

A Ressurreição de Jesus é a comprovação de que o Reino da vida, que é o Reino de Deus, agora, se desenvolve como processo invencível e dinâmico, até chegar à sua plenitude na Parusia. Assim se confirma na Páscoa não só a nossa esperança individual, mas também a grande esperança escatológica para o mundo: O FIM

ÚLTIMO DESTE MUNDO NÃO É O REINO DA MORTE E DO PECADO, MAS O REINO DE DEUS.

Este trabalho foi apresentado pelo Prof. Renold J. Blank no dia de estudos sobre a Ressurreição, promovido pelo Departamento de Dogma da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

## PODER E AMIZADE: AS CONEXÕES POLÍTICA E EMOCIONAL NA MISSÃO DE JOSÉ DE ACOSTA, SJ (PERU, 1572-1586) E MATTEO RICCI, SJ (CHINA, 1583-1610), COMPARADAS A PARTIR DE SEUS CATECISMOS<sup>1</sup>.

Pe. Dr. Franz Helm SVD

Quando, a partir do final do século XV, a expansão européia abriu caminho para o encontro com muitos povos até então desconhecidos ou ainda não alcançados pela mensagem da salvação, a Igreja Missionária lançou-se mundo afora, com o objetivo de seguir ao mandamento do Senhor: "Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura" (Mc 16, 15). Sua meta era a "conquista espiritual", a "salvação dos índios"<sup>2</sup>, a "introdução do cristianismo"<sup>3</sup>, a fundação da Igreja. Na sua expansão, a Igreja dependia do contexto, isto é, de outras expansões. Ela seguiu as rotas comerciais, acompanhou os exércitos de conquistadores e fundou igrejas e mosteiros nas fortalezas e nas novas

cidades que o poder secular fundou. Em muitas partes do mundo, as estruturas territoriais e administrativas da igreja nascente correspondiam diretamente às estruturas dos impérios coloniais que se instalaram. Entregue pelo padroado à direção e à responsabilidade de monarcas católicos, a Igreja tornou-se um poderoso instrumento do poder secular para desenvolver a ruptura com o passado autóctone dos povos conquistados, a sua transculturação e integração nos impérios coloniais.

Mas houve também regiões aonde o braço poderoso dos impérios cristãos não chegou. Nestes países - a China é um exemplo - os missionários eram intrusos sujeitos ao poder de

<sup>1</sup> Trata-se de um excerto do quinto capítulo da tese doutoral do autor, que ele defendeu no Departamento de Missiologia da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção em São Paulo no dia 12 de novembro de 1996. O título completo da tese é: Franz HELM. *Contexto e texto. O condicionamento contextual da missão, analisado pela comparação dos catecismos de José de Acosta (Lima, 1584) e Matteo Ricci (Pequim, 1603)*.

<sup>2</sup> Cf. a obra programática de Acosta, *De procuranda indorum salute*, de 1588.

<sup>3</sup> Cf. a crônica da missão jesuítica na China, escrita por Ricci: *Storia dell' Introduzione del Christianesimo in Cina*. Pequim, 1608-1610.

impérios não-cristãos e à suspeita e desconfiança da elite tanto quanto do povo em geral. No confronto com outras tradições sapienciais - com suas doutrinas, seus cultos e costumes peculiares - não foi possível demonizar abertamente o outro. Quem não dispõe da força das armas para a sua proteção, precisa aproximar-se com cautela, conhecer e valorizar, para tornar-se apto para o diálogo. Longe de poder provocar uma ruptura radical, vê-se forçado de promover a continuidade. E já que não pode ordenar aos outros que ouçam, precisa fazer-se relevante em campos secundários para ser ouvido.

Os paradigmas de ruptura e continuidade permeiam também os subsídios utilizados no processo evangelizador, como os catecismos de Acosta (CatLi)<sup>4</sup> e Ricci (CatRi)<sup>5</sup>, como

reflexos diretos dos contextos envolventes. Nas duas palavras ruptura e continuidade resumem-se os eixos que emergem do trabalho missionário de Acosta e Ricci, trabalho este que procurava a conexão entre a mensagem evangélica e a vida dos ouvintes desta mensagem, entre o cristianismo europeu e a religião e cosmovisão dos Outros.

No processo da inculturação do Evangelho, trata-se de fazer acontecer a conexão do projeto de vida de um determinado povo ou grupo com a vida plena anunciada por Jesus (cf. Jo 10, 10). Esta conexão forja-se num longo processo de ruptura e continuidade. Por um lado, há a necessidade da conversão, o que significa mudança e ruptura. Não se trata aqui de analisar o plano pessoal. No plano cultural, a ruptura é resposta a estruturas de

morte que atravessam as culturas. Esta ruptura deve acontecer a partir de uma aliança com o projeto de vida já presente na respectiva cultura. Quem vem de fora não tem legitimidade para promover logo tais mudanças. Romper com estruturas de pecado é uma oferta gratuita. Romper contra a vontade do outro significaria violência e seria antievangélico<sup>6</sup>.

Ao mesmo tempo que há ruptura, precisa haver continuidade porque Deus já se expressou, num diálogo milenar, com cada povo e esta sua presença precisa ser valorizada e acolhida. O projeto de vida de um povo lhe dá identidade, força de resistência e futuro. Preservar e fortalecer a identidade dos diferentes grupos é um direito destes povos e um dever humano para o evangelizador.

Neste artigo, caracteriza-se o processo evangelizador no Peru e na China sob duas dimensões de conexão entre os evangelizadores e os evangelizados: as dimensões política e emocional. Nisto, sempre há três passos: partindo da conexão que Acosta fez, passa-se pela conexão ricciana, para finalmente chegar até a conexão no aqui e agora da teoria e prática missionária.

## 1. CONEXÃO POLÍTICA

No campo político, os missionários defrontaram-se com um desafio sério. Representando não somente uma mensagem evangélica, mas uma Igreja em missão com sua estrutura institucional bem definida, deviam buscar o reconhecimento oficial não somente do anúncio da mensagem evangélica, mas também e sobretudo da implantação da Igreja católica. Necessitados do aval dos poderes estabelecidos, os missionários viam-se limitados por estes poderes na possibilidade de fazer uma crítica profética a estes poderes. Ainda mais: a aliança com estes poderes estabelecidos parecia abrir definitivamente caminho para a evangelização dos povos por eles dominados. Nisto entra-se inevitavelmente em contradições com o Evangelho, que requer uma ruptura com o pecado, seja ele pessoal ou estrutural. A morte de Jesus como vítima dos poderes estabelecidos, sejam eles políticos ou religiosos, locais ou estrangeiros, permeia como contestação perpétua a história da missão. Nela, a tentação de aproveitar-se de maneira oportunista da história dos vencedores levou a muitas alianças com os poderes estabelecidos. É muito recen-

<sup>4</sup> DOCTRINA CHRISTIANA y catecismo para instrucción de los indios (Lima 1584). *Facsimil del texto trilingüe*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1985: (CHP 26/2), p. 5-188. (A seguir, a obra é citada como DCHC). Outra ed. facsimilada: DOCTRINA/CHRISTIANA/para Instrucción de los Indios... etc. Lima, Biblioteca Nacional de Lima/PetroPerú S.A., 1984. Ed. em tipografia moderna em: Juan Guillermo DURÁN. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires, Ed. El Derecho (Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina), 1982, p. 365-410; IDEM, *Monumenta Catechetica Hispano-americana, siglos XVI-XVIII*, vol. 2 (siglo XVI), Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990, p. 447-488.

<sup>5</sup> Matteo RICCI. *Tianzhu-shiyi (O Verdadeiro Significado do Senhor do Céu)*. Pequim 1603. Ed. moderna bilíngüe (texto original em mandarim e tradução ao inglês): *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i) translated by D. Lancashire and P. Hu S.J., ed. E.J. Malatesta S.J.*. Taipei, 1985; (Variétés Sinologiques - New Series 72). A seguir a obra é citada como CatRi.

<sup>6</sup> "É um capítulo dentre os mais importantes da doutrina católica, contido na palavra de Deus e constantemente pregado pelos Padres, que o homem deve responder a Deus, crendo por livre vontade. Por conseguinte, ninguém deve ser forçado contra a sua vontade a abraçar a fé. Pois o ato de fé é por sua natureza voluntário (...)" (DH 10)

te e raras vezes assumida na prática a recomendação de GS 7 de “não aceitar mais os privilégios oferecidos pela autoridade civil”. Tanto para Ricci quanto para Acosta, a aliança com o sistema do poder parecia o único acesso para a evangelização do povo. Não obstante a isto, a conexão travada entre o Evangelho e o campo político adquiriu formas bem distintas. Contudo, inquieta uma interrogação: Aliança com o poder é acesso, ou é impedimento para a evangelização do povo?

### 1.1. A conexão em Acosta

No CatLi, há a continuidade direta com a cristandade européia, enquanto se rompe com a sociedade tradicional andina. Pela conquista e instalação da dominação e administração colonial, deu-se a substituição do poder dos Incas pela coroa espanhola, o vice-rei e os bispos. A *Provisión real*, parte que abre o CatLi, é expressão desta nova autoridade máxima.

O poder político se reveste de legitimação teológica. Enquanto o monarca espanhol é “pela graça de Deus” rei das Índias, o CatLi comba-

te o culto às múmias reais, sinal visível e perpétuo da teocracia incaica. Enquanto os espanhóis são “*viracochas*”, deuses surgidos da espuma do mar que subjagam e exploram economicamente a população indígena, o Deus cristão se instala, reivindicando sujeição total. Uma passagem do *Terceiro Catecismo* expressa bem a relação estreita entre a luta militar e a luta dos deuses:

“Por ventura las guacas deffendieron a vuestros antepassados delos viracochas? Dadme aca la guaca, yo la pisare delante de vosotros, y la hare poluos.<sup>7</sup> Como no responde? como no habla? como no se defiende? pues quien a si no se defiende ni ayuda, como os ayudara, a vosotros? Vayanse para burleria las guacas. ponganse de lado los Ydolos, los muchachos se onsuzien en ellas, que todo es engaño y mentira. Y solo nuestro grã Dios señor y hazedor del cielo y tierra ha de ser adorado, y seruido y reuerenciado (...)”<sup>8</sup>

Contando com a experiência de unificação nacional na península ibérica, onde a Igreja teve papel decisivo na integração de diversos povos de culturas diferentes no império espanhol, a coroa utiliza-se, também nas

Índias, da Igreja para aniquilar as diferenças culturais - uma ameaça perpétua para a integridade do império - e construir uma sociedade colonial uniforme. O rei e o concílio provincial na pessoa do arcebispo, aprovam e decretam o uso obrigatório do CatLi na catequese, desenvolvida nas reduções<sup>9</sup>. As doutrinas, geograficamente idênticas às reduções, tornam-se os novos núcleos da sociedade andina, substituindo os ayllus tradicionais, numa tentativa de reconstrução da região assolada por uma crise social profunda, causada pela conquista e pela conseqüente catástrofe demográfica.

Enquanto outros missionários como o dominicano Francisco de la Cruz ou o jesuíta Luis López assumem uma

postura profética, entram em oposição contra o poder secular e insistem na retirada dos invasores espanhóis e na autogestão indígena<sup>10</sup>. Acosta torna-se o teólogo da Coroa e elabora um projeto de evangelização ajustado à dominação espanhola. Enquanto o cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala constata que “*no hay remédio*”<sup>11</sup>, Acosta o apresenta: a indoutrinação dos indígenas, orientada pelo Terceiro Concílio Provincial de Lima e subsidiada pelo seu catecismo. O lugar da indoutrinação são as doutrinas, as novas células da vida política, social e econômica e o âmbito ideal para a transculturação dos indígenas. No novo sistema de ensino formal - a alfabetização na escola -, o

<sup>7</sup> Na mesma época, aconteceu no Japão a perseguição aos cristãos, que foram forçados a pisar numa tábua de bronze com a imagem de Nossa Senhora ou de Jesus Crucificado para assim demonstrar a sua abdição à fé cristã.

<sup>8</sup> José de ACOSTA. *Tercero Catecismo*, Sermão 18. fl. 107v-108r. Cit. segundo a edição fac-similada: *DOCTRINA CHRISTIANA y catecismo para instrucción de los indios*. Facsimil del texto trilingüe. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985; (CHP 26/2), p. 562s.

<sup>9</sup> O III Concílio Limenho “en virtud de santa obediencia y sob pena de excomunió, (...) ordena a todos los párrocos de indios que de aquí en más usen el catecismo autorizado con exclusión de cualquier otro y procuren instruir con él a la feligresia que le ha sido encomendada.” *Segunda Acción, cap. 3*. Cit. segundo Francesco Leandro LISI. *El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990; (Acta Salamanticensia, Estudios Filológicos. 233), p. 125.

<sup>10</sup> Cf. p. ex. as denúncias de López em: Luis LÓPEZ. Carta al P. Francisco de Borja. Lima, 29 de dezembro de 1569, In: Antonio de EGAÑA (ed.). *Monumenta peruana*, vol. I (1565-1575), Roma, 1954, p. 325-332.

<sup>11</sup> É este o comentário sempre repetido durante a descrição do “pobre índio” devorado pelos seis animais cobra, leão, tigre, raposa, gato e rato, que são o corregedor, o encomendeiro, o espanhol da pousada, o padre da doutrina, o escrivão e o cacique principal. Cf. Paulo SUESS (org.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 documentos - Século XVI*. Petrópolis, Vozes/Centro de Investigação e Divulgação Publicações CID, 1992; (História. 13), p. 629. Fonte original: Felipe GUAMAN POMA DE AYALA. *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno (1613-1614?)*, Ed. moderna por John V. Murra, Rolena Adorno, Jorge L. Urioste, 3 Vols., Madrid, 1987.

CatLi torna-se, na mão dos agentes oficiais da socialização, um instrumento eficaz para a construção de uma identidade cultural nova à espanhola, que é garantia da unidade do império<sup>12</sup>.

Acosta elaborou um modelo missionário estreitamente ligado à colonização e com isto recebeu o apoio total do estado para a cristianização. A ruptura aqui era sinônimo de colonização das nações indígenas, e de sua integração no império na condição de dependência abrangente. Em contrapartida, a proposta de continuidade apresentada pelos missionários lascasianos no Peru representava o anúncio profético e libertador, porque se posicionou contra um sistema do poder que esmagava a identidade, explorava e matava.

À disposição dos missionários estavam concepções teológicas que podiam servir de fundamento teórico para legitimar o modelo missionário adotado por Acosta<sup>13</sup>. A “teologia das sentenças” do século XII - cujos representantes principais eram Hugo de São Vítor, Anselmo de Laon e Pedro Lombardo -, está caracterizada por uma “visão teocrática do poder papal” e um “olhar pessimista sobre a natureza humana”<sup>14</sup>. Apoiando-se em Santo Agostinho, que via - lutando contra o pelagianismo - a natureza humana totalmente corrompida e quase destruída pelo pecado original, esta teologia faz recair um contrapeso exagerado sobre a graça e o sobrenatural, que acaba desqualificando e sufocando o natural. Minimizando a or-

dem natural, a ordem sobrenatural - e com ela o poder eclesial e principalmente pontifício na sua interpretação teocrática - é exaltada. Disto segue necessariamente uma concepção missiológica de ruptura com a condição natural dos povos pagãos e seus poderes naturalmente instituídos.

Como religião oficial, cuja cabeça era por delegação do papa o imperador espanhol, a Igreja missionária no Peru apresenta-se como braço religioso do novo império. O culto oficialmente administrado nos templos é o culto cristão. O anúncio do Evangelho reveste-se de caráter oficial e toma conta das praças públicas. Em contrapartida, a tradição religiosa indígena se vê forçada, frente à sua negação e perseguição pelas campanhas de extirpação da idolatria<sup>15</sup>, de refugir-se no seio familiar, onde consegue sobreviver, muitas vezes numa simbiose com a religião oficial ou mascarando-se de aparência cristã.

### 1.2. A conexão em Ricci

Escreve Ricci sobre os empreendimentos de seu precursor e superior Valignano: “Colhendo várias informações sobre as coisas de dentro da China, (Valignano) chega a entender bem a nobreza e grandeza deste reino, governado com tanta paz e prudência, e chega a persuadir-se que um povo

tão astuto e dado ao estudo não iria deixar de dar entrada no seu reino a alguns Padres de vida virtuosa e que soubessem a sua língua e escrita, e no fim receberiam a nossa santa lei que não somente não é contrário, mas ajuda muito ao bom governo da república, o que eles pretendem, e faz tanto bem à alma na outra vida, abrindo o caminho e a porta ao paraíso”<sup>16</sup>.

A proposta de continuidade fica claramente expressa aqui, no estrategista da missão jesuítica no extremo oriente. Ricci executou com maestria estas indicações. Em consequência disto, o CatRi como manual principal de sua prática missionária procura pôr-se a serviço da continuidade da cultura e sociedade chinesa, apoiando os seus valores autóctones e plenificando seu projeto de vida. Esta continuidade inclui a do sistema político e dos poderes estabelecidos, dos quais os jesuítas de tornam aliados e colaboradores diretos.

Esta opção é tomada devido à impossibilidade de conquistar a China com a força das armas. O próprio Acosta havia argumentado, na sua “*respuesta*” a Alonso Sanchez, que incitava para uma guerra contra a China, que o fato de os chineses deixarem os missionários “usar los costumbres cristianas y tener capilla y decir misa” dava razão à esperança

<sup>12</sup> O título do *Catecismo Mayor* na sua versão manuscrita em castelhano, que está guardado no Arquivo das Índias, reza “*Catecismo más largo para los que son más capaces y para que lo aprendan los muchachos de la escuela*”, comprovando seu uso escolar. Cf. *Doctrina Cristiana. Catecismo Menor y Mayor* do III Concílio de Lima. Archivo General de Indias. Patronato 248. Rº 3. F. 30. Este texto serviu de fonte para a impressão do Catecismo Limenho em Roberto LEVILLIER. *Organización de la Iglesia y las Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*. Documentos del Archivo de Indias. Vol. 1, Madrid, 1919, onde aparece na p. 194 este título para o *Catecismo Mayor*. Também a tradução ao português em SUESS, *Conquista*, p. 353, seguindo a Levillier, traz o título “*Catecismo mais longo para os que são capazes e para que os rapazes aprendam na escola*”. Durán, na introdução a seu estudo sobre o catecismo (DURÁN, *Catecismo*, p. 33) usa o título “*Catecismo Mayor para los más capaces y los niños que van a la escuela*”, sem citar a fonte desta terceira versão.

<sup>13</sup> Cf. Paulo SUESS. *Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena*. In: IDEM (org.). *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, VOZES, 1988, p. 32-35.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>15</sup> Cf. o relato de Pablo José ARRIAGA. *Extirpación de la idolatria en el Peru (1621)*. Madrid, Atlas, 1960; (BAE. 209).

de que a metodologia missionária de não-violência e de continuidade frutificasse na China. Sendo a ruptura com o império pagão impossível, busca-se a aliança.

A princípio, os jesuítas apresentaram-se aos magistrados chineses como pessoas religiosas sem interesses políticos, interessados unicamente em difundir a mensagem religiosa cristã e difundir o seu culto. Percebendo que isto levava a uma condição de subordinação e marginalidade na sociedade chinesa, mudam de estratégia. Os jesuítas escolhem para si o papel de letrados e fazem dos letrados confucionistas destinatários privilegiados de

sua ação missionária. Já que estes constituem a elite intelectual e política na China, visa-se ganhar o seu apoio para a missão. Ao mesmo tempo, apresenta-se a fé cristã articulada com a reflexão científica e filosófica e como fundamento de uma ética capaz de moralizar a vida tanto pessoal quanto familiar e civil. Tenta-se assim conectar a mensagem evangélica com a globalidade da cultura chinesa.

Nos círculos de letrados, Ricci ganha reconhecimento como letrado do extremo ocidente. Vindo de uma experiência de cidades-estados cosmopolitas na Itália, ele consegue conviver com a diversidade cultural e reco-

<sup>16</sup> "(...) pigliando varie informazioni delle cose di dentro della Cina, venne a intender bene la nobiltà e grandezza di questo regno, governato con tanta pace e prudentia, venne a persuadersi che una gente tanto accorta e data allo studio non lasciaría dar entrata nel suo regno ad alcuni Padri di buona vita e che sapessero la loro lingua e lettera, e al fine riceverebbono la nostra santa legge che, non solo non è contraria, ma aguiunta molto al buon governo della repubblica, che loro pretendono, e fa tanto bene alle anime nell'altra vita, aprindogli il cammino e la porta al paradiso." D'ELIA, Pasquale M. *FONTI RICCIANE. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina de Matteo Ricci*, Vol.1, Roma, Libreria dello Stato, 1942, N. 203 (a seguir a obra é citada como FRi). Lacouture traz o mesmo texto numa versão um pouco diferente, porque foi traduzido da *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*. Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 201: "Dada a grandeza do império, a nobreza desse povo, a grande e prolongada paz de vários séculos, a prudência dos magistrados e a administração da República, ele não estimava em vão que os chineses, engenhosos e dedicados aos estudos de todas as boas artes e ciências, poderiam por fim ser convencidos a deixar viver em seu reino alguns personagens excelentes em virtude e letras, e principalmente os que sabiam agora falar a língua natural do país e tinham conhecimento de suas letras; e não apenas isto, que os estatutos de nossa santíssima fé pudessem agradar a este povo, visto que não apenas eles não subvertem a administração política da república mas ao contrário servem também grandemente a seu estabelecimento." JEAN LACOUTURE. *Os Jesuítas*. Os conquistadores. Porto Alegre, L&PM, 1994, p. 262.

nhecer valores em outras tradições culturais. Ricci estuda minuciosamente a tradição chinesa, e principalmente os seus livros canônicos e clássicos, encontrando elos de ligação entre a doutrina cristã e ensinamentos confucionistas. Pelo diálogo com intelectuais chineses e pela disputa nos círculos eruditos, ajusta a sua mensagem às preocupações e perguntas chinesas. O CatRi - bem como outras obras literárias - garante a sua inserção definitiva neste meio. A figura do "letrado do ocidente" projeta-o de forma decisiva para a sociedade chinesa. Tendo a colaboração de letrados na formulação, edição e divulgação do catecismo, a obra recebe a aprovação indireta da elite chinesa.

O CatRi aprova as cinco relações que formam a base da convivência social chinesa, enfatiza a importância do serviço ao soberano e promete trazer harmonia e paz para um império em crise, ao exemplo dos países cristãos do ocidente, através da fundamentação do caminho para a virtude numa pessoa transcendente, absoluta e misericordiosa, ou seja, o Senhor do Céu. Este "Senhor do Céu", o T'ien-chu ou Shangti da antiguidade chinesa, é idêntico com o Deus cristão.

Ricci, com seu modelo de continuidade com a tradição chinesa, faz aliança com a classe alta e coloca-se a serviço do império chinês. Assim, traça o caminho para a missão dos jesuítas na China, que mais tarde iriam marcar presença na corte imperi-

al, como matemáticos, astrônomos e engenheiros. Buscando a aprovação das autoridades e colocando-se a seu serviço, aceita-se e apóia-se a continuidade do sistema dos outros.

Uma fundamentação teológica deste modelo de missão encontra-se em Tomás de Aquino. Entendendo a graça como dom de Deus que não destrói, mas aperfeiçoa a natureza, Tomás preparou o caminho para uma concepção missiológica de continuidade com a condição natural dos povos pagãos e seus poderes naturalmente instituídos.

Frente a este modelo de continuidade surge uma interrogação que historicamente levou à crítica e à proibição deste método de "acomodação" ou reconhecimento da cultura dos outros, sob a acusação de traição da força crítica do Evangelho. Optando pela aliança com os poderes estabelecidos e "pagãos", perdeu-se a força profética do Evangelho, que é por natureza Boa Notícia para os pobres?

Analisando mais de perto a atuação missionária de Ricci e de seus companheiros jesuítas, percebe-se que, apesar de sua aproximação aos letrados, a Igreja carecia de poder político na sociedade chinesa. Por não ser o braço religioso do poder imperial chinês, a Igreja não conseguiu implantar-se com sua infra-estrutura complexa trazida da Europa no novo contexto social. Ela via-se forçada de adaptar-se às estruturas sociais próprias do novo contexto, e assim aconteceu a sua inserção na cultura chinesa.

A inculturação do Evangelho precisa usar canais próprios da cultura dos outros. Isto percebe-se claramente na missão jesuítica na China, onde os círculos de letrados se tornam lugares privilegiados da disputa sobre a religião cristã e foro do primeiro anúncio da Boa Nova. Este é o ambiente que deu origem ao CatRi. Mas foi no âmbito familiar onde aconteceu a catequese explícita e a preparação para os sacramentos. Neste espaço íntimo, depois de superada a suspeita e a rejeição na esfera pública, o Evangelho podia tocar o mais profundo dos outros.

### 1.3. A conexão com hoje

A conjuntura política e social não está separada do "reino espiritual" da Igreja. Ela exerce influência direta tanto sobre a sua forma institucional quanto sobre a formulação de sua teologia e a adoção de seus modelos de missão. Mesmo sendo de fundação divina e dotada de uma mensagem de salvação eterna, ela vive no mundo, nos mais diversos contextos históricos, e está sujeita às conjunturas políticas e sociais. É por isto que ruptura ou continuidade que acontecem nas esferas política ou social de um determinado povo, tendem a refletir-se também na conjuntura da Igreja.

Tanto Ricci quanto Acosta caíram na cilada da conexão política, optando por uma aliança com a classe dominante no seu respectivo contexto. Em Acosta, isto esteve mais evidente.

Em Ricci, simpaticamente escondido. Mas como a Igreja missionária na China poderia passar, depois de uma conversão da elite chinesa, à evangelização das classes populares e das muitas etnias dominadas pelo império chinês, se os membros desta Igreja seriam os detentores do poder imperial e beneficiários do sistema de dominação? Iria-se escapar, nesta fase futura da missão, dos métodos impositivos? A experiência milenar do cristianismo com a elite mostra que a conversão desta elite para a pobreza evangélica e a caridade radical que tenha conseqüências estruturais, é um caso raro e pontual, reservado para santos e santas excepcionais. Muito provavelmente, o veneno da evangelização autoritária teria atuando a longo prazo, se não tivesse acontecido a querela dos ritos que pôs fim ao modelo de Ricci.

Até hoje, o desafio continua o mesmo. Como viver neste mundo, sem ser do mundo? Como ser fiel ao Evangelho, sem desencarnar-se do mundo? Como inculturar-se nas estruturas políticas e sociais, sem com isto perder a herança divina? Sempre de novo cabe à Igreja, sob a luz do Espírito Santo, procurar atitudes evangélicas fiéis ao mandato de Jesus, assumindo a opção preferencial pelos pobres e outros, pelos excluídos e injustiçados, enfim, pela vida e esperança dos pequenos. A promoção da vida destes grupos é o critério evangélico mais

indicado para avaliar os modelos de missão adotados e as alianças políticas e sociais assumidas.

Como religião institucional, a Igreja necessita do reconhecimento oficial do poder civil. Cabe a interrogação, neste instante, se certas formas institucionais da Igreja não representam em determinados contextos um obstáculo para tal reconhecimento. Talvez a sua transformação seria capaz de abrir caminhos para o reconhecimento. Se a existência do estado pontifício, os bens acumulados ou o caráter estrangeiro de uma Igreja local viram obstáculos, porque não reavaliá-los, tendo em vista não tanto a preservação destas instituições ou destes traços, mas sobretudo o anúncio da Boa Nova às pessoas que por ela anseiam.

No mundo, há atualmente uma tendência resumida freqüentemente com a palavra chave "globalização". Trata-se da difusão mundial da sociedade de consumo, com sua economia voltada para o lucro e o crescimento a todo custo, com suas estruturas financeiras mundialmente articuladas numa rede de dependências mútuas - e principalmente dos países "subdesenvolvidos"; com sua informatização generalizada e a comunicação acelerada. A ideologia predominante neste sistema, o neoliberalismo, é contestado pelos pobres e excluídos dos países do chamado "terceiro mundo". Mais ainda que as religiões dos povos "bárbaros" dos séculos XVI e XVII, o

neoliberalismo possui um caráter sacrificial: para manter o equilíbrio da ordem, precisa devorar vidas humanas. Não se trata aqui de restaurar a integridade da criação, como foi o motivo dos sacrifícios humanos nas religiões tribais. O sistema vive da morte dos que exclui, e a sua ideologia legítima com um afã messiânico estes sacrifícios. Aparentemente trata-se aqui de um sistema meramente "econômico". Mas, pelo seu caráter universalista e globalizante, este sistema abrange todas as dimensões da vida. Um sistema que não deixa mais espaços para uma utopia e se declara a si mesmo como a única via, coloca-se no lugar da religião e do próprio Deus. Se a Igreja omitir-se perante este sistema diabólico e fizer aliança com ele, abandonará o Deus da Vida, Pai de Jesus e Espírito Consolador dos pobres.

Outra tendência intimamente ligada ao neoliberalismo é o neocolonialismo, promovido sobre a forma de um mercado supostamente livre e uma indústria "cultural" que aniquila as diferenças. Trata-se de uma perversão cultural. Em vez de conceber "cultura" como algo que diferencia e dá identidade, massifica e acaba com a alma de toda cultura: a identidade inalienável. Diante disto, a Igreja constituída por uma rede de Igrejas locais deve revelar-se como aliada dos projetos históricos mais variados dos povos. Ela deve resistir à tentação da "evangelização eletrônica" via saté-

lite. Cabe às Igrejas locais desenvolverem um uso dos meios modernos a serviço do sacrário da identidade cultural dos povos.

Em muitos países, a Igreja encontra-se hoje numa situação de minoria. Principalmente na Ásia, ela está cercada por outras religiões com tradições milenares que determinam a visão do mundo das sociedades envolvidas e influenciam a conjuntura sócio-política. Nestes contextos, a Igreja precisa aprender de conviver com outros e de promover o diálogo tanto com as outras religiões quanto com os dirigentes políticos. Em muitos países das Américas e na Europa, os políticos e também as sociedades são na sua grande maioria ainda cristãos. Nestes contextos, uma crítica profética da conjuntura e dos agentes políticos pode contar com o apoio da sociedade civil. Já em muitos países da África ou Ásia, onde os cristãos estão numa posição de minoria, a Igreja precisa agir com muito mais cautela. Nestes contextos de presença minoritária, pode haver a necessidade de evitar confrontos abertos com o poder civil, porque poriam em risco a sobrevivência do cristianismo como religião institucional.

Quais as lições da história que podem guiar a Igreja nestes processos difíceis e nunca acabados de tomada de postura política frente aos impérios do mundo?

Tornou-se evidente, pela análise e pelo confronto dos catecismos de Acosta e de Ricci, que a aliança com

os impérios - lamentavelmente uma constante na história da Igreja Missionária - corrompe o caráter evangélico da missão. Desde a sua aliança com o Império Romano, a Igreja vem fazendo alianças com os impérios, utilizando-se de seu alcance amplo para difundir universalmente a mensagem da salvação pela sua implantação ampla no mundo. O padroado real selou a aliança da igreja com os estados ibéricos em expansão, e teve sua expressão no CatLi pela Provisão real e no CatRi pela sua aprovação pelas autoridades portuguesas em Goa. Ao mesmo tempo, os prefácios de letrados confucionistas, publicados nas diversas edições do CatRi, são reflexo vivo da aliança com a elite que sustenta o império chinês. A aliança com o império impede uma tomada de posição do lado do outro negado e alienado pelo mesmo império, e impõe uma auto-censura quanto à denúncia contra a exploração e exclusão dos pobres nos impérios. Assim, a atuação da Igreja chega a contrastar profundamente com a de Jesus na sociedade palestina, que - por causa de seu compromisso com os pobres e excluídos - assumiu a condição de um judeu marginal e morreu na cruz condenado como marginal pelo Império Romano. Já que Jesus é o auto-evangelho, o Evangelho em pessoa, a aliança com os impérios distancia a Igreja do Evangelho, ao ponto de corromper o caráter evangélico de sua missão. Na sua raiz, o cristianismo é marcadamente antiimperialista.

Outra lição histórica que a Igreja pode tirar do caso aqui pesquisado é que nas condições de marginalidade e impotência ela encontra espaços apropriados para a inculturação. O caminho mais certo para vencer a suspeita dos povos é o de oferecer-se e revelar-se como um aliado e companheiro de luta pela vida de um povo. Já que as culturas são criações humanas e dependem de espaço e tempo, sempre são algo provisório e imperfeito. Desenhada e desenvolvida como projeto de vida por um determinado povo, a cultura traz em si também os reflexos de limitações humanas, de lutas pela hegemonia e de tentativas de exploração e dominação. É um projeto de vida - ou vários projetos de vida articulados entre si - que é atravessado por estruturas de morte. Estas estruturas podem adquirir tanta força e influência que um subgrupo ou até a maioria de um povo é subjugado e explorado por uma classe dominante. Impérios tendem a desenvolver-se pelo domínio de um determinado povo ou uma determinada raça real sobre muitos outros povos. No seu interesse está a aniquilação das diferenças ou ao menos a sua diminuição por crenças, rito, práticas e símbolos capazes de unir os súditos. Uma religião como o cristianismo que reivindica para si uma mensagem universal e desenvolveu crenças, ritos, práticas e símbolos universais, recomenda-se como aliado ideal para a consolidação de um império. Em contrapartida, esta religião

beneficia-se pela inexistência de fronteiras dentro do império e pela língua universal que o império promove. Isto garante acesso livre a um número vasto de pessoas, grupos e povos. Sob proteção do poder político é possível introduzir logo uma infra-estrutura administrativa, criar centros de formação, edificar templos e arrecadar fundos para o sustento dos seus ministros. A aliança estreita com o império sempre foi e continua sendo uma tentação atraente para religiões universalistas. Assim também o foi para a Igreja. Mas esta aliança contradiz a experiência fundante da religião cristã, edificada sob o alicerce da aliança de Deus com o errante pastor aramaico Abraão e da aliança do Deus Javé com o povo escravo no Egito. Ela trai a fé no Deus Emanuel feito homem em Jesus. Este derramou o seu sangue na cruz, condenado pelo Império Romano, pelo rei Herodes e pelas autoridades religiosas, para selar uma aliança nova e eterna, trazendo vida plena para muitos.

Como consequência direta desta experiência fundante, a evangelização como anúncio e vivência da libertação integral e como boa notícia para os pobres dirige-se aos empobrecidos e oprimidos como mensagem e prática eficazes de vida e esperança. A evangelização a partir da cultura dos outros têm como critério de sua autenticidade a evangélica opção preferencial pelos pobres. Ao testemunhar o Evangelho, os seus mensageiros

devem promover e viver o serviço no lugar da dominação, a partilha no lugar da acumulação de bens, a doação no lugar da exploração e o martírio no lugar da violência. Servindo ao Reino de Deus que é crítica rigorosa de todos os reinos deste mundo, os evangelizadores são chamados a uma crítica profética de todas as estruturas de dominação. Irmanados com os pobres e inseridos na sua vida, devem anunciar-lhes e testemunhar-lhes a mensagem do Deus da Vida que os criou como seus filhos e filhas e os destinou para uma vida de reis, sacerdotes e profetas. Na convivência com os pobres, estes tornam-se seus mestres na sua maneira de resistir, na sua capacidade de não perder a esperança e a fé no Deus da Vida, apesar da experiência cotidiana de dominação. A partilha de vida com eles ajuda também na avaliação da cultura erudita e das religiões e dos cultos oficiais. É a partir dos pobres, das vítimas do sistema, que os seus mecanismos de dominação e exploração se revelam e uma nova história de justiça, paz e vida para todos se inaugura.

## 2. CONEXÃO EMOCIONAL

A evangelização acontece antes de mais nada por meio de um encontro de pessoas. Quanto mais amável e cordial este encontro, tanto mais possibilidade de acontecer o diálogo da salvação. Por meio de palavras e ações humanas, Deus se faz presente com sua palavra e sua ação redentora, le-

vando os evangelizados à experiência da salvação. Neste encontro, devem resplandecer a misericórdia de Deus Pai, a força libertadora de Jesus Cristo e a alegria pascal no Espírito Santo. Este encontro pressupõe igualdade e liberdade de todas as formas de manipulação e de dominação. O espírito deste encontro fica bem expresso nas cartas do grande apóstolo Paulo, que ressalta: todos são um em Cristo que, pelo sangue derramado na cruz, derrubou o muro da separação (cf. Ef 2,14) e trouxe para perto os que estavam longe. Assim “não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos” (Col 3,11). Por conseguinte, o relacionamento dos “eleitos de Deus, santos e amados” entre si e para com os outros deve ser “sobre todo (...) de caridade, que é o vínculo da perfeição” (Col 3,12.14). A conexão emocional entre os evangelizadores e os seus interlocutores não é, portanto, algo secundário. É pedra de toque para a evangelização porque põe em cheque, frente aos outros, a autenticidade tanto do evangelizador quanto do próprio Evangelho.

### 2.1. A conexão em Acosta

Durante a sua estadia no Peru, de 1572 a 1586, José de Acosta exerceu funções destacadas na vida eclesial e civil. Ele foi visitador da sua ordem, professor na Universidade de San Marcos, em Lima, e ocupou os cargos de consultor da Inquisição, reitor

do colégio dos Jesuítas e provincial da Ordem. Ele foi consultor muito estimado e acompanhante de viagem do vice-rei Francisco de Toledo, como na guerra de pacificação contra os chiriguanos e contra os auraucanos na fronteira com o Chile. Por fim, foi secretário do Terceiro Concílio de Lima e autor principal do seu Catecismo.

Por mais que viajasse e pesquisasse sobre a “história natural e moral das Índias” e procurasse ter notícia de homens práticos e versados no contato com os indígenas, o que levou a um material “etnológico” bastante amplo, Acosta conviveu mais com seus confrades jesuítas, no colégio em Lima e nas visitas aos missionários. Ele nunca chegou a conviver mais de perto com os indígenas, e não falou bem nenhuma língua indígena. Não temos notícia de ele ter tido amizades com indígenas. Mas sabemos da sua proximidade às autoridades civis e eclesásticas da administração espanhola. Assim Acosta não chegou à inserção no mundo indígena. Esta sua distância reflete-se tanto nos seus trabalhos científicos, onde encara os indígenas como bárbaros, idólatras ou crianças, quanto no seu catecismo, onde os catequizandos estão numa posição de alunos ou filhos frente ao mestre ou pai que lhes pede as respostas certas para as suas perguntas examinadoras. O espanhol autónomo, civilizado e crente em Deus dirige a mensagem evangélica a indígenas dependentes de sua benevolência, indígenas desu-

manizados por costumes bestiais, indígenas presas nas garras do diabo. Assim não é possível surgir um relacionamento de amizade entre o evangelizador e os evangelizados. Já que o missionário não reconhece o indígena na sua humanidade, igualdade e legítima identidade cultural, o diálogo é impossibilitado. O quadro negativo reforça-se ainda com a pedagogia de castigos proposta por Acosta, que ele justifica pela condição servil e pelos costumes infantis dos indígenas, e com a ameaça de condenação e castigos eternos que paira sobre os que não se convertem ao cristianismo ou se afastam deste caminho.

Na sua descrição dos povos a evangelizar, Acosta divide-os em três classes de bárbaros. De acordo com o grau de desenvolvimento civilizatório, a metodologia da evangelização muda. Para os mais civilizados, recomenda a argumentação racional. Para os mais bárbaros, conveniente pressão e até o uso da força para fazê-los abandonar a sua vida errante semelhante às feras do mato, adotar a convivência humana e entrar no Reino dos Céus.

A qualificação do outro como bárbaro tem que ver com o etnocentrismo dos povos, que leva cada um a considerar-se a se mesmo o mais evoluído humanamente. O bárbaro é a pessoa não-civilizada ou inculta; a palavra grega *bárbaros* queria dizer originalmente: quem não fala grego. Durante as guerras contra os persas assume o significado de estranho, rude, ignoran-

te, bruto, cruel. Um fator decisivo é a língua incompreensível do outro. Assim a forma latina da palavra designa todos que não falam nem grego, nem latim, e não são membros destas duas sociedades. No século VII, a palavra "ganha o significado depreciativo de pagão, isto é, germano não cristianizado, enquanto romano seria o católico dos novos reinos europeus." Mas a prática de denominar o outro como bárbaro não se restringe aos gregos e romanos ou aos povos do ocidente. "Outros povos aplicaram termos equivalentes a todo país, cultura ou povo estrangeiro que consideravam inferiores a si." Barros Laraia chama a atenção para a universalidade do fenômeno do etnocentrismo, e menciona vários povos, que se consideram "os entes humanos", "os homens" ou "o povo", sempre com a intenção de distanciar-se dos vizinhos (Cheyene, Akuáwa, Navajo), ou acreditam que o seu país ou território está localizado bem no centro do mundo (Xavante, Chinês). Laraia comenta:

"É comum assim a crença no povo eleito, predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais. Tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros"<sup>17</sup>.

O sentimento de superioridade que os missionários possuíam frente aos povos indígenas das Américas foi reforçado pela vitória militar sobre estes povos e pela possibilidade de impor a sua ordem política, social e econômica, bem como a sua cosmologia e religião. Além disto, há um outro fator, de ordem antropológica. A antropologia da época permitiu reforçar a teoria da barbaridade indígena. Para ela, existiam três tipos de alma: vegetativa (própria da vegetação), sensitiva (própria de pássaros e animais) e intelectual (própria do ser humano). Cada alma está relacionada a uma mente ou a uma natureza. Assim, convivem dentro do ser humano a alma animal e a alma racional. A primeira está inclinada aos sentimentos, desejos e paixões e pode levar a pessoa para os vícios. A segunda leva a atitudes e atos racionais e espirituais<sup>18</sup>. Além de romper com a unidade do ser humano, esta percepção da natureza humana caracterizada pelo conflito entre o animal e o racional abre o caminho para uma avaliação tendenciosa do outro. Se ele não corresponde ao que eu considero "racional", é porque se entregou à sua alma animal e deixou de cultivar o seu lado "humano".

<sup>17</sup> Roque de BARROS LARAIA. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio, Jorge Zahar Editor, 1989, p. 75.

<sup>18</sup> O próprio Ricci desenvolve esta antropologia a partir do N. 133 de seu catecismo

Por um lado, o CatLi diferencia entre animais e seres humanos. Neste sentido, o CatBr afirma que "*las animas de los hombres no mueren con los cuerpos, como las bestias, mas son inmortales, y nunca se acaban*"<sup>19</sup>. Também a PIBr menciona neste contexto as "*bestias*", dizendo: "*las animas de los hōbres no se acaban como las bestias quando mueren*"<sup>20</sup>. Mas, pelo outro lado, quando alguém é dado aos vícios do vinho ou das mulheres, transforma-se para o CatLi em "homem besta", uma pessoa entregue à sua alma animal. O CatMa traz na sentença sobre o quinto mandamento o seguinte diálogo: "P. Segun esso, todos los que se priuan de juyzio emborrachandose, peccan grauemente?

R. Si peccan, porque de hombres se hazen bestias, y se ponen a peligro de hazer grandes males"<sup>21</sup>.

O *Terceiro Catecismo* dedica um sermão inteiro ao problema da embriaguez dos indígenas<sup>22</sup>. Ela constitui um traço fundamental na imagem negativa do indígena nesta obra complementar ao CatLi, que insiste também nos seus desvios sexuais<sup>23</sup> e no seu comportamento mentiroso<sup>24</sup>. A isto juntam-se ainda a feitiçaria<sup>25</sup> e a falta de amor para com os fracos<sup>26</sup>. Em contrapartida, o espanhol e o indígena aculturado são citados repetidamente como bons exemplos, aos quais o indígena ainda não aculturado deve seguir<sup>27</sup>. Na mentalidade dos coloniza-

<sup>19</sup> fl. 14v(13v). DCHC: (CHP 26/2). p. 48.

<sup>20</sup> fl. 19v. Ibidem, p. 58.

<sup>21</sup> fl. 62r. Ibidem, p. 143.

<sup>22</sup> "Sermon XXIII. **Contra las borracheras**. En que se enseña como la embriaguez de suyo es pecado mortal, y los daños que haze en el cuerpo, causan enfermedades, y muertes, y en el sentido entorpeciendole, y en el alma obrando grādes peccados, de incestos y homicidios, y sodomias, y sobre todo que es el principal medio para destruir la fe, y sustentar las supersticiones & ydolatrias. **Tercero Cathecismo**. fl. 138v. Ibidem, p. 624.

<sup>23</sup> Cf. o sermão 24. Cf. fl. 147v-154v. Ibidem, p. 642-656. O *Catecismo Mayor* ameaça com castigos de maneira mais extensa e explícita justamente ao comentar os pecados contra o sexto mandamento: "Y tales maldades las castiga Dios con fuego eterno en la otra vida, y muchas vezes en esta presente, con graues males del cuerpo, y alma." fl. 62v. Ibidem, p. 144.

<sup>24</sup> Cf. os sermões 20 (Ibidem, p. 582-592) e 26 (Ibidem, p. 669-680).

<sup>25</sup> No *Terceiro Catecismo*, há muitas referências a respeito. Vide os sermões 4 (fl. 26v. Ibidem, p. 401), 9 (fl. 51v-52r. Ibidem, p. 450s), 11 (fl. 61r. Ibidem, p. 469), 17 (Ibidem, p. 537-548), 18 (Ibidem, p. 549-563) e 19 (Ibidem, p. 564-581).

<sup>26</sup> Cf. o sermão 27 (fl. 171. Ibidem, p. 689s).

<sup>27</sup> Cf. entre outros o sermão 11, que - falando da confissão - insiste: "No haueys visto a los *Viracochas* buenos como lo hazen? y muchos indios ladinos que son buenos hijos y se confiessan entre año muchas vezes y rezan, y se disciplinan?" fl. 65r. Ibidem, p. 477.

dores europeus, os indígenas e os negros eram considerados “*gente miserable*” e “*gente apartada de razón*”. Como tais, eram na prática excluídos do sacerdócio, apesar das regras contrárias estabelecidas pelo Concílio de Trento e aceitas pelo Terceiro Concílio Limenho<sup>28</sup>.

Segundo esta visão da pessoa humana, corresponde à sua sensualidade ou “bestialidade” a falta da razão. Quando Acosta classifica os indígenas como bárbaros, que vivem vagueando como os animais do mato, não conhecem nem “*policía*” nem convivência segundo costumes humanos, diz implicitamente também que não possuem capacidades intelectuais. Obscuras assim as suas mentes, os indígenas são incapazes de reconhecer o Deus verdadeiro.

Acosta vê a necessidade de primeiro humanizar e depois cristianizar o indígena. A humanização consiste no aprendizado de uma forma de vida que corresponde à reta razão, isto é, à razão ocidental. No âmbito das doutrinas, os indígenas tornam-se gente e bons súditos do rei espanhol. Quem está na posse do poder, decreta quem é bom e quem é mal. Seguramente ele será o “racional”, enquanto o outro, que está sem poder, é o “irracional”. É impossível entrar num relacionamento de respeito mútuo, diálogo e amizade com pessoas consideradas

subumanas, irracionais ou infantis. E, visto pelo lado dos indígenas, é igualmente impossível tornar-se amigo de quem lhes nega o reconhecimento como pessoa humana, racional e adulta. O evolucionismo na teoria antropológica que classifica o outro como estágio primitivo no desenvolvimento unilinear de uma única condição humana, priva o outro do reconhecimento do seu ser.

## 2.2. A conexão em Ricci

Os jesuítas que se prepararam para o serviço missionário na China ou no Japão passaram por um aprendizado rígido e radical do estilo de vida chinês ou japonês. O relato que Pedro Gomez dá ao padre geral da Companhia numa carta enviada de Macau em 5 de janeiro de 1582, ano da chegada de Ricci a esta cidade, deixa notar a radicalidade das exigências:

“Eu tenho quase 50 anos de idade e confesso à Vossa Paternidade que eu estou aprendendo tudo de novo, como si eu estivesse entrando de novo no mundo: Estou aprendendo como comer, como beber, como sentar, como deitar, como vestir, como calçar os sapatos, como receber e ser recebido; aprendo as cortesias, o alfabeto, a língua e a vida. O Senhor dê que eu realmente me torne criança de novo por causa de Seu amor que, sendo Ele

a sabedoria do mundo, por causa de mim tornou-se uma criança incapaz de falar. No meu ver, os que vão para o Japão precisam despojar-se dos costumes e das roupas que trouxeram da Europa, e vestir as roupas e os novos costumes do Japão, de tal maneira que não procuramos transformar a natureza dos japoneses em nossa, mas a nossa na sua para levá-los o nosso espírito e a nossa santa Fé”<sup>29</sup>.

Quem saiu para fora do contexto de dominação colonial direto, teve que assumir uma postura radical de despojamento do próprio estilo de vida e da própria cultura, para ser aceito pelas autoridades e pelo povo do Japão ou da China. Na lógica imperial chinesa, todos os povos estrangeiros eram bárbaros. Somente quando lhes foi concedida a graça de se aproximarem do “reino do meio” e de trazerem

os seus tributos, podiam elevar-se da condição da barbaridade para uma vida civilizada<sup>30</sup>. Quando Ricci escreve na introdução ao seu catecismo que veio de longe para corrigir com sua doutrina verdadeira doutrinas erradas dos chineses, que surgiram como traição das doutrinas autênticas da antigüidade chinesa<sup>31</sup>, fala a partir de uma posição de letrado do grande ocidente surpreendentemente reconhecido como tal pelos letrados chineses. Este reconhecimento foi fruto de um árduo caminho repleto de aprendizagem dos outros.

Ricci vinha influenciado pela antropologia de seu tempo. Como Acosta, vê os chineses como bárbaros da classe um. Ele considera-os como pessoas cuja alma racional não foi ofuscada e portanto capazes de reconhecer a Deus. Sua missão seria ajudá-

<sup>28</sup> Cf. Charles Ralph BOXER. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981; (Lugar da História. 11), p. 29s.

<sup>29</sup> Pedro GOMES. *Carta ao Geral da Companhia de Jesus*. Macao. 5 de janeiro de 1582. Arquivo Romano da Companhia de Jesus. *Jap.-Sin.* 9. I. f. 85-85v. Cit. segundo a tradução ao inglês em: Joseph SEBES. A “Bridge” between East and West: Father Matteo Ricci, S.J., *his Time, his Life, and his Method of Cultural Accomodation*. In: *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400 th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China*, Taipei, September 11-16, 1983, p. 612, n. 90: “I am almost fifty years of age and confess to Your Paternity that I am learning anew everything as if I were newly entering the world: I am learning how to eat, to drink, to sit, to lie down, to dress, to put on shoes, to receive and to be received; learning the cortesies, the alphabet, the language and life. May it please to the Lord that I truly become a child for His love who, being the wisdom of the earth, for my sake became a child unable to speak. According to what I understand those going to Japan also have to divest themselves of the costumes and cloths they bring from Europe, and put on the clothes and new costumes of Japan, so that we do not/ try to/ transform the nature of the Japanese into ours but ours into theirs in order to bring them to our spirit and our holy Faith.”

los para chegar a este reconhecimento. No seu catecismo, Ricci apresenta a antropologia teológica da cristandade europeia, que provém da filosofia grega, dizendo: "Mesmo que o corpo do homem morra, a sua alma não morre, porque ela é eterna e não pode ser extinta"<sup>32</sup>. Esta referência ao animal aparece também na explicação que Ricci dá sobre a natureza da alma humana. Tentando justificar a imortalidade da alma e de todos os seres espirituais frente às dúvidas de seu interlocutor chinês, o europeu do CatRi explica que existem três tipos de alma: vegetal, animal e racional. A alma intelectual capacita o ser humano para "crescer à maturidade", "ter

consciência das coisas fora de si", "interferir na natureza de outras coisas e distinguir entre um princípio e outro"<sup>33</sup>. Ricci explica:

"Uma criatura viva não possui somente uma mente; o homem possui duas ao mesmo tempo: uma mente animal e uma mente humana. Assim, tem também duas naturezas: a natureza própria de um corpo, e a natureza espiritual. Se um homem é confrontado por algo, pode reagir a respeito disso num só momento de duas formas distintas que são aparentemente opostas. Um homem desviado pelo vinho e pelas mulheres pode simultaneamente estar doido por eles e perseguí-los, e estar consciente da falta de

<sup>30</sup> O que os chineses entendem por "cultura", resume-se no termo *wen*. Esta palavra se associa a "desenho" e tem como significado original "ornamento". Na época *Chou* (XI-III a.C.) ela aparece com o significado "escrita", "símbolo escrito" e "literatura". Ademais, o termo torna-se título honorífico de antepassados da nobreza (os proprietários da escrita, enquanto o povo é iletrado), e se associa ao seu culto. O contrário de *wen* é *chih* (acanhamento, o que ainda não possui *wen*), ou *yeh* (ignorância, falta de educação, comportamento do pateta caipira). O *wen* está ligado às províncias centrais e às cidades com suas cortes, onde se pratica uma etiqueta refinada; o *chih* e o *yeh* pertencem aos povos que moram longe, ao povo simples e aos moradores do interior. Pela aproximação ao lugar da "cultura plena", os que não a possuem ainda podem adquiri-la. Cf. Claudius C. MÜLLER. *Die Herausbildung der Gegensätze: Chinesen und Barbaren in der frühen Zeit* (I. Jahrtausend v. Chr. bis 220 n. Chr.). In: Wolfgang BAUER (ed.). *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*. München, C. H. Beck, 1980, p. 47s.

<sup>31</sup> Cf. CatRi, N. 6-8.

<sup>32</sup> "Although the body of man dies his soul does not, because it is eternal and inextinguishable." CatRi, N. 134. Esta afirmação consta também no CatMa. Cf. fl. 25v. DCHC, p. 70.

<sup>33</sup> "to grow to maturity", "to be aware of things outside themselves", "to make inferences as to the nature of things and to distinguish between one principle and another." CatRi, N. 133.

escrúpulos que rege sua ação. Seguir [vinho e mulheres] é 'ter a mente animal', e assim o homem não difere dos pássaros e animais. Seguir [ao que é racional] é 'ter a mente humana', assim o homem é como os anjos. (...) Dois sentimentos opostos precisam vir de mentes em conflito, e duas mentes em conflito precisam originar de duas naturezas opostas"<sup>34</sup>.

Como Acosta nos indígenas do Peru, Ricci via nos chineses a influência da alma animal. Para ele, estava "embutido no caráter chinês, uma sensualidade que fazia com que varões não quisessem esperar até a maturidade - que ele situava nos vinte anos de idade - para escolherem seus parceiros sexuais"<sup>35</sup>. Ele comenta sobre a prostituição que se alastra pelas cidades chinesas, e também sobre a prática muito comum e socialmente não censurada do homossexualismo, que para ele é um terrível vício<sup>36</sup>.

Ricci nunca deixa de denunciar estas práticas como contra a lei natural. Mas a sensualidade dos chineses não o levou a tratá-los como bárbaros que carecem de razão, como Acosta o fez com povos indígenas do Peru. Quem está sem poder, precisa reconhecer o outro como gente racional e buscar o diálogo de igual para igual. A excelência das instituições políticas e sociais chinesas, as suas cidades bem fortificadas, seu poderio militar e sua rica tradição literária significam para a lógica da razão ocidental que os chineses são capazes também de um saber positivo sobre o Deus verdadeiro. Por isto, reconhece-os como interlocutores adultos, autônomos e cultos.

Para este reconhecimento, a experiência de "tornar-se criança", sem possibilidade de comunicar-se na língua dos outros, e de depender totalmente de sua ajuda para poder entrar

<sup>34</sup> "(...) a living creature has only one mind, but man has two at the same time: an animal mind and a human mind. Thus, he also has two natures: a nature appropriate to a body, and a spiritual nature. When a man is confronted by something, he can react toward it in two apparently opposing ways at one and the same time. A man misled by wine and women will simultaneously be besotted by them and wish to pursue them, and be mindful of the unprincipled nature of his action. To follow [after wine and women] is to be 'animal-minded', and, in this, man is not different from birds and beasts. To follow [after the racional] is to be 'human minded', and, this, man is the same as the angels. (...) two opposing feelings must be derived from conflicting minds, and two conflicting minds must stem from two opposing natures." CatRi, N. 142.

<sup>35</sup> Jonathan D. SPENCE. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci. A História de uma Viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 234.

<sup>36</sup> Cf. FRI I, N. 154-156.

no seu sistema de comunicação, contribuiu sobremaneira. Na China, ao contrário do Peru<sup>37</sup>, são os missionários que precisam aprender a língua dos outros como condição prévia de poder entrar neste país.<sup>38</sup> Estando a sós, longe dos confrades, da cidade ocidentalizada Macau e dos âmbitos religiosos jesuítas, necessitam conviver mais de perto com os chineses. Não podem refugiar-se em círculos, instituições e estruturas ocidentais, como o podem os jesuítas no Peru. Ricci e seus companheiros vêm-se forçados e ao mesmo tempo possibilitados de conviver com os chineses. Nesta convivência constroem-se pontes de comunicação.

Na dificuldade de inserir-se na complexa sociedade chinesa numa posição social adequada para o anúncio do Evangelho, Ruggieri e Ricci

optaram pelo papel de bonzos, isto é, de religiosos budistas. A consequência foi uma posição insuperável de inferioridade, a marginalização e a humilhação<sup>39</sup>. Foram as amizades com pessoas importantes, principalmente da classe dos letrados confucionistas, que ajudaram a redimensionar o papel dos missionários na sociedade, fazendo deles letrados do grande ocidente. A troca da roupa de um bonzo budista por uma de um letrado confucionista significa o ingresso na sociedade alta<sup>40</sup>. O túmulo conferido pelo imperador a Ricci e a sua memória inapagada são sinais de um prestígio e uma estima admirável alcançada por Ricci frente às autoridades chinesas<sup>41</sup>.

Tanto esta posição social e esta estima quanto as obras literárias de Ricci são frutos principalmente da convivência com o povo que cultivou ao longo de sua caminhada de 28 anos

<sup>37</sup> No Peru, não somente ensinaram às crianças indígenas o espanhol, mas também padronizaram as línguas indígenas. O apêndice lingüístico do CatLi é testemunha viva deste procedimento.

<sup>38</sup> Lacouture conta sobre um pedido que o jesuíta Francisco Peres dirigiu em 1565 aos mandarins cantoneses de poder fixar-se na China. Este pedido lhe foi negado porque ele não falava o chinês. LACOUTURE, *Os jesuítas*, p. 260s.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 276.

<sup>40</sup> Comenta Lacouture: "(...) o abandono do hábito transformou o monge humilhado de Kuang-tung num senhor da Renascença intelectual. Um outro homem. (...) É a glória!" *ibidem*, p. 280s.

<sup>41</sup> Diz Suess: "A 'estima', ou seu contrário, o 'desprezo' estão vinculados a valores e prestígios sócio-culturais partilhados num determinado contexto e, muitas vezes, expressos em gestos simbólicos, através de títulos (doutor), roupas (indumentária), objetos (casa, carro) ou até piadas. A 'estima' foge geralmente da obrigatoriedade do 'direito'." PAULO SUESS. *Reconhecimento e protagonismo. Apontamentos em defesa do projeto histórico dos Outros*. São Paulo, Mimeo, 20. 3. 1996, p. 2.

pela China<sup>42</sup>. Em cumprimento do mandato de Cristo de entrar nas casas, desejar a paz, sentar à mesa e beber e comer o que tiverem (cf. Lc 10, 5-7), Ricci conviveu com o povo, ao ponto de Spence comentar: "É possível mapear as fases de sua jornada física e espiritual pelas mesas a que se sentou, pois, como disse uma vez, tudo na China, inclusive a religião, era discutido à mesa, durante as refeições ou com uma xícara de chá nas mãos"<sup>43</sup>.

Estas refeições deram-se tanto nas casas pobres do interior no sul da China, nos anos 1580, nas casas dos convertidos dos anos 1590, nos palácios com altos funcionários em

Nanjing, no final do século. Chegado a Pequim, houve "uma sucessão infundável de jantares, muitas vezes três ou mais no dia", uma verdadeira "pressão dos compromissos sociais e exegeses intelectuais constantes"<sup>44</sup>. Foi na mesa, nas muitas disputas com letrados confucionistas, o clero budista elegante e os funcionários públicos altos que os diálogos do CatLi adquiriram forma. Sempre Ricci foi admirado pela sua inteligência, gentileza e atitude pacífica. Os letrados aceitaram-no como igual.<sup>45</sup>

Nos muitos encontros, Ricci criou muitas relações amistosas. Lacouture conta da amizade com Kiu Taisu, "um irmão (ou primo?) espiritual, como os

<sup>42</sup> Constata Spence: "As relações pessoais e a aprendizagem científica se reuniam na metodologia da conversão que Ricci desenvolveu no final dos anos 1590." SPENCE, *Palácio*, p. 167.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Para Wolfgang Franke, "Ricci himself was particularly able to master a highly sophisticated form of accommodation, and was therefore accepted by the Chinese scholar-officials as one of their own." Ele traz vários testemunhos de letrados chineses que comprovam esta observação. Entre outros, Li Chih escreveu sobre Ricci: "(...) he can speak our language fluently, write our script, and act according to our rules of conduct. He is an extremely impressive man - a person of refinement, outwardly most straightforward. (...) Amongst the people of my acquaintance no one is comparable to him." FRANKE, *Matteo Ricci*. In: *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*. The Ming Biographical History. Project of the Association for Asian Studies, ed. by L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang. vol. 2, New York/London, Columbia University Press, 1976, p. 1137. Um testemunho de um vizinho de Ricci, Shen Tefu: "(...) When I previously lived in the capital, Pequim, Ricci was my neighbor. He is indeed an unusual man (...) When I did not agree with him, he did not on this account become obstinate. He is very generous and helps those in need. People also feel his sincere kindness and do not attempt to default on what they owe (...)." *Ibidem*, p. 1144.

que Matteo Ricci poderia encontrar na época em Florença, Salamanca ou Paris, ávido de disputas intelectuais com Montaigne ou Bellarmino<sup>46</sup>. O seu primeiro livro escrito em chinês foi o tratado *Sobre a amizade*, de 1595, elaborado a pedido de um amigo e acolhido com gratidão por muitos outros<sup>47</sup>. Partindo da relação humana que entre as cinco relações é menos prestigiada, Ricci leva os leitores à relação que é o fundamento e a fonte de todas as outras: o amor ao Senhor do Céu. David Dai vê na capacidade de Ricci de cultivar amizades com os chineses a prova da autenticidade de sua doutrina. Ele comenta:

“Para ligar as duas civilizações, a confucionista e a cristã, como os dois lados de uma moeda, Ricci não somente traduziu para o chinês cem ditados sobre a amizade, mas cultivou e guardou mais do que cem extraordinários amigos chineses, e assim colocou na prática os axiomas que pôs em circulação”<sup>48</sup>.

Os amigos deram a Ricci conselhos importantes, como o de mudar a sua aparência e seu *status* social de um monge budista para um letrado confucionista<sup>49</sup>. Muitas amizades frutificaram na publicação de livros, para os quais não deram somente a idéia ou o impulso, devido a seu interesse

específico, mas também ajudas valiosas como traduções, revisões<sup>50</sup> e até recomendações para a classe erudita chinesa<sup>51</sup>. Mas sobretudo deram-lhe acesso a pessoas de influência que podiam aplainar o seu caminho até a corte imperial, em Pequim. Nisto, havia também amizades interesseiras. Uma carta ao superior geral Aquaviva, de 1596, escrita em Nanking, é revelador: “Agora esperamos a chegada do P. Egidio de Roma para escutar a decisão de Vossa Paternidade, se podemos esperar alguma ajuda de Roma para os nossos esforços de conseguir o acesso ao rei; se não, estamos determinados de empregar

todo o nosso esforço para conseguirlo. E nesta cidade é muito mais fácil, ou via este parente do rei, que já mencionei, ou via muitos parentes de outras pessoas que tem ofícios na corte desta cidade, e com os quais procuro fazer estreita amizade para este fim; e estamos com relacionamentos estreitos com os três filhos do governador de Pequim, um homem bem conhecido em todo o reino”<sup>52</sup>.

Levando em conta a civilização chinesa no período Ming tardio, com sua sociedade sofisticada e fechado a tudo que vinha do exterior, é quase que inacreditável o feito de Ricci: sem conhecimento prévio da língua e cultu-

<sup>46</sup> LACOUTURE. *Os jesuítas*, p. 278.

<sup>47</sup> Relata Shih: “Ricci remained at Nanchang from 1595 to 1598. During this time he became a friend of two princes of the royal family. At the request of one of them, he wrote his first book in Chinese, ‘on Friendship’.” Joseph SHIH. *Matteo Ricci as Missionary*. In: **International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange**. In Commemoration of the 400 th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China, Taipei, September 11-16, p. 651.

<sup>48</sup> “In order to bridge the two civilizations of Confucian and Cristian as the two sides of the coin, Ricci not only put into Chinese a hundred sayings on friendship, he cultivated and treasured more than a hundred outstanding Chinese friends, and so lived out the meaning of the maxims he circulated.” David W. Z. DAI. *Matteo Ricci and Hsu Kuang-Chi*. Abstract. In: **International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange**. In Commemoration of the 400 th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China, Taipei, September 11-16, 1983, p. 181. Cf. também: Edward MALATESTA. *Matteo Ricci, Friend of China*. *Tripod N. 12*(1982): 90.

<sup>49</sup> Diz Shih: “(...) Ricci became a close friend of the son of the most famous Confucian scholar of the day, Qu Taisu. Ricci taught him the rudiments of mathematics and in return received the favor of being introduced to the circles of Mandarins and scholarly Confucians. Qu, noting that Ricci wore the habit of a Buddhist monk, suggested that it would be better to dress as a Confucian scholar; and Ricci followed his advice as soon as he had left the province of Guang-dong.” SHIH, *Matteo Ricci*, p. 650.

<sup>50</sup> Foss chama a atenção para os títulos dos livros científicos escritos por Ricci, que rezam da seguinte forma: “transmitido por Matteo Ricci a Li Chih-ts’ao” (no caso da tradução do *Epitome Arithmeticae Practicae* de Clavius) ou “ditado por Matteo Ricci a Hsü Kuang-ch’i, quem o transcreveu” (no caso dos primeiros seis capítulos de *Euclidius Elementorum*, também de Clavius). Foss comenta: “In such phrases the cooperation between the European Jesuits and their Chinese scholarly associates is highlighted.” Theodore N. FOSS. *How They Learned: Jesuits and Chinese, Friends and Scholars*. In: **International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange**. In Commemoration of the 400 th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China, Taipei, September 11-16, 1983, p. 255.

<sup>51</sup> Entre muitos outros exemplos, as amizades com Feng Ying-ching (cf. o seu prefácio no anexo 2.1.) e com Hsu Kuang-Chi. Sobre o relacionamento entre Ricci e Hsu Kuang-Chi, Dai comenta: “With their amiable dialogue, Ricci and Hsu have published more than sixty-four influential Chinese books.” DAI, *Matteo Ricci*, p. 182.

<sup>52</sup> “Adesso aspettiamo per la venuta de p. Egidio di Roma per udire la risolutione di V. P., e se ci viene alcun aiuto di Roma per entrare al re; se non, per noi stessi determinamo per tutte le nostre forze per ottenerlo; e di questa città è molto più facile, o per via di quel parente del re, chi dissi, o per via di molti parenti di persone, che hanno officio nella corte di questa città, con i quali procuro far stretta amicitia a questo effetto; e già siamo molto intrinseci con tre figliuoli del governatore di Pachino, homo molto eminente in tutto il regno.” Matteo RICCI. *Carta ao Superior Geral P. Claudio Acquaviva*. Nanchang, 13 de outubro de 1596. In: **OS**, p. 225.

ra chinesa, ter sido aceito oficialmente como morador no país e mais tarde até na capital, ter se tornado amigo de vários funcionários e letrados altos da época, e ainda ter conseguido converter alguns deles ao cristianismo. A força condicionadora do contexto levou este homem altamente dotado a abrir-se à convivência com os chineses e a uma conexão emocional profunda com muitas pessoas. Já que o seu método se edificou sob o fundamento da virtude do evangelizador, prova da eficiência da doutrina anunciada, a fraqueza no testemunho pessoal dos sucessores de Ricci impediu que a semente lançada por ele frutificasse mais<sup>53</sup>.

### 2.3. A conexão com hoje

Na comparação dos dois modelos missionários, constatou-se que o outro como ser racional e pessoa adulta tende a ser negado quando o missionário está na posse do poder. Em contrapartida, onde o missionário carece de poder, o reconhecimento do outro é condição prévia de toda comunicação.

Na sua carta encíclica *Ecclesiam suam*, o papa Paulo VI escreveu no auge do Concílio Vaticano II sobre uma nova forma da caridade cristã, o diálogo<sup>54</sup>. Nele “realiza-se a união da verdade e da caridade, da inteligência e do amor”<sup>55</sup>. Ora, sem respeito pelo outro enquanto pessoa humana adulta, não há diálogo. Diz Paulo VI: “Esta forma de relação indica, por parte de quem a inicia, um propósito de urbanidade, de estima, de simpatia e de bondade; exclui a condenação aporística, a polêmica ofensiva e habitual, o prurido de falar por falar. Se é certo que não visa a obter sem demoras a conversão do interlocutor, porque lhe respeita a dignidade e liberdade, sempre visa ao bem dele e procura dispô-lo à comunhão mais plena de sentimentos e convicções”<sup>56</sup>.

Constatou-se em Ricci esta estima do outro, enquanto Acosta desqualificou os indígenas como rudes, crianças e feras do mato. Qual a ideologia detrás destas qualificações? Ricci e Acosta partiram da antropologia aristotélica-escolástica. Para ela, o ser humano é um “animal racional”, cujas

mentes animal e racional estão numa luta perpétua pela hegemonia. Partindo do mesmo pretexto teórico, chegaram a resultados distintos. No Peru, onde o missionário está numa posição de poder político, ele tende a impôr a sua visão da pessoa humana e do mundo como a única possível. Assim, racional e humano é o que corresponde à sua visão própria, e irracional e animal é o que a contradiz<sup>57</sup>. À negação do outro como ser racional seguem a destruição de sua alteridade, a sua humanização e educação no sistema da cristandade colonial. Passa-se à colonização de sua alma. A ela corresponde a exploração cruel do seu corpo. Já na China, num contexto fora do poder europeu, o outro recebe reconhecimento de pessoa adulta e racional da parte dos missionários. O “diálogo da salvação”<sup>58</sup> torna-se possível.

Da antropologia aristotélica-escolástica resulta uma priorização do nível intelectual-doutrinal no anúncio do Evangelho. Segundo este enfoque

antropológico, o próprio dinamismo da inteligência leva o ser humano a procurar o conhecimento do primeiro Princípio ou Causa de todos os seres,<sup>59</sup> a vontade - tendência de caráter intelectual e espiritual que emana diretamente da inteligência - só se satisfaz completamente quando atinge o todo e perfeito Bem: Deus<sup>60</sup>. Encontra-se aqui nitidamente a argumentação do CatRi, e também os pressupostos teóricos que orientaram a indocinação dos indígenas no Peru. Cristão é quem souber a doutrina - condição prévia para o batismo e preocupação central de toda a atividade missionária.

Evidentemente, a visão que os missionários tiveram da pessoa humana lhes proporcionou o referencial teórico para explicar e justificar o julgamento feito sobre a racionalidade, a cultura e a religião dos destinatários da missão. Contudo, nota-se nos dois contextos uma deficiência na comunicação do Evangelho, pelo enfoque unilateral da razão, esquecendo-se de

<sup>53</sup> Comenta Sebes: “It was the behavior of the Europeans that exposed the greatest ideological weakness of Ricci’s method, the shortcomings of its ethical and moral system. He had painted an optimistic picture of the Christian moral code as something that could complement Confucianism.” Joseph SEBES. *A Bridge*, p. 601.

<sup>54</sup> Diz o papa João Paulo II na sua Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, de 1996: “A experiência destes anos afirma largamente que ‘o diálogo é o novo nome da caridade’, especialmente da caridade eclesial.” VC 74.

<sup>55</sup> ES, p. 41.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 39s.

<sup>57</sup> Diz Paleari: “Quem detiver maior poder tende a impor sua visão do mundo.” Giorgio PALEARI. *Visão do mundo e Evangelização. Uma abordagem antropológica*. São Paulo, AM edições, 1994, p. 114.

<sup>58</sup> Cf. ES, cap.3, p. 37-39.

<sup>59</sup> “Para um Platão ou Aristóteles, ou para um Agostinho de Hipona ou Tomás de Aquino, essa presença da religião deve-se à própria natureza do homem, ser racional, que o impulsiona para um irremediável desejo, consciente ou inconsciente, de conhecer o Ser Supremo na busca da verdade.” J. Simões JORGE. *Cultura religiosa. I. O homem e o fenômeno religioso*. São Paulo, Edições Loyola, 1994, p. 23.

<sup>60</sup> Cf. *ibidem*, p. 24.

outros aspetos da existência humana<sup>61</sup>. Hoje, há a redescoberta de uma visão holística e integral da realidade, da natureza humana e da fé. Esta é uma reação às ciências sempre mais especializadas e à fragmentação da realidade em unidades desconectadas, incompreensíveis e incontroláveis. Este movimento pela recuperação da integridade da visão do mundo, do ser humano e da fé, alimenta-se muitas vezes das tradições culturais cósmicas, com sua experiência religiosa ligada ao ciclo da natureza e sua antropologia holística. Quem foi considerado infantil e primitivo durante séculos revela-se agora como interlocutor mestre para as culturas ocidentais. Quem não teve o seu direito de identidade própria respeitado, torna-se sujeito da evangelização nas muitas Igrejas locais indígenas.

Não obstante a teoria antropológica idêntica nos dois contextos, a ruptura ou continuidade dos projetos sócio-políticos levou a uma rejeição ou aceitação da trajetória da pessoa humana e de sua identidade cultural. O contexto sócio-político imprime no modelo missionário a sua marca, possibilitando ou impossibilitando a conexão emocional. Portanto, qualquer relação de forças que impeça o en-

contro como diálogo entre iguais, deve ser rejeitada pela Igreja missionária, porque traz em si o germe da infertilidade evangélica.

Num encontro de agentes pertencentes a culturas diferentes, sempre há suspeita e rejeição de ambos os lados. A identidade necessita da alteridade para desenvolver-se e afirmar-se. É no contato com o estranho que um indivíduo, grupo ou povo percebe o que o diferencia de todos os outros. Para preservar o seu, faz-se necessário delimitar-se e distanciar-se dos outros. As fronteiras, sejam elas geográficas, sociais ou culturais, de sexo, etnia ou idade, tanto separam as pessoas quanto as capacitam de relacionar-se como sujeitos próprios capazes de enriquecer-se mutuamente. Rejeitando a identidade do outro afirma-se a identidade própria. Esta rejeição agrava-se mais ainda quando o encontro entre pessoas, grupos ou povos é desigual, nas modalidades de invasão, conquista, exploração ou dominação. Aos ameaçados e dominados não resta outra alternativa a não ser retrair-se aos refúgios mais variados: resistência violenta e aberta, que muitas vezes leva ao extermínio completo, ou à resistência passiva como o silêncio, a privacidade, a camuflagem ou a clan-

destinidade. Encontros desiguais impedem processos dialogais. Somente relacionamentos simétricos permitem um intercâmbio livre de valores, bens e práticas culturais. Mas, evidentemente, a história não conhece encontros simétricos de culturas. A relação de forças sempre foi e continua sendo desigual.

A primeira evangelização das Américas esteve profundamente marcada pela desigualdade. Da conquista arrasadora da ilha Hispaniola até o extermínio dos indígenas yanomami, povos inteiros foram arrasados pela violência esmagadora de invasores. Como sujeito histórico, a Igreja acompanhou este desenvolvimento histórico. Assim como a suspeita dos povos conquistados e colonizados recaía sobre os conquistadores e exploradores, assim ela também pairava sobre os missionários. Somente quando estes assumiam a paixão dos povos conquistados como a sua própria paixão, a rejeição cedia à simpatia.

Optando pelo projeto de vida dos outros, os missionários estrangeiros conseguem revelar-se aos povos encontrados como companheiros aliados à sua luta pela sobrevivência enquanto povo e cultura. A boa nova da salvação eterna precisa evidenciar-se numa experiência de boa nova no cotidiano, no aqui e agora dos povos evangelizados. Isto significa que uma evangelização atrelada a um poder invasor é intrinsecamente corrompida e pervertida. Ela não merece ser chamada de "evangelização", por mais numerosas sejam as conversões, porque promove somente o automatismo de práticas religiosas e sacramentais, mas não a conversão dos corações. Em vez de levar à plenitude uma cultura com seus valores éticos e religiosos próprios, chega a destruí-la.

Pe. Franz Helm é Doutor em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

<sup>61</sup> Diz Paleari: "A evangelização centrou-se, muitas vezes, nas palavras e nos escritos. As muitas conceituações não conseguem dar conta da diversidade de códigos, dos múltiplos gestos e das diferentes visões. Pelo medo de perder a doutrina, tudo ficou reduzido à doutrina. O advento no Ocidente da racionalidade possibilitou a redução da fé ao saber e ao conhecimento." PALEARI, *Visão do mundo*, p. 47.