárias, mas, sim, construí-la a partir de um quadro epistemológico que, em sendo aceito, tenderá à imutabilidade.

A conclusão de que ninguém pode se furtar dado o confronto estabelecido entre os textos de Bakhtin, Labov, Britto e o GDRC é que as propriedades discursivas apresentadas no capítulo 5, que pretendiam, em termos relativos, constituir a relação do gênero discursivo religioso católico com o seu exterior, não são apenas dele. Percebe-se que aquelas características são partilhadas por e imputáveis a discursos provenientes de diferentes áreas de atividade.

A constituição de princípios que descrevessem uma tipologia discursiva, em tese, peculiar, revelou-se infrutífera. As categorias se mesclam, transitam de um discurso a outro, participando de enunciados de instâncias sociais distintas, o que impede que se possa pensar em exclusividade de características para um dado gênero discursivo. Tal observação levanta uma série de problemas, relativos a) à possibilidade de constituição de um conjunto de características exclusivas para um dado gênero discursivo, b) à forma que se dá a interpenetração de propriedades entre os gêneros, c) àqueles gêneros que comungam ou não princípios organizacionais entre si, d) às possibilidades de perspectivas sistêmicas no estudo lingüístico, e) ao se saber como constituir os princípios capazes de diferenciar gêneros discursivos entre si, dentre outros. Antes do que atacar todos estes problemas ou outros que a percepção da interpenetração de propriedades entre os gêneros sugere, a próxima seção se deterá sobre um problema específico: o de tentar determinar até que ponto uma propriedade central ou um conjunto delas consegue dar conta do todo de um dado gênero discursivo, tipologizando-o.

7.5 SOBRE A PARTILHA DE CARACTERÍSTICAS

A seção anterior foi concluída no sentido de demonstrar que um gênero discursivo não se constrói como se fosse uma ilha, ou seja, os discursos, para se materializarem, amparam-se sobre princípios organizacionais de outros gêneros, buscando mecanismos capazes de lhe darem articulação. Embora não seja exatamente esta a razão que leva Maingueneau (1989) a defender a primazia do interdiscurso sobre o discurso, já que a sua preocupação se volta para os ideários discursivos, esta primazia pode ser defendida também a nível do intercâmbio que se percebe entre as propriedades de que se valem os discursos para se construírem. A percepção desta interação suscita um problema para as perspectivas tipologizantes e rotulativas³⁸ dos gêneros, já que o intercruzamento

³⁸ Está-se atribuindo a nomenclatura *tipologizante* àquelas tentativas de enformar os gêneros a partir de um conjunto de propriedades discursivas e a nomenclatura *rotulativa* àquelas que reduzem um gênero a uma propriedade apenas, aparentemente fundamental.

de propriedades mostra a impossibilidade de se constituir conjuntos exclusivos de princípios para cada um deles.

Uma destas perspectivas tipologizantes/rotulativas é aquela desenvolvida por Orlandi (1987), no texto **O Discurso Religioso**, que aparece na obra **A Linguagem e Seu Funcionamento**, publicada pela Editora Pontes. Nele, a autora busca agrupar os discursos em três tipos, o autoritário, o polêmico e o lúdico, a partir dos critérios de reversibilidade e polissemia. Para ela,

o discurso *polêmico* realiza (a reversibilidade) segundo certas condições (a dinâmica da tomada da palavra) e o discurso *autoritário* busca anular essa possibilidade. Quanto ao discurso *lúdico*, (...) ele pode suspender essa condição, uma vez que (...) está no limiar da concepção de linguagem como dialogia. É um discurso que, enquanto limite, aponta para duas possibilidades mais radicais. (...) nesse tipo de discurso há um deslocamento, de um lado, em direção ao fático (há o exagero em relação à reversibilidade) e, de outro, em direção ao poético (a relação com a reversibilidade tende para menos), o que importa é a linguagem em si (pp.239-240) (grifos do autor).

Com relação à polissemia, os discursos autoritários “tendem a estancá-la” (p.240), buscando impedir que a linguagem, naturalmente polissêmica, possa ser lida diversamente por grupos sociais diversos. Um discurso autoritário se caracterizaria, então, por uma “ilusão da reversibilidade”³⁹ (Idem) e tenderia à monossemitização, ao controle e ao estancamento das respostas compreensivas ativas, buscando homogeneizar as compreensões e as formas de interpretação.

Dentre os discursos autoritários, a autora coloca o discurso religioso católico, dizendo que, dado o desnivelamento existente entre os planos ou “ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico” (p.243) a que pertencem locutor e ouvinte, a irreversibilidade é radical: o plano humano e o divino, a ordem temporal e a espiritual, os sujeitos e o Sujeito⁴⁰, o homem e Deus, a matéria e o espírito continuam irremediavelmente não intercambiáveis. Não haveria a possibilidade, no discurso religioso, de estas

³⁹ A autora fala em ilusão de reversibilidade, querendo significar, com isso, que a irreversibilidade absoluta impediria que os discursos existissem, daí “a necessidade de se manter o desejo de torná-lo reversível” (p.240); porém, a reversibilidade é sempre ilusória nos discursos autoritários.

⁴⁰ O Sujeito seria Deus, o locutor ‘imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso’ (p.243), a fonte dos discursos, enquanto que os sujeitos seriam os homens, ‘mortais, efêmeros, finitos’ (Idem) e cópias discursivas.

dicotomias virem a ser superadas. Não existiria a possibilidade de “os homens poderem ocupar o lugar do Locutor, porque este é o lugar de Deus” (p.244).

A irreversibilidade dos planos somente seria superada naqueles momentos em que, por meio da visão, da profecia, da performatividade das fórmulas religiosas e da revelação, o homem, ilusoriamente⁴¹, transcendesse sua condição de temporalidade e finitude e se alçasse à condição divina.

Esta ilusão, de acordo com a autora, dar-se-ia em dois movimentos: de baixo para cima, quando o homem vai até Deus; caso dos profetas, dos videntes e dos místicos; de cima para baixo, quando “Deus desce até os homens e partilha com eles suas qualidades divinas; é o caso em que se consideram as fórmulas religiosas em seu caráter performativo: a infalibilidade do Papa, a consagração na missa, etc.” (p.251). De qualquer forma, no trabalho de incorporação da voz divina, o homem agiria por meio de “mistificação”⁴², falando “como se Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus” (p.244); o discurso religioso “não apresenta(-ria) nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode(-ria) modificá-la de forma alguma” (p.245).

Esta sumarização de parte do ideário do texto de Orlandi faz ver o peso dado por ela a categorias, aparentemente exclusivas e peculiares de certos discursos, como é o caso da reversibilidade, para tratar dos discursos autoritários e, dentre eles, do religioso católico, o qual se caracterizaria pela impossibilidade de reversibilidade entre as dicotomias já citadas e pela tendência ao controle das leituras feitas pelos seus interlocutores. Em última análise, a autora busca compreender a forma de articulação dos gêneros discursivos a partir de um conjunto de propriedades e de traços, com a intenção de construir uma forma que dê conta de um tipo discursivo: o católico. É a este tipo de perspectiva que se chamou anteriormente de tipologizante: mais do que buscar garantir a semanticidade peculiar de um dado *acontecimento* discursivo ou constituir sua

⁴¹ Esta ilusão “é a da passagem de um plano a outro, de um mundo a outro” (p.251).

⁴² Em termos de discurso, “é a subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra” (p.244).

axiologia, busca-se construir um conjunto de princípios que dêem conta da forma estilístico-organizacional de um dado gênero.

Dentre os problemas suscitados pela interpenetração de propriedades dos discursos demonstrada anteriormente, o mais imediato para estas perspectivas tipologizantes é o de se saber até que ponto um conjunto de características discursivas é necessário ou determinante para a caracterização de um gênero discursivo; se ele representa a parte ou o todo de um fenômeno qualquer; se um conjunto qualquer de características, mesmo que construído sobre um corpo exaustivo de dados, é o suficiente para se estipular a forma de ocorrência de um dado gênero, como o GDRC, por exemplo. A resposta é evidentemente “não”. Se se tomasse o conjunto de características apontadas no capítulo 5 e se se tentasse enformar o discurso católico a partir dele, o resultado seria insatisfatório. Aquele conjunto de características daria apenas uma noção bastante periférica do que é aquele gênero, dada a sua recorrência em outras formas discursivas e dada a não atenção a outros aspectos determinantes na caracterização e compreensão de um gênero discursivo específico, como a sua composição léxico-ideológico-parafrástica, por exemplo. Não basta, pois, que se construa um conjunto de características para um determinado tipo de enunciado para que se possa postular estar ali a materialização de uma determinada forma de gênero discursivo.

Assim como se percebeu acima uma plena coincidência das características dos gêneros discursivos observados (ou dos discursos específicos, se se quiser), pode-se pensar na possibilidade de discursos de um mesmo gênero que não as apresentem todas, ou nenhuma (fato um pouco improvável), e na de outros gêneros, além dos observados, que as utilizem também. Isto significa que nenhum conjunto de princípios organizador de um certo discurso é capaz de dar conta da especificidade de um gênero discursivo peculiar.

É evidente que qualquer gênero discursivo tem um conjunto de propriedades, porém há que se perceber que elas não são definitórias ou exclusivas de um gênero. Como se demonstrou, os gêneros se imitam; as suas propriedades transitam de um discurso para outro.

Tome-se, por exemplo, as propriedades de reversibilidade e polissemia. Estas categorias conseguem, no seu limite, estabelecer agrupamentos discursivos que se caracterizam por serem autoritários, polêmicos ou lúdicos, não permitindo, porém, uma aproximação mais decisiva ao que realmente se pode chamar de discurso católico, científico, publicitário, etc. Elas conseguem, no máximo, estabelecer as formas de relação que ocorrem entre o locutor destes discursos e os seus interlocutores. Quanto muito, estabelecem uma “tipologia de relações sociais” (BRITTO, 1988:123). Não conseguem explicitar, entretanto, o que está sendo posto sob determinada categoria. Além de passarem à margem da contraditoriedade inerente a qualquer realidade (e também às comunidades discursivas, por decorrência), acabam ocasionando a homogeneização dos fatos observados, dada a enformação dos mesmos a um quadro epistemológico dado de antemão. Tomam o discurso católico, como se ele não fosse atravessado por embates ideológicos, como se a sua realidade coincidissem com a de um lago manso que não encobrisse mais do que fatos harmônicos e em franca convivência. Elas passam à margem da especificidade dos gêneros, que, se são diferenciados entre si, não o são apenas por terem propriedades distintas, mas por possuírem inúmeros outros fatores que são decisivos para a sua compreensão. Estas perspectivas tipológicas exemplificam o que Maingueneau (1989) chama de análise do discurso microssociológica, a qual, por se centrar em conceitos do tipo de classe dominante x classe dominada, burguesia x proletariado, reduz as perspectivas de análise a conceitos excessivamente genéricos, o que impede que se busque as especificidades dos fenômenos. Para este autor, há que se operar num nível macrossociológico, que vai fatiando as realidades de acordo com as diferentes condições de produção que cada uma delas apresenta.

Concordando com Bakhtin (1988), há que se dizer que o todo não está na parte. Há que se entender que um discurso não é formado apenas por um conjunto de princípios comportamentais. A reificação de um certo número de características passa à margem do todo do discurso. Além delas, ele se materializa num material específico, numa forma de organizar este material, num

campo lexical distinto, no trabalho sobre uma área de conteúdo, até certo ponto, exclusiva e ocorre num contexto extraverbal preciso e necessário, para que ele passa ser enquadrado numa manifestação discursiva. Isto significa dizer que um gênero qualquer tem uma organização léxico-estilístico-composicional peculiar, trabalha sobre uma área de conteúdo específica, organiza-se sobre um determinado número de comportamentos e se dá num contexto sócio-histórico preciso. E é este todo que o caracteriza e que permite a sua inserção ou não em um dado gênero. Não basta, pois, reiterar-se, um conjunto de princípios comportamentais, para que alguém possa se aproximar de um tipo discursivo.

Voltando ao problema inicial: um conjunto de características discursivas, na verdade, frente ao todo que condiciona a ocorrência de um discurso, representa uma pequena parte, bastante periférica, por sinal, na compreensão de como se constitui um gênero de discurso. Ele pode até ter alguma utilidade, se o discurso em que aparece for submetido ao contexto extraverbal que o gerou e, a partir dele, se procure entender o porque de sua utilização. O conjunto de traços, por si só, não representa quase nada, não garante a caracterização de um dado gênero e, muito menos, é o meio mais eficiente para que se chegue à significação exata pretendida pelo locutor do discurso em sua atividade discursiva. Qualquer conjunto de princípios organizacionais que se construa a partir da observação de um certo número de discursos será a parte de um todo maior que constitui aquele gênero e não será o bastante para que o mesmo possa ser compreendido na sua singularidade histórica.

Se o exposto no capítulo V constituísse o todo deste trabalho, ter-se-ia em mãos um exemplo de tentativa tipologizante de um gênero discursivo: o GDRC. E já se demonstrou: as propriedades sistematizadas para o mesmo valem para outros gêneros discursivos, o que faz ver que um conjunto de propriedades, por mais exaustivo que pareça, sempre será parcial, marginal, dando, aliás, uma idéia muito distante da constituição de mais de um gênero e não apenas daquele que se pretende entender. Talvez não seja mero acaso Harris (in MAINGUENEAU, 1989) ter realizado seus trabalhos de análise do discurso ao redor dos enunciados

elementares, Pêcheux (1993) ter insistido na noção de paráfrase, tomando uma FD como um autodicionário, e Bakhtin (1992-1929) ter dado importância crucial, na definição de um gênero, ao componente lexical, bem como considerar o signo como ideológico e não como uma relação mecânica entre significante e significado. Aparentemente, não há como se fugir da constituição ideológica ou doutrinal de um dado gênero, para que ele seja razoavelmente percebido, o que não é obtido por um conjunto de princípios de organização.

Uma ramificação destas posturas tipologizantes (que tratam os gêneros como feixes de propriedades) é a tentativa de reduzir um gênero a uma categoria supostamente centralizadora, como a irreversibilidade dos planos, no discurso religioso, por exemplo. Poder-se-ia chamar a elas de posturas rotulativas. Com afirmações de que o GDRC é um discurso autoritário, impositivo ou persuasivo, liquida-se a questão e se dá por cabalmente enquadrado o gênero discursivo católico. Aparentemente, tem-se procurado levar a acreditar que o conhecimento de que ele é um gênero caracterizado pelo estabelecimento de uma relação interlocutiva autoritária é o bastante para que se possa captá-lo na sua manifestação discursiva peculiar, como se ser autoritário fosse exclusividade dele. Estes estudos têm agido no sentido de conduzir à conclusão de que, uma vez percebida a forma de relação intersubjetiva estabelecida por um dado gênero discursivo, tem-se o bastante para que ele possa ser compreendido na sua individualidade, na sua forma específica e não reiterável de organização.

O texto supracitado de Orlandi poderia ser encaixado tanto como tentativa de tipologização - a partir das categorias de reversibilidade e polissemia, ele busca constituir um conjunto de propriedades e de traços do GDRC -, quanto como um estudo rotulativo, já que, no final, o discurso católico é reduzido ao fato de operar sobre uma irreversibilidade absoluta dos planos, aparentemente superada nas ilusões de reversibilidade, dadas na ultrapassagem e transgressão⁴³.

⁴³ Orlandi entende por ultrapassagem "a ilusão da reversibilidade (que) cria o sentimento de identidade com Deus, através de mecanismos próprios" (a profecia, a vidência, o misticismo, a performatividade das fórmulas religiosas) (p.253) e por transgressão "a forma ilegítima dos mecanismos impróprios" (Idem) de identidade com Deus. Para a autora, "ambos são uma forma de experimentar o lugar do poder absoluto" (p.254).

A interpenetração de características discursivas demonstrada pelos textos estudados desestabiliza tais formas de análise, já que mostra que a forma de aproximação de um locutor de um discurso para com o seu interlocutor não é peculiar de um tipo discursivo qualquer. O autoritarismo, por exemplo, pode ser pleiteado para o discurso religioso, para o discurso das ciências humanas, para o discurso publicitário, dentre outros. Ele se repete de um gênero para outro. Ele não é próprio de um gênero apenas; nem o dogmatismo; nem a ortodoxia; nem outro mecanismo qualquer.

Tome-se para a discussão desta idéia, a noção pleiteada por Orlandi de irreversibilidade dos planos entre o locutor e o interlocutor no GDRC. Para a autora, “os homens não podem ocupar o lugar do locutor porque este é o lugar de Deus” (p.244) e aquele que diz o discurso religioso (seu representante) “está *no lugar de*; não em *lugar próprio*” (p.252) (grifos do autor), ou seja, “O representante, ou seja, aquele que fala no lugar de Deus transmite Suas palavras. O representa legitimamente, mas não se confunde com Ele, não é Deus” (p.253). Não é diferente disso o que ocorre com relação àqueles que venham a incorporar os discursos dos gêneros confrontados com o GDRC (ver tópico 7.4). Aquele que trabalhar com a epistemologia bakhtiniana, por exemplo, estará no lugar de, transmitirá as palavras de Bakhtin, não estará em lugar próprio, já que não se confunde com Bakhtin, não é Bakhtin. O mesmo raciocínio vale para quem assumir os postulados de Labov ou de Britto. E talvez valha para todo e qualquer discurso. O postulado de Foucault (in POSSENTI, 1996:5) da rarefação dos discursos ocasionada, dentre outros fatores, pelo fato de o locutor se instalar, eventualmente, em disciplinas que o impedem de dizer o que quer dizer, que controlam e estancam a possibilidade de ele atribuir leituras aleatórias ao mundo, corrobora a idéia de irreversibilidade dos papéis do locutor e do ouvinte em outros discursos que não apenas no religioso católico. Isto significa que propriedades aparentemente centrais possam ser nada mais do que princípios intercambiáveis de discurso a discurso. Enfim, um gênero, assim como não está definido pelo fato de se ter, aparentemente, agrupado um conjunto de

propriedades dele, também não está, por se ter captado uma sua propriedade, teoricamente, central, exclusiva.

O inter cruzamento acima tem o efeito didático de demonstrar isto e mais: que, se, por um lado, o GDRC é um gênero autoritário e dogmático, por recusar leituras divergentes das suas para os seus fatos doutrinários, assumir as convergentes, ser homofônico, padecer de narcisismo discursivo ou por outro motivo qualquer, por outro, isto não é um dado intrínseco seu e nem uma propriedade que define com rigor a sua forma de discursividade. Parece não haver uma propriedade ou um conjunto delas que possam caracterizar cabalmente um gênero discursivo qualquer. Cada um deles é bem mais do que uma categoria reificada, com pretensões de representar o todo do objeto estudado. A, assim chamada “interdiscursividade formal” (KOCH, 1991:535) aponta, pois, para um problema sério para as perspectivas rotulativas: não basta que se encontre uma propriedade qualquer, por mais forte que ela seja, e se postule, a partir dela, a garantia de que um certo gênero se resume a ser autoritário, por exemplo; que aquela seja a sua grande característica.

Decorrente deste problema, um outro se impõe. A tentativa de enquadramento dos discursos em determinada tipologia discursiva, a partir da percepção de uma característica pretensamente centralizadora de um dado gênero, tem o grande inconveniente de não ter poder explanatório. Estas características, geralmente, não conseguem delinear um quadro da realidade que seja composto apenas pelos dados que deveriam, em princípio, estar contidos nele. Acabam por vir a fazer parte do quadro dados que, em princípio, deveriam ficar de fora. Na maioria das vezes, o quadro, que se pretende auto-esclarecedor, vai se complexificando de tal forma que o que parecia ter poder de explanação não tem mais ligação com o que se propunha a descrever.

Se, por um lado, este é um fato complicador, por outro, revela-se um desafio para as posturas que pretendem constituir tipologias discursivas. Onde estes tipos deveriam ser buscados: no conjunto de propriedades que os discursos utilizam; no componente léxico-estilístico-composicional do material verbal; na

forma de relação interlocutiva estabelecida, via discurso, pelo locutor, com relação ao seu interlocutor; na forma de construção do herói ou da temática do enunciado; em todos estes aspectos juntos? A sistematização obtida seria exaustiva? Com certeza, a mera percepção de uma característica centralizadora ou de um conjunto de comportamentos de um determinado discurso não são o suficiente para a constituição de tipos discursivos, a não ser sob pena de se produzir categorias que não têm um poder explanatório relevante e que não resistem à mais leve radicalização de leitura.

Os problemas levantados - eles se relacionam às tentativas tipologizantes e às rotulativas dos gêneros discursivos - têm o efeito (gratificante) de relativizar esteriótipos, de ultrapassar perspectivas reificadoras de análise, de romper com leituras enformadas por determinadas concepções de mundo e permitir perceber que a discursividade, antes do que algo estanque, que vai dividindo os discursos em bons e maus, em autoritários e democráticos, em retóricos e não-retóricos, é uma atividade humana "normal", que se constrói a partir da interação com o grupo social de que se faz parte, dele retirando as estratégias e as peculiaridades discursivas necessárias para cada situação de interlocução de que se venha a participar. Esta relativização permite que o GDRC, e os outros gêneros discursivos, por decorrência, passem a ser vistos de uma forma menos preconceituosa, menos enformadora; enfim, sem a vontade irrefreável de colocá-los em caixas etiquetadas e de ali mantê-los *ad eternum*.

Talvez, este seja o momento mais adequado para se comentar o título do trabalho. Se não existem categorias exclusivas para cada gênero discursivo e se não existem conjuntos de propriedades que pertençam a um deles unicamente, não há porque se tomar o GDRC como uma "aberração discursiva", que destoe de tudo que ocorra no mundo da linguagem: *parece possível afirmar que a forma de materialização de que o GDRC se vale para se articular não é uma exclusividade sua*. A sua discursividade é altamente previsível, dada a interdiscursividade formal, possibilitada pela interpenetração de propriedades, que se pode observar acontecendo entre os gêneros discursivos. O GDRC apenas

materializa uma forma de “ideologia” ou quadro doutrinal que lhe é específico, assim como se dá em outros gêneros.

7.5.1 A Partilha de Propriedades e a Noção de Sistema

As perspectivas tipologizantes têm como pressuposto filosófico a idéia que a língua se organiza em torno de um conjunto intrínseco de normas, formando um sistema, e que cabe ao lingüista a tarefa de descrevê-lo. A observação da interpenetração de propriedades entre os discursos propõe um problema, de resolução difícil, que demanda a opção pessoal e o compromisso social do pesquisador de que fala Labov, para esta forma de concepção: o de se saber até que ponto estudos tipologizantes ou estruturantes, em última instância, são a forma mais “adequada” de aproximação à forma de comparecimento da linguagem, tal como dela se utilizam os interlocutores no seu fazer discursivo.

Para estas perspectivas sistêmicas, há que se trabalhar com a língua, visando à explicitação das possíveis leis que possam estar condicionando sua forma de organização. Ela é tomada enquanto uma estrutura, combinada de acordo com certos princípios organizacionais, e o objetivo do lingüista é a construção de um conjunto de princípios sistêmicos e recorrentes de comportamento. Embora não se possa negar o mérito de tais perspectivas de análise, na medida em que são entendidas como captando a essência do fenômeno que estudam, parece haver um equívoco, dada a reificação efetuada sobre a parte.

Para Bakhtin (1929), na raiz deste tipo de estudo, há a crença de que a língua é sistêmica, com princípios rígidos, ao qual o falante deve se submeter, já que eles foram convencionados socialmente. Nesta perspectiva, a língua constitui um sistema de normas indestrutíveis, peremptórias, que o indivíduo só pode aceitar como tal, ou seja, “o sistema lingüístico constitui um fato objetivo externo à consciência individual e independente desta” (p.90). Discutindo estas perspectivas sistêmicas, o autor se interroga se os interlocutores, ao se valerem da linguagem, fazem-no, agindo sob este tipo de intuição. Para o autor,

A consciência subjetiva do locutor não se utiliza da língua como de um sistema de formas normativas. Tal sistema não é uma mera abstração (...) é o produto de uma reflexão sobre a língua, reflexão que não procede da consciência do locutor (...). Na realidade, o locutor serve-se da língua para as suas necessidades enunciativas (...) o centro de gravidade da língua não reside na conformidade à norma da forma utilizada, mas na nova significação que esta forma adquire no contexto (p.92).

A percepção da língua como sistema estaria talvez na consciência do receptor, então? Seria ele a ter esta forma de apreensão? E o autor afirma:

Não, também não é exatamente assim. É impossível reduzir-se o ato de descodificação ao reconhecimento de uma forma lingüística utilizada pelo locutor como forma familiar, conhecida, um sinal (...) o essencial na descodificação consiste em compreendê-la num contexto concreto preciso, compreender sua significação numa enunciação particular. (...) trata-se de perceber seu caráter de novidade e não conformidade à norma (p.93).

Para Bakhtin: nem o locutor ou o receptor teriam o que fazer com a língua, se ela fosse só um conjunto de normas; ambos a usam para suas necessidades concretas; eles não buscam na sua interlocução o que há de recorrente com outras interlocuções, mas o que há de específico naquele acontecimento.

Embora esta forma de condução frente aos estudos da linguagem tenha sido (ou talvez ainda seja) hegemônica, até por se acreditar que apenas desta maneira estar-se-ia realizando um fazer científico, ela não é o único caminho existente. Basta, para que se perceba isso, que se tome em consideração a concepção de língua como quase-estrutura, de Franchi (1977), que atribui à mesma uma indeterminação radical, dado o trabalho peculiar realizado por cada sujeito que dela se utiliza, e a concepção de língua como interação social de Bakhtin (1929), que condiciona a significação ao contexto sócio-histórico concreto de uso. Estes postulados impedem que os estudos da linguagem se façam sob aquela perspectiva. Reitere-se: não se nega a contribuição que tais recortes e abstrações podem dar à compreensão mais efetiva da linguagem; há que se compreender que este passo é inicial e demanda um outro posterior que o complementa; há que se ter em conta uma perspectiva translingüística, no dizer de Bakhtin (1929), ou discursiva, no dizer de Britto (1987).

Voltando ao ponto: a percepção da interpenetração das características entre os discursos parece depor contra as perspectivas sistêmicas, na medida em que faz perceber que, se se toma apenas um conjunto de regras para a compreensão de um evento lingüístico, quando muito se sabe que princípios são esses. Eles não tocam na significação específica do evento que, antes de mais nada, é o que os falantes procuram, ao se utilizarem da língua, na questão da argumentação que o sujeito pretende desenvolver em relação ao seu interlocutor e não recuperam a dialogia, constitutiva da linguagem. Enfim, um conjunto descritivo de propriedades não vai até a essência da linguagem, que é a sua forma de aproximação entre pessoas, que “não trocam orações, assim como não trocam palavras (numa acepção rigorosamente lingüística) ou combinações de palavras, trocam enunciados plenamente significativos com a ajuda de unidades da língua - palavras, combinações de palavras, orações” (BAKHTIN, 1992:197).

É neste sentido que a interpenetração dos discursos depõe contra perspectivas sistêmicas: embora se tenha procurado apresentar, no capítulo 5, um número relativamente exaustivo de princípios organizacionais do GDRC (o que faz este capítulo se caracterizar por uma perspectiva sistêmica de estudo), percebeu-se que eles não permitem captar a peculiaridade daquele gênero e, antes do que propiciarem uma aproximação mais tranqüila à significação, são um dado complicador, já que obrigam a passar à margem da mesma. Parece que se tem que concordar com Bakhtin, quando ele opta por não criar categorias, já que as sabe, de antemão, pouco abrangentes, não generalizantes, por trabalhar a partir de princípios dados pelo materialismo histórico, cuja crença fundamental é que o sócio-histórico é determinante para qualquer análise e por tomar a dialética como dado epistemológico de base, a qual chama a atenção para a evidência da contradição imanente dos fenômenos, relativizando-os.

Parece ter-se que concordar com Bakhtin, também, quando ele defende que um gênero discursivo é constituído por um “tipo relativamente estável de enunciado” (1992:279), que possui uma organização estilística, composicional, interlocutiva, temática e lexical (tendo o signo como ideológico) específica. É só

na descrição exaustiva deste conjunto de fatores que se tem um gênero discursivo delineado. Relembre-se, ainda, a necessidade de remetê-lo, enquanto enunciado, às suas condições históricas de aparecimento, dada a constitutividade do extraverbal (pesa, aí, a noção bakhtiniana de tema). Em suma, parece razoável propor que qualquer proposta tipológica (do tipo daquela esboçada no decorrer do capítulo) não vai além do que até à periferia do que constitui um gênero discursivo.

CONCLUSÃO

A percepção dos comportamentos discursivos dos documentos que serviram de base para a observação de como o GDRC se organiza, o confronto desta organização discursiva com a de outras manifestações e a inserção, necessária, daqueles documentos nas condições sócio-históricas de sua ocorrência fazem que certos fatores, condicionantes, que envolvem a produção do GDRC (e quem sabe de outros gêneros discursivos)⁴⁴ possam ser postulados.

O primeiro (derivado do capítulo 2): as, assim chamadas, intertextualidade ou dialogia (estes termos não são sinônimos) não são cabalmente compreendidas, se tomadas apenas como a materialização lingüística perceptível de um discurso em outro. Antes que isso, elas remontam a uma concepção filosófica de como se dá a constituição ideológica do homem, o qual só é o que é, dada a sua audição e resposta compreensiva ativa às vozes dos outros homens. Quando o discurso produzido aparentemente não está citando outros discursos, na verdade, o que ocorre é um processo de apagamento das aspas (BAKHTIN, 1992), dado o intervalo de tempo (e o conseqüente esquecimento) existente entre a apreensão de uma voz e a sua citação.

O segundo (proveniente do capítulo 3): no processo interlocucional que realiza, o locutor se vale de um conjunto de estratégias discursivas para obter a adesão e o convencimento de seu interlocutor, o que é o objetivo de um sujeito que se vale da linguagem (ela seria, antes de tudo, uma forma de agir sobre), para se aproximar de um ouvinte. Porém, tais estratégias, mesmo que usadas calculadamente pelo locutor, não são, em princípio, criadas por ele. Elas são, na realidade, originárias do gênero discursivo de que o mesmo se vale para alcançar seu objetivo. Neste sentido, a pretensa subjetividade do locutor postulada pela

⁴⁴ Algumas das conclusões apresentadas a seguir têm um caráter generalizante; aparentemente, tenta-se estendê-las a todo e qualquer gênero discursivo. É necessário que fique claro que elas são postuladas especificamente para o GDRC. Para poderem ser generalizadas, outros estudos deveriam ser feitos. O que se pode admitir é que a ambigüidade que algumas sugerem seja provocativa.

retórica não se sustenta. Mesmo que o uso delas se dê mediante a reflexão do sujeito produtor do discurso, elas são possibilitadas pelo gênero discursivo usado.

O terceiro (proveniente do capítulo 4): o GDRC é um gênero discursivo que age sempre no sentido de não falar *com* as vozes que divergem, mas falar *sobre* elas; não mostrar estas vozes como realidades dinâmicas, com possibilidades de retificação, mas como vozes estancadas, que apresentam uma leitura estagnada sobre dado fato da realidade; não lhes dar independência ideológica, mas, sim, de, criticando-as, impor o seu quadro ideológico-doutrinal como o mais relevante e mais consistente. Enfim, o GDRC é homofônico, por, após ter “ouvido” as vozes divergentes, descartá-las, reduzindo-as e submetendo-as à sua cosmovisão.

O quarto (proveniente dos capítulos 5 e 7): não basta um conjunto de características, mesmo que exaustivas, para que se imagine ter enquadrado definitivamente um gênero qualquer, haja vista o trânsito de propriedades que se percebe acontecendo entre eles. As “formas de relação (do GDRC) com a sua exterioridade” (ORLANDI, 1989:257), viu-se, não são de sua exclusividade; elas passam de gênero a gênero, sendo mesmo impossível dizer onde se originam e quem “imita” quem. A percepção deste fato é relevante para as correntes tipologizantes e para as rotulativas dos discursos, já que uma, por ter que operar com conjuntos de propriedades, via de regra, não exaustivos, e a outra, por se amparar em categorias generalizantes, que acabam sendo reificadas, acabam dando uma visão distorcida ou recortada dos fenômenos que estudam.

O quinto (proveniente do capítulo 6): a semanticidade global de um discurso, o tema no dizer bakhtiniano, não é garantida e nem captada no seu todo, se não se considerar tanto o elemento verbal quanto o extraverbal de ocorrência do mesmo. Se a análise realizada nos capítulos 1 a 5, que propiciaram uma aproximação à forma de organização do GDRC, não culminassem com aquela feita no capítulo 6, que buscou recuperar o contexto histórico latino-americano das décadas de 60 e 70 e realizou a inserção das conclusões obtidas nos capítulos iniciais a estes dados históricos, seguramente a globalidade da significação dos

enunciados observados teria sido perdida; ter-se-ia passado à margem da realidade interlocucional da Conferência de Puebla; não se teria percebido o endereçamento da interlocução realizada pelos conferencistas rumo aos partidários da teologia da Libertação, chamando-os de volta ao “bom senso”.

O sexto (proveniente do trabalho como um todo): o sujeito do GDRC tem um espaço extremamente limitado para a sua subjetivação, dado que, ao valer-se de tal gênero para agir sobre o mundo, ele encontra um quadro doutrinal estabelecido (com as leituras já estipuladas para ele), um conjunto de estratégias delineado (ver 3º parágrafo desta conclusão), uma forma (fôrma) léxico-estilístico-composicional determinada. O seu espaço de produção individual, portanto, é bastante irrisório, cabendo-lhe apenas referir tal gênero e tal axiologia às novas situações com que se depara, usando-o como filtro para ver o mundo. O seu trabalho subjetivo limita-se, pois, a ser o “epifenômeno” (BAKHTIN, 1992:302) do discurso que produz.

E, por fim: o GDRC (assim como qualquer outra forma de gênero discursivo), antes do que se constituir num gênero à margem, no sentido de que tenha comportamentos que o afastem por completo da “normalidade” discursiva, devendo sempre ser olhado de forma suspeita, é um tipo de manifestação discursiva que compartilha comportamentos com as demais de uma coletividade. Dito de outra forma, os gêneros discursivos estão ancorados em princípios organizacionais que não são exclusivos, mas, sim, mecanismos que transitam de um discurso para outro. Isto significa dizer: ser autoritário, ser dogmático, ser silenciador, ser homofônico não é peculiaridade deste ou daquele gênero. Falar, pois, sobre o GDRC ou outro gênero qualquer não deve conduzir os pesquisadores a se imaginarem frente a algo *sui generis*, que destoa de tudo o que já foi visto. Parece não ser possível tratar o GDRC como se ele fosse algo a ser olhado sempre como encobridor de más intenções, como se, por debaixo de sua superfície discursiva (FIORIN, 1990), se tramassem as mais tenebrosas conspirações. Enfim, os gêneros se diferenciam entre si apenas por serem gêneros diferentes, por possuírem peculiaridades que os distinguem dos demais.

Este trabalho, embora tenha buscado ver o mundo fundamentalmente sob o viés bakhtiniano, o que poderia lhe render a acusação de ter produzido uma análise limitada (esta acusação é plenamente possível), tem como méritos tratar mais exaustivamente do que se tem feito normalmente da organização discursiva do GDRC, realizar uma discussão relativamente “séria” acerca da constitutividade do extraverbal e de criar alguns problemas para as correntes tipológicas do discurso, o que é positivo, pois faz que posturas mecanicizadas sejam postas em crise e o mundo se relativize. Por outro lado, há que se reconhecer (isto já foi admitido) que os postulados apresentados no decorrer do trabalho representam uma parte do muito que pode ser dito acerca do GDRC. Este trabalho não pretende (e nem poderia) ser uma análise exaustiva sobre o discurso católico, quanto mais tendo consciência do número ínfimo de dados empíricos utilizados e da natureza essencialmente dialética dos fatos da realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

01. BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 4.ed. São Paulo : Hucitec, 1988.
02. _____. **Questões de literatura e estética : a teoria do romance**. 3 ed. São Paulo : Hucitec, 1993.
03. _____. **Estética da criação verbal**. São Paulo : Martins Fontes, 1992.
04. _____ & VOLOSHINOV, V. N. (1926) 'Slovo v zhini i slovo v poesie'. **Zvezda**, 6. (Trad. informal para o português como **Discurso na vida e discurso na arte**, por Cristóvão Tezza, a partir da trad para o inglês, publicada em B/V Freudism). Nova York : Academic, 1976.
05. BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. São Paulo : Ática, 1990.
06. _____. **Teoria do discurso : fundamentos semióticos**. São Paulo : Atual, 1988.
07. BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. 2.ed. Campinas : Pontes, 1988.
08. BEVILAQUA, Ceres Helena Ziegler. **A polifonia como elemento de modernidade no conto de Osman Lins**. Santa Maria, 1992. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Setor de Pós-Graduação em Lingüística e Literatura, UFSM.
09. BRITO, Luiz Percival Leme. **O relatório Pinotti e a doença de Tancredo : medicina e discurso**. Campinas : Papyrus, 1988.
10. CASTRO, Gilberto de. **Em busca de uma lingüística sociológica : contribuições para uma leitura de Bakhtin**. Curitiba, 1993. Dissertação (Mestrado em Lingüística) - Setor de Pós-Graduação em Lingüística de Língua Portuguesa, UFPR.
11. CERVONI, Jean. **A enunciação**. São Paulo : Ática, 1989.
12. CHOMSKY, Noam. **Reflexões sobre a linguagem** (trad. Carlos Vogt e outros). São Paulo : Cultrix, 1980.
13. COSTA, Iara Bemquerer. **O texto em uso : roteiro para a produção/recepção de textos na universidade**. Curitiba (mimeografado) : 1993.
14. DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Campinas : Pontes, 1987.
15. FARACO, Carlos Alberto et al. **Uma introdução a Bakhtin**. Curitiba : Haitier, 1988.
16. _____. Bakhtin : a aventura dialógica. **Aventuras do pensamento**. Curitiba : Editora da UFPR, p.189 a 202, 1993.
17. FIORIN, José Luiz & SAVIOLI, Francisco Platão. **Para entender o texto : leitura e redação**. São Paulo : Ática, 1990.
18. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. (Trad. para o português, com finalidades didáticas, de Sirio Possenti), 1987.

19. FRANCHI, Carlos. Linguagem : atividade constitutiva. **Almanaque**. São Paulo : Brasiliense, p.9 a 27, 1977.
20. GADET, F. & HAK, T (orgs.). **Por uma análise automática do discurso : uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 2.ed. São Paulo : Editora da UNICAMP, 1993.
21. GARCIA, Othon Maria. **Comunicação em prosa moderna**. 10. ed. Rio de Janeiro : G. Vargas, 1982.
22. GRYNER, Helena. **A variação de tempo-modo e conexão nas orações condicionais em português**. Rio de Janeiro, 1990. Tese (Doutorado em Sociolinguística), Faculdade de Letras, UFRJ.
23. GUAZZELLI, Cesar B. **História contemporânea da América Latina : 1960-1990**. Porto Alegre : Ed. Universidade/UFRGS, 1993. (Coleção Síntese Universitária).
24. GUIMARÃES, Elisa. **A articulação do texto**. 2.ed. São Paulo : Ática, 1992.
25. KOCH, Ingedore Villaça & TRAVAGLIA, Luiz Carlos. **A coerência textual**. São Paulo : Contexto, 1990.
26. _____. **A coesão textual**. 2.ed. São Paulo : Contexto, 1990.
27. _____. **Argumentação e linguagem**. 2.ed. São Paulo : Cortez, 1987.
28. _____. Intertextualidade e polifonia : um só fenômeno? **D.E.L.T.A.** São Paulo, v.7, p. 529 a 541, 1991.
29. _____. A intertextualidade como fator da textualidade. **Cadernos da PUC**. São Paulo : EDUC, nº 22, p.39 a 46.
30. LABOV, William. Objectivity and commitment in Linguistic science : The Black English trial in Ann Arbor. In **Society**. (Trad. para o português para fins de seminário na disciplina de Sociolinguística, 1995).
31. LÖWY, Michael. Marxismo e religião : o desafio da teologia da libertação. **Cadernos Democracia Socialista**, Porto Alegre, v. III, p.5-17, inverno, 1987.
32. LUXEMBURGO, Rosa de. **O socialismo e as igrejas**. [s.l.] : [s.n.], [19--].
33. MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas : Pontes, 1989.
34. MARCUSCHI, Luiz Antonio. A propósito das estratégias jornalísticas. **Estudos**, Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, Uberaba, v.8, p.18 a 23, 1982.
35. ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo : Cortez, 1988.
36. _____. **A linguagem e seu funcionamento**. 2.ed. São Paulo : Pontes, 1987.
37. OSAKABE, Haqira. **Argumentação e discurso político**. São Paulo : Kairós, 1979.
38. POSSENTI, Sírio. **Discurso, estilo e subjetividade**. São Paulo : Martins Fontes, 1993.
39. _____. Apresentação da análise do discurso. **Glotta**. São José do Rio de Preto, v.12, p.45 a 49, 1990.

40. REYES, Graciela. **Polifonia textual** : La citación nel relato literario. Madrid : Editorial Gredos, 1984.
41. ROMAN, Artur Roberto. O conceito de polifonia em Bakhtin : o trajeto polifônico de uma metáfora. **Revista de Letras**. Curitiba, n.41 e 42, p.207 a 220, 1992/1993.
42. SANT'ANNA, Afonso Romano de. **Paródia, paráfrase e cia**. 2.ed. São Paulo : Ática, 1985.
43. SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo : Cultrix, 1969.
44. SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia** : Teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política. São Paulo : Cortez, 1989.
45. SCHMIDT, Siegfried J. **Lingüística e teoria de texto**. São Paulo : Pioneira, 1978.
46. SCHNEIDER, Michel. **Ladrões de palavras** : ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento (Trad. Luiz F.P.N. Franco). Campinas : Editora da Unicamp, 1990.
47. SELISTRE, Maria Tereza. **História e ficção** : A Estranha Nação de Rafael Mendes e a Jangada de Pedra. Porto Alegre, 1991. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Setor de Pós-Graduação em Lingüística e Literatura, PUC/RS.
48. SILVA, Maria Cecília Perez de Souza e. A intertextualidade e os tempos verbais : fatores determinantes para a caracterização tipológica dos textos acadêmicos. **Trabalhos em lingüística aplicada**. n.15, p.87 a 104, janeiro/junho, 1990.
49. SILVA, Soeli Schreiber. **Argumentação e polifonia da linguagem**. Campinas : Editora da Unicamp, 1991.
50. VIGNER, Gerard. Intertextualidade, norma e legibilidade. COSTE, D. et al. **O texto** : leitura e escrita. Campinas : Pontes, 1988.
51. ZIMAN, John. **O homem e a ciência** : conhecimento público. São Paulo : Itatiaia, 1979.

- ANEXO 1 -

DISCURSO INAUGURAL PRONUNCIADO NO SEMINÁRIO PALAFOXIANO DE PUEBLA DE LOS ANGELES, MÉXICO

28 de janeiro de 1979

Amados irmãos no episcopado

Esta hora que tenho a ventura de viver convosco é certamente histórica para a Igreja na América Latina. Disto está consciente a opinião pública mundial, estão conscientes os fiéis de vossas Igrejas locais, estais, sobretudo, conscientes vós que sereis protagonistas e responsáveis desta hora.

É também uma hora de graça, assinalada pela passagem do Senhor, por um particularíssima presença e ação do Espírito de Deus. Por isso invocamos com confiança a este espírito, no princípio dos trabalhos. Por isso também quero agora suplicar-vos como um irmão a irmãos muito queridos: todos os dias desta Conferência e em cada um de seus atos, deixai-vos conduzir pelo Espírito, abri-vos a sua inspiração e a seu impulso: seja ele e nenhum outro espírito quem vos guie e conforte.

Sob este Espírito, pela terceira vez nos últimos vinte e cinco anos, bispos de todos os países, representando o episcopado de todo o Continente latino-americano, vos congregais para aprofundar juntos o sentido de vossa missão diante das exigências novas de vossos povos.

A conferência que agora se abre, convocada pelo venerado Paulo VI, confirmada por meu inesquecível predecessor João Paulo I e reconfirmada por mim como um dos primeiros atos de meu pontificado, se liga com aquela, já longínqua, do Rio de Janeiro, que teve como seu fruto mais notável o nascimento do CELAM. Contudo se liga ainda mais estreitamente com a II Conferência de Medellín, cujo décimo aniversário se comemora.

Neste dez anos quanto caminhou a humanidade e com a humanidade e a seu serviço, quanto caminhou Igreja! Esta III Conferência não pode desconhecer esta realidade. Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo, mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e claras tomadas de posição.

Servir-vos-á de guia em vossos debates o documento de trabalho preparado com tanto cuidado para que constitua sempre o ponto de referência.

Mas tereis também entre as mãos a exortação apostólica **Evangelii Nuntiandi** de Paulo VI. Com que alegria o grande pontífice aprovou como tema da Conferência "O presente e o futuro da evangelização na América Latina!"

Podem dizê-lo os que estiverem próximos dele nos meses de preparação da assembléia. Poderão dar testemunho também da gratidão com que ele soube que o pano de fundo de toda a Conferência seria este texto, no qual colocou toda a sua alma de pastor, no ocaso de sua vida. Agora que "fechou os olhos para este mundo" (Cf. Testamento de Paulo VI), este documento se converte num testamento espiritual que a Conferência deverá esquadriñar com amor e diligência para fazer dele outro ponto de referência obrigatório e ver como colocá-lo em prática. Toda a Igreja vos é agradecida pelo exemplo que ofereceis, pelo que fazeis e que talvez outras Igrejas locais farão por sua vez.

O Papa que estar convosco no começo de vossos trabalhos, agradecido ao "Pai das luzes de quem desce todo dom perfeito" (Tg 1, 17), por ter podido acompanhar-vos na solene missa de ontem, sob o olhar materno da virgem de Guadalupe, bem como na missa desta

manhã. Com alegria permanecerá convosco em oração, reflexão e trabalho; permaneceréi, estai certos, em espírito, enquanto me reclama em outra parte a **sollicitudo omnium ecclesiarum** (2 Cor 11, 28). Quero ao menos, antes de prosseguir minha visita pastoral pelo México e antes de regressar a Roma, deixar-vos como prêmio de minha presença espiritual algumas palavras, pronunciadas com ânsias de pastor e afeto de Pai, eco das principais preocupações minhas a respeito do tema que deveis tratar e a respeito da vida da Igreja nestes países que me são caros.

1. Mestres da verdade

É um grande consolo para o pastor universal constatar que vos congregais aqui, não como um simpósio de peritos, não como um parlamento de políticos, não como um congresso de cientistas ou técnicos, por mais importantes que possam ser estas reuniões, mas como um fraterno encontro de pastores da Igreja. E como pastores tendes a viva consciência de que vosso dever principal é de ser mestres da verdade. Não de uma verdade humana e racional, mas da verdade que vem de Deus, que traz consigo o princípio da autêntica libertação do homem: "Conhecereis a verdade e a verdade vos tornará livres" (Jo 8, 32). Esta verdade que é a única a oferecer uma base sólida para uma "práxis" adequada.

1.1. Vigiar pela pureza da doutrina, base da edificação da comunidade cristã, é pois, junto com o anúncio do Evangelho, dever primeiro e insubstituível do pastor, do mestre da fé. Com quanta freqüência acentuava isto São Paulo, convencido da gravidade do cumprimento deste dever (1Tm 1, 3-7; 1, 18-20; 1, 11-16; 2Tm 1, 4-14). Além da unidade na caridade, nos compele sempre a unidade na verdade. O muito amado Papa Paulo VI, na exortação apostólica **Evangelii Nuntiandi**, expressava: "O Evangelho que nos foi entregue é também palavra de verdade. Uma verdade que nos torna livres e que é a única que procura a paz do coração: isto é o que o povo vai buscando quando anunciamos a boa nova. A Verdade a respeito de Deus, a verdade a respeito de homem e de seu misterioso destino, a verdade a respeito do mundo... O pregador do evangelho será aquele que, mesmo à custa de renúncias e sacrifícios, busca sempre a verdade que deve transmitir aos demais. Não vende, nem dissimula jamais a verdade pelo desejo de agradar aos homens, de causar assombro, nem por originalidade ou desejo de aparecer... Pastores do Povo de Deus: nosso serviço pastoral nos pede que guardemos, defendamos e comuniquemos a verdade, sem olhar para sacrifícios" (EN 78).

Verdade sobre Jesus Cristo

1.2. De vós, pastores, os fiéis de vossos países esperam e reclamam antes de tudo uma cuidadosa e zelosa transmissão de verdade sobre Jesus Cristo. Esta se encontra no centro da evangelização e constitui seu conteúdo essencial: "Não há evangelização verdadeira enquanto não se anunciar o nome, a vida, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus" (EN 22).

Do conhecimento vivo desta verdade dependerá o vigor da fé de milhões de homens. Dependerá também o valor de sua adesão à Igreja e de sua presença ativa de cristãos no mundo. Deste conhecimento derivarão opções, valores, atitudes e comportamentos capazes de orientar e definir nossa vida cristã e de criar homens novos e portanto uma humanidade nova pela conversão da consciência individual e social (EN 18).

De uma sólida cristologia deve provir a luz sobre tantos temas e questões doutrinárias e pastorais que vos propondes examinar nestes dias.

1.3. Devemos, pois, confessar a Cristo diante da história e diante do mundo com convicção profunda, sentida, vivida, como o confessou Pedro: "Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo" (Mt 16, 16).

Esta é a boa nova num certo sentido única: a Igreja vive por ela e para ela, bem como tira dela tudo o que possui para oferecer aos homens, sem distinção alguma de nação, cultura, raça, tempo, idade ou condição. Por isso, "a partir desta confissão (de Pedro), a história da

salvação sagrada e do povo de Deus devia adquirir uma nova dimensão..." (João Paulo II, **Homilia na Inauguração Oficial de seu Pontificado**, 2.10.1978).

Este é o único Evangelho e "ainda que nós ou um anjo do céu vos anunciasse outro evangelho diferente... seja anátema!", como escrevia com palavras bem claras o Apóstolo (Gl 1, 6).

1.4. Pois bem, correm hoje em muitas partes - o fenômeno não é novo - "releituras" do Evangelho, resultado de especulações teóricas, mais que de autêntica meditação da palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico. Elas causam confusão ao afastar-se dos critérios centrais da fé da Igreja e se cai na temeridade de comunicá-las, a modo de catequese, às comunidades cristãs.

Em alguns casos ou se silencia a divindade de Cristo ou se incorre de fato em formas de interpretação contrárias à fé da Igreja. Cristo seria apenas um "profeta", um anunciador do reino e do amor de Deus, mas não o verdadeiro Filho de Deus, nem seria portanto o conteúdo e o objeto da mesma mensagem evangélica.

Em outros casos se pretende mostrar a Jesus como comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes, e inclusive implicado na luta de classes. Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, como o subversivo de Nazaré, não se coaduna com a catequese da Igreja. Confundindo o pretexto insidioso dos acusadores de Jesus com a atitude de Jesus mesmo - bem diferente - se aduz como causa de sua morte o desenlace de um conflito político e se cala a vontade de entrega do Senhor e mesmo a consciência de sua missão redentora. Os evangelhos mostram claramente como para Jesus era uma tentação tudo que alterasse sua missão de servidor de Javé (Mt 4, 8; Lc 4, 5). Não aceita a posição daqueles que misturavam as coisas de Deus com atitudes meramente políticas (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Jo 18, 36). Rejeita inequivocamente o recurso à violência. Abre sua mensagem de conversão a todos, sem excluir os próprios publicanos. A perspectiva de sua missão é muito mais profunda. Consiste na salvação integral por amor transformante, pacificador, de perdão e reconciliação. Não resta dúvida, por outro lado, que tudo isto é muito exigente para a atitude do cristão, que quer servir de verdade aos irmãos menores, aos pobres, aos necessitados, aos marginalizados, numa palavra, a todos os que refletem em suas vidas a face sofredora do Senhor (LG 8).

1.5. Contra tais "releituras", pois, e contra suas hipóteses, brilhantes talvez, mas frágeis e inconsistentes, que delas derivam "a evangelização no presente e no futuro da América Latina" não pode cessar de afirmar a fé da Igreja: Jesus Cristo, Verbo e Filho de Deus, se fez homem para aproximar-se do homem e trazer-lhe, pela força de seu mistério, a salvação, grande dom de Deus (EN 19 e 27).

É esta a fé que inspirou vossa história e formou o melhor dos valores de vossos povos e deverá continuar animando, com todas as energias, o dinamismo de seu futuro. É esta a fé que revela a vocação de concórdia e unidade, que há de afastar os perigos de guerras neste Continente de esperança, no qual a Igreja foi fator tão poderoso de integração. Esta fé, enfim, que, com tanta vitalidade e de tão variados modos é expressa pelos fiéis da América Latina através da religiosidade ou piedade popular.

A partir desta fé em Cristo, do seio da Igreja, somos capazes de servir ao homem, a nossos povos, de penetrar com o Evangelho sua cultura, transformar os corações, humanizar sistemas e estruturas.

Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integridade do mistério de Jesus Cristo que se aparte da fé da Igreja não pode ser conteúdo válido da evangelização. "Hoje, sob o pretexto de uma piedade que é falsa, sob a aparência enganosa de uma pregação evangélica, se procura negar o Senhor Jesus", escrevia um grande bispo em meio às duras crises do século IV. E acrescentava: "Digo a verdade, para que seja conhecida de todos a causa da desorientação que sofremos. Não posso calar-me" (S. Hilário de Poitiers, **Ad Auxentium** 1-4). Tampouco vós bispos, quando estas confusões se derem, podeis calar.

É a recomendação que o Papa Paulo VI fazia no discurso de abertura da Conferência de Medellín: "Falai, falai, pregai, escrevei, tomai posições, como se afirma, em harmonia de

planos e intenções, a respeito das verdades da fé, defendendo-as e ilustrando-as, com a atualidade de Evangelho, com as questões que interessam à vida dos fiéis e a proteção dos costumes cristãos..." (Discurso de S.S.Paulo VI à Assembléia de Episcopado Latino-Americano, 24.8.1968).

Não me cansarei eu mesmo de repetir, em cumprimento de meu dever de evangelizar, à humanidade inteira: "Não temais! Abri ainda mais, abri de par em par as portas a Cristo! Abri, a seu poder salvador, as portas dos Estados, dos sistemas econômicos e políticos, dos extensos campos da cultura, da civilização e do desenvolvimento" (João Paulo II, **Homilia na Inauguração Oficial de seu Pontificado**, 22.10.1978).

Verdade sobre a missão da Igreja

1.6. Mestres da verdade, se espera de vós que proclameis sem cessar, e com especial vigor nesta circunstância, a verdade sobre a missão da Igreja, objeto do credo que professamos e o campo imprescindível e fundamental de nossa fidelidade. O Senhor a instituiu "como comunidade de vida, de caridade, de verdade" (LG 9) e como corpo, "pleroma" e sacramento de Cristo em que habita toda a plenitude da divindade (idem 7).

A Igreja nasce da resposta de fé que nós damos a Cristo. Com efeito, é através da acolhida sincera da boa nova que nos reunimos, os que crêem "no nome de Jesus, para buscar juntos o reino, construí-lo, vivê-lo" (EN 13). A Igreja é "congregação daqueles que crendo, vêem em Jesus o autor da salvação e o princípio da unidade e da paz" (LG 9).

Contudo, por outro lado, nós nascemos da Igreja: ela nos comunica a riqueza de vida e de graça de que é depositária, nos concebe pelo batismo, nos alimenta com os sacramentos e a palavra de Deus, nos prepara para a missão, nos leva ao desígnio de Deus, razão de nossa existência como cristãos. Somos seus filhos. Nós a chamamos com legítimo orgulho de nossa mãe, repetindo um título que vem dos primeiros tempos e atravessa os séculos.

Deve-se, pois, chamá-la, respeitá-la, servi-la, porque "não pode ter a Deus como pai quem não possui Igreja como mãe" (S.Cipriano, **De Catholicae Ecclesiae Unitate** 6, 8). "Não é possível amar a Cristo sem amar a Igreja a quem Cristo ama" (EN 16), e "na medida em que alguém ama a Igreja de Cristo, possui o Espírito Santo" (Santo Agostinho, **in Iohannis evangelium**, Tractatus 32, 8).

O amor à Igreja deve ser feito de fidelidade e de confiança. No primeiro discurso de meu pontificado, sublinhando o propósito de fidelidade ao Concílio Vaticano II e à vontade de dedicar-me aos melhores cuidados ao setor da eclesiologia, convidei a retomar em mãos a constituição dogmática **Lumen Gentium** para meditar "com renovado afã sobre a natureza e a missão da Igreja. Sobre seu modo de existir e agir... Não apenas para conseguir aquela comunhão de vida em Cristo de todos aqueles que nele crêem e esperam, mas também para contribuir a tornar mais ampla e estreita a unidade de toda a família humana" (João Paulo II, **Mensagem à Igreja e ao Mundo**, 17.10.1978).

Repito agora o convite, neste momento transcendental da evangelização da América Latina: "A adesão a este documento do Concílio, tal como aparece iluminada pela tradição e que contém as fórmulas dogmáticas dadas a um século pelo Concílio Vaticano I, será para nós, pastores e fiéis, o caminho certo e o estímulo constante - digamo-lo de novo - em relação ao caminhar pelas sendas da vida e da história (**Ibid**).

1.7. Não existe garantia de uma ação evangelizadora séria e vigorosa, sem uma eclesiologia bem cimentada.

Primeiro, porque evangelizar é a missão essencial, a vocação própria, a identidade mais profunda da Igreja, por sua vez evangelizada (EN 14-15; LG 5). Enviada pelo Senhor, ela envia, por sua vez, os evangelizadores a pregar, "não a si mesmos, suas idéias pessoais, mas um evangelho do qual nem ela, nem eles são donos e proprietários para dispor dele a seu bel-prazer" (EN 15). Segundo, porque "evangelizar não é para ninguém, um ato individual e separado, senão profundamente eclesial... um ato da Igreja" (EN 60) que está sujeita não ao poder descritivo de critérios e perspectivas individuais "mas a comunhão com a Igreja e

seus pastores" (EN 60). Por isso uma visão correta da Igreja é fase indispensável para uma justa visão da evangelização.

Como poderia haver um autêntica evangelização, se faltar um acatamento imediato e sincero ao sagrado magistério com a clara consciência de que, submetendo-se a ele, o Povo de Deus não aceita uma palavra de homens, senão a verdadeira palavra de Deus? (1Ts 2, 13; LG 12). "Deve-se ter em conta a importância "objetiva" deste magistério e também defendê-lo das insídias que nestes tempos, aqui e ali, se voltam contra algumas verdades firmes de nossa fé católica" (João Paulo II, **Mensagem à Igreja e ao Mundo**, 17.10.1978).

Conheço bem vossa adesão e disponibilidade à cátedra de Pedro e o amor que sempre lhe tendes demonstrado. Agradeço-vos de coração, em nome do Senhor, a profunda atitude eclesial que isto implica e vos desejo o consolo de que também vós conteis com a adesão leal de vossos fiéis.

1.8. Na ampla documentação com que tendes preparado esta conferência, particularmente nas contribuições de numerosas Igrejas, se percebe, por vezes, um certo mal-estar com respeito à própria interpretação da natureza e missão da Igreja. Alude-se, por exemplo, entre a separação que alguns estabelecem entre Igreja e Reino de Deus. Este, esvaziado de seu conteúdo total, é entendido em sentido secularista: ao reino não se chegaria pela fé e pela pertença à Igreja, mas pela melhor mudança estrutural e pelo compromisso sócio-político. Onde existir um certo tipo de compromisso e de práxis pela justiça, ali estaria já presente o Reino. Esquece-se deste modo que: "A Igreja... recebe a missão de anunciar o Reino de Cristo e de Deus e instaurá-lo em todos os povos e constitui na terra o germe e o princípio deste Reino" (LG 5).

Em uma de suas belas catequese, o Papa João Paulo I, falando da virtude da esperança, advertia: "É um erro afirmar que a libertação política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo; que o **Regnum Dei** se identifica com o **Regnum hominis**" (João Paulo I, **Catequese sobre a Virtude Teológica da Esperança**, 20.9.1978).

Produz-se em alguns casos uma atitude de desconfiança para com a Igreja "institucional" ou "oficial", qualificada como alienante, à qual se oporia outra Igreja popular "que nasce do povo" e se concretiza nos pobres. Estas posições poderiam ter graus diferentes, nem sempre fáceis de precisar, de conhecidos condicionamentos ideológicos. O Concílio tornou presente qual seja a natureza e missão da Igreja. E como se contribui para sua unidade profunda e para sua permanente construção por parte daqueles que possuem a seu cargo ministérios da comunidade e devem contar com a colaboração de todo o Povo de Deus. Com efeito, "se o Evangelho que proclamamos aparece despedaçado, por querelas doutrinárias, polarizações ideológicas ou por condenações recíprocas entre cristãos, ao capricho de suas diferentes teorias sobre Cristo e sobre a Igreja e inclusive por causa de diferentes concepções da sociedade e das instituições humanas, como pretender que aqueles aos quais se dirige nossa pregação não se mostrem perturbados, desorientados, e até mesmo escandalizados?" (EN 77).

Verdade sobre o homem

1.9. A verdade que devemos ao homem é, antes de tudo, uma verdade sobre ele mesmo. Como testemunhas de Jesus Cristo somos arautos, porta-vozes, servos desta verdade que não podemos reduzir aos princípios de um sistema filosófico ou à pura atividade política, que não podemos esquecer nem atraiçoar.

Talvez uma das mais notáveis debilidades da civilização atual esteja numa inadequada visão do homem. A nossa é, sem dúvida, a época em que mais se tem escrito e falado sobre o homem, a época dos humanismos e do antropocentrismo. Contudo, paradoxalmente, é também a época das profundas angústias do homem com respeito a sua identidade e destino, do rebaixamento do homem a níveis antes insuspeitados, época de valores humanos conculcados como jamais o foram antes.

Como se explica este paradoxo? Podemos dizer que é o paradoxo inexorável do humanismo ateu. É o drama do homem amputado de uma dimensão essencial de seu ser - o absoluto - e colocado deste modo diante da pior redução do próprio ser. A constituição

pastoral **Gaudium et Spes** toca o fundo do problema quando afirma: “O mistério do homem só se esclarece no mistério do Verbo encarnado” (GS 22).

A Igreja possui, graças ao Evangelho, a verdade sobre o homem. Esta se encontra numa antropologia que a Igreja não cessa de aprofundar e de comunicar. A afirmação primordial desta antropologia é a do homem como imagem de Deus irredutível a uma simples parcela da natureza ou a um elemento anônimo da cidade humana (GS 12 e 14). Neste sentido, escrevia Santo Irineu: “A glória do homem é Deus, mas o receptáculo de toda ação de Deus, de sua sabedoria, de seu poder é o homem” (Santo Irineu, **Adversus haereses**, L.II, 20, 2-3).

A este fundamento insubstituível da concepção cristã do homem, me referi em particular em minha mensagem de Natal: “Natal é a festa do homem... O homem, objeto de cálculo, considerado sob categoria da quantidade... e ao mesmo tempo uno, único e irrepitível... alguém eternamente idealizado e eternamente escolhido, alguém chamado e denominado por seu nome” (João Paulo II, **Mensagem de Natal**, 25.12.1978).

Diante de outros tantos humanismos, freqüentemente fechados numa visão do homem estritamente econômica, biológica ou psíquica, a Igreja possui o direito e o dever de proclamar a verdade sobre o homem, que ela recebeu de seu mestre Jesus Cristo. Oxalá não impeça de fazê-lo nenhuma coação externa. Mas, principalmente, oxalá não deixe ela de fazê-lo por temores ou dúvidas, por ter-se deixado contaminar por outros humanismos, por falta de confiança em sua mensagem original.

Quando pois um pastor da Igreja anuncia com clareza e sem ambigüidades a verdade sobre o homem, revelada por aquele mesmo que “sabia o que havia no homem” (Jo 2, 25), deve animá-lo a esperança de estar prestando o melhor serviço ao ser humano.

Esta verdade completa sobre o ser humano constitui o fundamento do ensino social da Igreja, bem como é base da verdadeira libertação. À luz desta verdade, não é o homem um ser submetido aos processos econômicos ou políticos, mas estes processos estão ordenados ao homem e submetidos a ele.

Deste encontro de pastores sairá, sem dúvida, fortificada esta verdade sobre o homem que ensina a Igreja.

2. Sinais e construtores da unidade

Vosso serviço pastoral à verdade se completa por um igual serviço à unidade.

Unidade entre os bispos

2.1. Esta será, antes de tudo, unidade entre vós mesmos, os bispos. “Devemos guardar e manter esta unidade - escrevia o bispo São Cipriano num momento de graves ameaças à comunhão entre os bispos de seu país - sobretudo nós, os bispos que presidimos na Igreja, a fim de testemunhar que o episcopado é uno e indivisível. Que ninguém engane aos fiéis nem altere a verdade. O episcopado é uno...” (São Cipriano, **De Catholicae Ecclesiae Unitate**, 6, 8).

Esta unidade episcopal provém não de cálculo e manobras humanas, mas do alto, do serviço, a um único Senhor, da animação de um único Espírito, do amor a uma única e mesma Igreja. É a unidade que resulta da missão que Cristo nos confiou, que no Continente latino-americano se desenvolve desde há quase meio milênio e que vós levais adiante com ânimo forte em tempos de profundas transformações, enquanto nos aproximamos do final do segundo milênio da redenção e da ação da Igreja. É a unidade em torno do Evangelho, do corpo e do sangue do Cordeiro, de Pedro, vivo em seus sucessores, sinais todos diferentes entre si, mas todos tão importantes, da presença de Jesus entre nós.

Como deveis viver, amados irmãos, esta unidade de pastores, nesta Conferência que é por si mesma sinal e fruto de uma unidade que já existe, mas também antecipação e princípio de uma unidade que deve ser ainda mais estreita e sólida! Começais estes trabalhos em clima de unidade fraterna: que esta unidade seja um elemento de evangelização.

Unidade com os sacerdotes, religiosos e povo fiel

2.2. A unidade dos bispos entre si se prolonga na unidade com os presbíteros, religiosos e fiéis. Os sacerdotes são os colaboradores imediatos dos bispos, na missão pastoral, que ficaria comprometida se não reinasse entre eles e os bispos esta estreita unidade.

Sujeitos especialmente importantes desta unidade serão também os religiosos e religiosas. Sei muito bem como foi e continua sendo importante a contribuição dos mesmos para a evangelização na América Latina. Aqui chegaram nos albores do descobrimento e dos primeiros passos de quase todos os países. Aqui trabalharam continuamente ao lado do clero diocesano. Em diversos países mais da metade, em outros a grande maioria do presbitério é formado por religiosos. Bastaria isto para compreender quanto importa, aqui mais que em outras partes do mundo, que os religiosos não só aceitem, mas busquem lealmente uma indissolúvel unidade de perspectivas e de ação com os bispos. A estes confiou o Senhor a missão de apascentar o rebanho. A eles corresponde traçar os caminhos para a evangelização. Não lhes pode, não lhes deve faltar a colaboração, ao mesmo tempo responsável e ativa, mas também dócil e confiante dos religiosos, cujo carisma faz deles agentes tanto mais disponíveis ao serviço do Evangelho. Nesta linha pesa sobre todos, na comunidade eclesial, o dever de evitar magistérios paralelos, eclesialmente inaceitáveis e pastoralmente estéreis.

Sujeitos também desta unidade são os leigos, comprometidos individualmente ou associados em organismos de apostolado para a difusão do Reino de Deus. São eles que devem consagrar o mundo a Cristo no meio das tarefas cotidianas e nas diferentes funções familiares e profissionais, em íntima união e obediência aos legítimos pastores.

Este dom precioso da unidade eclesial deve ser salvaguardado entre todos os que formam parte do povo peregrino de Deus, na linha da **Lumen Gentium**.

3. Defensores e promotores da dignidade

3.1. Quem está familiarizado com a história da Igreja, sabe que em todos os tempos houve admiráveis figuras de bispos profundamente empenhados na promoção e na corajosa defesa da dignidade humana daqueles que o Senhor lhes havia confiado. Sempre o fizeram sob o imperativo de sua missão episcopal, porque para eles a dignidade humana é um valor evangélico que não pode ser desprezado sem grande ofensa ao Criador.

Esta dignidade é conculcada, em nível individual, quando não são devidamente levados em conta valores como a liberdade, o direito a professar a religião, a integridade física e psíquica, o direito aos bens essenciais, à vida. É conculcada em nível social e político, quando o homem não pode exercer seu direito de participação ou é sujeito a injustas e ilegítimas coerções, ou submetido a torturas físicas ou psíquicas, etc.

Não ignoro quantos problemas se colocam hoje, neste assunto, na América Latina. Como bispos não podeis desinteressar-vos deles. Sei que vos propondes levar a cabo uma séria reflexão sobre as relações e implicações existentes entre evangelização e promoção humana ou libertação, considerando, em campo tão amplo e importante, o específico da presença da Igreja.

Aqui é onde encontramos, e leva-nos à prática concretamente, os temas que abordamos aos falar da verdade sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre o homem.

3.2. Se a Igreja se faz presente na defesa ou na promoção da dignidade do homem, o faz na linha de sua missão, que, mesmo sendo de caráter religioso e não social ou político, não pode deixar de considerar o homem na integridade de seu ser. O Senhor delineou na parábola do bom samaritano o modelo da atenção a todas as necessidades humanas (Lc 10, 30s), e declarou que, em última análise, se identificará com os deserdados - enfermos, encarcerados, famintos, solitários - a quem se tenha estendido a mão (Mt 25, 31s). A Igreja aprendeu nesta e noutras páginas do Evangelho (Mc 6, 35-41) que sua missão evangelizadora possui como parte indispensável a ação pela justiça e as tarefas de promoção do homem (Cf. **Documento final do Sínodo dos Bispos**, outubro de 1971) e que entre evangelização e promoção humana existem laços bem fortes de ordem antropológica, teológica e de caridade (EN 31); de modo que "a evangelização não seria completa se não se levasse em conta a interpelação recíproca

que no curso dos tempos se estabelece entre o Evangelho e a vida concreta pessoal e social do homem (EN 29).

Tenhamos presente, por outro lado, que a ação da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça, dos direitos da pessoa, quer estar a serviço do homem; e ao homem tal como o vê na visão cristã da antropologia que adota. Não necessita pois recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem: no centro da mensagem da qual é depositária e anunciadora, ela encontra inspiração para agir em favor da fraternidade, da justiça, da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa, agressões contra o homem e tudo que atenta contra a vida (GS 26, 27 e 29).

3.3. Não é pois por oportunismo nem por afã de novidade que a Igreja, “perita em humanidade” (Paulo VI, **Discurso na ONU**, 5.10.1965), é defensora dos direitos humanos. É por um autêntico **compromisso evangélico**, o qual, como sucedeu com Cristo, é, sobretudo, compromisso com os mais necessitados.

Fiel a este compromisso, e Igreja quer manter-se livre diante de sistemas opostos para optar só pelo homem. Quaisquer que sejam as misérias ou sofrimentos que aflijam ao homem; não através da violência, dos jogos do poder, dos sistemas políticos, mas por meio da verdade sobre o homem, caminha para um futuro melhor.

3.4. Nasce daí a constante preocupação da Igreja pela delicada questão da propriedade. Uma prova disto são os escritos dos padres da Igreja através do primeiro milênio do cristianismo (Santo Ambrósio, **De Nabuthe**, c.12, n.53; PL 14, 747). Claramente o demonstra a sólida doutrina de Santo Tomás de Aquino, repetida tantas vezes. Em nossos tempos, a Igreja apelou aos mesmos princípios em documentos de grande alcance como são as encíclicas sociais dos últimos papas. Com uma força e profundidade particular, falou deste tema o Papa Paulo VI em sua encíclica **Populorum Progressio** (23-24; João XXIII, **Mater et Magistra**, 104-105).

Esta voz da Igreja, eco da voz da consciência humana, que não cessou de ressoar através dos séculos em meio dos mais variados sistemas e condições sócio-culturais, merece e necessita ser ouvida também em nossa época, quando a riqueza crescente de uns poucos continua paralela à crescente miséria das massas.

É então que adquire caráter urgente o ensinamento da Igreja, segundo o qual sobre toda propriedade privada pesa uma **hipoteca social**. Com respeito a este ensinamento a Igreja possui uma missão a cumprir: deve pregar, educar as pessoas e as coletividades, formar a opinião pública, orientar os responsáveis dos povos. Deste modo estará trabalhando a favor da sociedade, dentro da qual este princípio cristão e evangélico acabará dando frutos de uma distribuição mais justa e equitativa dos bens, não só dentro de cada nação, mas também no mundo internacional em geral, evitando que os países mais fortes usem seu poder em detrimento dos mais fracos.

Aqueles sobre os quais recai a responsabilidade da vida pública dos Estados e Nações deverão compreender que a paz interna e a paz internacional só estarão asseguradas se vigorar um sistema social e econômico baseado sobre a justiça.

Cristo não permaneceu indiferente diante deste vasto e exigente imperativo social. Tampouco poderia fazê-lo a Igreja. No espírito da Igreja, que é o espírito de Cristo, e apoiados em sua doutrina ampla e sólida, voltamos ao trabalho neste campo.

Deve-se sublinhar aqui novamente que a solicitude da Igreja visa o homem em sua integridade.

Por esta razão, é condição indispensável para que um sistema econômico seja justo, que propicie o desenvolvimento e a difusão da instrução pública e da cultura. Quanto mais justa for a economia, tanto mais profunda será a consciência da cultura. Isto se harmoniza perfeitamente com o que afirmava o Concílio: que para alcançar uma vida digna do homem, não é possível limitar-se a **ter mais**, deve-se aspirar a **ser mais** (GS 35).

Bebei, pois, irmãos destas fontes autênticas, falai com a linguagem do Concílio, de João XXIII, de Paulo VI; é a linguagem da experiência, da dor, da esperança da humanidade contemporânea.

Quando Paulo VI declarava que o desenvolvimento é o novo nome da paz (PP 76-79), tinha presentes todos os laços de interdependência que existem não só dentro das nações, mas também fora delas, em nível mundial. Levava em consideração os mecanismos que, por encontrar-se impregnados não de autêntico humanismo, mas de materialismo, produzem em nível internacional ricos cada vez mais ricos à custa de pobres cada vez mais pobres.

Não existe regra econômica capaz de mudar por si mesma estes mecanismos. Deve-se apelar, na vida internacional, aos princípios da ética, às exigências da justiça, ao mandamento primeiro, que é o do amor. Deve-se dar primazia à moral, ao espiritual, ao que nasce da verdade plena sobre o homem.

Quis manifestar-vos estas reflexões, que creio bem importantes, embora não devam separar-vos do tema central da Conferência: ao homem, à justiça, chegaremos mediante a evangelização.

3.5. Diante do que disse até aqui, a Igreja vê com profunda dor “o aumento maciço, por vezes, de violações de direitos humanos em muitas partes do mundo... Quem pode negar que hoje em dia existem pessoas individuais e poderes civis que violam impunemente direitos fundamentais da pessoa humana, tais como o direito de nascer, o direito à vida, o direito à procriação responsável, ao trabalho, à paz, à liberdade e à justiça social; o direito de participar nas decisões que concernem ao povo e às nações? E que dizer quando nos encontramos diante de formas variadas de violência coletiva, como a discriminação racial de indivíduos e grupos, a tortura física e psicológica de prisioneiros e dissidentes políticos”? Cresce o elenco quando olhamos os exemplos de seqüestros de pessoas, os raptos motivados pelo afã de lucro material que investem tão dramaticamente contra a vida familiar e a estrutura da sociedade” (João Paulo II, **Mensagem à ONU**, 2.12.1978). Clamamos novamente: Respeitai o homem! Ele é imagem de Deus! Evangelizai para que isto seja uma realidade! Para que o Senhor transforme os corações e humanize os sistemas políticos e econômicos, partindo do empenho responsável do homem.

3.6 Deve-se animar os compromissos pastorais neste campo com uma reta concepção cristã de libertação. “A Igreja sente o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, o dever de ajudar a que se consolide esta libertação” (EN 30); mas sente também o dever correspondente de proclamar a libertação em seu sentido integral, profundo, como o anunciou e realizou Jesus (Ibidem 31s). “Libertação de tudo que oprime o homem, mas que é, antes de tudo, salvação do pecado e do maligno, dentro da alegria de conhecer a Deus e de ser conhecido por ele” (EN 9). Libertação feita de reconciliação e perdão. Libertação que nasce da realidade de ser filhos de Deus, a quem somos capazes de chamar Abba, Pai (Rm 8, 15), e pelo qual reconhecemos em todo homem um irmão nosso, capaz de ser transformado em seu coração pela misericórdia de Deus. Libertação que nos leva, com a energia da caridade, à comunhão, cujo cume e plenitude encontramos no Senhor. Libertação como superação das diversas escravidões e ídolos que o homem se fabrica e como crescimento do homem novo.

Libertação que, dentro da missão própria da Igreja, não pode reduzir-se à simples e estreita dimensão econômica, política, social ou cultural... que jamais se pode sacrificar às exigências de uma estratégia qualquer, de uma práxis ou de um êxito a curto prazo” (EN 33).

Para salvaguardar a originalidade da libertação cristã das energias que é capaz de desenvolver, é necessário a todo custo, como pedia o Papa Paulo VI, evitar reducionismos e ambigüidades: “A Igreja perderia seu significado mais profundo. Sua mensagem de libertação não teria nenhuma originalidade e se prestaria a ser dominada e manipulada pelos sistemas ideológicos e pelos partidos políticos (EN 32). Existem muitos sinais que ajudam a discernir quando se trata de uma libertação cristã e quando, ao invés, se nutre, de preferência, de ideologias que lhe subtraem a coerência com uma visão evangélica do homem, das coisas, dos acontecimentos (Ibidem 35). São sinais que derivam dos conteúdos que anunciam ou das atitudes concretas que assumem os evangelizadores. É preciso observar, em nível de

conteúdos, qual seja a fidelidade à palavra de Deus, à tradição viva da Igreja, a seu magistério. Quando às atitudes deve-se ponderar qual seja seu sentido de comunhão com os bispos, em primeiro lugar, e com os demais setores do povo de Deus; qual é a contribuição que se dá à construção efetiva da comunidade e qual a forma de dirigir com amor sua solicitude para com os pobres, os enfermos, os despojados, os desamparados, os oprimidos e como descobrindo neles a imagem de Jesus “pobre e paciente se esforça em remediar suas necessidades e servir neles a Cristo” (LG 8). Não nos enganemos: os fiéis humildes e simples, como por instinto evangélico, percebem espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado e asfiziado com outros interesses.

Como vedes, conserva toda sua validade o conjunto de observações que sobre o tema da libertação fez a **Evangelii Nuntiandi**.

3.7. Tudo que recordamos acima constitui um rico e complexo patrimônio que a **Evangelii Nuntiandi** denomina doutrina social ou ensinamento social da Igreja (Ibidem 38). Esta nasce à luz da palavra de Deus e do magistério autêntico, da presença dos cristãos no seio das situações em transformação do mundo, em contato com os desafios que delas provêm. Tal doutrina social comporta, portanto, princípios de reflexão, mas também normas de julgamento e diretrizes de ação (Paulo VI, OA 4).

Confiar, responsabilmente, nesta doutrina social, mesmo quando alguns procuram semear dúvidas e desconfianças sobre ela, estudá-la com seriedade, procurar aplicá-la, ser fiel a ela é, num filho da Igreja, garantia de autenticidade de seu compromisso nas delicadas e exigentes tarefas sociais e de seus esforços em favor da libertação ou da promoção de seus irmãos.

Permiti, pois, que recomende à vossa especial atenção pastoral a urgência de sensibilizar a vossos fiéis a respeito desta doutrina social da Igreja.

Deve-se colocar particular cuidado na formação de uma consciência social em todos os níveis e em todos os setores. Quando aumentam as injustiças e cresce dolorosamente a distância entre pobres e ricos, a doutrina social, em forma criativa e aberta aos amplos campos da presença da Igreja, deve ser precioso instrumento de formação e de ação. Isto vale, particularmente, em relação aos leigos. “Competem aos leigos, propriamente, embora não exclusivamente, as tarefas e o dinamismo seculares” (GS 43). É necessário evitar adulterações e estudar, seriamente, quando certas formas de suplência mantêm sua razão de ser. Não são os leigos os chamados, em virtude de sua vocação na Igreja, a dar sua contribuição nas dimensões políticas, econômicas e a estar eficazmente presentes na tutela e promoção dos direitos humanos?

4. Algumas tarefas prioritárias

Muitos temas pastorais, de grande significação, ides considerar. O tempo me impede de aludir a eles. A alguns me referi nos encontros com os sacerdotes, com os religiosos, com os seminaristas, com os leigos.

Os temas que aqui vos assinalo possuem, por diferentes motivos, uma grande importância. Não deixareis de considerá-los, entre tantos outros que vossa clarividência pastoral vos indicará.

A família. Fazei todos os esforços para que haja uma pastoral familiar. Atendei um campo tão prioritário com a certeza de que a evangelização no futuro depende em grande parte da “Igreja doméstica”. É a escola do amor, do conhecimento de Deus, do respeito à vida, à dignidade do homem. E esta pastoral é tanto mais importante quanto a família é objeto de tantas ameaças. Pensai nas campanhas favoráveis ao divórcio, ao uso de práticas anticoncepcionais, ao aborto, que destroem a sociedade.

As vocações sacerdotais e religiosas. Na maioria de vossos países, não obstante um esperançoso despertar de vocações, é um problema grave e crônico a falta das mesmas. A desproporção é imensa entre o número crescente de habitantes e o de agentes da evangelização. Importa isto de modo especial à comunidade cristã. Toda comunidade deve procurar suas vocações, como sinal inclusive de sua vitalidade e maturidade. Deve-se reativar

uma intensa ação pastoral que, partindo da vocação cristã em geral, de uma pastoral juvenil entusiasta, dê à Igreja os servidores de que necessita. As vocações leigas, tão indispensáveis, não podem ser uma compensação. Mas ainda, uma das provas do compromisso do leigo é a fecundidade nas vocações à vida consagrada.

A juventude. Quanta esperança a Igreja nela coloca! Quantas energias circulam na juventude, da América Latina, de que a Igreja necessita. Como devemos estar próximos dela, nós pastores, para que Cristo e a Igreja, para que o amor do irmão cale profundamente em seu coração.

Conclusão

Ao término desta mensagem não posso deixar de invocar uma vez mais a proteção da Mãe de Deus sobre vossas pessoas e vosso trabalho nestes dias. O fato de que este nosso encontro tenha lugar na presença espiritual de Nossa Senhora de Guadalupe, venerada no México em todos os outros países como Mãe da Igreja na América Latina, é para mim um motivo de alegria e uma fonte de esperança. “Estrela da Evangelização”, seja ela vossa guia nas reflexões que fareis e nas decisões que tomareis. Que ela alcance para vós, de seu divino Filho, audácia de profetas e prudência evangélica de pastores, clarividência de mestres e segurança de guias e orientadores; força de ânimo como testemunhas, e serenidade, paciência e mansidão de pais.

O Senhor abençoe vossos trabalhos. Estais acompanhados por representantes seletos: presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas, leigos, peritos, observadores, cuja colaboração vos será muito útil. Toda a Igreja volta os olhos para vós, com confiança e esperança. Quereis responder a tais expectativas com plena fidelidade a Cristo, à Igreja, ao homem. O futuro está nas mãos de Deus mas, de certo modo, este futuro de um novo impulso evangelizador, Deus o coloca nas vossas. “Ide, pois, ensinai a todos os povos” (Mt 29, 19).

- ANEXO 2 -

**HOMILIA PRONUNCIADA NA BASÍLICA
DE NOSSA SENHORA DE GUADALUPE
DA CIDADE DO MÉXICO
DURANTE A SOLENE CONCELEBRAÇÃO
COM OS PARTICIPANTES DA
CONFERÊNCIA**

27 de janeiro de 1979

Salve Maria!

1. Quão profunda é minha alegria, queridos irmãos no episcopado e filhos muito amados, porque os primeiros passos da minha peregrinação, como sucessor de Paulo VI e de João Paulo I, me trazem precisamente para cá. Trazem-me a ti, Maria, neste santuário do povo do México e toda a América Latina, no qual há tantos séculos se manifestou sua maternidade.

Salve, Mãe de Deus!

Pronuncio com imenso amor e reverência estas palavras, tão simples e ao mesmo tempo tão maravilhosas. Ninguém poderá saudar-te nunca de um modo mais estupendo do que como o realizou, um dia, o arcanjo no momento da anunciação. **Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum.** Repito estas palavras que tantos corações guardam e tantos lábios pronunciam em todo o mundo. Nós, aqui presentes, as repetimos juntos, conscientes de que estas são as palavras com as quais Deus mesmo, através de seu mensageiro, saudou a ti, a mulher prometida no éden, e desde a eternidade escolhida como mãe do Verbo, mãe da divina sabedoria, mãe do Filho de Deus.

Salve, Mãe de Deus!

2. Teu Filho Jesus Cristo é nosso redentor e senhor. É nosso mestre. Todos nós aqui reunidos somos seus discípulos. Somos os sucessores dos apóstolos, daqueles a quem o Senhor disse: "Ide, pois, ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar tudo quanto lhes mandei. Estarei convosco até a consumação do mundo" (Mt 28, 19 20).

Congregados aqui o sucessor de Pedro e os sucessores dos apóstolos, nos damos conta de como estas palavras se cumpriram, de modo admirável, nesta terra. Com efeito, desde que em 1492 começa a gesta evangelizadora do novo mundo, apenas uma vintena de anos depois chega a fé no México. Pouco mais tarde se cria a primeira sede arquiépiscopal dirigida por Juan de Zumárraga a quem seguiram outras figuras de evangelizadores, que estenderam o cristianismo em diferentes e amplas regiões.

Outras epopéias religiosas, não menos gloriosas, escreveram no hemisfério sul, homens como Turíbio de Mogrovejo e outros muitos que mereceriam ser citados numa longa lista. Os caminhos da fé vêm se alargando sem cessar e, em fins do primeiro século de evangelização, as sedes episcopais no novo Continente são mais de 70 com uns quatro milhões de cristãos. Um empreendimento singular que continuará por muito tempo, até abarcar no dia de hoje, após

cinco séculos de evangelização, quase a metade de toda a Igreja católica, arraigada na cultura do povo latino-americano e formando parte de sua identidade própria.

A medida que nestas terras se realizava o mandato de Cristo, à medida que com a graça do batismo se multiplicavam em toda a parte os filhos de adoção divina, aparece também a mãe. Com efeito, a ti, Maria, o Filho de Deus e ao mesmo tempo filho teu, do alto da cruz indicou um homem e disse: "Eis ai teu filho" (Jo 19, 26). Naquele homem te confiou a cada homem, te confiou a todos. E tu, que no momento dessa anúncio, nestas simples palavras: "Eis aqui a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra" (Lc 1, 38), concentraste todo o programa de tua vida, abraças a todos, te aproximas de todos, buscas maternalmente a todos. Deste modo se cumpre o que o último Concílio declarou a respeito de tua presença no mistério de Cristo e da Igreja. Perseveras de modo admirável no mistério de Cristo e da Igreja. Perseveras de modo admirável no mistério de Cristo, teu Filho Unigênito, porque estás sempre onde estiverem os homens seus irmãos, onde está a Igreja.

3. De fato, os primeiros missionários chegados à América, provenientes de terras de eminente tradição mariana, junto com os rudimentos da fé cristã, vão ensinando o amor a ti, Mãe de Jesus e de todos os homens. E desde que o índio Juan Diego falara da doce senhora do Tepeyac, tu, Mãe de Guadalupe, entras de modo determinante na vida cristã do povo do México. Não foi menor tua presença em outras partes, onde teus filhos te invocam com ternos nomes, como Senhora da Altagracia, da Aparecida, de Lujan e tantos outros não menos íntimos, para não fazer uma lista interminável, com os quais em cada nação, e mesmo em cada região, os povos latino-americanos te expressam sua devoção mais profunda e tu os proteges em seu peregrinar de fé.

O papa - que vem de um país em que tuas imagens, especialmente uma, a de Jasna Gora, são também sinal de tua presença na vida da nação, em sua ardorosa história - é particularmente sensível a este sinal de tua presença aqui, na vida do povo de Deus no México, em sua história, também ela não fácil e por vezes até dramática. Contudo estás igualmente presente na vida de tantos outros povos e nações da América Latina, presidindo e guiando não apenas seu passado remoto ou recente, mas também o momento atual, com suas incertezas e sombras. Este papa percebe no fundo de seu coração os vínculos particulares que te unem a ti com este povo e a este povo contigo. Este povo, que afetuosamente te chama **La Morenita**. Este povo - e indiretamente todo este imenso continente - vive sua unidade espiritual graças ao fato de que tu és a mãe, uma mãe que, com seu amor, cria, conserva, acrescenta espaços de aproximação entre seus filhos.

Salve Mãe do México, Mãe da América Latina!

4. Encontramo-nos aqui, nesta hora insólita e estupenda da história do mundo. Chegamos a este lugar conscientes de que nos encontramos num momento crucial. Com esta reunião de bispos desejamos entroncar com a precedente conferência do episcopado latino-americano que se realizou, há dez anos, em Medellín, coincidindo com o Congresso Eucarístico de Bogotá, e na qual tomou parte Paulo VI, de inesquecível memória. Viemos para cá não tanto para voltar a examinar, no final de dez anos, o mesmo problema, mas para revisá-lo de modo novo e num novo momento histórico.

Queremos tomar como ponto de partida o que contém os documentos e resoluções daquela Conferência, e queremos ao mesmo tempo, sobre a base das experiências destes dez anos. do desenvolvimento do pensamento e à luz das experiências de toda a Igreja, dar um justo e necessário passo adiante.

A Conferência de Medellín realizou-se pouco depois do término do Vaticano II, o Concílio do nosso século, e teve por objetivo recolher as colocações e conteúdos essenciais do Concílio, para aplicá-los e torná-los força orientadora na situação concreta da Igreja latino-americana.

Sem o Concílio não teria sido possível a reunião de Medellín, que quis ser um impulso de renovação pastoral, um novo "espírito" de frente para o futuro, na plena fidelidade eclesial,

na interpretação dos sinais dos tempos na América Latina. A intencionalidade evangelizadora era bem clara e está patente nos 16 temas abordados, reunidos em torno de três grandes áreas, mutuamente complementares: promoção humana, evangelização e crescimento na fé, Igreja visível e suas estruturas.

Com sua opção pelo homem latino-americano visto em sua integridade, com seu amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres, com seu ânimo para uma libertação integral dos homens e dos povos, Medellín, a Igreja ali presente, foi um chamado de esperança para metas mais cristãs e mais humanas.

Contudo dez anos se passaram. Fizeram-se interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja. Por isso, a Igreja busca os caminhos que lhe permitam compreender mais profundamente e cumprir com maior empenho a missão recebida de Cristo Jesus.

Grande importância exerceram, a este respeito, as sessões do Sínodo dos bispos que se celebraram neste anos, e principalmente a do ano de 1974, centrada sobre a evangelização, cujas conclusões foram, depois, recolhidas, de modo vivo e animador pela exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI.

Este é o tema que, hoje, colocamos sobre nossa mesa de trabalho, ao nos propormos estudar "A evangelização no presente e no futuro da América Latina".

Encontramo-nos neste lugar santo para iniciar nossos trabalhos, temos diante dos olhos o cenáculo de Jerusalém, lugar da instituição da Eucaristia. Ao mesmo cenáculo voltaram os apóstolos depois da ascensão do Senhor para que, permanecendo em oração com Maria, a Mãe de Cristo, pudessem preparar seus corações para receber o Espírito Santo, no momento do nascimento da Igreja.

Também nós viemos aqui para isto, também nós esperamos a descida do Espírito Santo, que nos fará ver os caminhos da evangelização, através dos quais a Igreja deve continuar e renascer em nosso grande Continente. Também nós hoje, e nos próximos dias, desejamos perseverar em oração com Maria, Mãe de Nosso Senhor e Mestre: contigo, Mãe da Esperança, Mãe de Guadalupe.

5. Permite pois que eu, João Paulo II, bispo de Roma e papa, junto com meus irmãos no episcopado que representam a Igreja do México e de toda a América Latina, neste solene momento, confiemos e ofereçamos a ti, serva do Senhor, todo o patrimônio do Evangelho da cruz, da ressurreição, dos quais todos nós somos testemunhas, apóstolos, mestres e bispos.

Ó Mãe, ajuda-nos a sermos fiéis dispensadores dos grandes mistérios de Deus. Ajuda-nos a ensinar a verdade que teu Filho anunciou e a estender este amor, que é o principal mandamento e o primeiro fruto do Espírito Santo. Ajuda-nos a confirmar a nossos irmãos na fé, ajuda-nos a despertar a esperança na vida eterna. Ajuda-nos a guardar os grandes tesouros encerrados nas almas do povo de Deus que nos foi confiado.

Oferecemos-te todo este povo de Deus. Oferecemos-te a Igreja do México e de todo o Continente. Oferecemo-la como propriedade tua. Tu que penetraste tanto nos corações dos fiéis, através do sinal de tua presença, que é a tua imagem no santuário de Guadalupe, vive como em tua casa nestes corações, também no futuro. Considera-te como alguém da casa em nossas famílias, em nossas paróquias, missões, dioceses e em todos os povos.

E o faço através da Igreja santa, a qual, imitando-te a ti, Mãe, deseja ser por sua vez uma boa mãe, cuidar das almas em todas as suas necessidades, anunciando o Evangelho, administrando os sacramentos, salvaguardando a vida das famílias mediante o sacramento do matrimônio, reunindo a todos na comunidade eucarística por meio do santo sacramento do altar, acompanhando-os amorosamente desde o berço até a entrada na eternidade.

Ó Mãe, desperta nas jovens gerações a disponibilidade ao exclusivo serviço de Deus. Implora para nós abundantes vocações locais ao sacerdócio e à vida consagrada.

Ó Mãe, corrobora a fé de todos os nossos irmãos e irmãs leigos, para que em cada campo da vida social, profissional, cultural e política ajam de acordo com a verdade e com a lei que teu filho trouxe à humanidade, para levar todos à salvação eterna e, ao mesmo tempo, para tornar a vida sobre a terra mais humana, mais digna do homem.

A Igreja que desenvolve seu trabalho entre as nações americanas, a Igreja do México, quer servir com todas as suas forças a esta causa sublime com um renovado espírito missionário. Ó Mãe, faze que saibamos servi-la na verdade e na justiça. Faze que nós mesmos continuemos este caminho e levemos aos demais, sem nos desviarmos jamais por caminhos tortuosos, arrastando a outros.

Oferecemos-te e confiamos-te todos aqueles e tudo aquilo que é objeto de nossa responsabilidade pastoral, confiando que tu estarás conosco e nos ajudarás a realizar o que teu filho nos mandou (Jo 2, 5). Em ti depositamos esta confiança ilimitada e com ela, eu, João Paulo II, com todos os meus irmãos no episcopado do México e da América Latina, queremos vincular-te, de modo ainda mais forte, a nosso ministério, à Igreja e à vida de nossas nações. Desejamos colocar em tuas mãos nosso inteiro porvir, o porvir da evangelização da América Latina.

Rainha dos apóstolos, aceita nossa prontidão em servir sem reserva à causa de teu filho. à causa do Evangelho e à causa da paz, baseada na justiça e no amor entre os homens e entre os povos.

Rainha da paz, salva as nações e os povos de todo o Continente, que tanto confiam em ti, das guerras, do ódio e da subversão.

Faze que todos, governantes e súditos, aprendam a viver em paz, se eduquem para a paz, realizem o que exigem a justiça e o respeito aos direitos de todo homem, para que se consolide a paz.

Aceita esta nossa confiante entrega, ó serva do Senhor. Que tua maternal presença no mistério de Cristo e da Igreja se converta em fonte de alegria e de liberdade para cada um e para todos: fonte daquela liberdade por meio da qual "Cristo nos libertou" (Gl 5, 1), e finalmente fonte daquela paz que o mundo não pode dar, mas que só a dá ele, Cristo (Jo 14, 27).

Finalmente, ó Mãe, lembrando e confirmando o gesto de meus predecessores Bento XIV e Pio X, que te proclamaram Padroeira do México e de toda a América Latina, te apresento um diadema em nome de todos os teus filhos e latino-americanos, para que os conserves sob sua proteção, guardes sua concórdia na fé e sua fidelidade a Cristo, teu filho. Amém.

- ANEXO 3 -

**HOMILIA PRONUNCIADA NO
SEMINÁRIO PALAFOXIANO DE PUEBLA
DURANTE A EUCARISTIA CELEBRADA NO
ESTÁDIO LOCAL COM A PARTICIPAÇÃO
DE TODOS OS MEMBROS DA
CONFERÊNCIA E GRANDE
CONCURSO DO POVO DE DEUS**

28 de janeiro de 1979

Filhos e filhas muito amados,

1. Puebla de Los Angeles, o nome sonoro e expressivo de vossa cidade, se encontra, hoje em dia, em milhões de lábios ao longo da América Latina e em todo o mundo. Vossa cidade se torna símbolo e sinal para a Igreja latino-americana. É aqui, de fato, que se congregam a partir de hoje, convocados pelo sucessor de Pedro, os bispos de todo o Continente para refletir sobre a missão dos pastores nesta parte do mundo, nesta hora singular da história.

O papa quis subir até este cume de onde parece abrir-se toda a América Latina. E é com a impressão de contemplar os traços de cada uma das nações que, neste altar levantado sobre as montanhas, o papa quis celebrar este sacrifício eucarístico para invocar sobre esta Conferência, seus participantes, e seus trabalhos, a luz, o calor, todos os dons do Espírito de Deus, Espírito de Jesus Cristo.

Nada mais natural e necessário que invocá-lo nesta circunstância. A grande assembléia que se abre é, com efeito, em sua essência mais profunda, uma reunião eclesial: eclesial em razão daqueles que aqui se reúnem, pastores da Igreja de Deus que está na América Latina; eclesial pelo tema que estuda, a missão da Igreja no Continente; eclesial por seus objetivos de tornar sempre mais viva e eficiente a contribuição original que a Igreja tem o dever de oferecer ao bem estar, à harmonia, à justiça e à paz destes povos. Pois bem, não existe assembléia eclesial se não estiver aí, na plenitude de sua misteriosa ação, o Espírito de Deus.

O papa o invoca com todo o fervor de seu coração. Que o lugar onde se reúnem os bispos seja um novo cenáculo, muito maior que o de Jerusalém, onde os apóstolos eram apenas onze naquela manhã, mas, como o de Jerusalém, aberto às chamadas do Paráclito e à força de um renovado Pentecostes. Que o Espírito cumpra em vós, bispos aqui congregados, a multiforme missão que o Senhor Jesus lhe confiou: **intérprete de Deus** para fazer compreender seu desígnio e sua palavra inacessíveis à simples razão humana (Jo 14, 26), abra a inteligência destes pastores e os introduza na verdade (Jo 16,13); **testemunha de Jesus Cristo**, dê testemunho na consciência e no coração deles e os transforme, por sua vez, em testemunhas coerentes, fidedignos, eficientes durante seus trabalhos (Jo 15, 26); **advogado ou consolador**, infunda ânimo contra o pecado do mundo (Jo 16, 8) e lhes coloque nos lábios o que deverão dizer, principalmente no momento em que o testemunho custar sofrimento e fadiga.

Rogo-vos, pois, amados filhos e filhas, que vos unais a mim nesta eucaristia, nesta invocação ao Espírito. Não é para si mesmos nem por interesses pessoais que os bispos, vindos de todos os ambientes do Continente, se encontram aqui: é para vós, povo de Deus nestas terras, e para o vosso bem. Participai, pois, nesta III Conferência também deste modo: pedindo cada dia para todos e cada um deles a abundância do Espírito Santo.

2. Já se disse de forma bela e profunda, que nosso Deus em seu mistério mais íntimo não é uma solidão, mas uma família, pois que leva em si mesmo a paternidade, filiação e a essência da família, que é o amor. Este amor, na família divina, é o Espírito Santo. O tema da família não está, pois, alheio ao tema do Espírito Santo. Permite que sobre o tema da família - que certamente ocupará os bispos durante estes dias - o papa vos dirija algumas palavras.

Sabeis que com termos densos e prementes a Conferência de Medellín falou da família. Os bispos, naquele ano de 1968, viram em vosso grande sentido da família um traço primordial de vossa cultura latino-americana. Fizeram ver que, para o bem de vossos países, as famílias latino-americanas deveriam ter sempre três dimensões: ser educadoras da fé, formadoras de pessoas, promotoras de desenvolvimento. Sublinharam também os graves obstáculos que as famílias encontram para cumprir com este triplice encargo. Recomendaram por isso a atenção pastoral às famílias, como uma das atenções prioritárias da Igreja no Continente.

Passados dez anos, a Igreja da América Latina se sente feliz por tudo o que pôde fazer em favor da família. Mas reconhece com humildade que muito ainda falta fazer, enquanto percebe que a pastoral familiar, longe de ter perdido seu caráter prioritário, aparece hoje ainda mais urgente, como elemento muito importante na evangelização.

3. A Igreja está consciente, com efeito, de que nestes tempos a família enfrenta na América Latina sérios problemas. Ultimamente alguns países introduziram o divórcio em sua legislação, o qual traz consigo uma nova ameaça à integridade familiar. Na maioria de vossos países se lamenta que um número alarmante de crianças, futuro destas nações e esperanças do futuro, nasçam em lares sem nenhuma estabilidade ou, como lhes costuma chamar, em "famílias incompletas". Ademais, em certos lugares do "Continente da esperança", esta mesma esperança corre o risco de desvanecer-se, pois ela cresce no seio de famílias, muitas das quais não podem viver normalmente, porque repercutem, particularmente, nelas os resultados mais negativos do desenvolvimento: índices verdadeiramente deprimentes de insalubridade, pobreza e mesmo miséria, ignorância e analfabetismo, condições inumanas de habitações, subalimentação crônica e tantas outras realidades não menos tristes.

Em defesa da família, contra estes males, a Igreja se compromete a dar sua ajuda e convida os governos para que considerem como ponto-chave de sua ação uma política sócio familiar inteligente, audaz, perseverante, reconhecendo que ali se encontra, sem dúvida, o porvir - a esperança - do Continente. Cumpre acrescentar que tal política familiar não deve entender-se como um esforço indiscriminado para reduzir a qualquer preço o índice de natalidade - o que meu predecessor Paulo VI chamava "diminuir o número dos convidados ao banquete da vida" - quando é notório que mesmo para o desenvolvimento um equilibrado índice de população é indispensável. Trata-se de combinar esforços para criar condições favoráveis à existência de famílias sãs e equilibradas: "aumentar a comida da mesa", segundo a expressão de Paulo VI.

Além da defesa da família, devemos falar também da promoção da família. Para tal promoção devem contribuir muitos organismos: governos, os meios de comunicação social, as sociedades de amigos do bairro, as diferentes associações voluntárias ou espontâneas que florescem hoje em dia em todas as partes.

A Igreja deve oferecer também sua contribuição na linha de sua missão espiritual de anunciar o Evangelho e conduzir os homens à salvação, que possui também uma enorme repercussão sobre o bem-estar da família. O que pode fazer a Igreja unindo seus esforços aos dos outros? Estou seguro que vossos bispos se esforçarão por dar a esta questão repostas adequadas, justas e válidas. Lembro-vos o valor que constitui para a família o que a Igreja faz agora na América latina, por exemplo, para preparar os futuros esposos ao matrimônio; para ajudar as famílias quando atravessam, em sua existência, crises normais que, bem

encaminhadas, podem ser até fecundas e enriquecedoras; para fazer de cada família cristã uma verdadeira **ecclesia domestica**, com todo o rico conteúdo desta expressão; para preparar muitas famílias à missão de evangelizadoras de outras famílias; para dar relevo a todos os valores da vida familiar; para ajudar as famílias incompletas; para estimular os governantes a suscitar em seus países esta política sócio-familiar de que falávamos há pouco. A Conferência de Puebla certamente apoiará estas iniciativas e talvez sugerirá outras. Alegra-nos pensar que a História da América Latina terá assim motivos para agradecer à Igreja o muito que fez, está fazendo e fará pela família neste vasto Continente.

4. Filhos e filhas muito amados, o sucessor de Pedro se sente, agora, deste altar, singularmente próximo a todas as famílias da América latina. É como se cada lar se abrisse e o papa pudesse penetrar em cada um deles; casas onde não faltam o pão nem o bem-estar, mas faltam talvez concórdia e alegria; casas onde as famílias vivem mais modestamente e na insegurança do amanhã, ajudando-se mutuamente a levar uma existência difícil, mas digna; pobres habitações nas periferias de vossas cidades, onde há muito sofrimento escondido, embora no seio delas exista a simples alegria dos pobres; humildes choças de camponeses, de indígenas, de emigrantes, etc. Para cada família em particular o papa quisera poder dizer uma palavra de ânimo e de esperança. Vós, famílias que podeis desfrutar do bem-estar, não vos fecheis dentro de vossa felicidade; abri-vos aos outros para repartir o que vos sobra e a outros lhes falta. Famílias oprimidas pela pobreza, não desanimeis e, sem ter o luxo por ideal, nem a riqueza como princípio de felicidade, buscai com a ajuda de todos superar os passos difíceis na espera de dias melhores. Famílias visitadas e angustiadas pela dor física ou moral, provadas pela enfermidade ou miséria, não acrescenteis a tais sofrimentos a amargura e o desespero, mas sabeis amortecer a dor com a esperança. Famílias todas da América Latina, estai seguras de que o papa vos conhece e quer conhecer-vos ainda mais porque vos ama com delicadezas de pai.

Esta é, no quadro da visita do papa ao México, a jornada da família. Acolhei, pois, famílias latino-americanas, com vossa presença aqui, ao redor deste altar, através do rádio ou da televisão, acolhei a visita que o papa quer fazer a cada uma. E dai ao papa a alegria de ver-vos crescer nos valores cristãos que são os vossos, para que a América Latina encontre em seus milhões de famílias razões para confiar, para esperar, para lutar, para construir.

- ANEXO 4 -

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA
TEXTO OFICIAL
QUADRO SINTÉTICO

PARTE	CAPÍTULO	ASSUNTO	VISÃO GERAL
- Primeira - <i>Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana</i>	1 Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana	1.1 Realidade Histórica 1.2 Realidade Sócio-Cultural 1.3 Realidade Eclesial 1.4 Tendências Atuais e Evangelização no Futuro	Oferece uma visão crítica da realidade da AL, dando sustentação contextual para as decisões posteriores.
- Segunda - <i>Designio de Deus sobre a Realidade da América Latina</i>	1 Conteúdo da Evangelização 2 O que é Evangelizar	1.1 Verdade sobre Cristo 1.2 Verdade sobre a Igreja 1.3 Verdade sobre o Homem 2.1 O que é Evangelização 2.2 Evangelização e Cultura 2.3 Evangelização e Piedade Popular 2.4 A Evangelização e a libertação humana. 2.5 Evangelização, Ideologia e Política	Procura apontar qual é o caminho da Igreja frente à realidade levantada na primeira parte, dizendo qual é o conteúdo da Evangelização a ser desencadeada e o que significa efetuar este trabalho.
- Terceira - <i>A Evangelização da Igreja da América Latina</i>	1 Centros de Comunhão e Participação 2 Agentes de Comunhão e Participação 3 Meios de Comunicação e Participação 4 Diálogo para a Comunhão e Participação	1.1 Família 1.2 CEB, Paróquia, Igreja Particular 2.1 Ministério Hierárquico 2.2 Vida Consagrada 2.3 Leigos 2.4 Pastoral Vocacional 3.1 Liturgia, Oração Particular, Piedade Popular. 3.2 Testemunho 3.3 Catequese 3.4 Educação 3.5 Comunicação Social 4.1 Diálogo, Ecumenismo e Reunificação	Defende a idéia de que a missão da Igreja seja evangelizar e libertar o homem. Aponta os locais prediletos para que este trabalho aconteça, quem deve fazê-lo, os meios para realizá-lo e que cuidados tomar. Termina por chamar a um ecumenismo que conduziria à reunificação da Igreja.
- Quarta - <i>Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina</i>	1 Igreja Missionária a Serviço da Evangelização da América Latina	1.1 Opção preferencial pelo Pobre 1.2 Opção preferencial pelo Jovem 1.3 Ação da Igreja junto ao Construtor da Pluralidade 1.4 Ação em Favor da Pessoa Humana na Sociedade Nacional e Internacional.	Face à realidade descrita nas três primeiras partes, essa vai apresentar quais são os segmentos sociais que deverão receber mais atenção por parte da Igreja, na busca da Evangelização.
- Quinta - <i>Sob o Dinamismo do Espírito: Opções Pastorais</i>	1 Sob o Dinamismo do Espírito: Opções Pastorais	1.1 Opções Pastorais 1.2 Planejamento Pastoral 1.3 O homem Novo 1.4 Sinais de Esperança e de Alegria	Apresenta as opções que a Igreja deverá fazer para possibilitar o seu trabalho de Evangelização.

- ANEXO 5 -
CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA
TEXTO OFICIAL
RESUMO DO TEXTO

1 Síntese do Conclusões da Conferência de Puebla

O documento CCP se divide em cinco partes: **Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana, Desígnio de Deus sobre a Realidade da América Latina, A Evangelização na Igreja da América Latina, Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina e Sob o Dinamismo do Espírito: Opções Pastorais.**

A primeira parte vai da página 85 à 120; a segunda, da 121 à 232; a terceira, da 223 à 350; a quarta, da 351 à 387 e a quinta, da 389 à 393, perfazendo um total de 306 páginas.

Cada uma delas tem uma grande linha de conteúdo, determinados objetivos a serem atingidos e o conteúdo dividido em partes que facilitem a exposição e o tratamento do mesmo.

1.1 Primeira parte

A primeira parte do documento recebe o título de **Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana**. Esta primeira parte se propõe a atender a dois objetivos: *situar* a evangelização da Igreja em continuidade com aquela realizada nos últimos cinco séculos e *examinar* alguns aspectos do contexto sócio-cultural da AL. Para conseguir tal intento e oferecer o quadro descritivo que pretende, a primeira parte do documento se divide em outras quatro partes: a primeira destinada a dar uma **visão histórica** da evangelização na AL; a segunda, uma visão do **contexto sócio-cultural**; a terceira, uma visão da **realidade eclesial** e a última, das **tendências da sociedade e da evangelização** no continente.

Na parte destinada a fazer o **apanhado histórico**, o documento mostra que a Igreja se fez presente na AL nos últimos cinco séculos, que sua presença serviu para "a libertação e o crescimento do povo", que "a evangelização da AL é um capítulo relevante da história da Igreja", que ela "promoveu a liberdade e a dignidade do homem latino-americano" e que "participou de incontáveis iniciativas de caridade, assistência e educação". Não desconhece, porém, que "a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderes da terra, de uma visão pastoral incompleta e da força destruidora do pecado". O balanço final, no entanto, aponta para uma presença e participação mais positiva do que negativa. Afirma, ainda, que, a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, ela se viu renovada, com maior "consciência de sua missão", a de levar a mensagem de salvação preferentemente aos mais pobres e esquecidos".

Na parte destinada a oferecer a **visão sócio-cultural** da realidade latino-americana, o documento chama a atenção para aspectos positivos da mesma (a capacidade de partilha, amizade, fraternidade e participação do homem latino-americano, o seu respeito à originalidade, a sua, cada vez maior, capacidade de reivindicação, as suas maiores oportunidades educacionais, o extremo progresso econômico experimentado, que poderia acabar com a fome e outros problemas), porém não esquece dos muitos negativos existentes (pobreza, mortalidade infantil, falta de moradia, falta de assistência à saúde, desemprego, segregação racial, camponeses sem-terra, baixos salários, torturas, exílios, seqüestros e outros, originados de causas econômicas e políticas, e inversão de valores, materialismo individualista e coletivista, manipulação de informações pelos meios de comunicação social⁴⁵, degeneração da honradez, consumismo, exploração pela publicidade, educação como forma de impor ideologias, e outros, com origens em questões culturais).

Ao apontar os problemas com que o povo se defronta, o documento denuncia responsabilidades. Para ele, os responsáveis por tal estado de coisas se encontram "nas

⁴⁵ A partir daqui, Meios de Comunicação Social serão referidos pela abreviação MCS.

ideologias liberais (...), nos regimes de força (...), nas ideologias marxistas (...), na ideologia da segurança nacional (...), na tecnocracia gélida (...), na corrida armamentista (...), na falta de reforma agrária (...), na crise dos valores morais", etc. Ele defende, ainda, que a causa básica para os problemas que aponta é de ordem estrutural. Esta parte oferece, enfim, uma visão ampla e procedente da realidade sócio-cultural latino-americana.

Na parte em que é feita a apresentação da **realidade eclesial** da AL, o documento começa por se interrogar sobre o que a Igreja tem feito frente ao estado de coisas antes descrito. Diz que, dada a maior liberdade crítica do povo e o crescimento demográfico que tem havido, a Igreja tem se sentido insuficiente para realizar a sua missão evangelizadora, possibilitando o indiferentismo, a proliferação de seitas anti-cristãs, a ignorância religiosa, o ritualismo e a prática social e o secularismo. O documento afirma que, a partir disso tudo, a Igreja compreendeu que tem de se mover. Este mover significa empenhar-se na evangelização, formar pessoas que possam colaborar no trabalho, dar a devida atenção às pastorais e às comunidades eclesiais de base⁴⁶, renovar a catequese e a liturgia, superando o ritualismo, superar "tensões doutrinárias", viver mais a comunhão, oportunizar espaço para a participação de um laicato mais efetivo, entre outras coisas, itens que, segundo o documento, já podem ser observados.

Na parte que trata das **tendências da AL e da evangelização no futuro**, o texto afirma que a tecnocracia, o pluralismo ideológico, a influência dos MCS, o aumento demográfico e outros problemas continuarão a se fazer sentir e que as aspirações do homem continuarão a ser as de ter uma vida mais humana, ter uma distribuição mais justa dos bens, ver mudanças estruturais acontecendo, ter seus direitos respeitados, ser sujeito da história e participar dos progressos da ciência. Enfim, o povo desejará uma "libertação integral" e, para que o "reinado da paz se estabeleça", há que se mudar aquelas tendências "de pecado" que serão observadas. A partir disso, cabe à Igreja "ser independente do poder do mundo para atingir este objetivo (...), levar o homem a conhecer seu valor transcendente (...), optar preferentemente pelos pobres (...), defender os direitos humanos (...), dar prioridade à evangelização (...), atingir os MCS", e outras tarefas "não menos importantes".

1.2 Segunda parte

A **segunda parte** da CCP recebe o título de **Desígnio de Deus sobre a Realidade da AL** e tem os objetivos de *meditar* sobre qual é o conteúdo da evangelização e o que é evangelizar. O texto começa se interrogando sobre qual é a missão da Igreja frente à realidade apresentada na primeira parte e quais são os caminhos para a libertação, frente a essa realidade. A resposta a estas perguntas é aquela "já dada" por João Paulo II: "A verdade a respeito de Cristo, da Igreja e do homem".

Essa segunda parte se divide em dois capítulos: o primeiro, **Conteúdo da Evangelização**, e o segundo, **O Que é Evangelizar**.

O primeiro capítulo, que trata de qual é o conteúdo da Evangelização, divide-se em três partes, que serão apresentadas a seguir.

A primeira parte, **A Verdade a Respeito de Cristo**, procura dar a interpretação correta sobre a pessoa de Cristo. Dizendo que ele é o "Filho do Deus vivo (...), é o Messias (...), compartilhou a vida, esperanças e angústias de seu povo (...), foi consciente de sua missão (...), não é profeta, nem revolucionário, mas Senhor e Salvador (...), veio para trazer a redenção do homem e ligá-lo a Deus (...), viveu pobre, fazendo o bem a todos (...), trouxe a verdade (...), não só falou, mas agiu (...), repeliu o poder e a violência (...), doou-se abnegadamente (...), privilegiou os pequenos fracos e pobres (...), exige um seguimento radical (...), é o libertador (...), é o ressuscitado (...), é um apelo à comunhão entre irmãos (...), é o caminho para Deus", o documento afirma que as estruturas todas da AL devem buscar encarnar em sua vivência esse espírito, que à Igreja cabe o papel de anunciar estas verdades

⁴⁶ Comunidade Eclesial de Base será referida a partir de agora por CEB.

todas e que a AL deve aceitá-las, buscando viver o espírito deixado por ele (de justiça, fraternidade e entrega) e preservando-se em unidade, sem desvios exagerados.

A segunda parte, **A Verdade Sobre a Igreja**, tem a finalidade de apresentar a forma adequada de se compreender o que é a Igreja. Afirmando que ela é "uma comunhão de homens e evangelizadora (...), inseparável de Cristo e caminho normativo (...), proclamadora da mensagem de Cristo e sinal do reino (...), a família de Deus reunida que requer a passagem do individualismo para o comunitário (...), coesa pela sua vitalidade na comunhão e feita de povo santo (...), formada pelo povo enviado por Deus, que é um povo servidor, e sinal de comunhão (...), escola de fazedores de história, instrumento de comunhão fraterna e inspirada em Maria", o locutor diz que pretende demonstrar que a Igreja é mais do que o templo; que é a congregação de todos aqueles que se dizem crentes, cuja incumbência é a evangelização, a propagação da mensagem de Cristo, e a vivência, em sua prática - gestos, atitudes, comportamentos - dessa crença e dessa forma de concepção eclesial.

A terceira parte, **Verdade Sobre o Homem**, apresenta as diferentes concepções de homem que se tem construído na sociedade, via humanismo racional, rejeitando-as, porque reificadas em parcialidades, e apresenta outra concepção antropológica.

O documento rejeita as concepções que ele chama de determinista (o homem seria dominado por forças ocultas), psicologista (ele seria vítima de seu instinto erótico ou conjunto de reações a estímulos), economicista (seria desmembrada em três outras: a consumista, em que o homem seria objeto de consumo; a liberalista, que conduziria ao individualismo; a materialista coletivista, que levaria a um assujeitamento ao social objetificado), estatista (onde, em nome da "Segurança Nacional" e do "amor à pátria", oprimir-se-ia o homem) e cientificista (o homem seria visto pelo prisma da tecnocracia e do cientificismo) e diz que é necessário que se perceba o homem em sua "nobreza inviolável que ele próprio e os demais devem respeitar incondicionalmente".

A visão plena e sintética do homem, a sua visão integral, que completaria "as da filosofia e das outras ciências humanas", seria a de que "o homem só é pleno em Jesus Cristo, na sua transcendência" e que a sua libertação integral só vem, se obtida a liberdade para relacionar-se "com o mundo, como senhor; com o homem, como irmão e com Deus, como filho". A busca da conscientização de que esta é a verdadeira liberdade e a luta por que tal liberdade aconteça concretamente é a missão da Igreja (naquela dimensão de Igreja apresentada anteriormente), além do que lhe cabe levar ao conhecimento de todos o que o homem é realmente.

O segundo capítulo, que vai explicitar o que é evangelizar, por sua vez, divide-se em cinco partes.

A primeira parte, **Evangelização, Dimensão Universal e Critérios**, procura trabalhar as questões de o que seja evangelizar, dar a idéia da universalidade desse trabalho e dizer quais os critérios para distingui-lo de outras tarefas. O texto diz que evangelizar é, fundamentalmente, "anunciar a Cristo (...), proclamar que Cristo é para todos (...), chamar à reconciliação e libertação (...), dar testemunho (...), anunciar a boa-nova (...), gerar a fé (...), buscar salvar o que está perdido (...), buscar a transformação pessoal e social (...), missão de todos"; que a evangelização tem caráter universal, deve atingir a todos, preservando-os em unidade; que os critérios para identificá-la é ver se ela "vive a universalidade, buscada na escritura (...), não se desvia e se se mantém fiel (...), vivendo o pluralismo, o faz sadiamente (...), busca a verdade na Igreja" e que as atitudes do evangelizador devem ser as de "comunhão eclesial (...), fidelidade aos sinais (...), preocupação com a verdade (...), edificação da comunidade (...), opção preferencial pelos pobres (...), santidade do pregador".

Na segunda parte, **Evangelização da Cultura**, o texto trabalha com a idéia de que a evangelização tem o papel de transformar as culturas e a questão de o que significa efetuar esta transformação.

A evangelização tem a obrigação de examinar criticamente as culturas a partir das verdades básicas que a dirigem e, de posse desse exame, procurar redimensioná-las rumo aquelas verdades. Trata-se de assumir aquelas valores cristãos já presentes, desenvolvendo-os

e, fazendo a crítica dos não-cristãos, levá-los a serem superados. Neste sentido, à evangelização cabe o serviço de esclarecimento das culturas, da renovação, elevação e aperfeiçoamento das mesmas.

Fazendo um apanhado histórico, o texto mostra os problemas da AL gerados pelo advento da civilização urbano-industrial: a proletarização, a pobreza, a difusão do racionalismo em busca da eficácia, o individualismo gerado pelo liberalismo econômico, a falta de liberdade provocada pelo materialismo coletivista, o secularismo, as migrações, o êxodo rural, o surgimento de seitas anti-cristãs, a manipulação operada pelos MCS e outros. Isto conduz à mutilação dos valores autóctones, ao consumismo, à massificação, ao nivelamento, à dominação. Cabe à evangelização fazer a crítica deste processo, buscando alcançar a integração, o respeito, a liberdade e a valorização do homem e sua grande incumbência é a de promover a superação das estruturas instaladas - o liberalismo econômico, o materialismo coletivista e os regimes de força -, humanizando-as e transformando-as, de forma a colocar o homem em posição de "imagem de Deus".

Na terceira parte, **Evangelização e Religiosidade Popular**, o texto diz que a AL se caracteriza por formas ricas e variadas de religiosidade popular⁴⁷, que têm aspectos positivos (a fé, a sensibilidade, a devoção, a capacidade de sofrimento, a oração, a aceitação do outro), que têm aspectos negativos (a superstição, a magia, o fatalismo, a idolatria, o fetichismo, o ritualismo, o sincretismo) e que sofre as ameaças do secularismo, do consumismo, do proselitismo, do hedonismo, de certas ideologias, entre outros. Por isso tudo, é que essa religiosidade popular deve ser evangelizada, esclarecida, assumida e atendida por uma "pedagogia pastoral". As tarefas da evangelização devem ser as de assumir e reinterpretar a piedade popular, educando-a, aproveitando aquilo que tem de bom e favorecendo a introdução de elementos pertinentes dessa piedade popular na liturgia e em outros sacramentos religiosos.

A quarta parte, **Evangelização, Libertação e Promoção Humana**, tem a finalidade de mostrar qual é o vínculo entre a evangelização e a promoção humana e definir o que entende por libertação.

Inicialmente, faz ver que o Evangelho não se desvincula, em momento nenhum, da vida concreta e social do homem; que ele visa sempre "à libertação e à promoção humana". Desta concepção, é que vem o que a Igreja tem chamado de **Doutrina Social**, que mostra a necessidade de "o evangelizador ser responsável por ações concretas e efetivar a sua atuação em situação social". O fim último desta doutrina social é a libertação humana, definida como a liberdade "diante de todas as servidões, para o crescimento do ser e não do ter (...), do político, econômico, social e cultural (...), das manipulações ideológicas (...), da violência e da luta de classes". Uma liberdade, enfim, que se sustenta das verdades sobre Cristo, a Igreja e o homem e da superação da idolatria do poder e da riqueza, pondo a economia e o exercício político a serviço do homem e não o contrário. A libertação humana, portanto, deve ser entendida e objetivada dentro da forma específica que o Evangelho a concebe, não sendo apenas econômica, social, cultural, ou outra qualquer.

A quinta parte, **Evangelização, Ideologia e Política**, faz uma reflexão sobre a relação que há entre a missão de anunciar o Evangelho e o exercício político⁴⁸ e o processo ideológico⁴⁹.

Uma vez que o discurso ideológico e o político acabam por tender à absolutização ou do poder ou de um certo ideário, a evangelização tem a missão de penetrar nessas áreas, criticando-as, iluminando-as, esclarecendo-as; denunciando-as.

⁴⁷ Compreende por religiosidade popular a forma peculiar com que o povo manifesta e expressa o seu conjunto de crenças com relação a Deus.

⁴⁸ A política é concebida de acordo com a concepção aristotélica, de ser constitutiva do homem e ter o aspecto englobante de visar ao bem comum.

⁴⁹ A ideologia é definida como "toda concepção que ofereça uma visão dos diversos aspectos da vida, desde o ponto de vista de um determinado grupo da sociedade" e que tem por fim a legitimação de valores deste grupo. Ela é, assim, parcial, tem tendência à absolutização, por se carnificar em "fenômenos vitais", levando a ações concretas.

Neste sentido, o evangelho não pode ser lido a partir de perspectivas partidárias ou ideologizantes, mas dentro de sua perspectiva original, não vinculado a determinados particularismos ou reducionismos. "O Evangelho não é uma ideologia, mas uma fonte de crítica para ela". Sendo assim, evangelização e evangelizado devem denunciar o poder monolítico, manifestados sob a forma do liberalismo econômico, do materialismo econômico e da ideologia da segurança nacional: todos elitistas, verticalistas e absolutizadores do poder e da riqueza.

O texto termina alertando sobre os riscos e a impossibilidade de se fazer da Igreja instrumento veiculador e cooperador de determinada concepção de mundo e de poder: ela cairia "no esvaziamento, perderia sua legítima independência e originalidade".

1.3 Terceira parte

A terceira parte da CCP recebe o nome de **A Evangelização da Igreja da América Latina** e tem como linha argumentativa central a idéia de que a igreja evangelizadora tem como missão "pregar a conversão, libertar o homem e impulsioná-lo rumo ao mistério da comunhão". Ela é composta de quatro capítulos.

O primeiro deles, **Centros de Comunhão e Participação**, divide-se em duas partes e trata dos "níveis e circunstâncias que constituem centros ou lugares preferenciais de evangelização".

A primeira parte, que tem como título **Família**, começa fazendo uma reflexão sobre a situação da família latino-americana. Diz que o homem latino-americano tem "profundo senso de família", de que nela "se vive a fé" e de que "ela tem conseguido ser uma igreja doméstica", mas que tem sido atingida duramente pelo absenteísmo, a incompletude, o antinatalismo, o desemprego e a influência dos MCS. Em seguida, diz que a família deve ser, por sua natureza, uma "íntima comunidade de amor", uma "aliança de pessoas, cujo modelo é o amor", uma "entrega à pessoa amada", um exercício de paternidade responsável e "a vivência das quatro faces do amor: paternidade, filiação, irmandade e nupcialidade". A família, enfim, como "célula social", tem missão evangelizadora e catequiza, "comprometendo-se com as transformações do mundo". O texto recomenda que, para que a família seja elevada a sua real condição de pequena igreja, seja criada em todo lugar a pastoral familiar, dando uma idéia básica de como tal pastoral deve ser articulada.

A segunda parte, **CEB, Paróquia, Igreja Particular**, assim como a primeira, começa fazendo um exame da situação desses centros de comunhão, avaliando-os. Diz que a Igreja em geral, dentre outros, mostra o aspecto positivo de se ter "desligado do poder para atender à sua missão" e o negativo de "não ter havido a devida abertura do clero para com a ação dos leigos, superando o individualismo pastoral e a auto-suficiência"; que as CEBs, dentre outros, mostram o aspecto positivo de "criar um inter-relacionamento pessoal maior, revisar a vida e refletir sobre a realidade à luz do Evangelho" e o negativo "de não ter recebido a devida atenção à formação dos participantes, gerando radicais, sem autêntico senso eclesial"; que a paróquia, dentre outros, tem o aspecto positivo de ter mudado a mentalidade com relação à participação do leigo e o negativo de agir rotineiramente e com autoritarismo; que a igreja particular, dentre outros, tem o aspecto positivo de adaptar seu território e criar comissões diocesanas para dinamização pastoral. Diz, ainda, que, a nível nacional, sente-se na igreja maior colegialidade e, a nível universal, maior intercâmbio.

A atenção maior, porém, está voltada para as CEBs. Definindo-as⁵⁰, o texto deixa claro qual é o seu papel: o questionamento dos problemas, a opção pelos mais pobres, a tarefa eclesial e o compromisso com o mundo, ser centro de promoção humana, ser animadora das comunidades, e outros.

⁵⁰ O documento define assim Comunidade Eclesial de Base: "A CEB, enquanto comunidade, integra famílias, adultos e jovens, numa íntima relação interpessoal na fé; enquanto eclesial, é comunidade de fé, esperança e caridade (...), realiza a Palavra de Deus na Vida (...), é comunhão visível com os legítimos pastores; enquanto de base, é construída por poucos membros, em forma permanente e à guisa de célula da grande comunidade".

A parte termina, apresentando as diretrizes básicas de ação da Igreja Particular (garantir a fidelidade, realizar a comunhão, objetivar a libertação integral) e da Paróquia (superar a visão meramente administrativa, objetivar a participação leiga, e outros).

O segundo capítulo, **Agentes de Comunhão e Participação**, se divide em quatro partes e tem o objetivo final de refletir sobre o papel de cada segmento eclesial na Evangelização.

A primeira parte, **Ministério Hierárquico**, refere-se àqueles que receberam formação especial para pertencerem à hierarquia eclesial: bispos, presbíteros e diáconos, dizendo que eles são "os principais responsáveis pela edificação da Igreja" e que devem estar "a serviço da unidade e da comunidade".

Observando a realidade desse segmento, o texto afirma que, enquanto fatos positivos, pode-se perceber "maior consciência do evangelizador (...), a vivência da simplicidade e da pobreza (...), a profunda comunhão eclesial (...), a opção preferencial pelos pobres", dentre outros, e, enquanto fatos negativos, "a falta de unidade nos critérios (...), a escassez de ministros (...), a falta de atualização pastoral (...), o recurso a trabalhos remunerados". Termina, fornecendo um conjunto de orientações para o desempenho do ministério hierárquico: ele "deve estar a serviço da evangelização (...), ser pastor (...), envolver-se com todo o ser com os fiéis (...), primar pela unidade (...), estar atualizado (...), promover a defesa da dignidade humana (...), objetivar a libertação integral (...), trabalhar pela unidade (...), optar preferentemente pelos pobres (...), buscar a formação e a atualização".

A segunda parte, que trata da **Vida Consagrada**, começa demonstrando quais as tendências que se observam nesse segmento, dizendo que estas são as de "valorização da vida consagrada, vivência da experiência de Deus e de comunidade fraterna, opção preferencial pelos pobres, abertura pastoral e desejo consciente de participação". Relaciona, em seguida, os critérios que devem iluminar a atividade desse segmento: a vivência de acordo com a Igreja Particular; o seguimento radical de Cristo, acompanhando e sofrendo com o povo; a construção da comunhão entre os homens; a encarnação da palavra; a opção pelos pobres e a denúncia evangélica. Termina, apontando aquelas que devem ser as opções de quem faz parte desse segmento: consagração mais profunda, fomento à fraternidade e à união, promoção da unidade, compromisso com os pobres e Evangelização.

A terceira parte, **Leigos**, apresenta inicialmente um quadro geral da situação do laicato na AL. São, com relação ao leigo, pontos positivos "a conquista da serenidade, a maturidade, o realismo e o desejo de participação" e negativos "a incoerência entre fé e vida, a desconfiança mútua e as rupturas dentro do laicato".

A partir da reflexão doutrinal que faz, o texto afirma que o leigo "é membro da Igreja e pertence a Cristo", "participa da função sacerdotal", "está no limite entre a Igreja e o Mundo", "dá testemunho de vida", "vê a política de forma séria", "visa o bem-comum", "objetiva uma sólida formação", "contribui para a doutrina social", "tem identidade cristã e espírito crítico", dentre outras características.

Os critérios para o laicato são os de "vitalidade missionária, abertura para a coordenação, a formação e a comunhão".

Sua avaliação é feita em termos de sua presença ativa e qualidade desta presença. A partir destes dois parâmetros, o texto observa a realidade do laicato na AL e diz que, embora este venha num crescendo positivo, qualitativa e quantitativamente, mostra-se insuficiente numericamente e tem, muitas vezes, distorcido a sua função, não assumindo seu papel de vincular a fé à vida. Apela para que o leigo busque o compromisso, a Evangelização, a presença social e que o clero o valorize.

O texto termina com uma reflexão sobre a mulher, fazendo uma apresentação da realidade que esta vive (marginalizada por uma sociedade consumista e hedonista, tendo que desempenhar jornada dupla, sem leis que a protejam, entre outros problemas) e dizendo que ela é "imagem de Deus" e que, portanto, deve ter espaço, contribuir com a Evangelização, ser respeitada, ser promovida, enfim, poder participar.

A quarta parte, **Pastoral Vocacional**, começa por um exame da situação na AL. Diz que hoje se tem mais consciência da questão, que vocação é compreendida de forma mais ampla, que as CEBs têm desempenhado um bom papel frente ao desenvolvimento das mesmas, mas que as vocações têm sofrido a falta de acompanhamento, a influência do consumismo, do secularismo e do erotismo, e outros.

Fazendo uma reflexão sobre o que é a vocação e qual a sua tipologia (humana, cristã e cristã-específica), o documento afirma a necessidade da criação de pastorais vocacionais, que devem centrar-se "no chamamento vocacional inicial, no seu amadurecimento e na sua perseverança" e que devem levar a todos a perceber a sua vocação.

Faz, em seguida, uma reflexão sobre os seminários (formar para o compromisso social, ter um pé no contexto sócio-histórico, propiciar uma escolha sólida, livre e madura) e termina dizendo que a Igreja deve priorizar a pastoral vocacional; promover o amadurecimento das vocações; promover as vocações religiosas específicas; despertar, promover e orientar todos os tipos de vocações.

O terceiro capítulo, **Meios para a Comunicação e Participação**, trata, fundamentalmente, dos meios que estão à disposição da Igreja para que ela evangelize.

A primeira parte, **Liturgia, Oração Particular, Piedade Popular**, faz inicialmente um exame da situação com relação a estes meios na AL, diz como deveriam ser e apresenta algumas orientações.

Com relação a como está, diz que a liturgia tem se renovado, propiciando maior compreensão e participação, mas que está faltando adaptá-la às diversas culturas e que ela não tem repercutido no compromisso social de cada um; que a AL tem uma rica herança de oração particular, que, às vezes, é o único culto existente, mas que os MCS a têm inibido e que ela tem ocorrido de forma ritualística e sem reflexo no comprometimento social; que a piedade popular manifesta o senso do sagrado e o desprendimento, mas que não tem levado ao compromisso e que tem propiciado o cultismo, a visão utilitária e o sincretismo.

Com relação aos critérios orientadores, diz que tanto liturgia, quanto oração particular e piedade popular devem objetivar a superação do ritualismo, ser fonte de comunhão eclesial e motivo de reconciliação, levar à transformação, vincular fé e vida, ser fonte de Evangelização e levar à participação ativa, dentre outros.

A segunda parte, **Testemunho**, trata da questão de o cristão viver em sua vida, ou seja, encarnar na sua prática diária o modelo deixado por Cristo.

Diz o texto que muitos têm vivido e testemunhado concretamente a sua religião cristã, o que é positivo, mas que outros, por egoísmo, individualismo e apego a riquezas, não o têm conseguido. Em seguida, apresenta um conjunto de critérios com relação a este meio de comunicação: "as ações devem dar testemunho; a vida deve comprovar a palavra; é condição essencial que se viva no social a evangelização; deve haver a opção de atuação pelos mais pobres".

Na terceira parte, **Catequese**, como nos demais casos, o texto começa pelo exame da situação atual (percebe aspectos positivos - integração entre vida e fé, o ponto de partida é Cristo, há o amor pelas Sagradas Escrituras, tem dimensão comunitária, e outros - e negativos - não atinge a todos, dissocia fé e vida, cai no formalismo ou puro vivencial, não leva à oração e à liturgia). Após, estabelece os critérios que devem orientar o trabalho de catequizar: a busca da construção da comunidade; a fidelidade à palavra, à Igreja e ao homem; crescimento na vida religiosa; ligação entre a vida e a fé. Termina apresentando um conjunto de orientações sobre o que fazer e como agir neste campo.

A quarta parte, **Educação**, começa com a reflexão de que evangelizar é também educar, embora uma coisa não substitua a outra; a educação integra a Evangelização.

Fazendo uma apresentação de como a educação se encontra atualmente (não atende a todos, "a aplicação de recursos obedece a critérios políticos", é elitista, sofre influências ideológicas, é instrumento para certos fins não cristãos), diz que a sua grande tarefa é ser humanizadora, personalizadora e libertadora e desenvolver o homem, conduzindo-o à humanização e a ser humanizador, obtendo, com isso, "a verdadeira libertação cristã". Deve,

ainda, "integrar-se no contexto social", criticando-o; tornar o homem "sujeito do processo educativo", educando-o para o serviço, e anunciar a Cristo.

Após dar algumas sugestões para com relação à educação ("fomentar a responsabilidade dos pais", "incentivar o diálogo entre a ciência e a fé", "dar prioridade aos pobres", "levar à consciência e organização", "promover a educação popular", "elaborar um projeto de educação cristã", etc.), discute a questão das universidades. Falando de seus problemas (a falta de vagas, a falta de vínculo entre a ciência e a fé, a infiltração de ideologias atéias), afirma que elas são pontos-chave da Evangelização e que as mesmas devem objetivar a honestidade, o compromisso, a solução de problemas sociais, enfim, a busca de uma nova sociedade.

Na quinta parte, **Comunicação Social**, a idéia central é o aproveitamento que a Igreja deve fazer dos meios de comunicação para a Evangelização e a crítica que deve fazer com relação à atividade perniciososa, às vezes, dos mesmos.

Diz que se, por um lado, esses meios têm aspectos positivos - o lazer, a formação cultural, e outros -, têm negativos, como a manipulação ideológica, a condução ao consumo, a transculturação, a alienação, via esporte e publicidade, e a fetichização da realidade.

Afirma que na AL a Igreja ainda não percebeu o todo da questão dos MCS, não os tem aproveitado suficientemente e não tem educado para a postura crítica frente aos mesmos; eles, por sua vez, não têm dado espaço para o trabalho religioso e o governo, por outro lado, pouco tem feito na busca de um controle ético sobre eles.

As Igrejas devem ter uma pastoral de comunicação, objetivando a busca da ética naquele meio profissional.

No fim, o texto apresenta um conjunto de orientações à Igreja para o uso daqueles instrumentos e para a formação crítica frente a eles.

O capítulo IV, **O Diálogo para a Comunhão e Participação**, tem como linha central de pensamento a questão do ecumenismo e da interação da Igreja Católica com outras religiões, seitas e não-crentes. A tese é de que a Igreja deve abrir-se para o diálogo com estas outras manifestações.

Fazendo um exame da situação da AL, a CCP afirma que, nela, há uma forte miscelânea de religiões; que entre elas, às vezes, há repulsa; que, em algumas delas, as idéias são deformadas; que muitos latino-americanos acham que religião é para a vida privada, outros a julgam alienante e outros, simplesmente, não se interessam por ela. Como aspecto positivo, resta o interesse que começa a haver pelo ecumenismo.

O documento orienta para que, neste terreno, haja profundo intercâmbio, diálogo honesto e respeito ao interlocutor, rumo à restauração vagarosa da unidade.

Sobre este ponto, as recomendações que ficam são as de que haja uma constante autocrítica por parte de cada religião, a colaboração de todas para a construção de uma nova sociedade, o estudo das seitas e de outras correntes para-religiosas para o diálogo franco. Enfim, a proposta é de um ecumenismo leal e respeitador, que tenha por objetivo a reunificação da Igreja.

1.4 Quarta parte

A quarta parte do CCP, **Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina**, destina-se a, a partir dos "sinais dos tempos", perceber quais são os anseios e os desejos do ser humano. Face à realidade dissecada nas três primeiras partes, esse texto vai tratar daquelas que se sentem ser as linhas centrais de atenção por parte da Igreja, vista a tarefa essencial de evangelizadora e humanizadora da realidade.

A primeira parte, **Ação Preferencial pelos Pobres**, reafirma a opção para com os pobres, efetuada pela conferência de Medellín, e faz um exame da situação dos mesmos, desde então. Diz que certos setores da Igreja "tornaram mais profundo e realista seu compromisso com eles" e que esses passaram a viver mais integralmente sua fé, reivindicando mais seus direitos, através de organização. Em contrapartida, porém, a Igreja sofreu perseguições, foi acusada de "um perigoso desvio marxista" e nem todos se comprometeram com os pobres.

Afirma que Cristo, ao ser solidário com os pobres e assumir a sua situação, mostrou o caminho da Igreja. Assim, a opção para com eles vem do exemplo do Mestre e é "a medida privilegiada, embora não exclusiva do seguimento de Cristo".

Definindo pobreza como "não somente expressão e marginalização de que alguém precisa se libertar, mas um modelo de vida, onde os bens deste mundo, sem absolutização, são usados como meio de chegar ao Reino", o documento apresenta aquelas que deverão ser as linhas pastorais da Igreja (a Evangelização para levar à libertação e à comunhão para com todos, a construção de uma sociedade justa, a alteração das mentalidades, e outras), os meios para realizá-las (começar pela conversão interna, revendo a sua própria forma de vida) e um conjunto de linhas básicas para garantir que a ação aconteça (a denúncia dos mecanismos geradores de opressão, o apoio às aspirações dos pobres, a defesa do direito de organização, e outros).

A segunda parte, **Opção Preferencial pelos Jovens**, define juventude, não como um certo período da vida, mas como "um espírito de vida, renovador das culturas"; é graças a ela que a sociedade muda, é dinâmica, evolui.

A partir desta concepção, o documento aponta um conjunto de procedimentos próprios da Igreja para com o jovem (o diálogo, a aceitação, a coerência, a ausência da hipocrisia), mostra os problemas por que ele tem passado (o alcoolismo, a droga, o sexo) e fala das suas formas de concepção para com relação à Igreja (o desinteresse, a instrumentalização, o espaço de voz, a alienação). Afirmando que a juventude não pode ser tomada em abstrato, mas cada grupo na sua situação real, diz que o dever da Igreja é aceitar ao jovem assim como é, buscando dar-lhe formação.

Termina por recomendar que as pequenas igrejas criem pastorais da juventude, que fariam o trabalho de desenvolver o jovem e acompanhá-lo integralmente, por pedir aos mesmos que nelas se integrem e por fornecer um conjunto de orientações para a atividade a ser desenvolvida por essa pastoral.

Na parte III, **Ação da Igreja junto aos Construtores da Sociedade Pluralista na América Latina**, o documento vai afirmar a necessidade de que a Igreja contribua para a promoção da conversão dentre os construtores do pluralismo na AL, entendendo por construtores do pluralismo todos aqueles segmentos com interesses e particularidades econômicas e sócio-culturais distintas.

Esse capítulo diz que a Igreja deve respeitar a autonomia de cada um desses setores, deve ouvi-los, mas, fazendo presente sua tarefa de anúncio e denúncia evangélicos, deve buscar levá-los, através da sua conscientização, a contribuir para que o ser humano seja valorizado, aceito e colocado em primeiro plano. O construtor da sociedade pluralista não poderá ser apenas um agente que contribui a partir de sua especificidade para a sociedade mais fraterna, mas um dos conscientizadores dessa necessidade.

Recomendando que se crie uma pastoral que ataque o problema, o texto, ao final, coloca um conjunto de orientações para a atuação dessa pastoral e nomina alguns agrupamentos a serem atingidos pelo trabalho da mesma: os políticos, os cientistas, os comunicadores, os juristas, os operários, dentre outros.

A parte IV, **Ação da Igreja em Favor da Pessoa na Sociedade Nacional e Internacional**, começa afirmando que o trabalho pela promoção, nacional e internacionalmente, é parte integrante da Evangelização e que tal promoção deve ser realizada dentro de uma atitude de serviço, e "não de um ponto de vista econômico, político ou meramente sociológico".

Após examinar a situação do homem, a nível nacional e internacional, denunciando alguns dos problemas observados, o texto diz que "cabe à Igreja a defesa dos direitos evangélicos"; que ela "tem que proclamar e exigir a realização dos direitos individuais (liberdade, participação, ...), sociais (educação, saúde, ...) e emergentes (acesso à informação, privacidade, ...) e conscientizar sobre os deveres correlatos. A nível internacional, o seu trabalho deve ser feito no sentido de levar ao direito de autodeterminação política, econômica, etc., de cada país e à superação de nacionalismos estreitos, dentre outros.

Esse item apresenta, ainda, um conjunto de serviços que a Igreja deve realizar no sentido de trazer o homem à dignidade.

1.5 Quinta parte.

A parte final do CCP, **Sob o Dinamismo do Espírito: Opções Pastorais**, reitera que a Igreja tem o papel de buscar a comunhão e a participação, servir o homem e transformar o mundo. A partir da apresentação de que esta é a tarefa central que cabe à Igreja, são apresentadas aquelas que devem ser "apenas as grandes linhas ou opções-chaves" da comunidade eclesial.

Dentre as opções que a Igreja deve fazer, dada a sua missão, estão as de ela ser "sacramento de comunhão e reconciliação (...), servidora", missionária, evangelizadora, libertadora e solidária. Serão fatos que provam a vivência de tais opções, o seu testemunho, a construção de uma sociedade fiel a Cristo, a sua denúncia, o seu compromisso com os fiéis, dentre outros.

Para que isso aconteça, a Igreja deverá objetivar o planejamento pastoral (dado pela metodologia do ver, julgar e agir) e a criação do "homem novo", homem de "sadia consciência social".

Sinais como a presença das CEBs, dos movimentos de apostolado, de maior consciência crítica, de atividade pastoral comunitária, de maior consciência da dignidade do homem demonstram que alguma coisa positiva começa a acontecer rumo à realização e alcance daquelas metas.