

A aplicação da Destinação Universal dos Bens exige a justa remuneração onde o fruto do trabalho deve reverter-se individual e socialmente em favor dos que trabalham e de seus familiares.

Transparece, na dimensão da Destinação Universal dos Bens, a necessidade da auto-administração onde os que trabalham sejam sujeitos ativos, participantes internamente no andamento da empresa e cooperativas rurais, tendo influência direta nas decisões que afetam a todos os seus participantes, como as questões relativas à produção, à relação entre os demais trabalhadores, de maneira que os encaminhamentos sejam feitos pelos que trabalham.

A Destinação Universal dos Bens evidencia um poder a serviço de todos, onde os que produzem as riquezas tenham garantidos o direito e o poder de administrá-las, fazendo acontecer o verdadeiro exercício da democracia, sob o signo da vontade da maioria de uma sociedade, em que os oprimidos possam ser sujeitos condutores de sua história, com a colaboração dos que sonham com uma sociedade justa e fraterna. O

objetivo é a adequada implementação da justiça social e do direito, no grande conjunto da sociedade. É necessário que haja consciência política e organização democrática, nos moldes da preocupação de que os bens sejam acessíveis a todos, por parte dos que são encarregados pelo bom andamento da sociedade, devendo existir um verdadeiro pluralismo político onde os partidos, com práticas e ideais socializantes, possam contribuir para que essa sociedade seja mais justa e mais fraterna. Não devem ser aceitos partidos e instituições com projeto de sociedade fundada na exploração e dominação dos trabalhadores, dos pobres, pois isso implicaria na negação do exercício do direito e da justiça social, contrariando o princípio da Destinação Universal dos Bens, o Reino de Deus.

Esse artigo é uma síntese da Tese de Láurea em Teologia Moral defendida pelo Pe. Dr. Manoel do Carmo da Silva Campos na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção no dia 4 de dezembro de 1996.

OPÇÕES HERMENÊUTICAS PARA UMA MISSIOLOGIA LATINO-AMERICANA

Pe. Dr. George Kaniyam Pady SAC

Qualquer teologia tem seu horizonte hermenêutico, mesmo que não seja sempre assumido explicitamente. Na teologia, como em qualquer outra ciência social ou humana, uma mudança no padrão de princípios hermenêuticos constitui a sua novidade e a sua diferença. A missiologia latino-americana é nova também por estar articulada num novo padrão ou horizonte hermenêutico.

1. O UTÓPICO

A missão evangelizadora da Igreja é anunciar, testemunhar e promover o Reino na história. Por sua própria natureza, a Igreja tem a tarefa de sempre estar a serviço do Reino. A esperança cristã está na realização do Reino de Deus¹. Nesse sentido, a salvação abarca também o histórico. Ela é integral (libertação de todo homem e do homem todo), não somente da alma. Está codificada no credo católico como “ressurreição da carne e a vida eterna”. A ressurrei-

ção e o Reino são algo específico, frente às outras propostas histórico-escatológicas, da pregação de Jesus.

O objeto da pregação de Jesus era o Reino de Deus. Este termo se encontra 122 vezes nos evangelhos, 90 das quais atribuídas a Jesus:² “Esgotou-se o prazo de espera. O romper da nova ordem, querida por Deus, está próximo. Mudem de pensar e de agir. Creiam nessa alvissareira notícia” (Mc 1,15; Mt 4,17)³. Nessa mensagem, Jesus assume o utópico presente em cada coração, ou seja, a superação definitiva deste mundo alienado.

A missiologia conserva a perspectiva da encarnação de Jesus, que é a perspectiva *pró-mundo*, em que o histórico já é escatológico, embora não plenamente. É para este mundo que Jesus veio. É neste mundo que se erguerá o Reino de Deus: “assim na terra, como no céu”, reza a oração “Pai Nosso” que Jesus ensinou; foi “um céu novo e uma nova terra” (Ap 21,1) que o autor do *Apocalipse* viu. A encarnação de

¹ Cf. Artigos de vários teólogos, in: *Spiritus*, ano 36, n. 140 (jun. de 1996), intitulado “O Reino de Deus e a missão”.

² L. BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 143.

³ Tradução livre de L. Boff: cf. *ibid.*, p.142s.

Jesus é o paradigma que norteia a missiologia. A missão de Jesus era direcionada a todo o universo. Nessa perspectiva, a missão da Igreja, como continuação da missão de Jesus, é orientada a todo o universo.

Há religiões baseadas na Escritura, como o Hinduísmo nos Veda e o Judaísmo na Torá e no Talmude. Há outras baseadas no ensinamento de um profeta-fundador⁴. Assim, cada religião tem uma base fundamental. Para o cristianismo, Jesus - sua pessoa, sua vida seus ensinamentos e sua prática - tem uma importância normativa. A vida, os ensinamentos e a prática evangelizadora de Jesus constituem para a Igreja o exemplo e paradigma para se seguir e realizar. O que Jesus pregou foi, numa palavra, o Reino de Deus. A sua vida, os seus ensinamentos e a sua prática estavam articulados em função do Reino (Lc 4,16-21; Mc 1,15) e, portanto, devem ser vistos a partir e na ótica do Reino. John L. Mackenzie destaca alguns aspectos da prática evangelizadora de Jesus:

“O Cristianismo foi o único movimento de importância no mundo romano que teve sua origem e seu desenvolvimento nas classes pobres e humildes. Ele (Jesus) conquistou a sociedade não de cima, mas de baixo. O exemplo e ensinamento de Jesus foram tais que a Igreja dos

séculos primitivos pode considerar-se sem dificuldade como a Igreja dos pobres”⁵.

A missiologia latino-americana procura viabilizar o projeto de Jesus, o Reino: quer que o cristianismo seja um movimento transformador, nascendo e tomando forças no seio das “classes pobres e humildes” (os excluídos, os “Outros-Pobres”), a partir “não de cima, mas de baixo”. A missiologia latino-americana é um esforço, em nível de teoria e práxis, para transformar a Igreja em uma Igreja dos pobres e dos outros, baseado no “exemplo e ensinamento de Jesus”.

2. O COMUNITÁRIO

Sendo o objetivo final o Reinado de Deus, Reinado de justiça, paz e fraternidade, a missiologia libertadora concebe, na atuação missionária da Igreja, a primazia do comunitário sobre o pessoal ou ao menos um equilíbrio entre ambos. A salvação não é mais entendida como uma aquisição individual no plano pós-morte e no mundo do além. Ela é histórico-transcendental e perpassa todo o horizonte do universo. É algo a ser realizado no plano comunitário, pois sua base está no enunciado jesuino “amor ao próximo”. Os conceitos integrais antropológicos em-

pregados na missiologia libertadora latino-americana descartam uma interpretação individualista ou parcial da salvação. Não é mais uma “alma” que atinge a salvação. A visão é a de uma fraternidade universal do Reino de Deus, a partir da prática do amor sem limites. O amor cristão se estende até os inimigos e não se pode excluir ninguém do “banquete eterno”, nem mesmo o “filho pródigo”⁶.

O trabalho missionário visa a abertura do horizonte de cada povo para um horizonte de libertação universal. No caso específico dos Outros-Pobres da América Latina, é preciso, em nome da sua própria sobrevivência, criar laços e alianças de uma solidariedade ampla, pois “no mar do capitalismo e da civilização mundial, não existem ilhas isoladas de uma salvação ou felicidade local”⁷. A atuação missionária junto aos diversos povos oprimidos e/ou marginalizados não é tão somente uma

atividade evangelizadora específica, “mas também uma pastoral global, empenhada na inauguração de estruturas de gratuidade e fraternidade universais”⁸. O trabalho missionário, portanto, visa uma ampla aliança⁹.

3. A PRÁTICA

A missão evangelizadora da Igreja é anunciar a vinda do Reino. Não há melhor testemunho do Evangelho do que a vivência da fé e a prática fiel do Evangelho. Um gesto de amor “fala” muito mais alto do que um discurso sobre o amor, pois o que toca o coração do ser humano e o transforma é a prática. A ação pela justiça, portanto, é uma parte integrante ou constitutiva da missão evangelizadora da Igreja¹⁰.

O que interessa à missiologia latino-americana não é o discurso teológico em si, mas os projetos históricos dos povos, codificados em suas culturas, e sua libertação integral. A práxis libertadora é a base, o ponto

⁶ Na prática de Jesus, os “destinatários da missão são de modo privilegiado a ovelha perdida, os publicanos, os samaritanos, os pobres da Galiléia, as prostitutas, sem excluir os outros, porém com uma insistência muito marcada pelos evangelistas”. José Comblin, *Teologia da missão*, p. 11s.

⁷ PAULO SUESS, Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena, in: CARLOS R. BRANDÃO et alii, *Inculturação e Libertação*, p. 175.

⁸ *Ibid.*, p. 175

⁹ Sobre as alianças: PAULO SUESS, *Cálice e Cuia*, p. 227. Cf. tb. cap. VI, n.3 deste trabalho.

¹⁰ Cf. L. BOFF e C. BOFF, *Teologia da Libertação no debate atual*, p. 20; Sínodo de 1971, *Justiça no mundo*, n. 6: AAS, v. 63, p. 924; J. C. SCANNONE, *Teologia da Libertação: evangélica ou ideológica?* in: *Concilium*, 93/3 (1974), p.414.

⁴ Budismo em Buda, Islamismo em Moamé e Cristianismo em Jesus Cristo.

⁵ JOHN L. MACKENZIE, *Dicionário Bíblico*, p.732.

de partida, e o fim, o ponto de chegada do discurso teológico. Inculcação e libertação são processos históricos; e não há processo histórico sem prática. A Igreja existe para anunciar o Reino, a libertação integral de todo homem e do homem todo. Frente à realidade latino-americana de pobreza, exploração e marginalização, evangelizar significa responder aos anseios desse povo, viabilizando a plena libertação, construindo uma verdadeira fraternidade e solidariedade. No contexto missionário específico da América Latina, a função profética da Igreja consiste em julgar a realidade sócio-histórica, anunciar o Reino e denunciar o que se opõe a ele¹¹.

O processo metodológico da missiologia latino-americana é o de ver, julgar e agir, num processo contínuo. A teologia tradicional é um produto dos "experts", elaborada longe do chão concreto da vida histórica dos povos. É marcada por muito discurso e um mínimo de ação. O objetivo, muitas vezes, é produzir livros, idéias e modos de argumentação. Para a missiologia latino-americana, a fonte principal e o lugar teológico é a realidade humana cheia de conflitos, lutas, angústias, dores, explorações e marginalizações. Seu interlocutor principal é o "não-homem", o explorado e o marginaliza-

do, o excluído, o "Outro-Pobre". Seu objetivo principal é a libertação desses povos em vista da realização do Reino.

4. PROJETOS DE VIDA DOS POVOS

O projeto de vida, codificado em sua cultura, é muito importante para um povo. A evangelização, portanto, que visa a vida do povo em primeiro lugar, preserva e cultiva os projetos próprios dos povos. O missionário não tem o direito de impor seu próprio projeto de vida, mesmo que em si seja excelente, para o povo destinatário da evangelização. Um projeto estranho sempre deixa os povos traumatizados.

Há uma tensão entre o projeto de **transformação** contido nos escritos dos primeiros teólogos da libertação que abordaram a questão da pobreza e o de **conservação**, saliente nos escritos dos teólogos que discutem a questão cultural. Em nível sócio-político-econômico, os teólogos chamam a atenção para a necessidade da transformação da realidade dos pobres, realidade de injustiça, exploração e opressão. Em nível cultural, ao contrário, os teólogos têm insistido em conservar e assumir as culturas dos povos. Ambos os projetos - de transformação

e de conservação - embora defendidos em âmbitos diferentes, são válidos e missionários para promover a vida dos povos deste continente em vista da instauração do Reino em seu meio.

A evangelização na América Latina procura garantir a identidade dos povos. Garantindo a identidade dos povos, a Igreja garante a sua própria identidade. O que aconteceu na história é o contrário do que se desejaria da Igreja de hoje. A Igreja estava na América Latina, mas não era da América Latina; em outras palavras, a Igreja não tinha uma identidade latino-americana. Os povos indígenas e afro-americanos não conseguiam acolher o catolicismo, por ser a religião de seus inimigos, daqueles que exploravam a terra-mãe e as mulheres-mães.

A evangelização inculturada é um processo de ruptura e continuidade: ruptura com as estruturas de pecado e de morte que atravessam todas as sociedades humanas, continuidade com os projetos de vida dos povos¹². Das três alternativas possíveis entre continuidade, ruptura e uma relação dialética entre ruptura e continuidade, as primeiras comunidades

cristãs evangelizaram segundo as duas últimas possibilidades: ou "ruptura em continuidade", embora o ponto de partida e de chegada nas relações do cristianismo com o judaísmo e com o paganismo fossem bastante diferentes¹³.

Assim como Jesus, num primeiro momento, inculturou-se através da aprendizagem da cultura judia, a Igreja e o missionário têm o dever de se inserir na cultura dos destinados da evangelização, mesmo porque a Igreja e os missionários não existem num vácuo cultural; ao contrário, trazem consigo a sua própria cultura. Nem todo esforço da adaptação, na parte da Igreja missionária, é condenável, por ser tentativa preliminar da inculturação. "A inculturação é um processo de aproximação ao universo cultural do outro que envolve o mensageiro e a mensagem"¹⁴. Um processo envolve, necessariamente, momentos, degraus, passos limitados. No processo de inculturação, a Igreja e o evangelizador se submetem a um processo de mudança cultural a longo prazo. Isso exige "aprendizados amplos e mudanças profundas na maneira de pensar e agir (raciocínio e lógica cultural!), na construção e

¹¹ Cf. J. COMBLIN. A missão profética da Igreja nos tempos atuais, in: *REB*, 34/136 (1974), p.779-805.

¹² Cf. PAULO SUESS, No Evangelho que se fez carne, o Evangelho se faz cultura, in: *REB* 54/213 (1994), p.45s.

¹³ Cf. PAULO SUESS, O paradigma da inculturação, in: *Revista de Cultura Teológica*, ano II - n.7 (Abr/Jun/1994), p. 83s. José COMBLIN, Atos dos Apóstolos, vol.2, p. 74s.

¹⁴ Cf. PAULO SUESS, Inculturação; metas, in: *REB*, 49/193 (março de 1989), p.117s.

percepção do sentido”¹⁵. No caso do missionário, tal processo perderá sua vida inteira.

Jesus não se colocou na perspectiva de uma ruptura cultural e religiosa com o seu povo¹⁶. O problema principal que Ele colocou foi o da incoerência da classe dominante no interior de Israel. Frente aos Outros de sua época, Jesus não mostrou atitudes proselitistas, mas revelou, no seu relacionamento com eles, uma grande compaixão humana. Não cobrou deles a circuncisão. Na perspectiva da continuidade, cobrou antes a fé e a conversão, isto é, a coerência segundo seu próprio “sistema referencial”.

5. DIÁLOGO E ANÚNCIO

O anúncio de Jesus Cristo aparece, às vezes, como um grande obstáculo nas discussões intra-eclésiásticas frente a outras culturas, religiões e povos¹⁷. Mas, historicamente, Jesus de Nazaré e os diferentes povos não se estranharam. Ele não causou problema ao povo simples. Jesus se identificou com os pobres, com os

famintos e com os injustiçados, e acolheu os Outros / Excluídos. Tal atitude da parte de Jesus fez com que os Outros-Pobres da sua época entendessem que Ele veio para ajudá-los a solucionar seus problemas e para ensinar a Israel e Samaria, a judeus e pagãos um caminho de felicidade e bem-aventuranças. É certo que as Igrejas, de fato, não podem abrir mão do anúncio explícito de Jesus Cristo. Ele é, pois, de uma relevância salvífica universal¹⁸.

Esse anúncio explícito, porém, há de levar em conta que a própria inculturação já faz parte do querigma cristológico: Jesus se encarnou por causa da nossa salvação. A fé no mistério da Encarnação obriga a Igreja assumir as condições histórico-culturais dos povos evangelizados:

“Jesus Cristo encarnado não representa um problema para o querigma, mas um caminho indicativo. Seu anúncio explícito, onde desejado pelo respectivo povo, há de ser feito dentro de uma perspectiva de “assunção” sócio-cultural e de continuidade histórica do projeto de vida dos pobres”¹⁹.

A Igreja deve reconhecer as condições histórico-culturais de sua chave de leitura greco-romana do mistério de Deus encarnado no meio da humanidade. Jesus Cristo encarnado não representa um problema para o querigma, mas um caminho indicativo. A imposição das condições histórico-culturais de um povo aos demais como normativas é o maior obstáculo para o anúncio explícito de Jesus Cristo²⁰.

O Concílio Vaticano II foi enfático ao exortar a Igreja missionária a seguir o caminho do diálogo²¹. O

paradigma da inculturação e do diálogo não se opõe ao anúncio explícito do Evangelho. Mas implica no resgate da “terra”,²² isto é, da história, da crença, da fé, da cultura e da soberania dos povos. O anúncio da salvação em Jesus deve constituir-se em sinais evidentes da “ressurreição” dos povos, das culturas, das crenças. Somente a partir de sua memória e de seus códigos culturais, cada povo compreenderá a ação divina na prática evangelizadora da Igreja, como um cumprimento do juramento de Deus.

¹⁵ Ibid., p.118.

¹⁶ Sobre o que segue: cf. PAULO SUESS, No Evangelho que se fez carne, o Evangelho se faz cultura, in: *REB*, 54/213 (1994) p.44.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ “Deus nosso Salvador quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,4).

¹⁹ PAULO SUESS, No Evangelho que se fez carne, o Evangelho se faz cultura, in: *REB* 54/213 (1994) p. 45.

²⁰ Cf. Ibid., p. 44. “Nem a história paradigmática de Israel, nem a cultura histórica de Jesus substituem os projetos e as culturas de *Outros*. Deus permitiu que em cada cultura emergissem partes de sua verdade. O cristianismo precisa descobrir sua capacidade de enxertar-se na árvore da vida de cada povo e de construir a sua unidade a partir da identidade dos diferentes povos e grupos sociais.” PAULO SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 17.

²¹ “Desde a antigüidade até a época atual, encontra-se entre os diversos povos certa percepção daquela força misteriosa que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana, chegando mesmo, às vezes, ao conhecimento duma Suprema Divindade ou até do Pai. Esta noção e conhecimento penetram-lhes a vida dum profundo sentido religioso... A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões... Exorta, por isso, seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram” (NA 2). “O desejo de tal diálogo, que é guiado somente pelo amor à verdade, observada a devida prudência, de nossa parte não exclui ninguém, nem os que, honrando os bens admiráveis do engenho humano, contudo não admitem ainda o seu Autor, nem aqueles que se opõem à Igreja e a perseguem de várias maneiras. Sendo Deus Pai o princípio e o fim de todas as coisas, somos todos chamados a ser irmãos. E por isso, destinados à única e mesma vocação, humana e divina, sem violência e sem dolo, podemos e devemos cooperar para a construção do mundo na paz verdadeira” (GS 92).

²² Cf. Dt 16, 20.

Na tradição bíblica, a escolha do povo de Israel não significou a negligência, da parte de Deus, dos outros povos: "O Deus Eterno diz: Povo de Israel, eu amo o povo da Etiópia tanto quanto amo vocês. Assim como eu trouxe vocês do Egito, eu também trouxe os filisteus da ilha de Creta e os arameus da terra de Quir"²³. Deus se revelou e falou a Israel em sua cultura, mas falou e se revelou, também, nos projetos históricos dos outros povos. Clemente de Alexandria (cf. *Stromateis*, I.V. 28; PG 719 A), ao equiparar a cultura dos gregos com a lei dos hebreus, confirmou uma das premissas da evangelização inculturada: o caráter salvífico das culturas²⁴. A tradição bíblica testemunha que Deus converte as nações agindo no seio do seu povo²⁵.

6. O CONTEXTO

Tudo o que é verdadeiramente singular e particular tem um valor universal²⁶. Assim como não há ser hu-

mano (concreto e vivo) universal, não há também Igreja, cultura e missão universais. O micro, o singular e o particular (local) é a matéria-prima do universal. Assim, a missiologia latino-americana, enquanto for relevante para a realidade da América Latina e para as suas carências missionárias,²⁷ contribui também para a Igreja universal e para a teologia em geral. As duas novas fontes da teologia - a realidade e a práxis - introduzidas como tais na metodologia da teologia latino-americana valem como fontes também para qualquer teologia em qualquer lugar do mundo. A teologia cristã, qualquer que seja o seu lugar de origem, tem que ser contextual, isto é, a realidade histórica imediata deve ser uma fonte e um ponto de referência, devendo ser orientada à práxis cristã em vista da realização do Reino de Deus em nosso meio.

Uma certa tendência na Teologia da Libertação, influenciada pela esquerda clássica, pensava que con-

quistando o poder em nível **macro-estrutural**, podia transformar tudo em nível **micro-estrutural**. Mas a transformação começa no micro, pois a transformação em nível macro, no plano histórico-humano, é uma conquista e uma construção a partir das transformações em nível micro-estrutural. "A solução única e globalizadora não existe. Não existe a programação infalível. Existe uma grande diversidade de ações necessárias, sem que a conexão entre elas se possa racionalizar"²⁸. Os maiores transformadores sempre agiram no nível micro; sejam os grandes profetas - transformadores do passado - como Buda, Jesus e Maomé, ou os do século XX como Mahatma Gandhi e Nelson Mandela.

Não há também, ao contrário do que a antropologia clássica, sob a influência do iluminismo afirmava, um "Homem" universal com "H" maiúsculo. Há, sim, povos diferentes com culturas diferenciadas. Se cada indivíduo, por sua própria memória e identidade, é diferente dos outros,

os grupos humanos também, por sua memória e identidade cultural, se diferenciam entre si²⁹.

A realidade pluricultural da América Latina exige que as respostas, propostas e projetos missionários da Igreja sejam particulares e não universais. No tempo pós-colonial, pós-cristandade, com a conquista da autonomia por parte de vários setores da realidade humana e com a derrota definitiva do paradigma da integração, têm surgido dois paradigmas de aproximação às culturas autóctones dentro do âmbito missiológico: a inculturação a meio caminho (adaptação, acomodação, assimilação) e a inculturação propriamente dita, ou no sentido pleno do termo³⁰. São resultantes do reconhecimento progressivo, desde o Papa Bento XV, no início do século XX, do valor intrínseco das culturas. Os dois paradigmas disputam, atualmente, maior acolhimento e reconhecimento no âmbito da teoria missiológica, como também maior espaço na prática evangelizadora da Igreja.

²³ Am 9.7. Cf. tb. Jn 3,1-10.

²⁴ Cf. PAULO SUESS, *Identidade e contextualidade; a disputa pelo paradigma da inculturação* (mimeografado) p. 15.

²⁵ Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations; La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, p.71s.

²⁶ Sobre o tópico "o universal versus o particular": cf. Trechos publicados da discussão entre Joseph Brodsky, Czeslaw Milosz, Toni Morrison, Kenzaburo Oe, Octávio Paz, Claude Simon, Wole Soyinka e Derek Walcott (todos ganhadores do Prêmio Nobel de literatura) sob os títulos "Ganhadores do Nobel debatam o final do século", "EUA vivem crise da democracia universal" e "O abandono da palavra pode custar caro", in: *O Estado de São Paulo*, 30 de jun. de 1996, p. D1, D2 e D3.

²⁷ Encontram-se destacadas neste trabalho as duas principais: a sócio-econômico-política e a cultural.

²⁸ JOSÉ COMBLIN: *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 372s.

²⁹ Resumindo: "temos que descer aos detalhes, além das etiquetas enganadoras, além dos tipos metafísicos, além das similaridades vazias, para apreender corretamente o caráter essencial não apenas das várias culturas, mas também dos vários tipos de indivíduos dentro de cada cultura, se é que desejamos encontrar a humanidade face a face. Nessa área, o caminho para o geral, para as simplicidades reveladoras da ciência, segue através de uma preocupação com o particular, o circunstancial, o concreto." CLIFFORD GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 65.

³⁰ Cf. cap. VIII, n. 1.3 e 1.4.

Todavia, até agora, o paradigma da adaptação tem conseguido maior êxito nos círculos eclesio-missionários.

6.1 *Inculturação a meio caminho*

A proposta de adaptação implica numa atitude de superioridade, dominação e colonização, pois desvaloriza e desautoriza, mesmo sem querer, as outras culturas na sua integridade. Enquanto alguns de seus elementos são considerados dignos de serem adaptados e adotados ou assimilados para a vida eclesial, que, ao contrário do que afirma o Concílio Vaticano II, para os adaptacionistas é a única religião válida, os outros elementos são considerados descartáveis. E a decisão sobre a validade ou não dos elementos é do próprio missionário o qual, todavia, não escapa das circunscrições de sua existência: é, em qualquer caso, um estranho na "casa" dos Outros. Uma afirmação no sentido de "nós temos (a verdade) e eles não têm" desemboca numa afirmação paralela, muitas vezes não expressa, de algo como "nós somos, eles não são!"

O paradigma da adaptação, forjado no tempo da "conversão" e "implantação", serve como um método suave para o projeto pró-Igreja. O projeto pró-Reino ao qual a Igreja deve servir (AG 1, *Redemptoris Missio*, 20) necessita de um novo paradigma que deve passar, necessariamente, pela defesa incondicio-

nal da identidade e alteridade dos povos, suas culturas, seus projetos de vida.

Reconhecer-se-ia que os adaptacionistas pensam dentro do horizonte do eclesiocentrismo. Eles têm a convicção de que o cristianismo substituiu, há muito tempo, todas as religiões da América Latina. Ora, o sincretismo existente contradiz essa convicção. Além disso, se for possível recuperar as culturas, pode-se ceder também à possibilidade de recuperação das religiões, pois a cultura, a partir do seu conceito integral, é uma realidade holista, uma lógica, um programa da vida (Geertz); um projeto da vida (P. Suess) integral que não deve ser despedaçado para se aproveitar dos fragmentos/estilhaços. Mas os adaptacionistas, a partir dos conceitos parciais da cultura (setor, valores), querem recuperar as culturas para melhor evangelizar esses povos. Querem o veículo, o meio (as culturas) para o conteúdo (o cristianismo), mas negligenciam o fato de que o veículo/meio (a cultura) já vem com seu próprio conteúdo. Ora, não há cultura autóctone que não seja religiosa, que não tenha uma religião própria.

A coisa mais lógica de quem reconhece o valor intrínseco das culturas, de quem defende a identidade e alteridade dos povos/grupos sociais e suas culturas em sua íntegra, seria defender também sua religião, cosmovisão, ideologia, interpretação

da realidade. Isso pressupõe a superação da atitude de superioridade e de etnocentrismo. Ora, para os adaptacionistas, a religião cristã, na sua codificação cultural greco-romana, é absoluta, enquanto as culturas e as religiões correspondentes dos Outros não são. É o entulho colonial do universalismo no sentido de a Igreja, na sua configuração greco-romana, ser a única representante válida do cristianismo para toda a terra. Era neste pressuposto que o paradigma da integração estava baseado. Em querer defender a universalidade do Evangelho, defendem, de fato, a uniformidade da expressão religiosa cristã com a aplicação de "um verniz superficial" (EN 20). Perguntar-se-ia, junto com Paulo Suess, "se foi possível com a premissa [da] (...) precariedade da dissimilitude codificar o mistério de Jesus de Nazaré em chave grega, porque não seria possível codificar esse mistério em chave náhua, mapuche, quéchua ou yanomami?"³¹

O projeto da inculturação a meio caminho (adaptação) pressupõe certa diferença entre religião e cultura. O projeto prevê o assumir da cultura do povo nativo e o descarte/rejeição da respectiva cultura religiosa. Essa distinção provém da Europa (e da "europa" presente em outros países) onde a religião é um entre vários

elementos (setores) da vida do povo, mas não se verifica no caso dos outros povos, seja na Ásia, na África ou na América Latina. Não dá para separar a cultura indiana do Hinduísmo, a cultura tibetana do Budismo tibetano, a cultura dos povos árabes do Islamismo, a cultura de qualquer tribo africana ou americana da respectiva religião. A religião, pois, é o esteio principal de qualquer cultura (no seu sentido integral).

A prática adaptacionista é uma neo-colonização, pois desmantela as culturas, negligencia e destrói as religiões anteriores que sobreviveram (num sincretismo de farsa e necessidade) à primeira colonização. Desconsiderando as religiões autóctones, o projeto da adaptação revela-se como um projeto (mais um!) pró-Igreja e contra a identidade integral dos povos. Lutar pela alteridade de nossos povos significa, em primeiro lugar, lutar pelo que é sagrado para eles: suas culturas. Apropriar-se dos elementos culturais, enquanto se destroem as religiões anteriores, não é evangélico, não é ético. Ao se despedaçar uma cultura, pois, está se destruindo, de fato, o projeto da vida de um povo. Desmantelando as culturas para apropriar-se dos seus estilhaços, destrói-se o próprio "segundo meio-ambiente" que propor-

³¹ PAULO SUESS, *Identidade e contextualidade: a disputa pelo paradigma da inculturação* (mimeografado), p. 19.

ciona e defende a vida de um grupo social, ampara e propicia a vida dos povos. Em seguimento de Jesus - que veio para garantir, em primeiro lugar, a vida - a Igreja e seu representante, o missionário, têm também, em primeiro lugar, o dever de servir à vida dos Outros.

Além disso, surge entre os adaptacionistas um Las Casas, que não era contra a conquista da América, mas queria que fosse mais pacífica, não violenta, suave. A proposta de Las Casas beneficiaria os indígenas (esses não seriam assassinados) mas, também, o rei da Espanha receberia muita riqueza através das terras conquistadas e tributos. Num paralelo, a adaptação beneficiaria os indígenas (cujas culturas seriam valorizadas) e também a Sé Apostólica, garantindo-lhe Igrejas locais sólidas e teologias autóctones. No caso de Las Casas, é difícil afirmar se havia outra alternativa para defender a vida dos indígenas, hoje, certamente, há possibilidades de procurar alternativas ao paradigma da adaptação; aliás, a própria Igreja oferece, há décadas, uma alternativa: o paradigma da inculturação e do diálogo com as outras religiões (cf. Vat. II, En). É por aí que a Igreja, na América Latina, tem que caminhar na sua peregrinação ao Reino de Deus.

Os adaptacionistas pressupõem que os indígenas, os afro-americanos e as classes populares mestiças queiram valorizar suas culturas atra-

vés do processo de sua adaptação ao catolicismo. De novo, eles não têm vez. São tratados como objeto. A dominação e a colonização continuam, agora, na roupagem benigna do projeto da adaptação. O projeto não é deles! Se não for a continuidade da dominação colonizadora camuflada, então é o paternalismo descarado. Os povos não são consultados, não são os protagonistas desse projeto, pois o sujeito é a própria Igreja representada pelo missionário. Um inculturacionismo, que quer valorizar a identidade e alteridade dos Outros precisa, em primeiro lugar, dar a voz (a palavra) para os Outros; ou significará apenas uma variante da integração etnocêntrica. Será que os Outros querem a adaptação do catolicismo que foi imposto sobre eles? Será que não vão querer voltar às suas crenças, códigos culturais, cultos e organização comunitária: uma volta para seus deuses e suas religiões? Quem deve ter a última palavra neste caso são os próprios Outros.

O termo "inculturação a meio caminho" (adaptação) é, semanticamente, poluído e etnocêntrico. A adaptação se dá sempre naquilo que é nosso: na "nossa" religião, embora esteja manifesta nos signos, símbolos e linguagem dos Outros. É uma integração do Outro, embora seja mais amenizada pela "assimilação" dos códigos e elementos culturais dos

Outros. A adaptação ("inculturação a meio caminho") não se opõe à integração; ela é uma variante³².

Não é justo que a Igreja roube a voz dos Outros, impedindo-os de serem sujeitos e protagonistas de seus projetos da vida. Em qualquer caso, a idéia fragmentária (e não o conceito integral) da cultura utilizada pelos adaptacionistas derrota seu próprio intento de dar voz aos Outros. Se as suas culturas sobrevivem até hoje, sobrevivem também suas crenças/cosmovisões/religiões. Em seguimento ao Deus do Antigo Testamento que sempre se mostra em diálogo com o povo de Israel e ao Jesus encarnado, um diálogo de igual-para-igual é o caminho mais evangélico do projeto missionário na América Latina.

6.2 Inculturação propriamente dita

As culturas são sistemas estruturais (Levi-Strauss), programas, diagramas, plantas (Geertz), um segundo meio-ambiente e projetos de vida (Paulo Suess) erguidos a partir de

experiências milenares e coletivas dos povos. Funcionam como "filtros" pelos quais passa todo conhecimento exógeno³³. Mesmo os povos mais pobres e os mais desprestigiados (marginalizados) têm suas próprias culturas. O fator constituinte da identidade de um povo é a sua cultura e seu esteio principal é a religião³⁴.

Cada cultura - e, portanto, cada povo também - é única. A especificidade e alteridade das culturas causam o medo do Outro: o Outro vai me entender? pois eu sou o Outro do Outro. Códigos e conceitos culturais, línguas, gestos, sinais e símbolos são únicos, não-comunicáveis e não-traduzíveis. Uma tradução é uma interpretação. Há conceitos, termos e expressões típicas que a humanidade inteira usa sem traduzir: p. ex., *ioga, karma, zen, weltanschauung, raison d'être*, saudade.

O pluralismo existente no mundo requer uma atitude de respeito e de escuta do Outro. O Outro me obriga a descer um degrau, a estar ao seu lado e a acompanhá-lo no cami-

³² Cf. PAULO SUESS, *Cálice e cuia*, p. 57.

³³ Cf. PAULO SUESS, *Evangelizar os Pobres e os Outros* a partir de suas culturas, in: *REB*, 52/206 (jun. de 1992), p.372.

³⁴ "Revelação e oração, liturgia, festa e lazer, estruturas administrativas e trabalho, miséria e libertação, luta e contemplação, enfim, tudo o que envolve a vida, a comunicação, a expressão, a criatividade, a compreensão, a consciência e os sonhos do ser humano é, culturalmente, moldado e determinado. Deus e o ser humano se expressam, revelam e comunicam em chave cultural." PAULO SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 121s.

inho. A partir do enfoque da identidade/alteridade e do conceito integral de cultura, os paradigmas que correspondem às exigências da evangelização são de diálogo e de inculturação³⁵. Nessa perspectiva, o projeto e a prática de evangelização implicam, necessariamente, em arriscar-se na travessia com o povo. A comunidade evangelizadora não é apenas um grupo a mais a bordo nessa travessia, mas é também **catalisadora** de transformações profundas, **companheira** dos Outros em seu isolamento, exclusão, solidão e sofrimento e **articuladora** da utopia do Reino com a realidade opressora dos pobres e a realidade destruidora da identidade dos Outros³⁶.

O Evangelho é um projeto de vida em vista do Reino. A mensagem evangélica precisa das culturas para se comunicar, transmitir e testemunhar; pois os grupos humanos apropriam qualquer mensagem só através dos múltiplos "filtros" culturais. Por isso, a tentativa de impor, da parte da Igreja, um "filtro cultural" como o único válido demonstra, além de ser - ou melhor, por ser - uma tendência etnocêntrica, certo autori-

tarismo que vai contra o espírito do próprio Evangelho e do seu primeiro pregador, Jesus, que escolheu o caminho de *Kénose* assumindo a natureza humana, na especificidade da cultura judaica.

A Igreja não é só *corpo místico* mas também *corpo histórico* e, por isso, ela está marcada pelos homens que a formam e a dirigem em cada época³⁷. Esses homens estão condicionados, por melhor intencionados que sejam, pelo tempo, temperamento, cultura, vícios e psicoses pessoais. Não resta dúvida que o "filtro" cultural teve um efeito sobre o cristianismo na forma em que ele foi moldado em cada época histórica, em cada cultura e em cada povo³⁸. A Igreja Romana, por exemplo, foi marcada pelo espírito e tradição do império romano, da mesma forma que a Igreja Ortodoxa Oriental foi intensamente moldada pela cultura helenística. A história da Igreja não evidencia, unicamente, uma romanização ou helenização, mas também uma celtização, uma eslavização, germanização e africanização do cristianismo. A Igreja Russa possui traços especificamente

russos que a distinguem da herança bizantina. No Cristianismo da Igreja Copta, integraram-se efeitos e influências do Egito pré-cristão. O Protestantismo, como tantas vezes se tem afirmado, é visto como um produto da germanização do cristianismo. O jovem cristianismo das Igrejas negras da África é influenciado pelas antigas culturas negras. Os usos, costumes e preconceitos dos diversos grupos sociais, econômicos ou nacionais podem ser percebidos nas diversas dominações norte-americanas. Podia ser citada, assim por diante, a influência das culturas sobre as Igrejas locais de diferentes épocas e lugares.

A vivência da fé e a sua transmissão acontecem sempre através da cultura³⁹. Os cristãos expressam sua fé em práticas de amor e justiça (diaconia); em orações, celebrações de ritos e festas (liturgia/culto) e no anúncio da esperança histórico-transcendental (querigma). Todos esses elementos são sempre cultural e socialmente situados. O processo de evangelização, portanto, envolve sempre um encontro de duas culturas, pois é um encontro do povo

cristão, cujo representante é o missionário, com um outro povo. Mediações culturais (de línguas e conceitos, a mediação histórica, sociopolítica, geográfica, etc.) são necessárias para anunciar a fé evangélica de uma cultura para outra, de um povo para outro.

Segundo a posição doutrinária atual da Igreja, não há uma cultura-padrão que haveria de ser adotada por todos para aprender e praticar a fé cristã⁴⁰. Segundo vários documentos oficiais recentes da Igreja, ela mantém uma equidistância diante das culturas. Pela consciência da sua universalidade - "enviada a todos os povos de qualquer época e religião" - ela declara não estar "ligada de maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente"⁴¹. A equidistância diante das culturas não é só da Igreja; também "o Evangelho e, conseqüentemente, a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas"⁴² e assim, "são (...) suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas"⁴³.

³⁵ Sobre os paradigmas que não correspondem às exigências de evangelização: cf. PAULO SUESS, *Evangelização a partir das culturas*, in: VV. AA., *Vida, clamor e esperança*, p. 212ss.

³⁶ Cf. PAULO SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 8s.

³⁷ Sobre este ponto: cf. ROQUE FRANGIOTTI, *A Igreja no período patrístico* (entrevista com o autor), in: *Vida Pastoral*, ano XXXVI, n. 184 (set/out/1995) p. 27.

³⁸ Para o que segue: cf. ERNEST BENZ, *Descrição do Cristianismo*, p. 95.

³⁹ PAULO SUESS, *Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena*, in: Carlos BRANDÃO et alii; CNBB/CIMI, *Inculturação e Libertação*, p. 160.

⁴⁰ Sobre este ponto: cf. PAULO SUESS, *Questionamento e perspectivas a partir da causa indígena*, in: Carlos BRANDÃO et alii; CNBB/CIMI, *Inculturação e Libertação*, p. 160s.

⁴¹ GS 58.

⁴² EN 20.

⁴³ EN 20.

A universalidade do cristianismo, baseada no pressuposto de ser uma Boa-notícia de salvação para todos, não é uma universalidade quantitativa e corporativa, nem numérica e geográfica⁴⁴. Surgiu na Igreja, nas últimas décadas a consciência de que o cristianismo deve descobrir a sua universalidade teleológica no porvir do Reino⁴⁵. Essa consciência, que teve sua origem nos meados do século XX, no contexto pós-colonial, fez emergir várias questões a partir do grito e do sofrimento de povos

anteriores colonizados e causou as mudanças pós-conciliares. O paradigma da evangelização inculturada tem suas raízes mais finas e mais afastadas nessa consciência⁴⁶.

Extrato da tese de Láurea em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia defendida na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção pelo Pe. George Kaniyam Pady SAC, em 1996.

⁴⁴ A percentagem dos cristãos na população mundial diminui a cada dia: cf. PAULO SUESS, *Cálice e Cuia*, p.20; Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena, in: CARLOS BRANDÃO et alii. *Inculturação e Libertação*, p. 173s.

⁴⁵ "Nesta perspectiva, o Evangelho nos fala de uma tríplice universalidade provisória, de uma universalidade temporal, geográfica e existencial. Temporal: Jesus garante a sua *presença* e a dos pobres 'todos os dias' (Mt 28, 20 e Mt 26, 11). Geográfica: a universalidade do *envio* leva até os confins do mundo (Mc 16, 15). Existencial: universalidade e totalidade da *doação*. Jesus amou os seus até o fim (Jo 13,1). *Medellín* assume estes critérios de uma libertação universal como postulado, quando propõe: 'Que se apresente cada vez mais nítido, na América Latina, o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal' [footnote 40: Conclusões de Medellín, Juventude 15]." PAULO SUESS, Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena, in: CARLOS BRANDÃO ET ALII, *Inculturação e Libertação*, p. 174.

⁴⁶ Sabe-se que são as raízes mais finas e mais afastadas de uma árvore que melhor a alimentam. "A inculturação permanece como a pedra de toque de que, finalmente, o Evangelho começa a sair do seu longo enfeudamento na cultura européia e ocidental, erigida igualmente em *ídolo implacável e excludente*, para converter-se em fermento, força e fonte de dignidade para todas as culturas ditas cristãs." J. O. BEOZZO, Uma perspectiva para compreender os 500 anos, in: VV. AA., *Vida, clamor e esperança*, p. 29.

A VERDADE PNEUMATOLÓGICA NOS EVANGELHOS E SUAS CONSEQÜÊNCIAS ECLESIOLOGICAS

Pe. Beni dos Santos

Existe uma continuidade entre a revelação do Espírito no Antigo e Novo Testamento mas, ao mesmo tempo existe, no Novo Testamento, novidade e avanço. A continuidade se encontra, por exemplo; no caso da palavra profética. Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, o Espírito "fala pelos profetas". Inspira a palavra profética¹ e produz o arrebatamento profético². Existem, no Novo Testamento, certas expressões que possuem sentido profético. Por exemplo, "falar no Espírito Santo" significa profetizar³; "cheio do Espírito Santo" quer dizer ser profeta⁴. Existem, também, avanços na revelação neo-testamentária do Espírito. Só no Novo Testamento se encontra a revelação explícita da Trindade e, por isso mesmo, do Espírito Santo como pessoa. Outra novidade: a revelação do Espírito se dá em Jesus e através dele. Sem o Espírito, não podemos saber quem é Jesus e, sem Jesus, não podemos descobrir

quem é o Espírito e qual a sua missão. Por isso mesmo, como têm demonstrado alguns teólogos, não existe, nos evangelhos, uma cristologia separada da pneumatologia, mas uma cristologia fundamentada na pneumatologia. Em outras palavras, a cristologia dos evangelhos é pneumática. Em certo sentido, a pneumatologia precede a cristologia. É esta verdade fundamental, com conseqüências eclesiológicas significativas, que pretendo considerar neste artigo.

A análise pode ser feita seguindo a ordem cronológica da redação dos escritos, começando neste caso, pelo evangelho de Marcos. Mas, geralmente, os tratados sobre o Espírito Santo preferem, em vez da ordem cronológica da redação, a ordem lógica dos acontecimentos. É nesta linha, que desenvolvo a reflexão.

Vimos, no artigo anterior⁵, que no Antigo Testamento existe uma ligação profunda entre o Espírito e a Palavra. Essa ligação torna-se ainda

1. Cf. Mt 10,20; Mc 13,11

2. Cf. Mc 1,12; Lc 2,22

3. Cf. Mc 12,36

4. Cf. Lc 1,15-17

5. Cf. *Revista de Cultura Teológica*, nº 17, out/dez 1996, pg. 29-39